

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

На правах рукопису

ЗУБАРЄВ ОЛЕКСАНДР СЕРГІЙОВИЧ

УДК 316.723:316.277

СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ
ОСОБИСТОСТІ В ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

22.00.01 – теорія та історія соціології

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата соціологічних наук

Науковий керівник:
Сорока Юлія Георгіївна,
доктор соціологічних наук, доцент

Харків – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЖИТТЄВОГО СВІТУ	12
1.1 Концепт «життєвого світу» в історико-соціологічній ретроспективі.....	12
1.2 Архітектоніка життєвого світу в концепції М. Бахтіна.....	42
1.3 Життєвий світ Іншого та проблема його розуміння.....	70
Висновки до розділу 1.....	86
РОЗДІЛ 2 СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ПОЛІКУЛЬТУРНОГО СУСПІЛЬСТВА	89
2.1 Полікультурні умови поширення східних духовних практик.....	89
2.2 Східні духовні практики: проблема соціологічної дефініції.....	100
Висновки до розділу 2.....	131
РОЗДІЛ 3 СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ	133
3.1 Елементи програми емпіричного дослідження східних духовних практик в архітектоніці життєвого світу.....	133
3.2 Східні духовні практики в життєвому світі особистості: за матеріалами наративних інтерв'ю.....	139
3.2.1 Від спорту до східних духовних практик: історії життя Олега та Олександри.....	139
3.2.2 Мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик.....	160
3.2.3 Східні духовні практики як форми тілесної культури індивіда.....	178
Висновки до розділу 3.....	185
ВИСНОВКИ	186
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	190
ДОДАТКИ	208

ВСТУП

Актуальність теми. Сучасне українське суспільство все частіше розглядається як культурно неоднорідне. Такий ракурс експлікує факт співіснування в українському соціокультурному просторі різних за походженням та витоками культурних форм, стрімке зростання набору яких пов'язане зі соціокультурними змінами останніх десятиліть. За цих умов соціологічні дослідження маловивчених культурних моделей набувають особливої актуальності, оскільки сприяють налагодженню комунікації та взаєморозуміння між різними соціальними спільнотами – носіями цих культурних форм, запобігаючи утворенню ізольованих від інших і «закритих» культурних світів; виявляють продукти натуралізації соціального сприйняття, що неправомірно спрощують складну соціальну реальність і підживлюють різні форми фундаменталізму; запобігають псевдотипізації та сприяють розумінню культурного досвіду відмінного Іншого.

Одним із проявів зростаючої культурної неоднорідності є поширення східних релігій та східних духовних практик (СДП), які стали елементом повсякдення, а фундаментальні для індійської та китайської культур категорії – складовою релігійних поглядів частини мешканців України. Так, за даними Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), отриманими завдяки реалізації Програми міжнародного соціального дослідження (за випадковою вибіркою, що репрезентує доросле населення України, було опитано 2036 респондентів), станом на 2009 рік серед віруючих християн, які становлять 91,2% всіх віруючих України, про свою безумовну та часткову віру в реінкарнацію заявили 23% опитаних, у нірвану – 12,8%. Незважаючи на такі інтригуючі дані, роль Сходу як глобального духовного орієнтиру в процесах соціокультурних змін останніх десятиліть, зокрема плюралізації форм релігійності, залишається майже не осмисленою, а СДП і поготів поза увагою більшості дослідників, хіба що вивчаються в межах феномену нових релігійних організацій.

Однак існує певна невідповідність використовуваних у сучасній соціології релігії концептуальних схем досліджуваному феномену: значна частина СДП не є релігійними (наприклад, хатха-йога), їхня поява, скоріше, інтерпретується в контексті змін у культурі тілесності, ніж релігійних практиках. Окрім цього, такі поняття, як «нові релігійні організації», «нові релігії», «релігії нового віку» до певної міри позбавлені чутливості до культурної специфіки й об'єднують різні з точки зору культурного походження феномени (психотерапевтичні гуртки, християнські та східні вчення). Таким чином, концептуалізація СДП як нових релігійних організацій лише додає актуальності їхньому вивченню поза цим контекстом, зокрема виробленню адекватного категоріально-поняттєвого апарату, який би відповідав вимогам розуміння культурного різноманіття як норми для сучасних суспільств та не потребував опертя на такі опозиції, як традиційність/нетрадиційність, адекватність/неадекватність тим чи іншим культурним моделям.

Особливо ж відчувається нестача досліджень СДП на мікрорівні соціального як феномену повсякдення тих, хто їх практикує.

У зв'язку з цим логічним є звернення до концепту життєвого світу, необхідність ґрунтовної розробки якого зумовлена низкою обставин, що склалися в сучасній фундаментальній соціології. Так, незважаючи на те, що дане поняття останнім часом все частіше вживається в соціологічних роботах, його визначення вкрай ситуативні та контекстуальні: йдеться про «життєвий світ» як такий, «життєвий світ сучасної людини», «життєвий світ дитинства» тощо. Нечітким є співвідношення між поняттями «життєвий світ» і «повсякдення», яке не менш, а то й більш уживане в соціологічному дискурсі. Додають актуальності розробці концепту життєвого світу проголошувані «повороти» соціології до повсякдення (П. Штомпка [157]) та екзистенціальної проблематики (А. Мельников [86]), перспективність застосування цього концепту в аналізі повсякденного життя, соціокультурних і професійних ідентичностей (О. Даниленко [43], [44]), аналізі нетиповості в різних її проявах (О. Ярська-Смирнова [166]), осмисленні феномену Іншого в сучасному суспільстві (Ю. Сорока [128]) та в цілому потреба прояснити методологічні основи вивчення світу, взятого в його значущості для людини.

Таким чином, надзвичайно актуальною є як теоретична, так і емпірична інтерпретація життєвого світу, побудова дослідницької моделі, що б відкрила нові можливості для вивчення життєвого світу особистості, яка практикує СДП у полікультурному суспільстві.

Проблематизація життєвого світу як сфери очевидного досвіду належить німецькому філософу Е. Гуссерлю. У філософії трактування життєвого світу запропонували М. Бахтін, Б. Вальденфельс, В. Волков, М. Гайдеггер, І. Карпенко, І. Касавін, Е. Левінас, Г. Марсель, М. Мерло-Понті, Н. Мотрошилова, Х. Ортега-і-Гассет, О. Савін та ін. Психологічні та соціально-психологічні трактування життєвого світу особистості знаходимо в роботах К. Абульханової-Славської, Л. Анциферової, О. Асмолова, Ф. Василюка, Л. Дорфмана, Д. Леонтьєва, Н. Наумова, Т. Титаренко та ін. Власне соціологічні роботи з проблематики життєвого світу належать таким авторам, як П. Бергер та Т. Лукман, Л. Болтанські, Т. Буряк, В. Вахштайн, А. Гурвіч, І. Гофман, Ю. Габермас, Г. Гарфінкель, Р. Гратхофф, Й. Дреєр, Х. Ессер, Н. Еліас, О. Злобіна, Е. Зарубавель, Х.-Г. Зьофнер, Л. Костюченко, Б. Латур, М. Натансон, Ю. Резнік, Х. Сакс, А. Сікурел, М. де Серто, Л. Тевено, Д. Фіонік, П. Штомпка, А. Шюц, Е. Щеглов та ін.

Теоретичне осмислення культурної неоднорідності суспільства та різноманітних її аспектів знаходимо в роботах таких вітчизняних та зарубіжних авторів, як У. Бек, П. Бурдьє, М. Вебер, Т. Веблен, К. Віреду, К. Гірц, Б. Дубін, Г. Зіммель, Л. Іонін, М. Крепон, Ч. Кукатас, П. Колінз, Н. Костенко, Ю. Левада, С. Леш, Л. Малес, А. Моль, Г. Мюллер, А. Перотті, А. Ручка, Б. Сміт, Л. Сокурянська, Ю. Сорока, Ф. Тенбрук, О. Ходус, Б. Хукс, С. Холл, Н. Черниш та ін.

Східна культура й, зокрема, СДП не є звичною для соціологічних студій предметною сферою, проте важливі соціологічні розробки даної проблематики знаходимо в історико-соціологічному дослідженні світових релігій М. Вебера, роботах із соціокультурної динаміки П. Сорокіна, роботах із дзен-буддизму Е. Фромма, дослідженні східних медитацій К.-Г. Юнга, культурологічних роботах із йоги М. Еліаде. У межах ареалу свого виникнення східні релігії та СДП вивчаються

сходознавцями М. Абаєвим, Т. Григор'євою, Г. Дагдановим, В. Малявіним, Є. Торчиновим та ін. У рамках релігієзнавства та соціології релігії до феномену СДП у контексті вивчення нових релігійних організацій на теренах України звертаються Ю. Решетніков, Л. Рязанова та ін., на теренах Росії – Г. Ожиганова, В. Пореш, Ю. Рижов та ін. Поширенню СДП на Заході присвячені роботи таких авторів, як В. Альтгас, Б. де Беккер, В. Гуссерт і Д. Міллер, Д. Н. Кей, Ф. Ленуар, Т. Мате, Е. де Мікеліс, Л. Обадія, Д. Сегі, С. Секоморі, Дж. Семюел та ін.

Утім, узагальнення досліджень із зазначеної проблематики свідчить про недостатню її розробленість. Ґрунтовні роботи, в яких би СДП розглядалися як феномен життєвого світу, а життєвий світ в аспекті змін, зумовлених зверненням до СДП, відсутні, що й визначило необхідність здійснення даного дисертаційного дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації пов'язана з базовими напрямками досліджень, що здійснювалися за участю автора кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна: «Духовний світ українського студентства: національні джерела та глобальні орієнтири» (2010-2011) (номер державної реєстрації 0110u001436); «Ціннісні орієнтації та життєві плани сучасного студентства» (2012-2013); «Життєвий світ підлітків Харківщини» (2013-2014).

Мета і задачі дослідження. *Мета* роботи полягає в концептуалізації СДП як феномену життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві.

Досягнення цієї мети передбачало розв'язання таких *задач*:

- узагальнити основні теоретико-методологічні підходи до вивчення життєвого світу;
- з'ясувати можливості та перспективи соціологічної інтерпретації концепції «дійсного світу життя» М. Бахтіна;
- здійснити реконцептуалізацію феноменологічної методології розуміння життєвого світу Іншого;
- розкрити полікультурні умови поширення СДП у сучасному суспільстві;

- розробити категоріально-понятійний апарат дослідження східних духовних практик у полікультурному суспільстві;
- виявити специфіку біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП;
- розробити типологію мотиваційних контекстів звернення до СДП у полікультурному суспільстві;
- розглянути СДП як форми тілесної культури в життєвому світі індивіда.

Об'єктом дослідження є життєвий світ особистості, яка практикує СДП у полікультурному суспільстві.

Предмет дослідження – СДП в архітектоніці життєвого світу особистості.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети та вирішення дослідницьких задач був використаний комплекс методів, серед яких порівняльно-історичний метод – у дослідженні реорганізацій концепту життєвого світу в історико-соціологічній ретроспективі; міждисциплінарний – у виявленні можливостей соціологічної інтерпретації концепції «дійсного світу життя» М. Бахтіна та концептуалізації СДП як соціокультурного феномену, метод типологізації – при виробленні емпіричної типології мотиваційних контекстів звернення до СДП, а також загальнологічні методи: аналіз, синтез, індукція, дедукція, абстрагування. В емпіричній частині роботи була реалізована тактика історії життя та такий якісний метод збору соціологічної інформації, як наративне інтерв'ю.

Теоретико-методологічною базою роботи є феноменологічна концепція життєвого світу А. Шюца; соціокультурний підхід в експлікаціях Л. Іоніна, Ю. Сороки, Л. Малес; концепт «дійсного світу життя» М. Бахтіна; феноменологія повсякдення П. Бергер і Т. Лукман, феноменологія релігії та надприродного досвіду П. Бергер; розуміюча соціологія М. Вебера; драматургічна соціологія І. Гофмана, сходознавчі студії М. Абаєва, Т. Григор'євої, Є. Торчинова; соціальна антропологія М. Мосса; гуманістичний психоаналіз Е. Фромма; аналітична психологія К.-Г. Юнга.

Емпіричною базою роботи є результати авторського соціологічного дослідження, у рамках якого була проведена серія з 29 наративних інтерв'ю з

представниками різних СДП м. Харкова. Участь у дослідженні прийняли, зокрема, представники таких об'єднань, як Харківський центр Індійської школи рейкі, Центр йоги «Махараджа», Харківська організація Чжун Юань цигун, школа цигун Мантека Чиа, Міжнародної організації йоги Патанжалі (студія йоги «Vajra»), студія йоги «Шантарам», студія йоги «Shanti», студія «Восток», Харківська спільнота сахаджа-йогів, Харківський центр буддизму лінії Алмазного шляху школи Карма Каг'ю, Центр самопізнання Романа Долі, Школа психології «У-вей», Центр йоги «Дом сонця», Школа кундаліні-йоги (центр SOLAR), Міжнародне Товариство свідомості Крішні.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у вирішенні важливого теоретико-методологічного завдання, пов'язаного з концептуалізації СДП як феномену життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві, а саме:

вперше:

- здійснено концептуалізацію східних духовних практик як феномену життєвого світу особистості в категоріях феноменологічного та соціокультурного підходів, поєднання яких дозволило визначити східні духовні практики з точки зору їхнього суб'єктивного значення для особистості та в їхній культурній специфіці. Категоріальним забезпеченням такого бачення стали, зокрема, введені до наукового обігу поняття «біографічно детермінована ситуація звернення до східних духовних практик», «кінцева область значень східної духовної практики», «мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик», «мотиви-тому-що звернення до східних духовних практик», «мотиви-для-того-щоб звернення до східних духовних практик»;

- обґрунтовано можливості соціологічної інтерпретації концепції «дійсного світу життя» М. Бахтіна. На підставі переосмислення бахтінських ідей запропоновано визначення архітекτονіки життєвого світу як дійсної, конкретної та динамічної композиції елементів життєвого світу індивіда, яка формується, відтворюється й реалізується в результаті соціальних дій та взаємодій, освоєння соціокультурного простору (цінностей, норм, практик тощо) конкретного суспільства та реакцій на зміни в ньому;

- експліковано особливості біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП, проаналізовано мотиваційні (сміслові) контексти, в яких індивіди інтерпретують своє звернення до СДП. На основі аналізу наративних інтерв'ю розроблено емпірично обґрунтовану типологію, яка включає сім ідеально-типових мотиваційних контекстів звернення до СДП у полікультурному суспільстві: екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний і трансперсональний;

- запропоновано дефініцію східних духовних практик, виходячи з соціокультурного підходу. Східні духовні практики визначені як культурні форми, що мають більшою або меншою мірою експліцитні інокультурні витоки, а саме зв'язки (у формі запозичення, наслідування тощо) з однією або декількома релігійно-філософськими системами Сходу – індуїзмом, буддизмом і даосизмом (у термінології Є. Торчинова – релігіями чистого досвіду), проте суттєво дистанціювалися від них (географічно, історично та культурно) й набули поширення в соціокультурному просторі України.

удосконалено:

- типологію теоретико-методологічних підходів до інтерпретації життєвого світу. На підставі історико-соціологічного аналізу та порівняння реконфігурацій концепту життєвого світу у відповідності до теоретико-методологічної бази, що стала основою реконфігурації, виокремлено феноменологічний, етнометодологічний, драматургічний, критичний, етичний, екзистенціальний, прагматичний, лінгвістичний, соціально-психологічний, культурно-антропологічний та ціннісний підходи до інтерпретації життєвого світу;

дістало подальший розвиток:

- теоретична та емпірична інтерпретація поняття «життєвий світ», що у соціологічному дискурсі досить часто ототожнюється з поняттям «повсякдення», натомість у дисертації визначено як соціокультурний світ феноменального досвіду індивіда, що конститується у процесах перманентних перетворень у свої протилежності – повсякденного та неповсякденного, суб'єктивного та інтерсуб'єктивного, перебуваючи у кореляційному взаємозв'язку з мезоконтекстом

групового життя та макроконтекстом суспільства, і вирізняється такими сутнісними ознаками, як культурність, релевантність, історичність, структурованість у просторовому, часовому, соціальному та значеннєвому (з точки зору виділення кінцевих областей значень) вимірах;

- осмислення умов поширення СДП у соціокультурному просторі України, основними з яких є: зростаюча полікультурність суспільства та конкретні ефекти цього процесу в області релігії, зокрема плюралізація релігійних поглядів і практик та зміщення релігійності в приватну сферу, а також сучасна тілесна культура, для якої властиве надання тілу значення важливого фактору соціального успіху, що виявляється в зростанні популярності фітнесу, нетрадиційної медицини, східних бойових мистецтв тощо;

- концептуалізація СДП як форм тілесної культури. На емпіричному матеріалі продемонстровано, що СДП пропонують альтернативне офіційній медицині бачення тіла й тілесних проявів, а інтеріоризація культурних форм СДП веде до соціокультурної модифікації етосу тіла індивіда.

Практичне значення одержаних результатів дисертації полягає у виявленні особливостей біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП, експлікації та типологізації мотиваційних контекстів, у яких індивіди осмислюють своє звернення до СДП, що розширює можливості розуміння життєвих світів тих, хто практикує СДП, сприяє комунікативним практикам та мирному співіснуванню носіїв різних культурних форм та стилів життя в сучасному полікультурному суспільстві України, запобігає їхньому сприйняттю в модусах «чужого» та «ворога», взаємній ворожнечі, відгородженості від несхожого, псевдотипізації, есенціалізму, культурному фундаменталізму.

Основні положення та висновки дослідження можуть бути використані при викладанні курсів «Феноменологічна соціологія», «Соціологія культури», «Соціологія релігії», «Соціологія повсякдення», «Соціологія тілесності», «Сучасні соціологічні теорії» та інших, а також при підготовці навчальних посібників та підручників із цих курсів.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійно виконаною науковою працею. Наукові результати та висновки, що містяться в дисертації, отримані автором особисто.

Апробація результатів роботи. Основні висновки і положення даного дисертаційного дослідження були викладені на міжнародних наукових конференціях: «Харківські студентські філософські читання» (Харків, 2008, 2010, 2011, 2013), «Соціологія у (пост)сучасності» (Харків, 2011, 2012, 2013, 2014), «Гендерна освіта – ресурс розвитку паритетної демократії» (Тернопіль, 2011), «Якубинська наукова сесія» (Харків, 2012, 2015), «Харківські соціологічні читання» (Харків, 2013, 2014, 2015), «Соціальне знання й сучасні проблеми розвитку білоруського суспільства» (Мінськ, 2013), а також на Всеросійській науковій конференції «Ковалевські читання» (Санкт-Петербург, 2011), Всеукраїнській конференції молодих науковців «Соціологія – соціальна робота – регулювання соціальних проблем» (Львів, 2013, 2014). Дисертація обговорювалася на теоретичних семінарах кафедри соціології та соціологічного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Публікації. Основні положення дисертації викладені в 20 наукових публікаціях, з яких 7 – статті, що опубліковані в українських фахових виданнях із соціологічних наук, 1 – стаття в закордонному періодичному виданні, 12 – матеріали наукових конференцій.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЖИТТЄВОГО СВІТУ

1.1 Концепт «життєвого світу» в історико-соціологічній ретроспективі

Соціолог у своєму світі спеціаліста, обмеженого рухливим горизонтом професійних інтересів і проєктів, на відміну від людини буденності, – якою він попри все також залишається бути, – оперує концептами, що були колись і кимось створені у відповідь на певні проблеми теорії та життя. Таке бачення концепту запропонували французькі філософи Ж. Дельоз та Ф. Ґватарі [45]. «Культурна форма», «капітал», «стигма», «життєвий світ» – усе це концепти з довгою історією, впродовж якої їх зміст не раз модифікувався чисельними авторами у відповідності до поставлених ними проблем. А відтак постають питання на кшталт: на які проблеми відповідав той чи інший концепт? Чи відповідає він вже новим проблемам? Чи містить у собі потенції для їх вирішення? Чи має використовуватися в автентичному варіанті, бути реорганізованим або піддатися забуттю? Вивчення соціологічних концептів, історії їх створення та реорганізації відноситься, згідно Дж. Рітцера [111], до компетенції «метасоціології» і є умовою відтворення та оновлення соціологічного знання.

Концепт «життєвого світу» (Lebenswelt) був висунутий німецьким філософом, математиком Едмундом Гуссерлем у зв'язку з констатацією кризи європейської науки. Щоправда, як стверджує І. Касавін, термін «життєвий світ» був запроваджений у філософію раніше, ще до початку XX століття, і спорадично використовувався у філософії прагматизму В. Джеймса, а також німецькими авторами: філософом та соціологом Г. Зіммелем, протестантським філософом Е. Трельчем та представником «пізнього ідеалізму» Р. Ойкеном [70]. Однак феноменологічна історія цього терміну та його широке використання все ж пов'язана з роботами Е. Гуссерля, якого дана проблематика починає цікавити з 1916 р., а вже в «Картезіанських роздумах» (1931 р.) та «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» (перший нарис

вийшов у белградському журналі «Philosophia» в 1936 р.) поняття «життєвого світу» стає центральним [159, с. 151].

Основну причину кризи європейських наук Е. Гуссерль вбачав у тому, що безсумнівний прогрес «галілеївської науки», тобто науки Нового часу з її ідеалами істинності та об'єктивності, призвів до онтологізації чисто методологічних вимог науковості, наслідком чого стала втрата наукою її життєвого людського смислу [38, с. 368]. Виник так званий «фізикалістський об'єктивізм» згідно з яким те, що допускає можливість вивчення науковими методами (може бути обчислене, верифіковане й т. д.) існує реально й об'єктивно, заслуговує на увагу, все ж інше, по суті, весь феноменальний світ людського буття, наповнений кольорами, звуками, запахами, а не молекулами й частотами, інтерпретується як результат суб'єктивних і наївних людських вірувань та уявлень [38, с. 368], [83, с. 7-8]. Спираючись на таку світоглядну позицію як природничі, так і натуралістично орієнтовані соціальні науки створюють картину світу, позбавлену людської присутності [59, с. 110]. Точка ж зору трансцендентального суб'єктивізму, що виступає альтернативою фізикалістському об'єктивізму, згідно з якою ми можемо говорити лише про відносну істину, вносить у науковий світогляд скептицизм та релятивізм – головні симптоми його кризи – і також є неприйнятною для Е. Гуссерля [38, с. 370]. У якості шляху до виходу з кризи Е. Гуссерль пропонує проект трансцендентальної феноменології, в основі якого лежить вчення про феноменологічну редукцію – методологічну процедуру, яка є радикалізацією картезіанського методу філософського сумніву й полягає в тому, що питання щодо існування світу «береться в лапки». Цей метод, за Е. Гуссерлем, має виявити область абсолютних істин, адже в результаті феноменологічної редукції дослідженню підлягають не трансцендентні свідомості об'єкти, існування яких сумнівне, а інтенціональні об'єкти, феномени, існування яких як таких аподиктичне [38, с. 378]. Власне, проблема пошуку області абсолютних істин, які би могли слугувати аподиктичною базою всіх наук і філософій, була центральною для Е. Гуссерля від початку його філософської кар'єри [38, с. 372]. При цьому під феноменами у феноменології розуміються не тільки дані чуттєвого сприйняття, але й продукти судження, уяви, пригадування, тобто «все, що наявне у свідомості безпосередньо, ясно

й очевидно, не будучи пов'язане з процесом умовиводу» [59, с. 106]. Якщо космос «фізикалістського об'єктивізму» децентрований, то космос інтенціональних об'єктів має центром трансцендентального суб'єкта, а відтак, інтенціональні об'єкти можуть бути розглянуті як розташовані ближче чи далі від суб'єкта з точки зору просторовості, часовості, зацікавленості тощо [38, с. 379]. До трансцендентальної феноменології, вважає Е. Гуссерль, ведуть два альтернативні шляхи, перший – від життєвого світу, другий – пролягає через критичне переосмислення сучасної йому психології.

Слід зазначити, Е. Гуссерль не дав чіткої дефініції «життєвого світу», а тому дослідники його творчості досить часто або ж просто наводять конотації даного поняття, які трапляються в текстах Е. Гуссерля, або ж пропонують певне узагальнене визначення «життєвого світу», у тому числі через перелік його основних характеристик. Так, сучасний філософ Н. Мотрошилова [91] наводить такі описові визначення «життєвого світу», що зустрічаємо в Е. Гуссерля: «єдиний дійсний світ»; «дійсний конкретний навколишній світ (Umwelt), в якому ми живемо, ґрунт і горизонт і теоретичної, і позатеоретичної практики»; «постійно напередданий, що постійно має значення заздалегідь сущого», «універсум сущого». Цей «дійсний конкретний навколишній світ» проте не просто світ, а «духовне утворення в нас і в нашому історичному житті». У цьому сенсі ми можемо говорити про життєвий світ греків, китайців, австралійських аборигенів тощо, маючи на увазі їх уявлення про світ, які є предметом не природознавства, а феноменології.

Що стосується «узагальнених» визначень «життєвого світу», то їх запропоновано достатньо багато. Одне з таких визначень, наприклад, акцентує на тому, що дане поняття запроваджене Е. Гуссерлем для «означення світу, взятого в його значущості для людини, горизонту людських потреб, турбот, цілей, дій, взаємин і бажань втілюваних тою чи іншою мірою й у тій чи іншій формі в предметах, реаліях і зв'язках людської культури. Життєвий розглядається мислителем як універсум анонімно сформованих суб'єктивно-співвідносних витворів, відносин, процесів тощо, апріорних щодо розмаїття свідомих, зокрема, наукових схематизацій людської діяльності й мислення і утворюючих смислові підвалини науки» [143, с. 221].

За Л. Іоніним, для життєвого світу характерним є ряд фундаментальних особливостей. По-перше, безпосередня очевидність, інтуїтивна достовірність його феноменів, що розуміються та приймаються індивідом як такі, тобто суб'єктивна достовірність. По-друге, суб'єктивність «життєвого світу» – це «анонімна» суб'єктивність. Її зміст визначається не активністю суб'єкта, а наявними у сфері суб'єктивності феноменами світу, як суб'єктивними, так й інтерсуб'єктивними. По-третє, «життєвий світ» становить ціле, оскільки саме в цілому він виступає як дещо самоочевидне [59, с. 110]. Характеризуючись, таким чином, безпосередньою очевидністю феноменів, «анонімною» суб'єктивністю, цілісністю «життєвий світ»: а) є основою для всіх наукових ідеалізацій; б) це культурно-історичний світ, яким він є в уявленнях спільнот на різних етапах історичного розвитку; в) це проблемне поле, яке не тематизується ні природною людською дослідницькою настановою, ні настановою об'єктивістської науки; г) для життєвого світу властиві апіорні структурні інваріанти (просторовість, часовість, каузальність, інтерсуб'єктивність і т. д.), на основі яких можливе формування наукових абстракцій, вироблення наукової методології; д) життєвий світ релятивний [113]. Зрозуміло, що така кількість конотацій не могла не вплинути на подальші різночитання даного концепту.

Німецький дослідник У. Клесгес пропонує розрізняти «життєвий світ у широкому значенні» чи «в повній конкретності», що включає в себе всі науки й спеціальні «професійні практики», та «життєвий світ у вузькому значенні», тобто той пласт життєвого світу, який лежить в основі наук та інших «професійних практик», які утворюють «особливі світи», що опосередковані специфічними цілями й недоступні прямому осягненню [120, с. 18], [59, с. 110]. Тобто в широкому значенні «життєвий світ» виступає як гранично загальна філософська категорія, а у вузькому – протиставляється не тільки світу об'єктивних наук, але й всім «професійним практикам» та їх корелятам, «закритим світам» (Sonderwelten) [120, с. 18]. Гуссерлівська ідея множинності світів, разом з ідеями В. Джеймса про множинні реальності, заклала основи концепції кінцевих областей значень А. Шюца, яка набула певної популярності як один із методологічних інструментів феноменологічної

соціології, свідченням чого є апеляції до неї П. Бергера [13], [14], Л. Іоніна [58], а також концепції автономних «порядків існування» А. Гурвіча.

До речі, А. Шюц, присвятивши питанню внеску Е. Гуссерля в соціальні науки окрему статтю, підсумував, що цей внесок полягає не в спробі конструювання трансцендентальної інтерсуб'єктивності в межах редукованої егологічної сфери (яка, по суті, не вдалася), не в дослідженні емпатії як основи розуміння чи інтерпретації спільнот і суспільств як інтерсуб'єктивностей більш високого порядку, а саме в аналізі проблематики «життєвого світу» [159, с. 159]. Утім варто зауважити, що Е. Гуссерль усе ж до кінця залишався зануреним у проблеми, які стосувалися філософії свідомості. Парадоксально, але сама трансцендентальна феноменологія Е. Гуссерля бачиться «закритим світом», значно відірваним від життя та його викликів. Можливо, саме тому Е. Левінас, учень Е. Гуссерля, запропонував етичну інтерпретацію «життєвого світу», онтологія якого розуміється як етична онтологія, де світ стосунків людей «обличчям-до-обличчя», «існуючого та існуючого» пронизаний повнотою відповідальністю за Іншого [82], [124, с. 133]. Етичний акцент в інтерпретації концепту «життєвого світу» характерний і для М. Бахтіна [8], до ідей якого ми звернемося далі в контексті проблематики архітекτονіки життєвого світу.

Інтенція Е. Гуссерля до осмислення фундаментальної онтологічної структури буття-у-світі була підхоплена й розвинена Мартіном Гайдеггером у трактаті «Буття та час» (1927) [151]. Аналітика повсякденного буття, представлена в цій праці, осмислюється В. Волковим та О. Хархордіним [27] як одне зі джерел теорії практик у сучасній соціології. Ми вважаємо за доречне розглянути концептуалізацію повсякдення М. Гайдеггера, адже поняття «життєвого світу» та «повсякдення» досить часто ототожнюються.

Роз'яснюючи гайдеггеріанські концепти, В. Волков та О. Хархордін звертають увагу на відмінність класичної концепції істини та її розуміння М. Гайдеггером. Якщо класична (аристотелівська) концепція істини трактує її як відповідність між об'єктом і нашим знанням про цей об'єкт, то М. Гайдеггер ставить питання дещо інакше: в якому саме місці відбувається це співвіднесення, адже факт належить матеріальному світу, а знання – ідеальному? Це місце, де розгортається суб'єкт-об'єктна діалектика, філософ

називає поетично – «просвіток буття» [27, с. 46], [143, с. 642]. Істина, відтак, розуміється ним не як відповідність між знанням про об'єкт та самим об'єктом, а ґрунтовніше, як передумова для такого співвіднесення, як «несокритість» (переклад даного поняття українською даємо за Т. Возняком [29]) [27, с. 47]. Як стверджують В. Волков та О. Хархордін, аналітика повсякденного буття М. Гайдеггера, ґрунтована таким розумінням істини, дає можливість феноменологічно описати структуру реальності людини, яка живе своїм повсякденним життям.

Те, що існує до того, як бути осмисленим, не викликає проблем, не стає предметом рефлексії М. Гайдеггера називає «світом повсякденного оперування», який є «поводженням (Umgang) зі всередині-світовим-сущим». Цей стан непомітної практичної «вписаності» в життя дістає в М. Гайдеггера назву «підручність» (Zuhandenheit), яку слід відрізнити від суми предметів і речей, оскільки вони не є перше, що з'являється. Підручне, окрім цього, передбачає комплекс того, що непомітно та вміло задіяне в повсякденному оперуванні – «устаткування ситуації» [27, с. 51]. Якщо феномени, які раніше не помічалися й були неproblemатичною даністю, стають помітними, то подручність переходить у статус «наявності» (Vorhandenheit). М. Гайдеггер виділяє три модуси переходу подручного в наявне: поломка подручного, відсутність та настирливість [27, с. 52-53]. До речі, останній із виділених модусів видається особливо актуальним у зв'язку з такою характеристикою сучасної темпоральності, як «тиранія моменту», про яку пише Т. Еріксен [125, с. 87].

Якщо А. Шюц у своїх дослідженнях повсякденного життєвого світу використовує поняття суб'єкта, яке у відповідності до класичної філософської традиції позначає носія свідомості, джерела пізнання та діяльності, що протистоїть об'єкту, то для М. Гайдеггера в такому значенні воно виявляється неприйнятним. Згідно М. Гайдеггера не суб'єкт, не агент і не актор є основною фігурою повсякдення, а «Dasein». Слово «Dasein» – неологізм гайдеггерівської філософії, який звичайно перекладається як «тут-буття» [24, с. 49]. Експлікуючи зміст цього гайдеггеріанського терміну, В. Волков та О. Хархордін зазначають, що нормальний спосіб буття Dasein – це поведіння з подручним, що стурбувалося, коли людина не виділяє себе з повсякденного життя. Це таке існування, про яке можна тільки сказати, коли ми його

раптом усвідомлюємо, що воно є «ось тут» й «ось так». Є й інший варіант перекладу терміна Dasein – «присутність», який запропонований сучасним російським філософом В. Бібіхіним і виразно відтіняє той факт, що людина в модусі Dasein, вписана в непроблематичні практики повсякдення, зовсім не є центром світу, як у трансцендентальній феноменології Е. Гуссерля, а знаходиться так би мовити «при розгортанні суцього». Виходить, що автором повсякденної поведінки є не суб'єкт, а «люди взагалі», певні невизначені «інші», адже в повсякденні ми діємо так, як всі нормальні люди, типовим чином [27, с. 53-55], [135, с. 19].

Власне, повсякдення, за М. Гайдеггером, є таким видом буття, де «спочатку й переважно тримається присутність» [151, с. 415]. «Повсякдення, – зазначає М. Гайдеггер, – означає те *як*, мірою якого присутність «живе сьогоднішнім днем», будь то в усіх своїх вчинках, будь то лише в певних, які приписані буттям-одне-з-одним. До цього *як* належить далі затишок звичності, нехай навіть воно примушує до важкого та «огидного». Завтрашнє, вичікуване повсякденним стурбуванням, це «вічно вчорашнє». Одноманітність повсякдення сприймає за переміну те, що кожен раз підносить день» [151, с. 415]. Реальнішим суб'єктом повсякдення, отже, виступає не Dasein, а колективно-безособове начало – das Man [27, с. 56]. Оце напружене розходження між неавтентичним існуванням Dasein і потенційною можливістю його автентичного існування надає феноменології М. Гайдеггера виразного екзистенціального звучання, підсиленого думкою, що людське існування може досягти цілісності перед лицем смерті, неминучої та невідвортної.

Повсякдення й смерть, до речі, одна з провідних тем «Буття та часу», яка зазвичай у соціологічних роботах, – на наш погляд, зовсім невиправдано, – не розглядається. Між тим гайдеггерівська експлікація цих феноменів надає розуміння як повсякдення, так і смерті, яка є перманентною можливістю руйнації плину буденного життя.

Згідно М. Гайдеггера, у бутті-до-смерті Dasein віднесене до самого себе як відмітної здатності бути, але оскільки самість повсякдення – це «люди», що конституюються в публічному витлумачуванні, то розуміння того, як повсякденне Dasein пояснює собі своє буття-до-смерті надають нам пересуди, в яких це пояснення

виговорюється. У публічності повсякденного спілкування смерть тлумачиться як подія, яка повсякчас і повсюди трапляється з іншими: близькими й далекими, знайомими та незнайомими людьми – непомітна, знайома й далека. Перша частина розхожої фрази *«людина смертна, але сам ти поки що не зачеплений»* зводить смерть, – по правді, завжди «мою», – до публічної події, яка стосується всіх, а тому нікого конкретно. Ця двозначність вислову свідчить про прагнення якомога більше відсторонитися від смерті, приховати її характер можливості, присутні їй моменти безвідносності та необхідності. Як зазначає М. Гайдеггер, прагнення ухилитися від смерті панує над повсякденням так уперто, що в бутті-одне-з-одним «ближні» саме того, хто помирає достатньо часто запевняють у тому, що він омине смерть і повернеться до заспокоїної повсякденності свого влаштовуваного стурбуванням світу. У публічному світлі смерть навіть дещо непристойне й безтактне, що підтверджує, буденне буття до смерті – це постійне втеча від неї [151, с. 287-289].

І все ж, зауважує М. Гайдеггер, другою частиною вислову *«але сам ти поки що не зачеплений»* повсякдення визнає щось на зразок достовірності смерті. Утім, це «неадекватна достовірність», яка «тримає те, у чому впевнена, у прихованості» [151, с. 292]. Суть у тому, що коли люди розуміють смерть як подію, яка просто трапляється в житті, то ця достовірність аж ніяк не стосується буття-до-кінця. Люди знають про вірну смерть, але живуть, власне кажучи, без упевненості у своїй. Навпаки, цим *«але...»* люди остаточно відмовляють смерті в достовірності, ховають те в достовірності смерті, що вона можлива кожної миті, невизначеність її *коли*. Цій невизначеності вірної смерті буденне стурбування надає визначеності тим, що «вклинює перед нею осяжні невідкладності й можливості найближчих буднів» [151, с. 293]. Проведена аналітика буденних пересудів про смерть дозволяє М. Гайдеггеру сформулювати повне екзистенціальне визначення смерті як кінця присутності, що «є найбільш своя, безвідносна, достовірна й в якості такої невизначена, необхідна можливість присутності. Як кінець присутності смерть є в бутті цього суцього до свого кінця» [151, с. 294].

Для М. Гайдеггера нарис екзистенціальної структури буття-до-кінця править розробці такого способу буття *Dasein*, в якому воно як таке може бути цілим.

Ми не будемо занурюватися глибше в ці рефлексії М. Гайдеггера, які заслуговують, безперечно, і на осмислення, і на критику, адже наш шлях пролягає дещо осторонь. У руслі нашого викладу важливим є те, що М. Гайдеггер звернув увагу на властивість повсякдення оберігати себе від руйнування через специфічні формули мислення та мови, у чому ми й переконалися на прикладі аналітики публічного пояснення смерті. У цілому, екзистенціальні мотиви філософії М. Гайдеггера набули особливого розвитку в концепціях життєвого світу французьких екзистенціалістів: концепції «екзистенціального світу» Г. Марселя, «міжсвітовості» (intermonde) М. Мерло-Понті [87], ідеях щодо життєвого світу Ж.-П. Сартра [135, с. 20].

Питання «автентичності» існування особистості в соціумі стає наріжним і для іспанського філософа та соціолога Хосе Ортеги-і-Гассета, якому належить одна з екзистенціальних трактовок концепту «життєвого світу». У своїй найбільш соціологічній роботі «Людина і люди» (1927) Х. Ортега-і-Гассет пропонує виходити з розуміння життя як радикальної (від лат. *radix* – корінь) реальності, яка передує всім іншим як умова їх виявлення. Виходити з життя як радикальної реальності, означає, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, опинитися по ту сторону суперечки між ідеалізмом і реалізмом, адже в житті однаково реальні й людина, і світ [97, с. 520]. Для життя характерними є такі ознаки: 1) життя у власному розумінні цього слова – це життя кожного, розглянуте із середини самого себе, тобто завжди «моє», «особисте життя»; 2) життя – це з необхідністю життя в певних обставинах, в яких людина приречена діяти й діяти певним чином; 3) обставини, однак, як і структури в соціології Н. Лумана, не тільки обмежують, але й надають можливості, варіанти для можливих дій. Саме тому життя – це перманентний вибір свого буття, того ким бути наступної миті, його невід’ємним атрибутом є свобода; 4) життя непередаване, ніхто інший не може замінити нас у виборі власної справи, а відтак, людина повністю відповідальна за вчинене [97, с. 517]. Як певна прагматична реальність – це все, що має для нас значення, «все важливе» [97, с. 520].

Х. Ортега-і-Гассет, по суті, звертає нашу увагу на закладену в понятті «життєвого світу» єдність життя, або Я, та світу, або обставин, в яких воно розгортається. При цьому світ, в якому розгортається життя, виступає як реальність

прагматична, практична, певна система значущостей, важливих і насущних справ. Це основний принцип його (світу) структури. «Що стосується складових життєвого світу, – пише Х. Ортега-і-Гассет, – то вони суть тільки те, що вони суть у моєму житті й для мене, а зовсім не для самих себе й в собі» [97, с. 520]. З одного боку, вони правлять людині в якості інструментів, засобів для досягнення цілей, а, з іншого боку, заважають їй як перешкоди, перепони, труднощі, тобто виступають прагматичними реальностями. Цей світ, у якому ми живемо й постійно зустрічаємося з речами, які щось значать для нас («значущими об'єктами» в термінології Г. Блумера [17]) має складну структуру. Як вказує Х. Ортега-і-Гассет, до дійсної «присутності» того, що становить частину речі, додається те, що не присутнє, а тільки «спів-присутнє» (термін Е. Гуссерля). Оскільки знання про спів-присутнє є для нас звичним, буденним, то можна виділити й пару «наявне та звичне», маючи на увазі, що присутнє дане нам як наявне, а спів-присутнє як звичне. Отже, по-перше, життєвий світ складається з речей, які чи присутні чи спів-присутні, по-друге, речі в життєвому світі не дані нам поодинці, а з'являються на певному тлі, який можна інтерпретувати як горизонт, по ту сторону якого знаходиться відсутня, прихована частина світу [97, с. 520-524]. По-третє, життєвий світ кожної людини – це перспектива, в якій все розташоване «ближче», «далі», «справа» чи «зліва» тощо від «тут» її тіла. [97, с. 529]. По-четверте, життєвий світ не є чимось неупорядкованим, а організований у «прагматичні поля», або «поля справ і значущостей», як-то, наприклад, світи релігії, політики, мистецтва, науки. Кожна річ, яка трапляється нам у життєвому світі, може бути віднесена до одного або декількох таких полів [97, с. 535]. Відштовхуючись від таких доволі широких узагальнень стосовно структури життєвого світу, Х. Ортега-і-Гассет переходить до особливо цікавої для нас проблеми конституювання соціального.

Як уже зазначалося, з точки зору Х. Ортеги-і-Гассета життя є радикальною реальністю, яка іманентна собі й очевидна для Я в його самотності, життя – це завжди «моє життя», «мій світ», а отже, це реальність першого порядку, найбільш очевидна й відчутна. По відношенню ж до «мого життя» людське життя Іншого латентне та гіпотетичне, це реальність другого порядку, яка трансцендентна «моєму життю». Інакше кажучи, для нас інше Я ніколи не є доступним повністю, а виступає як квазі-Я,

спів-присутність якого виявляється через багатство тілесної експресії Іншого [159, с. 154], [97, с. 545]. Отже, для Х. Ортеги-і-Гассета, як і для Е. Гуссерля присутність тіла Іншого є вказівкою на спів-присутність Я. Утім Х. Ортега-і-Гассет піддає критиці спробу Е. Гуссерля збагнути Іншого як «інше Я» (*alter ego*) за допомогою проєкції за аналогією, тобто шляхом переносу характеристик власного тіла на тіло Іншого, висуваючи два аргументи: по-перше, ми спостерігаємо лише зовнішність тіла Іншого, тоді як своє тіло нами сприймається «зсередини», а відтак, різниця між Я та Іншим не зводиться до різниці перспектив «тут» (*hic*) і «там» (*illic*), по-друге, дана процедура вповні неможливе, якщо Я чоловік, а Інший – жінка [159, с. 154]. Останній аргумент свідчить, що Е. Гуссерль проводив свій аналіз у межах феноменологічно редукованої сфери. Правда, у повсякденному житті ми не замислюємося над питанням, наскільки реальними є вторинні реальності, у тому числі й реальність Я Іншого, оскільки перебуваємо в природній настанові (*natural attitude*), якщо використати загальновідомий феноменологічний термін [159, с. 154]. Цей факт відкриває широке поле проблематики розуміння життєвого світу Іншого, можливостей такого розуміння, його меж, методів тощо.

Фігура Іншого, за якою криється людське життя, кардинальним чином ускладнює структуру життєвого світу, адже на відміну від мінералів, рослин, тварин, один соціалізований індивід здатен відповідати діям Іншого, вступаючи в специфічні відносини взаємності з ним [159, с. 154], [97, с. 539]. Це і є перший фундаментальний факт конституювання соціального згідно Х. Ортеги-і-Гассета. І попри те, що радикальна реальність кожного з нас залишається недоступною для інших, завдяки взаємності стає можливим існування спільного для всіх світу, який не належить жодному з нас, а виступає об'єктивним, або гуманізованим світом, що відповідає в Х. Ортеги-і-Гассета суспільству. У цьому світі Інший є передусім абстрактним Він, який згодом може бути перетворений в Ти, що означатиме встановлення близьких відносин. У анонімності висловлювань «дехто», «люди», «робити як звичайно» втілюються різноманітні форми колективності, як-то держава та інші соціальні інститути [159, с. 155], [97, с. 609-613].

Хоча Х. Ортега-і-Гассет називає свою концепцію соціологічною, усе ж введення концепту «життєвого світу» в соціологічний дискурс, як правило, пов'язують з ім'ям австрійко-американського соціолога та філософа Альфреда Шюца, який переосмисливши ідеї Е. Гуссерля та М. Вебера, висунув власну версію розуміючої соціології, намагаючись пояснити, що таке повсякдення, про яке ми знаємо так багато як люди, і так мало як науковці [76].

Цікаво, що у своїй першій фундаментальній роботі «Смислова структура повсякденного світу» (1932), єдиний, що написана А. Шюцем німецькою мовою на батьківщині, дослідник не використовує гуссерлівське поняття «життєвого світу», у чому не важко переконатися, а вживає поняття «повсякденного життя» або «соціального світу» (Sozialen welt) [159, с. 687]. А ось у пізнішій статті «Феноменологія та соціальні науки» (1940) зустрічаємо як поняття «повсякденного світу», так і поняття «життєвого світу», які А. Шюц фактично ототожнює, використовуючи в найбільш загальному значенні, тобто в значенні світу спільного для нас усіх: «Смисловою основою (Sinnfundament) кожної науки є доннауковий життєвий світ, який є один і єдиний життєвий світ для мене, тебе й будь-кого з нас», – роз'яснює гуссерліанський концепт А. Шюц [159, с. 181]. Цей єдиний для всіх нас світ, зазначає далі А. Шюц, «даний як мені, так і будь-якій іншій людині, що залишається в природній настанові, передусім як *культурний світ*, а саме як значимий світ, в формуванні якого ця людина бере участь [159, с. 188]. По суті, теж саме А. Шюц пише й щодо повсякденного життєвого світу, у зв'язку з чим дозволимо собі розгорнуту цитату: «Наш повсякденний життєвий світ із самого початку *інтерсуб'єктивний світ культури*. Він інтерсуб'єктивний, бо ми живемо в ньому як люди серед людей, пов'язані з ними спільним впливом та актами роботи, розуміючи інших і будучи для них об'єктами розуміння. І це світ культури, оскільки від початку життєвий світ є для нас універсум позначений, тобто смислова сітка (Sinnzusammenhang), яку ми повинні проінтерпретувати, і світ смислових взаємозв'язків, які ми встановлюємо лише за допомогою нашої дії в цьому життєвому світі. Це світ культури ще й тому, що ми завжди усвідомлюємо його *історичність*, із якою зіштовхуємося в традиції і звичності й яку можна піддати дослідженню, оскільки «вже-дане» відсилає нас до нашої власної

активності й активності інших, осадом якої воно є. Я, людина, народжена в цьому світі й наївно в ньому існуюча, є центром цього світу в історичній ситуації актуального «Зараз і Таким чином» [159, с. 194-195]. Отже, між поняттями життєвого світу й повсякдення в цій роботі ставиться знак рівності.

Що стосується знакової для феноменологічної соціології праці «Про множинні реальності» (1945), яка вочевидь написана під враженням від «Принципів психології» (1890) В. Джеймса, життєвий світ тлумачиться дещо по-іншому. Річ у тім, що тут простежується тенденція, яка полягає в розрізненні цих понять. Так само, як і раніше, повсякденний життєвий світ визначається як *«інтерсуб'єктивний світ»* (виділено мною – О.З.), який існував задовго до нашого народження, його переживали та інтерпретували інші, наші попередники, як світ організований. Тепер він даний нашому переживанню та інтерпретації. Будь-яка інтерпретація цього світу базується на запасі попередніх його переживань – як наших власних, так і переданих нам від наших батьків та вчителів, – і цей запас в формі «наявного знання» функціонує в якості схеми співвіднесення» [159, с. 402-403]. До цього спільного для нас світу «ми відчуваємо не теоретичний, а у вищій мірі практичний інтерес. Світ повсякденного життя – це і сцена, і об'єкт наших дій і взаємодій» [159, с. 402-403]. І все ж тепер інтерсуб'єктивний повсякденний світ мислиться А. Шюцем лише як один із множинності світів реальності, серед яких є й абсолютно суб'єктивні світи фантазії та уяви.

У виданій за редакцією Т. Лукмана шюцівській праці «Структури життєвого світу» (1974) знаходимо ще ряд дефініцій, які розкривають видові відмінності повсякдення. Так, «під повсякденними життєвим світом, – пише А. Шюц, – розуміється та область реальності, яка властива в якості *простої даності* (виділено мною – О.З.) нормальній, дорослій, людині, що не спить, у здоровому глузді. Простою даністю ми називаємо все, що переживаємо як безсумнівне, тобто будь-який стан справ, який до часу є для нас неproblemатичним» [Цит. за 2, с. 84-85]. Інакше кажучи, тут повсякденний життєвий світ – це світ природної настанови.

Наступне визначення акцентує вже на іншій видовій ознаці повсякдення: «повсякденний життєвий світ є областю реальності, в котрій людина бере участь із неминучою та регулярною *повторюваністю* (виділено мною – О.З.). Взаєморозуміння

людини з сучасниками можливе лише в межах цієї області, в якій відбувається взаємодія з ними. Тільки в повсякденному життєвому світі можливе конституювання спільного середовища комунікації. Отже, життєвий світ повсякдення є особливою реальністю, властивою лише людині» [Цит. за 2, с. 83-84]. Тут повсякдення зображується як специфічно людська, рутинна реальність, тканиною якої є повторювані інтеракції.

Важливі рефлексії щодо життєвого світу знаходимо в об'ємній шюцівській роботі «Розмірковування про систему релевантності» (1951). Аналізуючи структурну організацію запасу наявного знання, А. Шюц рефлексує: «У будь-який момент свого існування я знаходжу у своєму розпорядженні знання певного сектору універсуму, який у природній настанові я коротко називаю «моїм світом» [159, с. 334]. І далі: «цей світ, що ґрунтується на ідеалізаціях «і-так-далі» та «я-можу-завжди-знову» здатен до розширення, наприклад, внаслідок появи чогось нового, він із необхідністю *відкритий універсуму* (виділено мною – О.З.), який є «зовнішнім» горизонтом життєвого світу. Можливість вийти за межі життєвого світу належить до онтологічної ситуації людського існування [159, с. 334]. Тут життєвий світ визначається через визнання відкритості, незавершеності людської істоти, про що виразно говорять антропологи (наприклад, Макс Шелер).

Згідно А. Шюца, життєвий світ «відкритий» одразу в декількох вимірах. Просторово він відкритий всім об'єктам довколишнього універсуму, – і тим, що в межах, і тим, що за межами реальної та потенційної досяжності. У темпоральному вимірі життєвий світ відкритий як минулому, так і майбутньому, адже ми сприймаємо цей світ як існуючий до нашого народження й який буде продовжувати існувати після нашої смерті. З точки зору рівнів реальності, чи кінцевих областей значень, життєвий світ також відкритий, адже нам як потенційно, так і реально доступні світи роботи, сну, наукового теоретизування тощо, для яких властиві різні ступені напруженості свідомості. У соціальному вимірі життєвий світ відкритий у тому сенсі, що включає в якості важливого аспекту для нашого сприйняття життєві світи наших сучасників (Mitwelt), попередників (Vorwelt), наступників (Folgewelt). Однак не дивлячись на відкритість життєвого світу в усіх цих вимірах, він сприймається кожним із нас як світ,

із яким ми достатньо знайомі чи можемо бути знайомі, для того, щоб у ньому жити. Це «світ визначуваної невизначеності», тотальна сума всіх обставин, вибраних і визначених нашою біографічною ситуацією [159, с. 344-345].

У соціальній структурі повсякденного життєвого світу базисними виступають стосунки обличчя-до-обличчя, які передбачають, що між учасниками існує не тільки спільність часу, що властива для Ми-стосунків (Wir-Beziehung), але й спільність простору. Стосунки обличчя-до-обличчя характеризуються тим, що Я одного з учасників взаємодії стає доступним для іншого учасника взаємодії в живому теперішньому. А відтак, робить дещо парадоксальний висновок А. Шюц, оскільки «кожен з нас може пережити думки й дії іншого в живому теперішньому, у той час як інший може схопити їх лише в минулому шляхом рефлексії, я знаю більше про іншого, а він знає більше про мене, ніж кожен з нас знає про свій власний потік свідомості. Це теперішнє, спільне для нас обох, є чистою сферою Ми» [159, с. 123]. Таким чином, всі інші соціальні відносини є похідними від переживання цілісності іншого Я в спільності часу та простору – живому теперішньому – і в жодному з них Я Іншого не стає доступним учаснику взаємодії як цілісність, а представлене лише частково. Кожному типу похідних соціальних відносин властивий особливий тип часової перспективи, похідний від живого теперішнього. Наприклад, існує квазітеперішнє, в якому ми інтерпретуємо результат комунікативного процесу Іншого (написаний лист, книгу тощо), не приймаючи участь у процесі комунікативних актів [159, с. 415]. Інші часові перспективи характеризують соціальні відносини індивіда зі своїми сучасниками, яких він ніколи не зустрічав і знаходиться з ними у Ви-стосунках, попередниками і наступниками, відносини з якими можна охарактеризувати як Вони-стосунки (докладніше про соціальну структуру повсякденного світу див., наприклад, в О. Шульги [158]).

Із точки зору виділення «підсвітів реальності» (В. Джеймс), повсякдення займає в життєвому світі особливе місце. Світ повсякденного життя хоча й є кінцевою областю значень поряд з іншими (сну, наукового теоретизування, гри тощо), усе ж постає як верховна реальність, передусім завдяки своїй інтерсуб'єктивній природі та тілесно-предметній закріпленості в бутті. При цьому вся система релевантностей, якою ми

керуємося в природній настанові в повсякденному житті, згідно з А. Шюцем, ґрунтується на фундаментальній тривозі, що впливає з усвідомлення кожною людиною невідворотності смерті та страхом перед нею (тут з очевидністю прочитується гайдеперівський концепт «буття-до-смерті») [159, с. 442]. Визначають специфічний когнітивний стиль світу повсякденного життя наступні характеристики: 1) специфічна напруженість свідомості, а саме, неспання, що впливає з повної уваги до життя (*attention à la vie*); 2) особливе *epoche*, що полягає в утриманні від сумнівів; 3) переважаюча форма спонтанної активності – робота, тобто осмислена спонтанна активність, яка базується на проєкті та характеризується наміром реалізувати спроектований стан справ за допомогою тілесних рухів; 4) специфічна форма переживання власного Я як цілісності; 5) специфічна форма соціальності – спільний інтерсуб’єктивний світ комунікації та соціальної дії; 6) специфічна часова перспектива, а саме, стандартний час, що бере свій початок в перетині тривалості (*durée*) й космічного часу як всезагальної часової структури інтерсуб’єктивного світу [159, с. 424-425]. Як зауважує А. Шюц, реальність світу повсякденного життя здається нам природною й ми не готові відмовитися від нашої настанови щодо неї до тих пір, поки не переживемо специфічний «шок», що змушує нас перенести акцент реальності з однієї кінцевої області значень на іншу [159, с. 425].

У цілому, ми схилиємося до трактування взаємовідношення між поняттями «життєвого світу» та «повсякдення», яке імпліцитно простежується в шюцівській роботі «Про множинні реальності», а саме: життєвий світ позначає світ феноменального людського буття в цілому – «універсум життя», який включає в себе різні кінцеві області значень, а повсякдення – одну із кінцевих областей значень у цілісності життєвого світ (згідно А. Шюца – верховну).

Що ж стосується критики ідей А. Шюца, то вона може бути розгорнута в декількох аспектах. Так, на думку сучасного дослідника Д. Фіоніка [144], єдиного для всіх повсякденного світу просто не існує й варто говорити не про повсякденні світи, а про повсякденні дискурси. Насторожує також певна нормативність, присутня в роботах А. Шюца, деконструкція якої справляє враження, що А. Шюц у своїх теоретичних розмірковуваннях не виходить за межі «природної настанови», яку вивчає. Про це

свідчить, зокрема, одна з вищерозглянутих дефініцій повсякденного життєвого світу, в якій дослідник акцентує увагу на таких характеристиках людини, як дорослість та нормальність, тим самим мимоволі елімінуючи з життєвого світу дітей і людей, чий психіатричний статус ставиться суспільством під сумнів, недієздатних тощо. Ясна річ, що така точка зору зумовлена тим значенням, яке А. Шюц надавав свідомості в конституюванні соціальної реальності, проте для сучасної соціальної феноменології така позиція видається неприйнятною (особливо після робіт І. Гофмана). Цьому підтвердження може бути те, що сучасні дослідники нерідко звертаються до концепту життєвого світу саме в дослідженнях тих категорій, які А. Шюцем були з нього виключені. У якості аргументу тут можна пригадати, наприклад, дисертаційне дослідження життєвого світу дитини С. Пономарьової [103], дисертаційну роботу К. Дивисенко, в якій автор аналізує автобіографії школярів [49]. До цього слід додати, що для соціальної феноменології А. Шюца властива певна абстрактність та соціальна пасивність, перейняті від Е. Гуссерля, з яким А. Шюца пов'язує набагато більше, ніж із М. Вебером. Хоча це можна пояснити й тим глобальним завданням, яке стояло перед А. Шюцем – закласти підвалини феноменологічного бачення соціальної реальності. У цьому сенсі значення ідей А. Шюца для соціальної беззаперечно, адже без них важко собі уявити концепцію соціального конструювання реальності П. Бергера та Т. Лукмана [14], соціологічну концепцію анонімності М. Натансона, феноменологію речового середовища Р. Гратноффа, етнометодологію Г. Гарфінкеля [31], когнітивну соціологію А. Сікурела, драматургічну соціологію І. Гофмана [33], [34], [35].

З ім'ям І. Гофмана пов'язане становлення драматургічного підходу до вивчення повсякденного життєвого світу. У центрі уваги І. Гофмана, як і феноменологів, буденне життя людей, але дослідник задає нову перспективу його вивчення, у тому числі за рахунок звернення до ідей символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда, Г. Блумера та розуміючої соціології М. Вебера, але аж ніяк не без оригінальності мислення. Ракурсу, який обирає І. Гофман для вивчення повсякденного життя, найкраще пасує метафора театру. Справді, з точки зору І. Гофмана, повсякдення – це своєрідна театральна сцена, де кожен прагне керувати враженням, яке він справляє на інших у різноманітних ситуаціях соціальної взаємодії. Щоб справити потрібне враження, люди вдаються до

широкого набору прийомів, технік, пов'язаних з презентацією себе іншим людям на публіці, які скурпульозно досліджуються І. Гофманом методом «зміщення перспективи», що віддалено нагадує феноменологічну редукцію. Суть його в тому, що соціолог займає позицію стороннього спостерігача, яка дозволяє заглянути «за лаштунки» соціальної нормальності, експлікуючи умови її конституювання [2, с. 190-200]. І світ постає як спектакль зі сценою, завісою, лаштунками, декораціями, акторами, публікою.

Метафори І. Гофмана, проте, не є пустими, а утворюють сітку понять, які дозволяють вивчати повсякденний світ. Серед них ключовим є поняття «виконання ролі» (performance) під яким розуміється цілісна поведінка, яку індивід або «команда» індивідів демонструє перед іншими (певною житейською «аудиторією») й яка впливає на них. «Фасад» (front) – та частина виконання ролі, яка в заздалегідь відомому вигляді постійно править учасникам взаємодії для визначення ситуації. До фасаду входять «сценічні декорації» – оформлення простору для виступу, «особистий фасад» – статусні символи, одяг, стать, зовнішність, манера говорити тощо, та «соціальний фасад», під яким маються на увазі соціальні очікування, пов'язані з виконуваною роллю. У цілому драматургічна постановка покликана підтвердити той вигідний образ, який хоче створити індивід чи команда індивідів, трансформуючи невидимі для публіки затрати у видимі, а тому чи не найважливішим є збереження межі між фасадом і лаштунками, куди для «глядачів» вхід зась [2, с. 216-224].

Пізніше І. Гофманом задля позначення нередукованих і неконструйованих форм соціальної взаємодії вводиться нове поняття – «фрейм» (від англ. frame – каркас, кістяк, рама, кадр), що свідчить про певний відхід дослідника від засадничих постулатів конструктивізму. Як вважає сучасний дослідник Віктор Вахштайн, фрейм є одночасно й «матрицею можливих подій», яку такою робить розстановка ролей учасників взаємодії, і «схемою інтерпретації», що присутня в будь-якій взаємодії [25, с. 69-70]. Фундамент світу повсякденності становлять так звані первинні «системи фреймів» (frameworks), які не приховують жодну іншу «справжню» інтерпретацію. Але І. Гофмана цікавлять не стільки конституція «справжньої реальності» первинних фреймів, скільки можливості та шляхи її трансформації в дещо несправжнє: пародійне,

ігрове, фантастичне тощо. Це можливо шляхом «перемикання», що означає реінтерпретацію діяльності, осмисленої в первинній системі фреймів, перенесення її в координати світу вимислу (сну, спектаклю, змагання тощо), або «фабрикації» – цілеспрямованого формування хибного уявлення про те, що відбувається, приміром чого може бути розіграш, експериментальне інсценування й таке інше. Тут відчувається вплив концепції множинності світів досвіду В. Джеймса; однак, як вважає В. Вахштайн, на відміну від концептуалізацій структури повсякдення А. Шюца та А. Гурвіча, які також зазнали подібного впливу, у гофманівській інтерпретації жорстких меж між областями повсякденного світу немає, відсутня також і прерогатива реальності повсякдення над іншими [25, с. 70-73].

Далеко не повний перелік понять, які віднаходить і використовує І. Гофман, дає можливість пересвідчитися, наскільки наша методологічна позиція обумовлює бачення соціальної реальності. Навряд чи ми змогли би мислити соціальний світ так, як це пропонує робити І. Гофман, послуговуючись класичними структуралістськими поняттями на кшталт «соціальної групи» чи «соціального інституту». Але розробка нового категоріально-поняттєвого апарату – не єдина інновація І. Гофмана. Факти власної біографії, – як відомо, перша дружина І. Гофмана, психолог за фахом, Анжеліка Чоат часто переживала емоційні проблеми й потребувала психотерапевтичної допомоги, а у 1964 році покінчила життя самогубством, – підштовхнули дослідника у своїх пізніших наукових пошуках звернутися до проблематики психіатричних лікарень як «тотальних інститутів». Робота «Божевільний дім» (1961) [33] стала соціологічною класикою в цій області й своєю спрямованістю та наповненням зближує І. Гофмана з представником іншої традиції в гуманітарному знанні – постструктуралістом Мішелем Фуко.

У цій роботі І. Гофман використовує поняття кар'єри, зауважуючи, що воно все частіше вживається для позначення будь-якої траєкторії життєвого шляху людини, а не тільки професійного підвищення. Поняття кар'єри, з одного боку, враховує глибоко особисте, приватне, як образ власного «Я» та самоідентифікація індивіда, а з іншого – соціальне, публічне, яке стосується офіційного положення, правових відносин і стилю життя та є частиною публічно доступного інституційного комплексу. Аналізуючи

кар'єру, підкреслює І. Гофман, ми концентруємося на тих основоположних для життєвої траєкторії змінах у часі, які є спільними для певної категорії індивідів, навіть якщо вони відбуваються з ними поодиночі. В якості моральної кар'єри І. Гофман пропонує розуміти «регулярну послідовність змін, що викликаються кар'єрою в Я людині й структурі уяви, в рамках якої вона судить про себе та про інших» [33, с. 100]. Саме моральна кар'єра божевільного стає предметом дослідження І. Гофмана, в якій соціолог виділяє три стадії: допацієнтська, пацієнтська та екс-пацієнтська. На допацієнтській стадії в процесі переходу індивіда зі статусу громадянина в статус пацієнта важливу роль відіграють наступні персонажі: «найближчий повірений» – людина, яку майбутній пацієнт бачить як найбільш доступного з тих, на кого він найвірніше може покластися в тяжку хвилину; «скаржник» – людина, що вживає певних дієвих заходів щодо майбутнього пацієнта, які в кінцевому підсумку ведуть до його госпіталізації (ефективна скарга, власне кажучи, є соціальним початком кар'єри пацієнта); «посередники» – череда агентів та служб, яким передоручається майбутній пацієнт та які «обробляють» його на шляху до лікарні. І. Гофман підкреслює, що в агентському ланцюгу одна й та ж роль може виконуватися декілька разів, і що один і той же індивід може виконувати більше, ніж одну роль. При цьому якщо скаржник і найближчий повірений – одна й та ж особа, велика вірогідність того, що майбутній «пацієнт» буде відчувати себе глибоко скривдженим. Уже в психіатричній лікарні індивід, як правило, усвідомлює, що він був zostавлений суспільством та найближчими йому людьми й, не полишаючи спроб зберегти своє уявлення про себе, все ж він вимушений «облаштуватися» в новому оточенні, з якого починається пацієнтська стадія його кар'єри. В якості одного з елементів такого облаштування можна вважати створення індивідом власної історії життя, яку слід відрізнити від моральної кар'єри як її суб'єктивну реконструкцію. Як зазначає І. Гофман: «Якої би стадії кожна людина не досягала у своїй кар'єрі, типовим чином з'ясовується, що вона конструює певний образ свого життєвого шляху – минулого, теперішнього й майбутнього, – який komponує, абстрагує й викривляє таким чином, щоб дати йому бачення самого себе, яке би він міг ефективно розвивати в поточних ситуаціях» [33, с. 122]. За І. Гофманом, такий тип історії життя, коли людина турботливо втягує своє «Я» в належний союз із базовими

цінностями суспільства, можна назвати апологією. У випадку, коли людині вдається у своєму баченні поточної ситуації продемонструвати дію особистих позитивних якостей в минулому й щасливу долю в майбутньому, ми маємо справу з історією успіху. Якщо ж факти минулого й теперішнього людини зовсім непривабливі, то, скоріше за все, вона розповідатиме «сумну історією», прагнучи принаймні показати й довести, що вона не відповідальна за те, ким і якою стала. Саме останній тип історії життя є найбільш поширеним серед пацієнтів психіатричних лікарень, що й зрозуміло: адже це люди, які пережили крах проекту власного життя.

У пізнішій роботі «Стигма» (1963) [34] ці ідеї отримують подальший розвиток у більш широкому контексті проблематики стигматизованої ідентичності, тобто ідентичності, яка зіпсована певною небажаною з погляду суспільства ознакою (стигмою), що властива індивіду, виділяє його з-поміж індивідів його категорії та утруднює соціальну інтеракцію. І. Гофман розрізняє стигму, пов'язану з тілесними недоліками, дефектами, каліцтвом; стигму індивідуального характеру, наприклад, душевну хворобу; стигму раси, національності, релігії, яка може успадковуватися. У площині моральної кар'єри стигматизованого індивіда І. Гофман особливої ролі надає «своїм» та «тим, хто розуміє». Це ще дві достатньо ситуативні категорії гофманівської концепції життєвого світу, які об'єднують тих, хто «дружно настроєні» до стигматизованого індивіда, готові поглянути на світ його очима [34]. Поняття моральної кар'єри також отримує свій подальший розвиток. І. Гофман тепер виділяє чотири моделі моральної кар'єри стигматизованого індивіда: перша модель стосується індивідів з уродженою стигмою, усвідомлення якими особливостей своєї ситуації відбувається одночасно з вивченням суспільних норм, які їх утискають; друга модель ґрунтується на здатності сім'ї та близьких створити певну захисну атмосферу для своїх дітей, тим самим відтягнувши момент їх знайомства з власною стигмою; третя модель є характерною для індивідів, які достатньо пізно отримали стигму чи взнали про неї; і, нарешті, четверта модель описує досвід індивідів, які пройшли соціалізацію в іншому суспільстві й повинні навчитися новому способу життя [34].

У цілому без перебільшення можна стверджувати, що підходи до повсякдення А. Шюца та І. Гофмана хоча й мають спільні теоретичні витоки та інтенції, разом із тим

помітно відрізняються одне від одного. Як уже відзначалося, А. Шюц постійно вживає щодо людини предикати «доросла», «здорова» тощо, які покликані, вочевидь, конкретизувати «нормальність» свідомості, що конститує реальність повсякдення, звідси й абстрактність та претензія на універсальність шюцівської термінології. Натомість у І. Гофмана ми зустрічаємося з аналізом соціального досвіду, який для умовної більшості людей може бути визнаний нетиповим, і аналіз моральної кар'єри пацієнта психіатричної лікарні є тому прикладом. Категоріальний апарат І. Гофмана менш відірваний від конкретного емпіричного матеріалу, оскільки прив'язаний до нього за рахунок широкого вжитку метафор, які за визначенням мають розкривати та увиразнювати сутність позначуваних ними предметів чи явищ, у тому числі за рахунок творення нових значень, усе ж остаточно не пориваючи з ними. Треба визнати, що метафоричність соціології І. Гофмана є одним зі способів подолати прірву теорії та емпірії, яка виступає перманентною загрозою будь-якого теоретизування.

Для того, щоб відтінити сфокусовану на аналізі повсякденних взаємодій гофманівську версію життєвого світу, можна вказати на ряд концепцій українських (Л. Сохань [131], О. Злобіна [56]) та російських дослідників (Л. Костюченко та Ю. Резнік [75], К. Дивисенко [49], [50], [51], О. Ляшок [84], І. Пржиленська [105]), у роботах яких спостерігаємо помітний відхід від феноменологічної методології та широке використання ціннісної методології, тобто аналізу життєвого світу за допомогою таких понять, як «цінності», «ціннісні орієнтації», «норми» тощо, та/або апеляції до психологічного підходу до життєвого світу, що представлений роботами К. Абульханової-Славської, Л. Анциферової, О. Асмолова, Ф. Василюка, Л. Дорфмана, Д. Леонтьєва, Н. Наумова та інших [135, с. 26]. Ми розглянемо концепцію життєвого світу представниці київської соціологічної школи Олени Злобіної, багато в чому інспіровану ідеями Л. Сохань.

О. Злобіна аналізує життєвий світ в аспекті динаміки його складових, адже центральною для неї є проблема особистісної суб'єктності в координатах зовнішніх та внутрішніх трансформацій. Щоб уникнути однобокості в погляді на проблему суб'єкта, О. Злобіна пропонує процесуальний підхід, ґрунтований на побудові особистістю життєвого шляху, адже цілісна реалізація власної суб'єктності особистості відбувається

в специфічному просторі – просторі власного життя. Тут перетинаються різні лінії суб'єктного «самоздійснення», що спричиняють зовнішні та внутрішні трансформації: змінюється й сама особистість, і її життєвий світ, а це, у свою чергу, впливає на перетворення спільної соціальної реальності й врешті – суспільства в цілому [56, с. 120].

Як вказує О. Злобіна, зміни життєвого світу пов'язані зі змінами самого суб'єкта, які відбивають і процес формування особистості, і становлення індивіда як суспільної істоти. Перетворення суб'єктом свого життєвого світу здійснюється як завдяки зміні об'єктивної реальності, так і шляхом створення особистістю свого внутрішнього світу й передусім усвідомлення змісту й цілей життя [56, с. 132]. Ці процеси нерозривно взаємопов'язані в індивідуальному життєвому шляху – цілісній історії життя особистості, де індивідуально неповторне переплітається із соціально-типовим. Авторка підкреслює діалектичність формування та розвитку індивідуального життєвого шляху: реально людина має визначені соціальні умови життєдіяльності, які впливають на розгортання індивідуального життя («обставини» – у Х. Ортега-і-Гассета), але водночас життя є продуктом самостійної активності особистості як суб'єкта діяльності [56, с. 121].

На думку О. Злобіної, динаміку перетворення життя особистості визначає діалектика взаємин між об'єктивним процесом розгортання життєдіяльності та відображенням його в суб'єктивній картині життєвого світу особистості [56, с. 124]. Остання є складним інтегративним утворенням, що поєднує безліч когнітивних репрезентацій усіх компонентів об'єктивної й суб'єктивної реальності. Частиною цієї загальної картини є уявлення людини про свій життєвий шлях, в якому життя постає як цілісність в єдності образу минулого, образу сьогодення й образу бажаного майбутнього [56, с. 124-125]. Цікаво, що О. Злобіна пропонує розглядати життєвий шлях не крізь призму вікових змін і не як просування сходами соціальної драбини, а з огляду на його розподіл на низку особистісно важливих етапів, які є періодами, пережитими людиною суб'єктивно як певна цілісність.

У суб'єктивній картині життєвого шляху виділяється у свою чергу такий компонент, як життєва програма особистості, рівень розвитку якої авторка пропонує

розглядати як показник рівня сформованості особистості як суб'єкта власного життя: нижчий рівень характеризується відсутністю індивідуально усвідомленої особистісної перспективи й смисложиттєвих цілей; середній – формуванням системи особистісних смисложиттєвих цілей, а вищий – наявністю системи стратегічних цілей, в якій життєва перспектива особистості розгорнута на весь період її життя [56, с. 127]. На думку О. Злобіної, штовхають людину до життєздійснення внутрішні суперечності, що виникають впродовж розвитку особистості, пізнання нею себе, реалізації людиною своїх потенцій. Джерелом внутрішньої суперечливості для людей із низьким розвитком життєвої програми, що характеризує «базовий» рівень організації життя, виступають передусім суперечності в процесі саморозвитку; для людей з середнім рівнем розвитку життєвої програми, для якої характерною є наявність індивідуальної життєвої перспективи, – суперечності в процесі самопізнання; а для людей з високим рівнем розвитку життєвої програми, що характеризує індивіда зі сформованою особистою суб'єктністю, – суперечності в процесі самореалізації [56, с. 128-129]. Звертає на себе увагу, що запропонована класифікація побудована за ієрархічним принципом, що в цілому властиво психологічним підходам (див., наприклад, монографію Т. Титаренко [135]).

Що важливо, індивідуальний життєвий світ, як підкреслює О. Злобіна, не ізольований, а є частиною життя інших людей, суспільства, людства. Тому процес побудови людиною життя потребує аналізу життєвого світу особистості в широкому соціально-економічному й культурно-історичному контексті. Цей контекст визначає умови життєздійснення, які для індивідуальної життєтворчості правлять за орієнтири, що визначають її спрямованість, можливості та межі самореалізації. Життєвий світ особистості постає як складна просторово-часова реальність, в якій сплав минулого й майбутнього народжує сьогодення, а соціально-нормативні, реально-процесуальні та суб'єктивні чинники детермінують процес життєздійснення. Згідно з О. Злобіною, життєвий світ особистості утворюється на перетині об'єктивної та суб'єктивної соціальних реальностей, які одночасно розгортаються в соціально-просторовому й соціально-часовому вимірах. Якщо об'єктивна соціальна реальність – це світ, де діють різні складові соціальної структури, здійснюються конкретні взаємодії соціальних

суб'єктів, то суб'єктивна соціальна реальність – це світ суспільної свідомості, наповнений уявленнями про об'єктивний світ. Таким чином, у концепції О. Злобіної життєвий світ особистості водночас існує як простір реальної життєдіяльності індивіда й як суб'єктивна картина його життєвого світу [56, с. 147-148]. Простір реальної життєдіяльності індивіда зображується як система концентричних кіл: актуальний життєвий простір (актуальна життєва ситуація суб'єкта, його «тут» і «тепер»), реальний життєвий простір (освоєна суб'єктом частина соціальної реальності, світ повсякденного життя), потенційний життєвий простір (резерв для освоєння, джерело потенційних культурних смислів), глобальний життєвий простір (світ людей загалом). Аналогічним чином структурується й внутрішня суб'єктивна реальність, кожен із підпросторів якої (простір потреб, простір ціннісних орієнтацій, простір конструктів тощо) теоретично може бути структурований за критерієм міри «опанування», розширюючись від актуального до реального, потенційного й, зрештою, загального, який репрезентує інтерсуб'єктивний світ [56, с. 149].

Не дивлячись на те, що О. Злобіна відходить від феноменологічного розуміння життєвого світу, все ж властива феноменології субординація понять, серед яких найбільш загальне – життєвий світ, в її концепції зберігається. А от для російських дослідників Л. Костюченко та Ю. Резніка, які розробляють синтетичну соціокультурну теорію особистості, поняття життєвого світу стає вже другорядним відносно поняття «стратегія життя», яке дослідники визначають як «соціокультурно зумовлену систему орієнтування й конструювання майбутнього життя, прийняту особистістю на довгострокову перспективу» [75, с. 185], що конкретизується, власне, поняттями життєвого світу та життєвого шляху. Як вважають Л. Костюченко та Ю. Резнік, поняття життєвого світу позначає сферу життя людини та її існування пліч-о-пліч з іншими людьми в спільному для них культурному та символічному просторі й, як правило, в теперішньому часі, а поняття життєвого шляху – індивідуальне існування людини в часі (від минулого до теперішнього й майбутнього), тобто часовий вектор і динаміку її життя, що свідомо спрямовується й конструюється [75, с. 187]. Варто зазначити, що впевненість у свідомому конструюванні життєвого шляху є спільною для всіх концепцій, які тяжіють до психологічного чи ціннісного дискурсу. Визначати, до

якого підходу належить та чи інша концепція, слід, напевно, шляхом з'ясування питомої ваги ціннісної та психологічної методології, що їй імплементована.

У цілому міждисциплінарність концепту життєвого світу не викликає сумнівів. Так, специфіка його феноменологічної концептуалізації не завадила німецькому філософу, соціологу-неомарксисту Юргену Габермасу [149] поставити питання про відношення між системою та життєвим світом в умовах пізнього капіталізму, тим самим вивівши даний концепт за межі власне феноменології й надавши йому політичного забарвлення. Важливо також те, що на відміну від соціологів феноменологічної орієнтації, які зазвичай свідомо залишаються прихильниками суб'єктивізму, Ю. Габермас звертається до концепту життєвого світу у зв'язку з пошуком рішення проблеми інтеграції дії та структури, або агент-структурної інтеграції, яка є центральною для синтетичних теорій в соціології, основними з яких є теорія структурації Е. Гіденса, теорія систем Н. Лумана, конструктивістський структуралізм П. Бурдьє та агент-структурна теорія М. Арчер [111]. Концепцію Ю. Габермаса також можна додати до цього переліку та розглядати як спробу теоретичного синтезу в сучасній соціології, яка реалізується дослідником у тісному зв'язку з розробкою проблеми «колонізації життєвого світу» та впливу цього процесу на вільну й відкриту комунікацію [111, с. 152].

За Ю. Габермасом, суспільство єдине, але аналітично воно може бути розглянуте з точки зору життєвого світу, що відповідає погляду «зсередини», і з точки зору системи – «зовнішньої» для діючих суб'єктів [149, с. 123]. Життєвий світ в інтерпретації Ю. Габермаса тісно пов'язаний із комунікативною дією, яка стає можливою й реалізується в його межах – у межах мікросвіту людських взаємодій і спілкування, де вони висловлюють свої претензії та аргументації, уможливлуючи тим самим рух до взаєморозуміння [111, с. 101]. У сучасному суспільстві й життєвий світ, і система раціоналізуються, хоча наслідки цих паралельних процесів відрізняються. Раціоналізація життєвого світу веде, по-перше, до зростання раціональної комунікації в життєвому світі, яка заснована на владі кращої аргументації, а по-друге – до все більшої диференціації його компонентів: культури, суспільства та особистості, які тісно пов'язані в архаїчному суспільстві [111, с. 472]. Процес раціоналізації на системному

рівні також веде до диференціації, але внаслідок цього потенціал вільної комунікації не збільшується. Навпаки, структурні елементи системи (передусім, економіка й держава) все більше відриваються від життєвого світу, з якого вони вийшли, та стають контролюючою силою. До речі, досить схоже на процес усупільнення, описаний Г. Зіммель [55], суть якого в тому, що суспільні форми відриваються від матерії життя, яка їх породжує й живить. У концепції Ю. Габермаса колонізація життєвого світу означає зростання контролю над ним із боку системи, що в кінцевому підсумку веде до монетаризації та бюрократизації життя, фрагментації повсякденної свідомості [149, с. 136].

У критичній спрямованості своєї теорії Ю. Габермас, звичайно, залишається неомарксистом, хоча останнім часом мислитель розглядає життєвий світ дещо в іншому ракурсі. Так, у доповіді 2009 року, прочитаній в МДУ імені М. В. Ломоносова [150], дослідник зовсім не згадує про колонізацію життєвого світу системою, концентруючись на дистинкції понять «картина світу», «життєвий світ», «об'єктивний світ» та «повсякденний світ». За Ю. Габермасом, коли наше світо- та саморозуміння виражене в поняттях, то йдеться про картини світу, які правлять людині за життєві орієнтири. У плюралістичному суспільстві, зазначає Ю. Габермас, жодна з картин світу не є загальнозначимою. Життєвий світ, навпаки, не даний нам в якості теорії – ми знаходимо себе в ньому дотеоретично: «Він захоплює нас і носить в тому смислі, що ми як кінцеві істоти поводимося з тим, із чим зустрічаємося в житті» [150]. І далі: «Життєвим світом, відповідно, є горизонт досвіду, що не можна перетнути, але який інтуїтивно супроводжує нас. Це той фон наших присутніх переживань, за який не можна зайти; нашого персонального, яке витікає з історичної ситуації, тілесно втіленого й комунікативно-усупільненого повсякденного існування» [150]. За Ю. Габермасом, із життєвим світом не слід плутати повсякденний світ, бо хоча перформативні риси життєвого світу й визначають його структуру, він «охоплює не тільки перформативно звичне, але й сприйняте оточення, яке з нами зіштовхується лобом» [150] і, відтак, змушує переоформлювати наше бачення об'єктивного світу, який у більшій або меншій мірі від проєкцій життєвого світу очищений. Уперше

життєвий світ «виходить з тіні» картин світу з кризою монолітного бачення об'єктивного світу, пов'язаної з культурними студіями.

У цілому ж, для європейських соціологій більш властивою є увага до повсякденного життя. Так, наприклад, у статті Т. Буряк [23] виділені та досить повно розкриває такі сучасні європейські підходи до повсякдення: просторово-часовий аналіз (Е. Зарубавель, М. де Серто), аналіз світу речей (Б. Латура), герменевтична соціологія знання (Х.-Г. Зьофнер), теорія повсякденної дії та взаємодії (Х. Ессер, Н. Еліас, Л. Болтанські та Л. Тевено), соціолінгвістичний аналіз повсякдення (Р. Хіцлер, Х. Кноблаух, Е. Щеглов та Х. Сакс). До цього ж числа можна додати й соціологію соціальної екзистенції (П. Штомпка).

Ми зупинимося лише на методологічних та поняттєвих інноваціях сучасних французьких дослідників Люка Болтанські та Лорана Тевено, на яких (так само як і на класиків феноменології) помітно вплинули ідеї засновника філософії прагматизму В. Джеймса. Концептуальні побудови французів цілком можна розглянути як один із варіантів концепту життєвого світу, запропонованого в руслі прагматичного повороту в соціології, що полягає в переході від дослідження сутностей (істини, справедливості й т. д.) – до дослідження процесів (верифікації, виправдання й т. д.). Основними рисами прагматичної соціології Л. Болтанські та Л. Тевено, зазначають В. Волков та О. Хархордін [27], є аналіз ситуацій, а не груп чи інститутів, увага до речовності соціальної реальності, яка фактично не береться до уваги в класичних концепціях життєвого світу, та відмова від критичної позиції, виразно представлені структуралістським конструктивізмом П. Бурдьє.

Одним із основних здобутків Л. Болтанські та Л. Тевено [134], який не залишився непоміченим у російській та українській соціології, став аналіз так званого «режиму справедливості», що протиставляється «режимові любові», та передбачає, що індивіди знаходяться й взаємодіють у ситуації, яка вимагає аргументації справедливості своєї позиції. У рамках «режиму» справедливості виділяються окремі світи (*cit  *), і якщо в А. Шюца різноманітні кінцеві області значень розрізняються за специфічними когнітивними стилями, які їм властиві й конститутовані передусім різними ступенями напруженості свідомості, то в Л. Болтанські та Л. Тевено конститує «світи

виправдання» специфічна аргументація поведінки, яка апелює до різних стандартів справедливості [27], [134]. У цьому вони набагато далі за А. Шюца відходять від психологізму В. Джеймса, у тому числі за рахунок звернення до постмодерністської філософії, про що свідчить вживане Л. Болтанські та Л. Тевено поняття «режиму», яке використовується в постмодерністському дискурсі.

Які ж саме світи можна виділити в межах «режиму справедливості» як модусу повсякденної взаємодії та прагматично зрозумілого життєвого світу? На відміну від своїх попередників, питання про кількість та зміст світів Л. Болтанські та Л. Тевено вирішують на основі результатів емпіричного дослідження, а не лише теоретичних міркувань. Узагальнивши результати дослідження нормативних суджень французів, що використовуються ними в повсякденних дебатах, дослідники виділили шість світів, кожен з яких має специфічну логіку аргументації і центрального для неї політичного філософа, який унаочнює принципи справедливості того чи іншого світу. Так, світ натхнення, одержимості чи квазірелігійного польоту, логіка аргументації якого базується на визнанні прерогативи творчості та духовного пошуку над буденністю життя, ілюструється дослідниками за працями Блаженного Августина. Домашній світ, центральним принципом якого є визнання важливості поваги та піклування про батьків, описується за роботами католицького філософа Ж. Боссює. Ринковий світ, ґрунтований таким принципом справедливості, як еквівалентність обміну, описується дослідниками за працями А. Сміта. Промисловий світ, центральним принципом якого є прерогатива технічної ефективності, описується за роботами А. Сен-Симона. Громадянський світ, центральне місце в логіці аргументації якого займає імператив рівності громадян, ілюструється за творами Ж.-Ж. Руссо. І, нарешті, світ репутації, під яким Л. Болтанські та Л. Тевено мають на увазі світ громадської думки, в якій ми, як правило, намагаємося бути представлені в якнайкращому ракурсі, описується за роботами Т. Гоббсом [27, с. 232-233]. Ця зв'язка між світами та філософами пропонується Л. Болтанські та Л. Тевено передусім для ілюстрації конститутивного порядку виділених світів та не є принциповою. Абстрагуючись від реалій французької культури, ми можемо говорити вже про інших філософів (наприклад, про Григорія Сковороду, а не Августина) і, що важливіше, про інші світи [27, с. 236]. Але основний висновок залишається незмінним:

у повсякденних дискусіях ми раз од разу апелюємо до різноманітних світів справедливості, наші виправдувальні судження не є одиничними, а долучають до цілих світів, до потужностей їх аргументації, яка може бути більш або менш дієвою в ситуаціях повсякденної взаємодії.

Наступний важливий крок на шляху прагматичного осмислення повсякдення та життєвого світу здійснив Л. Тевено, запропонувавши говорити про різні «режими залучення» (*regimes d'engagement*): адже координація поведінки людей за допомогою виправдань та суперечок є лише одним із способів координації взаємодії, причому найпублічнішим. У зв'язку з цим Л. Тевено акцентує не на публічній сфері, а на проміжних режимах координації в спектрі між публічним та приватним, перманентні зміни в якому є для життєвого світу конститутивними. Найменш публічним режимом залучення виявляється «режим близькості» (*regime de familiarité*), який майже не вимагає особливої координації дій, оскільки в такому режимі все знаходиться «під рукою», знайоме, близьке й не викликає питань. Більш публічним за «режим близькості» є режим «планової координації», який уже вимагає орієнтації на конкретні правила поведінки в тих чи інших ситуаціях повсякденної взаємодії. І тільки в разі виникнення суперечки, що потребує від індивіда аргументації своєї правоти, відбувається перехід до найпублічного «режиму виправдання». Якщо порівняти згадані вище «режими залучення» Л. Тевено з формами приватного за американським дослідником Аланом Вестіном, який у спектрі приватне-публічне виділив стани «самоти», «інтимності», «стриманості» та «анонімності» [85, с. 154], то станам «самоти» та «інтимності» відповідатиме, вочевидь, «режим близькості», а станам «стриманості» та «анонімності» – режим «планової координації». Але А. Вестін говорить про психологічні категорії переживання, тоді як Л. Тевено – про соціологічні категорії практики.

У цілому, підхід Л. Болтанські та Л. Тевено виглядає достатньо цікаво, адже дозволяє не тільки осмислити процеси того, як індивіди аргументують справедливість своєї позиції в різноманітних ситуаціях повсякденної взаємодії, але й, враховуючи доробок Л. Тевено, як функціонує повсякдення взагалі. Важливо, що дослідники не замикаються на теорії практик, а поділяють погляд на реальність як множинність світів,

що зближує їх з концепцією кінцевих областей значень А. Шюца та фрейм-аналізом І. Гофмана.

Підсумовуючи, зазначимо, що невеликий екскурс в історію концепту життєвого світу надав нам розуміння основних його конфігурацій, які були запропоновані дослідниками у відповідь на актуальні проблеми життя та суспільно-гуманітарних наук. Центральними для більшості концептуалізацій життєвого світу є два основних моменти: по-перше, це відповідь на питання про структуру життєвого світу, деякі з яких ми вже достатньо ґрунтовно розглянули; а по-друге – це увага до проблеми Іншого, фігура якого радикальним чином реконфігурує структуру життєвого світу, адже є необхідною умовою конституювання соціальності. Втім, не лише як передумова соціальності Інший притягує дослідницькі інтереси. Інший у нашому життєвому світі – це реальність завжди глибоко проблематична, мислячи яку за аналогією до самого себе важко не впасти разом із цим в ілюзію, що Інший цілком відкритий, зрозумілий. Безпідставність цієї думки раз у раз знаходить нові й вагомні підтвердження. Із розвінчанням ілюзії і виникає проблема, яка потребує відповідних їй концептів. Ці міркування цілком обумовлюють зміст тих завдань, які будуть послідовно вирішуватися у двох наступних параграфах.

1.2 Архітектоніка життєвого світу в концепції М. Бахтіна

Проведена експозиція основних теоретико-методологічних підходів до вивчення життєвого світу в історико-соціологічній ретроспективі показала їх різноманіття. І тому виникає цілком доречне запитання, навіщо нам наразі актуалізувати ще одну версію концептуалізації життєвого світу, а не обмежитися тими, що вже були експліковані, приміром, шюцевською, яка, поза сумнівом, завдячуючи вірності автора постулатам науковості, є однією з найбільш розроблених і, що неабияк важливо, майже доведених до операціоналізації основних понять. Відмова від прямого на користь звивистого шляху обумовлена рядом обставин. Річ у тім, що ми переконані у вірності руху від феноменології до етики, прикладом якого може бути творча еволюція французького філософа Е. Левінаса [82]. Закритість методології від впливів ззовні завжди є

фатальною для неї самої (пам'ятаємо про марксизм), створює задушливу й малопродуктивну атмосферу. Ось чому за потрібне ми вважаємо проаналізувати можливості та наслідки переведення концепції життєвого світу до етичної площини – завдання, по правді, надзвичайно інтелектуально привабливе. Крім цього, як уже зазначалося, феноменологічні концептуалізації життєвого світу та його структури, а це провідні концепції А. Шюца, А. Гурвіча, П. Бергера та Т. Лукмана, виходять із проблематики свідомості, а тому конкретне людське життя інколи випадає з запропонованих концептуальних схем, які в наслідок браку відповідних понять не можуть схопити прояви людської афективності. Відтак, пошук нових ідей та ракурсів не є зайвим, а навпаки, цілком виправданий і навіть необхідний.

Інтуїтивно очевидно, що ми маємо відшукати концепцію, яка стоїть дещо осторонь феноменологічної класики, має декілька концептуальних витоків і, імовірно, периферійну для соціології, адже нові методологічні можливості, як правило, відшукуються в міждисциплінарному полі, на перетині різних дисциплін та підходів [126, с. 118]. Саме такою є, на нашу думку, концепція «дійсного світу життя» М. Бахтіна, до ідей якого ми наразі звернемося.

Але спершу варто розглянути проблему можливостей та перспектив соціологічного прочитання робіт М. Бахтіна в більш широкому контексті. Ця проблема, одразу зазначимо, піднімається в науковому товаристві не вперше. Із долею іронії можна говорити про своєрідну традицію знову й знову задаватися питаннями про те, наскільки допустиме й виправдане соціологічне прочитання робіт М. Бахтіна, в яких напрямках може відбуватися ця інтелектуальна діяльність й яких пластів його творчого спадку торкатися, а які залишати незайманими.

У чому ж актуальність М. Бахтіна для сучасної соціології, в якій умови мультипарадигмальності роблять можливими найбільш неочікувані теоретико-методологічні альянси? Тут ми хотіли би відмітити декілька важливих аспектів. По-перше, вивчення творчого спадку М. Бахтіна є актуальним в історико-соціологічній ретроспективі, оскільки його перу належать не тільки роботи, в яких соціологічна проблематика присутня імпліцитно, але й власне роботи з соціології, наприклад: «Соціологізм без соціології», «Слово в житті та слово в поезії: до питань соціологічної

поетики», «По ту сторону соціального» та інші, написані М. Бахтіним під прізвищами своїх колег В. Волошинова та П. Медведєва [7]. Але, як не дивно, і в навчальних виданнях з історії соціології, й у науковій періодиці про це згадується вкрай рідко, а ідеї, викладені в цих працях, є справжньою *terra incognita* сучасної соціології. По-друге, роботи М. Бахтіна рясніють концептами, які сформувалися на перетині літературознавства, соціології, лінгвістики, філософії, а тому не належать якій-небудь одній із цих теоретичних областей, є міждисциплінарними й багатоплановими за своєю суттю. А це дає підстави припустити, що такого роду консистенція робить їх оптикою, здатною охоплювати аспекти соціальних феноменів, що зазвичай не фіксуються. До числа таких концептів можна віднести й бахтінський концепт «дійсного світу життя», чи «життєвого світу», якщо використати звичний гуссерлівський термін. І, нарешті, портрет, звернення до М. Бахтіна цікаве в плані осмислення соціологом власної позиції в соціумі, етики наукової діяльності як певного способу існування. У цьому сенсі йдеться навіть не про інтерпретацію концептів М. Бахтіна, а, швидше, про експериментування з винайдення нових можливостей життя [46, с. 127].

Спроби інтеграції бахтінських ідей до соціологічного дискурсу знаходимо в роботах Ю. Давидова, З. Карімової, С. Легези, В. Махліна, В. Турбіна та інших дослідників. Ми вважаємо за доречне розглянути деякі з них, перш ніж перейти до нашої основної мети – експлікації архітекτονіки дійсного світу життя в концептуалізації М. Бахтіна.

Питання соціологічної інтерпретації бахтінських ідей знаходиться в центрі уваги З. Карімової [67], [68]. Авторка схиляє нас до думки, що майже всі головні поняття М. Бахтіна несуть у собі соціологічний смисл, який може бути розкритий, виражений та дискутований. Так, західними авторами вже давно розвиваються такі цікаві напрямки досліджень, як М. Бахтін і постмодерністська деконструкція бінарних опозицій; проблема тіла як соціологічна й естетична проблема в роботах М. Бахтіна (П. Хічкок, Х.-Й. Юнг); бахтінська теорія карнавалу й проблема маргінальних культур (М. Бернард-Дональс); рефлексивне дослідження соціологічної науки як текстуальної практики, сфери людського життя й пізнання в контексті бахтінської теорії мовних та літературних жанрів й ідеї багатоголосості (Д. Сміт); М. Бахтін і проблема формування

соціальної ідентичності (Д. Пейтер); аналітика повсякдення в контексті бахтінських ранніх робіт (К. Бендер) та інші [68, с. 179-183]. Серед більш сучасних спроб соціологічного прочитання ідей М. Бахтіна зарубіжними дослідниками, можна назвати як достатньо традиційні за тематикою, здійснювані в контексті розробки проблематики діалогу (Ж. Дюбоск, І. Кльо [176]), аналізу дискурсів (С. Бранка-Розофф [169]), так і такі, що виражають пошук оригінальних тематичних полів, прикладом чого може бути дослідження А. Романом [193] корпоративної електронної пошти. У вітчизняній соціології апеляції до М. Бахтіна, за невеликим виключенням, ситуативні, що пов'язано, ймовірніше за все, з більш вираженими дисциплінарними розмежуваннями.

Утім, як вважає З. Карімова, соціологічна інтерпретація ідей М. Бахтіна ускладнюється не лише традиціями науковості, що склалися у вітчизняній соціології, але й особливою внутрішньою організацією, логікою бахтінського дискурсу, яку не так просто «перекласти» на мову соціології, не порушивши при цьому взаємозв'язку її складових. І тим не менш принципового протиріччя між бажанням зберегти автентичність змісту бахтінських понять і установкою на розкриття їх евристичного потенціалу в соціології немає. Важливо, вважає дослідниця, інше, знайти вимір соціології у філософії М. Бахтіна, а не навпаки – місце М. Бахтіна в традиційно мислимій соціології [67, с. 14-17]. Хоча відповідь на перше питання, скоріше за все, тягне за собою й відповідь на друге.

Пов'язуючи актуалізацію ідей М. Бахтіна зі зростаючим інтересом соціологів до тексту, в тому числі – літературного, а також із розумінням самої соціальної реальності як текстуальної, навіяного постмодернізмом, З. Карімова аналізує розроблювані М. Бахтіним концепти «надлишку прямого значення», «двоголосого слова», «Іншого», що тісно пов'язані між собою. Надлишок прямого значення – це важлива категорія організації значення, у відповідності до якої значення розуміється як незавершене, оборотне, багатопланове, що постійно піддається реінтерпретаціям, які можуть «відтінятися» значеннями, куди більш важливими, ніж пряме, може бути реконструйоване й навіть доведене до своєї протилежності. Для М. Бахтіна надлишок прямого значення – це ще й «надлишок людяності», підкреслює З. Карімова, а значить, особлива теорія соціальності, тексту й суб'єктивності [67, с. 20-21]. Надлишок прямого

значення робить можливим двоголосе слово, тобто слово з настановою на чуже слово, яке не зводиться тільки до суперечки або згоди. Двома полюсами, на різній віддаленості від яких можна розмістити висловлювання з орієнтацією на чуже слово, є діалог і монолог [67, с. 22-23]. Існує й пасивний різновид двоголосого слова, коли чуже слово підкорюється замислу автора, який використовує його в напрямку своїх власних устремлінь. Приміром, влада може у своїх прокламаціях використовувати витвори мистецтва в політичних цілях [67, с. 26-28]. Втім, діалогічність присутня не тільки слову, але й усій культурі. Інший грає фундаментальну роль у формуванні значення й суб'єктивності в цілому, дозволяє нам поглянути на себе «зі сторони», переломлюючи наш досвід через свої оцінки, сприйняття, світогляд. Інший – це й «дзеркало», в якому ми бачимо викривлений образ себе, і повноправний суб'єкт, що має свій голос і кругозір. У М. Бахтіна відбувається зміщення акценту на особистість Іншого в повноті його буття. Інший вступає в діалог не як виразник яких-небудь ідей, а як повноцінний суб'єкт, який у своєму бутті, звісно ж, перевищує будь-які ідеї. Саме подія зустрічі Я та Іншого є основоположною для бахтінської структури значення та його надлишку [67, с. 33-34]. Ці концепти М. Бахтіна видаються особливо актуальними в контексті соціологічного прочитання проблематики Іншого, яку для сучасної української соціології фактично реанімує українська дослідниця Юлія Сорока [124], [128].

Цікаві історико-соціологічні роботи про М. Бахтіна знаходимо в російського соціолога та філософа Юрія Давидова [39], [40]. Як відмічає Ю. Давидов, творча еволюція М. Бахтіна від етичної онтології індивідуально відповідального людського вчинку до розшифровки його соціологічного змісту тісно пов'язана з поворотом, який відбувся в соціології в період її першої теоретико-методологічної кризи початку XX століття. Ця криза знайшла відображення в творчості Г. Зіммеля та М. Вебера, які шукали вихід із неї в утвердженні соціології як науки про культуру. І якщо з зіммелевськими роботами М. Бахтін був добре обізнаний, то паралелі, що проводить Ю. Давидов між М. Бахтіним та М. Вебером цікаві ще й тим, що М. Бахтін, швидше за все, не був знайомий із працями М. Вебера. А, отже, мова йде про деякі об'єктивні обставини, що склалися в гуманітарних науках і надали схожості інтелектуальному шляху двох різних мислителів [39, с. 3]. Так, Ю. Давидов відмічає, що, по-перше,

М. Бахтін та М. Вебер дотримувалися однієї й тієї ж неокантіанської традиції, хоча й тяжіли до двох різних її гілок: М. Бахтін – до марбурзької школи (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассіер), а М. Вебер – до баденської (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт). У своєму інтелектуальному русі, втім, достатньо швидко вийшовши за їх межі. По-друге, як М. Бахтін, так і М. Вебер однаково гостро відчували глибину кризи європейської культури, яку так виразно зобразив Г. Зіммель у роботі «Поняття та трагедія культури», на той час уже перекладений на російську мову. По-третє, обидва вбачали тісний зв'язок між кризою культури та кризою соціально-гуманітарного знання. По-четверте, і М. Вебер, і М. Бахтін бачили вихід із кризи в переході на позицію соціологічного номіналізму, в тому, щоб виходити з реального суб'єкта діяльності, дії та вчинку. У відповідності до цієї позиції індивід, його осмислена та спрямована на іншого дія є основним предметом вивчення [39, с. 5-7]. У М. Бахтіна, не будемо забувати, цей перехід супроводжувався зверненням до феноменологічної традиції та, конкретніше, проблематики життєвого світу. Таким чином, М. Вебер, намагаючись ввести соціологію до кола наук про культуру, і М. Бахтін, намагаючись підняти соціально-гуманітарне знання на рівень нового розуміння науковості, надивовижу близько підійшли одне до одного, що свідчить про схожість, близькість тих проблем, які їх турбували [39, с. 14]. Це ще раз підштовхує шукати соціологічний вимір творчості М. Бахтіна, відкриваючи тим самим нові виміри в самій соціології.

Український дослідник Сергій Легеза використовує бахтінський концепт «хронотопа» в дослідженні комп'ютерних віртуальних рольових ігор як феномена масової культури сучасного суспільства. Як зазначає С. Легеза, достатньо логічно припустити наявність у грі певного хронотопа як «злиття просторових та часових прикмет в осмисленому й конкретному цілому» [81, с. 485]. Закладена М. Бахтіним система дослідження хронотопа, імпліцитно притаманного тому чи іншому тексту, передбачає послідовне співвіднесення трьох пластів: простору, часу й героя, чи діючого суб'єкта [81, с. 486]. Автор досліджує репрезентації кожного з них у просторі віртуальної рольової гри, яка може бути інтерпретована як «текст» [81, с. 485].

Треба сказати, що концепт «хронотопа», до якого звертається С. Легеза, був висунутий М. Бахтіним уже після тематизації «дійсного світу життя», розгорнутої ним

у ранній основоположній роботі, яка була написана в період від 1918 до 1924 року. Перші фрагменти цієї роботи були опубліковані значно пізніше у журналі «Соціологічні дослідження» (1986), а повністю (з невеликими купюрами) рукопис під назвою «До філософії вчинку», – таку назву дав йому С. Бочаров, оскільки авторський заголовок не зберігся, – був надрукований у щорічнику «Філософія та соціологія науки й техніки» (1986) [8, с. 351]. Те, що спершу М. Бахтін працює над осмисленням «дійсного світу життя», не дивує, адже спочатку ми зіштовхуємося з реальністю власного життя, хронотоп якої є для нас архетипом всіх інших, вторинних реальностей (якщо використати термін Х. Ортеги-і-Гассета), а потім уже з реальністю тексту. Викладення принципів архітекτονіки «дійсного світу життя» – ось що є відправним пунктом у літературознавчих, філософських, соціологічних пошуках М. Бахтіна.

Уже в першій опублікованій роботі М. Бахтіна «Мистецтво та відповідальність» (1919) ми зустрічаємося зі специфічним способом осмислення життєвого світу як множинності світів, який притаманний феноменологічній методології [28]. Імовірно за все, це наслідок рецепції феноменології Е. Гуссерля, вплив якої безпомилково впізнається за частотою вживання М. Бахтіним таких понять, як «світ життя», «кругозір», «оточення», «установка свідомості», якими рясніють його ранні роботи. Ідеї феноменології справді активно обговорювалися в Росії початку ХХ років і були відомі М. Бахтіну. Цю позицію аргументує, зокрема, Г. Олива [96], відмічаючи, що першим перекладом «Логічних досліджень» Е. Гуссерля був саме переклад російською мовою, що з'явився вже в 1909 році. Однак, на нашу думку, ідеться усе ж не про повторення, а про передчуття майбутнього розвитку думки, адже Е. Гуссерль підійшов впритул до проблеми життєвого світу лише в 30-ті роки ХХ століття. Окрім цього, не менший вплив на М. Бахтіна справив Г. Зіммель, а також неокантіанство, про що виразно свідчить ціннісна проблематика його робіт.

Архітектоніці «дійсного світу життя» мала бути присвячена перша частина масштабної праці М. Бахтіна, ескіз якої ми знаходимо в роботі «До філософії вчинку» (яка замислювалася як вступ до неї), друга – етиці художньої творчості, третя – етиці політики й остання – релігії. Більш-менш повно була реалізована тільки друга частина, що втілилася у великій роботі «Автор і герой в естетичній діяльності», яку З. Карімова,

підкреслюючи її соціологічну значущість, називає «блискучою роботою про структуру суб'єктивності й основи соціальності» [67, с. 16-17]. Ця робота також належить до ранніх бахтінських робіт, що хронологічно, стилістично та концептуально пов'язані між собою. Не зважаючи на те, що задуми М. Бахтіна не були повністю реалізовані, «До філософії вчинку» надає у стислому вигляді уявлення про особливості бахтінського розуміння життєвого світу, а «Автор і герой...» – про її еволюцію. Оскільки ми ставимо собі за мету пошук нових можливостей розуміння життєвого світу, зокрема, через його відбиття в тексті, то саме ці дві роботи знаходитимуться в центрі нашої уваги.

М. Бахтін виходить із констатації того, що як теоретичне мислення, так й історичне зображення, й навіть естетична інтуїція створюють принциповий розкол між змістом-сміслом конкретного акту діяльності, тобто його об'єктивацією в культурі, та історичною дійсністю його буття. У результаті два світи протиставляються одне одному: світ культури, що включає науку, мистецтво, історію та інші об'єктивні області, й світ життя, в якому ми справді живемо й помираємо, пізнаємо й творимо [8, с. 7]. Ця роз'єднаність культури та життя відчувається трагічно, особливо якщо бажати й вміти «співчутливо мислити», тобто «не відділяти свого вчинку від його продукту, а (спів)відносити їх і прагнути визначити в єдиному й одному тільки контексті життя як неподільні в ньому» [8, с. 21]. У роботах А. Шюца, який неухильно дотримується феноменологічної традиції, ця проблема не ставиться так гостро, а зводиться до проблеми адекватності опису досвіду, отриманого в різних кінцевих областях значень життєвого світу, єдність якого досягається єдністю свідомості, що переживає різні стани напруженості [159, с. 427-428]. Соціальний дослідник, згідно А. Шюца, це, по суті, безпристрасний спостерігач, який у своїй дослідницькій настанові відволікається від усіх прагматичних мотивів, що керують ним в повсякденному житті, хоча й залишається при цьому людиною серед інших людей в інтерсуб'єктивному життєвому світі [159, с. 198-199]. Якщо для А. Шюца проблема відокремленості світів досвіду наукова, то для М. Бахтіна ще й етична та естетична.

Як стверджує М. Бахтін, дуалізм культури та життя, думки та єдиної конкретної дійсності неможливо подолати зсередини світу теоретичного пізнання, адже тільки ми

здійснюємо акт абстрагування, одразу ж опиняємося під владою «іманентної законності» тієї чи іншої культурної області, за якою вона автономно розвивається. Так, світ техніки, підпорядковуючись у своєму розвитку власним іманентним законом і тільки їм, зумовлює нестримне вдосконалення смертоносної зброї, вриваючись і порушуючи єдину єдність життя. Хоча, експансія світу техніки – це тільки окремий і найбільш небезпечний випадок прагнення деякого окремого світу видати себе за весь світ у цілому [8, с. 11-12]. Ніякий теоретичний світ не може вичерпати собою все життя, замінити собою все життя. Було би це так, «ми відкинули би себе з життя як відповідального ризикованого відкритого становлення-вчинку» [8, с. 13], бо теоретичний світ побудований у принциповому абстрагуванні від факту нашого існування, у ньому неможливо жити, відповідально вчиняти.

Якщо спроби зсередини теоретичного світу пробитися в дійсне буття-подію безнадійні, якщо «неможна розімкнути теоретично пізнаний світ зсередини самого пізнання» [8, с. 16], то, можливо, це вдасться зробити через світ мистецтва? На думку М. Бахтіна, ні. Для естетичного бачення, продукт якого також абстрагований від дійсного акту бачення, єдине буття-подія невловимо. Отриманий у результаті абстрагування від дійсного суб'єкта бачення світ естетичного бачення не є дійсний світ життя, хоча й «ближче» до нього, ніж теоретичний і теоретизований світ. «В естетичному бутті, – пише М. Бахтін, – можна жити й живуть, але живуть інші, а не я. Це любовно споглядуване минуле життя інших людей і все, що знаходиться поза мене, співвіднесене з ним, себе я не знайду в ньому...» [8, с. 21]. Естетичний світ – це лише момент, вимір одного і єдиного буття-події.

За М. Бахтіним, ні теоретичне пізнання, ні естетична інтуїція не дають можливості підступитися до єдиного реального світу-події, але якщо це так, то яким може бути принцип прилучення об'єктивованої культури дійсному світу життя, як зцілитися від цієї розколотості, яка не турбувала А. Шюца, але була глибоко відчутна Г. Зіммелем? На думку М. Бахтіна, це прилучення можливе через дійсний відповідальний акт-вчинок. Так, «світ як зміст наукового мислення, – вважає М. Бахтін, – є своєрідний світ, автономний, але не відокремлений, а такий, що через відповідальну свідомість у дійсному акті-вчинку включається до єдиної й однієї події-буття» [8, с. 16].

Це ж стосується й світу естетичного бачення й інших культурних світів, адже у вчинку акт діяльності – теоретичне дискурсивне пізнання, естетична інтуїція, історичний опис чи будь-який інший – знаходить, нарешті, єдиний план у своєму сенсі й у своєму бутті.

Для М. Бахтіна, індивідуально-відповідальним вчинком є й думка, і слово, і дія, й усе життя є відповідальним вчинком. «Я вчиняю всім своїм життям» [8, с. 8], – підсумовує автор. Вчинок, що дійсно стається в житті-події знімає всіляку гіпотетичність, невизначеність, він «останній підсумок, всесторонній остаточний висновок» [8, с. 29]. Така концептуалізація вчинку дозволяє М. Бахтіну трактувати кризу сучасного суспільства, тобто суспільства початку XX століття, як кризу вчинку. М. Бахтін звертає увагу на те, що сучасна люди впевнено вчиняє там, де її принципово немає – у різноманітних автономних областях культури, чудових у своїй стрункості, але далеко не так впевнено в дійсному світі життя, де «вона має справу із собою» [8, с. 23]. Концепт «кризи вчинку» М. Бахтіна актуалізується сучасними концептуалізаціями суспільства як капіталістичного, полікультурного, суспільства споживання, в контексті яких людські відносини мисляться як такі, що знаходяться під загрозою заміщення відносинами експлуатації, дискримінації чи споживання.

У М. Бахтіна життя та вчинок, онтологія та етика поєднуються воедино, а тому дійсний світ життя – це одночасно й дійний світ вчинку, дослідження архітекτονіки якого можливе лише феноменологічним методом. «Світ-подія, – пише М. Бахтін, – не є світ буття тільки, даності, жоден предмет, жодне відношення не дане тут як просто даність, але завжди дана пов'язана з ними заданість: належить, бажано» [8, с. 32]. Предмет, якщо він в якій-небудь формі нами не переживається, не може бути усвідомлений. Тому в дійсному світі життя всі предмети дані нам у деякій подієвій єдності, де невіддільні одне від одного моменти даності та заданості, буття та належного, буття та цінності. Заговоривши про предмет, ми тим самим стаємо по відношенню до нього в неіндиферентне, «зацікавлено-дійсне» відношення, бо ж вимовлене слово не може не інтонувати, своєї інтонацією воно виражає наше відношення до предмету, роблячи його моментом живої подієвості [8, с. 32]. Все у світі-події переживається як «даність-зadanість», інтонується, має емоційно-вольовий тон, тобто існує у зв'язку із суб'єктом, що переживає цей світ. У термінології А. Шюца ми

би сказали, що всі об'єкти життєвого світу займають те чи інше місце в системі релевантності суб'єкта чи, за Х. Ортегою-і-Гассетом, «щось значать для нас» у життєвому світі як прагматичній реальності [97, с. 520]. Такі паралелі не випадкові й виразно свідчать про спільність теоретичних витоків концепцій настільки різних мислителів.

Життєвий світ у концептуалізації М. Бахтіна я-центрований, як і в А. Шюца та Х. Ортеги-і-Гассета, однак для М. Бахтіна визнання онтологічної унікальності, незамінності та неповторності займаного людиною місця в єдиний момент часу й точці простору має глибоко етичний сенс. Адже це означає: те, що я можу зробити, ніхто й ніколи зробити не може, а раз так, то я персонально відповідальний за своє буття, за місце, яке в ньому займаю, і яке не може бути ні залишене мною, ні відібране кимось в мене, хіба що смертю. «Те, що я зі свого єдиного в бутті місця хоча б тільки бачу, знаю іншого, думаю про нього, не забуваю його, те, що й для мене він є, – це тільки я можу для нього зробити в даний момент в усьому бутті, це є дія, що поповнює його буття, абсолютно прибуткова й нова та тільки для мене можлива», – пише М. Бахтін [8, с. 40]. Це положення увійшло до історії гуманітарних наук як принцип «не-алібі людини в бутті», що відображає своєрідний перехід М. Бахтіна від онтології до етики, які пов'язуються між собою шляхом визнання людиною відповідальності за свою причетність події-буття.

Чи приймаю я факт свого не-алібі в бутті, чи ні, а життєвий світ залишається для мене я-центрованим світом, в якому «тільки я-для-себе я, а всі інші – інші для мене» [8, с. 43]. У дійсному світі життя немає людини взагалі, як у світі науки, а є конкретний інший: близький, сучасник, минуле й майбутнє дійсних людей. Оскільки ціннісним центром дійсного світу життя є не абстрактний байдужий суб'єкт, а конкретна людина, то все отримує сенс у співвідношенні з цією дійсною людиною [8, с. 44]. Так, ціннісний смисл смерті всякої іншої людини – коханої, близької, знайомого чи незнайомця – глибоко різний, адже «ніхто не живе у світі, де всі люди рівно смертні» [8, с. 45].

Ми вже неодноразово, слідом за М. Бахтіним, вживали поняття «архітектоніка», цілком свідомо надаючи йому перевагу перед звичним для шюцевської феноменології поняттям «структура». Що ж таке архітектоніка й чим вона відрізняється від

структури? Сучасний філософ Володимир Ляпунов, якому ми завдячуємо детальними коментарями до текстів М. Бахтіна, приділяє даному поняттю окрему увагу. «Архітектоніка» (від др. грецького ἀρχι – головний, τεκτον – будувати, споруджувати; дослівно «головна побудова») – це будівельне мистецтво, архітектура; знання принципів і методів спорудження будівель. Слово «архітектоніка» є однокорінним зі словом «архітектор» (ἀρχιτεκτον) – головний будівельник, керівник будівельних робіт. В. Ляпунов виділяє дві лінії історичного розвитку поняття архітектоніки.

Перша лінія стосується передусім мистецтвознавства. Справа в тому, що М. Бахтін не винаходив це поняття, адже воно активно використовувалося в кінці XIX – на початку XX століття в теорії мистецтва, іноді – у філософії, геології, біології. У мистецтвознавстві терміном «архітектоніка» спочатку позначали теоретичну дисципліну: мистецтво (τέχνη) та науку (ἐπιστήμη) правильного планування й будування, спеціально – теорію архітектури як мистецтва. Однак в кінці XIX століття значення поняття, з одного боку, звузилося до специфічно мистецтвознавчого, а з іншого, в роботах ряду авторів – розширилося до теоретичного концепту, позначаючи конструктивний задум літературного чи музичного твору. Таке розширення та поглиблення значення пов'язане з ім'ям А. фон Гільдебранда та його роботою «Проблема форми в образотворчому мистецтві» (1893). За А. фон Гільдебрандом, архітектоніка – це автономне буття витвору мистецтва, його іманентна цілісна будова, яка розуміється як конструктивне завдання автора, що реалізує свій задум певним чином і певними засобами, керуючись так званим «архітектонічним відчуттям». Архітектоніка витвору мистецтва робить його «творінням самим по собі» (Gebildeansich), що здатне стати поряд із творіннями природи. У такому широкому значенні поняття архітектоніки набуло поширення в перші два десятиліття XX століття також у літературознавстві та критиці [8, с. 526].

Друга лінія – це власне філософська історія даного терміну, яка починається з Платона й проходить через Аристотеля, Ляйбніца, Ламберта й до Канта. Останній вживав як поняття «архітектоніка», так і поняття «система». Власне, з визначення поняття архітектоніки починається третій розділ «Трансцендентального вчення про метод» кантівської «Критики чистого розуму» (1781). Звернемося до самого І. Канта:

«Під архітектонікою, – пише філософ, – я розумію мистецтво побудови системи» [66, с. 617], яка є «єдністю різноманітних знань, об'єднаних однією ідеєю. А ідея є поняття розуму про форму деякого цілого, оскільки ним а ргіогі визначається об'єм різноманітного й положення частин відносно одне одного» [66, с. 617]. Для своєї реалізації ідея потребує схеми, тобто «аргіогі визначеного з принципу цілі суттєвого різноманіття й порядку частин» [66, с. 617]. І далі: «схема накреслена не у відповідності до ідеї, тобто виходячи не з головної мети розуму, а емпірично, тобто у відповідності до випадково виникаючих цілей (кількість яких не можна знати заздалегідь), дає *технічну єдність*, а схема, побудована у відповідності до ідеї (коли розум а ргіогі вказує цілі, а не емпірично очікує їх), створює *архітектонічну єдність*» [66, с. 618].

Тут можна погодитися з В. Ляпуновим, що з визначення І. Канта архітектоніки як мистецтва побудови системи (*die Kunst der Systeme*) й системи як певного архітектурного цілого, споруджуваного розумом із знань, впливає, що М. Бахтін розуміє під архітектонікою усе ж дещо інше, ніж І. Кант [8, с. 530]. І справді, у чистому вигляді екстраполювати кантівське тлумачення архітектоніки на я-центроване повсякдення навряд чи можливо, адже в І. Канта воно відображає передовсім специфіку діяльності розуму з наукової (тобто не повсякденної) систематизації знань. Вочевидь, М. Бахтін інспірував обидва значення: філософське та мистецтвознавче, помітно переосмисливши їх у відповідності до своїх завдань. У М. Бахтіна, власне кажучи, архітектоніка – це конкретна структура світу життя, яка може виникнути, визначитися й існувати тільки навколо конкретної людини, яка цей світ переживає [8, с. 526].

В архітектоніці дійсного світу життя М. Бахтін виділяє три головні моменти: я-для-себе, інший-для-мене та я-для-іншого [8, с. 49]. Всі цінності дійсного життя та культури – наукові, естетичні, політичні, релігійні – розташовані навколо цих основних «архітектонічних точок дійсного світу життя» [8, с. 49], до яких «стягуються» всі просторово-часові та змістовно-сміслові цінності та відношення. У цих трьох моментах виражається конкретне архітектонічне протиставлення Я та Іншого. Щоб показати можливість опису дійсної конкретної архітектоніки ціннісного переживання світу, де просторовим, часовим і ціннісним центром є людина, що оцінює й вчиняє, а предмети взяті в їх дійсних конкретних подієвих відношеннях одне до одного,

М. Бахтін звертається до аналізу світу естетичного бачення, котрий, на його думку, своєї конкретністю та емоційно-вольовим тоном, розташуванням навколо смертної людини як ціннісного центра найбільш близький дійсному світу життя [8, с. 56]. І хоча твір фантастичного жанру, наприклад, може й не мати своїм ціннісним центром смертну людину, тим самим максимально дистанціюючись від повсякдення, в якому над нами, згідно А. Шюца, нависає «фундаментальна тривога» [159, с. 442], тим не менш аналіз світу естетичного бачення дозволяє наблизитися до розуміння архітекτονіки дійсного світу життя. Наприклад, Ю. Сорока [124] експлікує простір номінацій жіночого в чоловічому сприйнятті, звертаючись до текстів культури – поезії Булата Окуджави.

М. Бахтін у якості ілюстрації здійснює аналіз конкретної архітекτονіки вірша О. Пушкіна «Розлука». Сюжет цього твору такий: кохана героя від'їжджає на батьківщину й там помирає, залишивши в його пам'яті вже нездійсненну обіцянку побачення. Герой – це об'єктивований автор, а героїня, імовірно за все, Амалія Різнич, в яку поет закохався у період перебування в Одесі влітку 1823 р. Наступного року А. Різнич за рекомендацією лікарів їде до Швейцарії, потім до Італії, де незабаром помирає [61]. Для нас аналітика «Розлуки» становить особливий інтерес, адже вивчаючи життєвий світ методом наративного інтерв'ювання, ми в підсумку маємо справу саме з текстом (транскриптом) як його об'єктивацією, і цей текст умовно можна розглядати як художній твір, а його героя як об'єктивованого автора.

В аналізованому вірші дві дійові особи: ліричний герой та героїня, а отже, зазначає М. Бахтін, і два ціннісних контексти у відповідності до яких всі конкретні моменти буття-події отримують значення. Ціннісний контекст героїні, не втрачаючи самостійності, охоплюється ціннісним контекстом героя, й обоє у свою чергу охоплюються єдиним ціннісним контекстом естетичного суб'єкта (автора чи читача), що знаходиться принципово поза архітектоною світу естетичного бачення в просторовому, часовому й смисловому аспектах. Тут слід зазначити, що М. Бахтін вживає поняття «ціннісний контекст» у широкому, розпливчатому й незвичному для нас значенні, яке треба прояснити. Але спершу проаналізуємо семантично близькі

поняття «ціннісний», «ціннісний центр», «ціннісно-подієвий центр», які постійно вживаються М. Бахтіним.

По суті, «ціннісними» М. Бахтін називає будь-які інтенціональні переживання феноменів, а тому в цьому сенсі «ціннісним» є весь історичний світ життя, вся фактичність життєвого світу в різноманітті можливого досвіду людської свідомості. Водночас, «ціннісний» – це такий, що безпосередньо відсилає до системи цінностей та нерозривно пов'язаний з оцінкою. Місце, звідки й де «запалюється світло» смислової значимості, звідкіля смисл походить і де він народжується, М. Бахтін називає «ціннісним центром», або «ціннісно-подієвим центром». В останньому варіанті важливий нюанс привносить поняття «події» (Geschehen), адже воно відмежовує від субстанціального поняття речі й відсилає до світу дій та вчинків, позначаючи спосіб буття того, що змінюється. Підкреслимо, що таким центром «події» будь-якого смислу, за М. Бахтіним, може бути тільки конкретна людина [8, с. 517], [8, с. 525]. Отже, «ціннісний контекст» позначає певну цілісність феноменального досвіду суб'єкта, що конституїрована сукупністю взаємопов'язаних єдністю свідомості інтенціональних (ціннісних) переживань світу. За аналогією до розхожої функції контексту, можна сказати, що ціннісний контекст дозволяє встановити значення ціннісних переживань суб'єкта.

Те, що всі конкретні моменти архітекτονіки твору отримують своє значення в ціннісних контекстах героя та героїні, чудово ілюструється вже першими рядками пушкінської п'єси: «Для берегов отчизны дальней, / ты покидала край чужой». Як вказує М. Бахтін, «берега вітчизни» тут визначаються ціннісним просторово-часовим контекстом життя героїні. Саме в її емоційно-вольовому тоні одне просторове ціле – як момент події її життя – стає вітчизною, а інше – чужим краєм. Але, що цікаво, сам її від'їзд на батьківщину «тонується» в контексті життя героя: у випадку, якщо б її ціннісний контекст переважав, вона би, очевидно, «поверталася». Епітет «далекий» фіксує тут не географічну відстань, як зауважує М. Бахтін, а неможливість бажаного побачення.

Наступні рядки також дані в ціннісному контексті героя: «В час незабвенный, в час печальный / Я долго плакал над тобой», але тут на перший план виходить ціннісне

переживання події розлуки в контексті його та її детермінованого смертного життя. Далі також переважає саме ціннісний контекст героя, який прагне втримати кохану у своєму просторовому оточенні, безпосередній тілесній близькості, що неможливо. Аледесь у далечині майорить надія побачення: «Ты говорила: в день свиданья / Под небом вечно голубым». У цих рядках, зазначає М. Бахтін, її та його ціннісні контексти дані в напруженому взаємопроникненні, охоплені єдністю ціннісного контексту смертної людини (вічно блакитне небо дане в контексті кожної смерті та життя), який щоправда поданий із середини контекстів героїв, тобто входить як ціннісний момент у подію їх можливого побачення. До речі, тут М. Бахтін зачіпає тему, яка в соціології могла би бути піднята, напевне, лише Г. Зіммелем: побачення як соціокультурний феномен. За М. Бахтіним, побачення – це зближення конкретних ціннісних центрів життя (його та її) в якому завгодно плані (земному, небесному, тимчасовому чи вічному), подія близькості в одному кругозорі та одному ціннісному оточенні [8, с. 63]. Соціокультурний зміст побачення як події та особливого ритуалу, що здатен кардинально змінити історію життя індивіда в її індивідуальному та соціальному вимірах, ще очікує на соціологічну інтерпретацію.

Утім сюжет життя героя аналізованої п'єси кардинально змінює не побачення, а його принципова нездійсненність. Краса Італії (батьківщини героїні) як можливе оточення її життя й майбутнього побачення стає дійсним оточенням її смерті. Ціннісний смисл світу Італії для героя – світ, де її вже немає, означений її «уже-небуттям», а для неї – це світ, де вона могла би бути. І все ж таки сум розлуки, трагедія втрати переходять в емоційно-вольовий тон впевненості, що обіцяне побачення відбудеться, хоча й в іншому плані буття: «Твоя краса, твои страданья / Исчезли в урне гробовой / Исчез и поцелуй свиданья / Но жду его: он за тобой». Подальша життєва історія героя буде позначена цієї мрії, очікуванням зустрічі з коханою.

Думка, що проводить М. Бахтін, цілком зрозуміла: всі конкретні моменти архітекτονіки п'єси отримують своє визначення в співвідношенні із двома ціннісними центрами життя: героєм та героїнею. Один і той же тотожній собі предмет (Італія) відрізняється як подієвий момент різних ціннісних контекстів: для неї – це батьківщина, для нього – чужина, подія її відбуття для неї – повернення, а для нього – покидання.

Географічна Італія, яку відділяє від Росії математично визначена відстань, входить до життєвого світу героїв у тому єдиному значенні, яке вона отримує як ціннісний момент події їх життя. При цьому об'єктивні Італія та Росія не протистоять їх суб'єктивному переживанню, підкреслює, відмежовуючись від позиції релятивізму, М. Бахтін: подієве переживання Італії та Росії включає в себе як необхідний момент їх фактичну об'єктивну даність у бутті, хоча як моменти дійсного світу життя вони дані в конкретній архітектоніці події з єдиного місця причетного буттю суб'єкта. Слід зазначити, що ціннісні контексти попри все не є ізольованими одне від одного: для автора-героя, в ціннісному контексті якого Італія – чужина, є зрозумілим й ціннісний контекст героїні, в якому Італія – батьківщина, а заразом і всі інші смислові відтінки Італії.

Повертаючись до аналізу дійсної архітектоніки світу життя, М. Бахтін акцентує на принциповій, як він пише, «різнозначності» «світу-для-мене» та «світу-для-іншого», яка набагато глибша за аналогічну різність у визначенні предметів, з якою ми зустрічаємося у світі естетичного бачення, оскільки там вони лежать усе ж в одному ціннісному вимірі, співвідносному з іншими. Конкретне архітектонічно значиме протиставлення кругозорів Я та Іншого – це вищий архітектонічний принцип дійсного світу життя. Підкреслимо, що мається на увазі не опозиція Я та Іншого, а принципова нетотожність, відмінність «світу-для-мене» та «світу-для-іншого», що феноменологічно завжди не співпадають між собою.

Ці ідеї знайшли свій подальший розвиток у роботі «Автор і герой...», до якої ми вже не раз апелювали. У цій праці крім подальшої розробки проблематики відношення автора до героя, яка є наріжною, значно поглиблюється та розширюється розуміння архітектоніки, щоправда йдеться вже передусім про архітектоніку естетичного об'єкта, та це не принципово, адже якщо М. Бахтін ішов від експлікації основних моментів архітектоніки дійсного світу життя до вивчення архітектоніки світу естетичного бачення, то нам ніщо не заважає пройти цей шлях у зворотному напрямку, екстраполюючи висновки зроблені щодо світу естетичного бачення на життєвий світ. У цій роботі ми знаходимо власне бахтінське визначення архітектоніки як певного організаційного принципу, що означає «інтуїтивно необхідне, не випадкове

розташування й зв'язок конкретних, єдиних частин і моментів у завершене ціле» [8, с. 70], тобто основна інтенція в тлумаченні даного поняття зберігається. Відносно підлеглих творчому оформленню моментів ідеться про архітектоніку ціннісну, часову, просторову й смислову [8, с. 72]. Якщо про ціннісну архітектоніку художнього твору ми вже склали певне враження, то що мається на увазі під просторовим, часовим та смисловим аспектами архітектоніки, це ще має бути розглянуто.

Як ми дізналися з аналізу «Розлуки», у світі естетичного бачення корінна для життєвого світу кореляція Я та Іншого набуває форми кореляції автора та героя. За М. Бахтіним, у відповідності до прямого відношення автора та героя, яке є естетично продуктивним, автор повинен стати «поза себе», що уможливорює для нього доповнення себе до цілого трансгредієнтними власному життю цінностями; він повинен стати Іншим по відношенню до самого себе, поглянути на себе очима Іншого. У житті ми також постійно сприймаємо та оцінюємо себе з точки зору Іншого: виважуємо цінність своєї зовнішності, враховуємо фон за нашої спиною, який значимий для нас передовсім тому, що на ньому ціннісно сприймають нас інші, передбачуємо наперед результати нашого життя для інших. Але якщо в житті, поглянувши на себе зі сторони, ми завжди знову повертаємося до самих себе, то при естетичній самооб'єктивації автора такого не має бути, вважає М. Бахтін, відділити себе від Іншого слід націло, до кінця. Це основна умова того, що Інший стане естетично завершеним явищем – героєм [8, с. 95-96]. Та від цієї моделі можливі відхилення, особливо коли автор та герой співпадають, тобто коли герой – автобіографічний. Згідно М. Бахтіна, можна виділити три загальні типові випадки відхилення від прямого відношення автора до героя. У першому випадку герой заволодіває автором: позиція героя, як емоційно-вольова, так і пізнавально-етична настільки авторитетна для автора, що він не може бачити предметний світ інакше, ніж очима героя, й переживати інакше, ніж зсередини події його життя. Щоб художнє ціле усе ж таки відбулося, автор стає на ту чи іншу позицію поза героя, але кожна з них ситуативна, хитка, непринципова. У другому випадку, навпаки, автор заволодіває героєм, привносить всередину героя моменти, що його завершують, при цьому відношення автора до героя в чомусь стає

відношенням героя до самого себе. Напрямок розвитку героя цього типу залежить від того, чи є герой автобіографічним, а отже, таким, що принципово не може бути завершеним, або ж ні. І, нарешті, у третьому випадку герой є сам своїм автором, що осмислює й переосмислює власне життя естетично. Такий герой самовдоволений і впевнено завершений. Слід підкреслити, що для М. Бахтіна естетична подія, як і соціальна, може відбутися лише за наявності двох учасників, ціннісні кругозори яких не тотожні. Якщо герой та автор співпадають або непримиримо протистоять одне одному, то має місце етична подія (самозвіт-сповідь, памфлет тощо), якщо герой зовсім відсутній, навіть потенційно, – то пізнавальна подія (наукова стаття, наприклад), якщо ж Іншим є всеосяжний Бог, – подія релігійна (молитва, ритуал тощо) [8, с. 103]. Забігаючи дещо наперед, зазначимо, що в автобіографічному наративі, який за визначенням О. Ярської-Смірної є «розповіддю, спеціально організованою навколо послідовності подій» [166, с. 71], що відображає взаємопереплетіння індивідуального й соціального аспектів життя інтерв'юованого, автор та герой майже співпадають, а тому найближчими до наративу є такі художні форми, як сповідь та життєпис, на чому ми ще зупинимося.

Просторовий вимір світу естетичного бачення аналізується М. Бахтіним під заголовком «просторова форма героя» в тісному зв'язку з подальшою розробкою концепту «позазнаходженості», що, безсумнівно, є центральним для бахтінської концепції життєвого світу в цілому. «Позазнаходженість» – так ми переклали російський неологізм М. Бахтіна «вненаходимость», використавши ресурси української мови, хоча можна було би перекласти й за допомогою іномовних кальок. Оскільки «вненаходимость» перекладають англійською як *exotopy* чи *extralocation*, а французькою – *exotopie*, то можливі також такі варіанти українського перекладу, як «екстралокація» або ж «екзотопія». До речі, В. Ляпунов звертає увагу на цікаву кореспонденцію між бахтінським терміном та двома іншими поняттями, що розроблювалися сучасниками М. Бахтіна. По-перше, з поняттям «ексцентричності» німецького філософа та соціолога Гельмута Плеснера, а, по-друге, з поняттям «*Zeilenabstand*», яке можна перекласти як «темпоральна дистанція», введеного німецьким філософом, основоположником філософської герменевтики Гансом Георгом

Гадамером [8, с. 544-545]. Знову ж таки, йдеться не про запозичення, а про схожість тих інтелектуальних та екзистенціальних проблем, які стояли перед мислителями епохи зміни філософсько-гуманітарної парадигми. Суть позазнаходженісті найліпше розкриває наступна рефлексія М. Бахтіна: «Коли я споглядаю цільну людину, що знаходиться поза й навпроти мене, наші конкретні й дійсні кругозори, що переживаються, не співпадають. Адже в кожний даний момент, у якому би положенні й як би близько до мене не знаходилася ця споглядувана мною людина, я завжди буду бачити й знати дещо, чого вона сама зі свого місця поза й навпроти мене бачити не може: частини тіла, недоступні її власному погляду: голова, лице та його вираз, світ за її спиною, цілий ряд предметів і відношень, які при тому чи іншому взаємовідношенні нашому доступні мені й не доступні їй. Коли ми дивимося одне на одного – два різних світи відбиваються в зіницях наших очей» [8, с. 101]. Взаємна позазнаходженість індивідів є константою соціальності, оскільки різницю кругозорів можна мінімізувати, можна діяти, боцїмто її не існує, але усунути повністю неможливо.

Із наведеної вище розгорнутої цитати з очевидністю випливає, що я знаю про Іншого дещо, чого він сам про себе не знає, але й навпаки, Інший знає про мене те, чого я про себе знати ніяк не можу. Ми вже зустрічалися зі схожою думкою, коли торкалися концепції чистих Ми-стосунків А. Шюца, згідно з якою в ситуації обличчя-до-обличчя індивід завжди знає про свого партнера по взаємодії більше, ніж про себе остільки, оскільки власний потік свідомості доступний йому лише в акті рефлексії, тоді як потік свідомості Іншого – у живому теперішньому. М. Бахтін мислить схожим чином, але акцентує на тому, що позиція поза Іншим обумовлює певний надлишок бачення, знання та активності, який з необхідністю випливає з унікальності займаного людиною місця у світі. По суті, цей надлишок бачення відкриває людині сферу їй і тільки їй доступної активності, сукупності таких зовнішніх і внутрішніх дій, які тільки вона може вчинити по відношенню до Іншого, завершуючи його в тому, у чому він сам себе завершити не може (наприклад, сприйняти та описати неповторні моменти експресії власного тіла).

Така активність може бути різноплановою: пізнавальною, етичною, естетичною. Етичними діями, себто вчинками, є такі «дії, які витікають зі смислу єдиної та

унікальної дійсної події буття, що охоплює мене та іншого, та направлені на дійсну зміну цієї події та іншого в ній як її моменту» [8, с. 105], тоді як естетичними діями, себто спогляданнями (*Anschauung*), є такі дії, які «не виходять за межі даності іншого, а лише об'єднують і впорядковують цю даність» [8, с. 105]. Як естетичні, так і етичні дії є активні й продуктивні за своєю суттю.

Далі, зосереджуючись на естетичній діяльності, М. Бахтін розкриває її основні складові моменти. Першим моментом естетичної діяльності є так зване «увідчування» (*Einfühlung*) в душевне життя Іншого, яке полягає в тому, щоби поставити себе на місце іншої людини, певною мірою «співпасти з нею», щоби пережити те, що переживає вона (див., наприклад, у В. Дільтея [52]). Це означає: ціннісно побачити її світ із середини, так і таким чином, як ця інша людина його бачить, засвоїти й зрозуміти її конкретний життєвий кругозір, конституюваний її унікальною ситуацією у світі. У цьому кругозорі не буде цілого ряду моментів, які доступні лише з позиції позазнаходженості. Другим моментом естетичної діяльності, що йде за увідчуванням, є повернення в себе, на своє попереднє місце поза Іншим. Тільки після цього, вже у віднесенні до іншої людини, в її категоріях матеріал вживання може бути осмислений із пізнавальної, етичної, естетичної точок зору. І, нарешті, третім складовим естетичної діяльності є оформлення та завершення отриманого матеріалу увідчування, що відбувається шляхом доповнення предметного світу іншої людини моментами, які трансгредієнтні (*Transgredienz*) її свідомості, тобто моментами, що виходять за межі кругозору даного суб'єкта та сфери його свідомості [8, с. 591]. Зрозуміло, що увідчування та завершення не йдуть одне за одним у хронологічному порядку, їх розділення аналітичне, тоді як у дійсному переживанні це тісно взаємопереплетені процеси [8, с. 107]. На нашу думку, цей бахтінський концепт не слід розуміти як вузько естетичний, адже осмислювані феномени лежать, по суті, в основі феноменів соціальності та інтерсуб'єктивності, або ж поняття естетичного треба розуміти ширше, ніж зазвичай, що, до речі, цілком відповідає бахтінським інтенціям. Без перебільшення, у повсякденному житті ми постійно вдаємося до подібної «естетичної діяльності»: переказуючи якісь важливі події, пишучи листа, вітаючись — у всіх цих випадках ми відносимо себе та інших

дійових осіб до єдиного пластико-живописного плану, який є світом естетичного бачення.

Продовжуючи тему просторової форми героя, М. Бахтін виділяє наступні просторові моменти, що трансгредієнтні свідомості героя й завершують героя та його світ ззовні, тобто зі свідомості автора та читача як співавтора твору. По-перше, це зовнішність як сукупність всіх експресивних моментів людського тіла, по-друге, переживання людиною оточуючого її зовнішнього світу і, по-третє, дії, зовнішні вчинки людини, що протікають у просторовому світі. Щодо цих трьох моментів слід поставити одне й теж питання: як ми переживаємо зовнішність, зовнішні межі тіла, просторову дію свої власні та Іншого? Виявляється, що всі ці моменти по-різному переживаються в самосвідомості та відносно іншого індивіда.

Що стосується власної зовнішності, то вона, як правило, не входить у наш безпосередній дійсний кругозір бачення, за винятком тих випадків, коли ми десь споглядаємо своє відображення, однак і тоді в нас усе одно немає відповідного емоційно-вольового підходу до себе, який би дозволив ціннісно оформити та естетично завершити себе ззовні. Так, споглядуване нами в дзеркалі власне відображення включає не тільки, по-перше, нашу дійсну емоційно-вольову настанову у світі на даний момент, визначену унікальним контекстом життя, але й, по-друге, виражає реакцію на можливу оцінку нашої зовнішності з точки зору можливого Іншого та, по-третє, наше відношення до цієї оцінки, а також, по-четверте, може включати в себе припущення щодо зовнішності, яка бажана в очах Іншого. Тут М. Бахтін дивовижно близький у своїх міркуваннях до ідей американського психолога та соціолога Ч. Кулі, сформульованих ним у теорії «дзеркального Я», та ідей основоположника символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда [88], викладених у концепції «генералізованого Іншого». Так, згідно Дж. Г. Міда, переживання та оцінка власної зовнішності майже не можлива лише з позиції «І» , тобто креативного «Я», яке є джерелом специфічної реакції індивіда на настанови інших, а з необхідністю передбачає також і «Ме», тобто «Я» нормативне, до якого ми несвідомо апелюємо, рефлектуючи над самими собою. Саме «Ме» в концепції вченого репрезентує генералізованого Іншого, тобто організований набір суспільних норм, цінностей,

моделей поведінки, що інкорпоровані індивідом у процесі соціалізації. Що цікаво, у М. Бахтіна специфіка переживання власної зовнішності та зовнішності іншого індивіда становить критерій відмінності світу художньої творчості від світу мрії та світу дійсного життя: якщо у світі художньої творчості всі діючі особи знаходяться в єдиному пластико-живописному плані, то у світі мрії та дійсного життя головна дійова особа не виражена та зовнішнього образу не потребує.

Нерозривно пов'язане із зовнішністю просторове оточення тіла також суттєво по-іншому переживається в самосвідомості суб'єкта, ніж по відношенню до іншої людини, яка дана нам у світі як його момент. На думку М. Бахтіна, тільки по відношенню до Іншого ми можемо пережити людську скінченність та емпіричну предметну обмеженість: «Тільки іншого, – пише М. Бахтін, – можна обійняти, охопити зі всіх боків, любовно сприймати дотиком усі межі його: крихка скінченність, завершеність іншого, його тут-і-тепер-буття внутрішньо досягається мною й ніби оформлюються обіймами; у цьому акті зовнішнє буття іншого заживає по-новому, здобуває якийсь новий сенс, народжується в новому плані буття» [8, с. 120]. Справді, ми ніяк не в змозі пережити все це по відношенню до себе самих, і не стільки через фізичну неможливість це зробити, як слушно зауважує М. Бахтін, а передусім через емоційно-вольову «неправду» обернення цих актів на самого себе. У наведеному прикладі зовнішнє буття іншого індивіда як предмет обіймів, цілування стає матеріалом для пластично-живописного оформлення та естетичного завершення.

Що ж до зовнішньої просторової дії, як соціальної так і несоціальної, то вона також повністю не входить до самосвідомості діючого суб'єкта. За М. Бахтіним, світ дії – це світ внутрішнього передбаченого майбутнього, який організований метою та планом дії, що своєю спрямованістю в майбутнє руйнують наявну даність предметного світу. У кругозорі діючого суб'єкта немає місця художньому оформленню та завершенню, яке може відбутися лише з позиції індиферентного цілі та смислу дії Іншого, що знаходиться поза ним. Інакше кажучи, щоби набути художнього оформлення, дія має бути перенесена з кругозору діючого суб'єкта до кругозору споглядача. Як наслідок такої трансгресії, у світі естетичного бачення дійсне

ризиковане майбутнє, куди спрямовані наші мета та план дії в життєвому світі, замінюється на майбутнє художнє, наперед визначене та оформлене [8, с. 123-124].

Дійшовши висновків щодо специфічності переживання зовнішності, зовнішніх меж тіла та просторової дії в самосвідомості та по відношенню до іншого індивіда, М. Бахтін синтезує ці абстрактно виділені моменти та ставить проблему тіла як цінності, розглядаючи її в перспективі розрізнення об'єктивної та суб'єктивної точок зору на тіло в історії культури. У контексті дослідження просторової форми героя окрему увагу М. Бахтін приділяє аналізу експресивної та імпресивної функції зовнішнього тіла як естетичного явища, що у підсумку дозволяє перейти до осмислення – вже на нових підставах – проблеми просторового цілого героя та його світу в словесній художній творчості. Увінчуються рефлексії щодо просторової форми героя формулюванням теорії кругозору та оточення, яка також має важливі соціологічні імплікації. На жаль, всі ці питання ми не маємо змоги наразі розглянути, а тому перейдемо до наступного виміру світу естетичного бачення – часової архітектоніки.

Часова архітектоніка світу естетичного бачення, або часове ціле героя, розглядається М. Бахтіним у зв'язку з такими проблемами, як смерть, життя, пам'ять, розуміння, рефлексія. Але основна мета залишається незмінною: тепер уже щодо «внутрішньої людини» обґрунтувати те, що було обґрунтоване та продемонстроване щодо зовнішнього тіла як естетичного феномена, а саме трансгредієнтність можливій та дійсній самосвідомості індивіда й, таким чином, незамінність Іншого в акті естетичного оформлення. У зв'язку з цим осмислюються принципи впорядкування та оформлення «душі» у світі художньої творчості, серед яких першочергова увага приділяється активному емоційно-вольовому відношенню до внутрішньої визначеності людини, що конкретизується в проблемі смерті.

За аналогією до просторової позазнаходженості, М. Бахтіна говорить, уживаючи оксюморон, про «внутрішню позазнаходженість» Іншого. І справді: радість, страждання, страх або натхнення – кожне переживання іншої людини сприймаються нами як таке, що існує поза нашим власним внутрішнім світом, як момент ціннісного буття Іншого, і навпаки, інша людина сприймає наші переживання як такі, що існують поза нею, приналежні нашому ціннісному буттю [8, с. 177]. Вочевидь, що взаємна

позазнаходженість має місце не тільки в просторовому, але й в часовому вимірі. А отже, точно так, як і просторова форма зовнішності людини, часова естетична форма її внутрішнього життя розгортається з надлишку бачення Іншого, що передбачає доповнення її самосвідомості трансгредієнтними моментами ззовні.

У контексті часової архітектоніки трансгредієнтними самосвідомості індивіда виступають часові межі життя – народження та смерть, до яких, вважає М. Бахтін, із позиції самосвідомості немає підходу. Це означає, по суті, що із середини самих себе ми не можемо пережити події власного народження та смерті, а точніше, ми не можемо пережити ці події як події у світі життя інших. І справа тут, як й у випадку із зовнішністю, не тільки в фізичній неможливості це зробити, а передусім у відсутності відповідного ціннісного підходу. Так, страх власної смерті та страх можливої смерті іншої, близької людини глибоко відрізняються одне від одного: в першому випадку відсутній основний для другого момент – передчуття втрати, збіднення спільного для нас світу, в якому ця інша людини була, в якому її тепер немає й не буде. Окрім цього, ясно, що своя смерть не є розлукою із собою як якісно визначеною, унікальною людиною, вона не мислиться в таких категоріях. Ми не можемо пережити світ, в якому нас уже не має, який забарвлений подією нашої власної смерті та нашої відсутності в ньому. «Подія мого народження, ціннісного перебування у світі, та, нарешті, моєї смерті, – як слушно зауважує М. Бахтін, – відбувається не в мені й не для мене» [8, с. 180]. Таким чином, цілісна історія нашого життя оформлюється надлишком бачення Іншого, а не із середини самосвідомості індивіда.

Цікаво, що А. Шюц, як ми зазначали, також не залишається осторонь проблематики смерті, розглядаючи її в контексті аналітики світів досвіду та феномену релевантності. «Вся система релевантностей, – пише дослідник, – яка керує нами в природній настанові, базується на основоположному переживанні, властивому кожному з нас, а саме: я знаю, що я помру, і я боюся померти. Це базисне переживання ми пропонуємо називати фундаментальною тривогою» [159, с. 422]. Згідно А. Шюца, фундаментальна тривога мотивує індивіда в природній настанові висувати плани, проекти й докладати зусиль для їх досягнення, однак мислитель-теоретик, здійснивши «стрибок» у кінцеву область значення наукового теоретизування, одразу ж звільняється

від фундаментальної тривоги та пов'язаної з нею системою прагматичної релевантності [159, с. 441]. У контексті бахтінських ідей твердження, слід сказати, досить сумнівне, оскільки навіть якщо допустити, що зі зсувом у системі релевантності, який відбувається при переході від природної до наукової настанови наша власна скінченність перестає нас хвилювати, то це не означає, що автоматично нівелюється значимість факту смертності інших, особливо близьких нам людей. Більше того, на думку М. Бахтіна, саме народження, життя та смерть інших людей є визначальними подіями нашого життя, які конституюють його сюжет та зміст, тоді як народження та смерть нас самих, що парадоксально, такого сюжетного значення не мають.

Таким чином, виходить, що осмислене з позиції самосвідомості життя позбавлене естетичної та сюжетної значимості не тільки в просторовому, але й у часовому аспекті, ми – не герої власного життя й можемо стати такими тільки з позиції та в очах Іншого. М. Бахтін простежує умови оформлення душевного життя людини: окремого переживання, внутрішнього положення та цілого душевного життя, приділяючи особливу увагу загальним умовам такого оформлення, а зокрема, основним умовам ритму як часового й у той же час ціннісного впорядкування, який також «можливий як форма відношення до іншого, але не до самого себе» [8, с. 192]. Окремі ж форми вираження автора в словесній творчості розглядаються в контексті аналізу смислового цілого героя.

Смислова архітектоніка – ще один вимір, який властивий світу естетичного бачення. Як зазначає М. Бахтін, архітектоніка світу естетичного бачення впорядковує не тільки просторові та часові моменти, але й смислові, тобто форма героя буває не тільки просторовою та часовою, але й смисловою. Це означає, що дослідження умов, за яких простір та час стають естетично значимими необхідно доповнити аналітикою естетичної значимості смислової настанови героя в бутті, його ціннісної позиції в ньому, яка ізолюється з події буття й естетично завершується [8, с. 206]. Однак, слід зауважити, що розрізнення на просторове, часове та смислове ціле, якого дотримується М. Бахтін, аналітичне, ці виміри нерозривно пов'язані між собою та не існують окремо одне від одного.

Основними формами смислового цілого героя, за М. Бахтіним, є самозвіт-сповідь, автобіографія, ліричний герой, характер, тип та життє, відмінність яких зумовлена вибором різних смислових моментів події та відповідних їм трансгредієнтних моментів художнього завершення. У перспективі пошуку нових можливостей соціологічної інтерпретації та дослідження наративу, особливо важливими виглядають перші три форми, оскільки за своєю суттю вони не переслідують виключно естетичні цілі.

Самозвіт-сповідь визначається М. Бахтіним як така словесна форма об'єктивації особистості, яка виникає у зв'язку з потребою рефлексувати своє життя в етичному вимірі. Відмітною та конститутивною ознакою самозвіту-сповіді є те, що це суцільна самооб'єктивація, тобто Інший зі своїм привілейованим підходом виключається, а організуючим початком самозвіту-сповіді є відношення до самого себе [8, с. 208]. У самозвіті-сповіді немає розрізнення на героя та автора, оскільки відсутня основна умова реалізації цього розрізнення – позиція ціннісної позазнаходженості. А раз так, то самозвіт-сповідь принципово не може мати естетичного завершення; в ньому відсутня фабула; не може бути предметного світу як естетично значимого оточення (пейзаж, побут тощо); переважає етична проблематика [8, с. 213]. У соціологічній практиці ми зустрічаємося з такою формою об'єктивації, аналізуючи різноманітні, як висловився К. Пламер, «документи життя»: листи, щоденники, автобіографічні нотатки тощо [122, с. 108-109].

Наступна за мірою об'єктивації автора смислова форма героя – це автобіографія. «Ми розуміємо під біографією або автобіографією (життєписом), – зауважує М. Бахтін, – ту найближчу трансгредієнтну форму, в якій я можу об'єктивувати себе самого та своє життя художньо» [8, с. 216]. В автобіографії та біографії, на відміну від самозвіту-сповіді, який є нічим іншим, як етичним вчинком, я-для-себе не є конститутивним та організуючим принципом, а відтак, цілком можливо чітко розрізнити автора та героя. Оскільки біографічна художня цінність найменш трансгредієнтна самосвідомості, то автор в біографії найбільш близький до її героя, можливим є навіть персональний збіг автора та героя за межами художнього цілого – як у випадку з автобіографією. Біографічна цінність, отже, може організувати не тільки розповідь про життя іншого,

але й бути формою усвідомлення, бачення, висловлювання власного життя [8, с. 217]. Особливістю автобіографії є те, що її автор – це «можливий Інший», вона вибудовується з позиції соціальної частини нашого Я, тобто, згідно Дж. Г. Міда, нормативного «Ме», включаючи в себе ціннісні позиції найближчого та більш широкого соціального оточення. Саме автобіографія зазвичай є основним об'єктом соціологічного аналізу.

Ліричний герой – ще одна форма смислового цілого героя, яка також може бути самооб'єктивацією автора. Тут автор та герой достатньо близькі, але трансгредієнтних моментів у розпорядженні автора значно більше. Окрім цього, якщо в автобіографії світ інших асимілює автора, якому нічого протиставити герою, то в ліриці навпаки, герою майже нічого протиставити автору [8, с. 229]. Відтак, на перший план, у термінах Дж. Г. Міда, виходить вже не нормативне «Ме», а креативне «І».

На цьому можемо поставимо крапку у викладі основних моментів концепції дійсного світу життя М. Бахтіна та підвести деякі підсумки. У цілому, задумана розвідка виявилася дещо обширнішою, ніж ми очікували. Це пов'язане з тим, що окрім власне експлікації феноменологічного тлумачення архітектоніки життєвого світу за М. Бахтіним були знайдені важливі області перетину між соціологією й етикою, соціологією й естетикою, які ми просто не могли залишити без уваги. Так, етична онтологія М. Бахтіна стала для нас тим базисом, який дозволив намітити підхід до нового прочитання засад професійної етики соціолога-дослідника у відповідності до принципу «не-алібі людини в бутті», що потребує подальшої соціологізації, наприклад, через звернення до ідей публічної соціології М. Буравого [20]. Соціологічна інтерпретація етики вчинку М. Бахтіна є особливо актуальною з огляду на розуміння соціології як етичної професії, тобто такого виду професійної діяльності, до якої суспільством висуваються підвищені моральні вимоги [93]. Щодо естетичної концепції М. Бахтіна, то нами була позначена можливість екстаполювати її на таку область методології та методів якісних соціологічних досліджень, як наративний аналіз. Але, безперечно, найважливішим відкриттям стало переосмислення значення Іншого в архітектоніці життєвого світу. До цього ми мислили Іншого передусім як умову соціальності, тепер Інший постав для нас також як можливість надлишкового бачення

та естетичного оформлення, що дає позиція позазнаходженості. Можна припустити, що працюючи в якісній парадигмі, соціолог-дослідник також використовує свою позицію позазнаходженості для «завершення» соціальних аспектів життя Іншого, але соціологічними методами й у соціологічних категоріях.

3.1 Життєвий світ Іншого та проблема його розуміння

Проблема розуміння життєвого світу Іншого є наріжною для суб'єктивістської соціології в усіх її варіантах, хоча займає в соціології в цілому ледве помітне місце. Це пов'язано з різними причинами, передусім із тим, що соціологія виникла як позитивна наука про суспільство, а за взірць їй були взяті науки про природу. Таким чином, довгий час увага соціологів була прикута до соціальних інститутів та їх функцій, а те, що ці інститути власне й існують тому, що індивіди можуть розуміти й розуміють одне одного, залишалося невідрефлексованим. У той же час проблематика розуміння в соціальних науках має тривалу історію та розвивається з процесом визнання відмінностей методів пізнання суспільства та природи.

Ідея відмінності методу соціальних наук від методу наук природознавчих вперше була висунута в XVII столітті італійським філософом Дж. Віко, який запропонував розрізняти науки про природу, шляхом яких людина пізнає щось чуже собі, та науки про історію – всі гуманітарні науки, в яких людина пізнає свої власні творіння [59, с. 15]. Це розмежування набуло нового звучання в XVIII-XIX століттях у працях одного з основоположників герменевтики Фр. Шлейєрмахера, істориків Т. Ранке та Й. Дройзена, філософів баденської школи неокантіанства В. Віндельбанда й Г. Ріккєрта, а також ряду інших впливових мислителів [59, с. 15-16]. Утім справді фундаментальна версія розуміючої методології соціальних наук, ґрунтована цим розрізненням, була запропонована Вільгельмом Дільтеєм [52], німецького філософа життя, який без вагань поставив проблему розуміння в центр своїх інтелектуальних пошуків.

У своєму проекті критики історичного розуму, яка передбачала вияснення того, яким чином структура духовного світу суб'єкта робить можливим пізнання духовної дійсності, філософ відстоює думку, що розуміння – це загальний метод «наук про дух»

(Geisteswissenschaft), які протиставляються «наукам про природу» (Naturwissenschaften) та мають справу з різноманітними «проявами життя»: продуктами мислення (поняттями, судженнями, умовиводами), вчинками та вираженнями переживань. За В. Дільтеєм, варто розрізняти елементарні та вищі форми розуміння. До елементарних форм розуміння філософ відносить тлумачення окремих проявів життя, яке ґрунтується на процесі, що полягає в з'ясуванні відношення вираження до того, що в ньому виражається. Так, посмішка, сміх чи сльози як прояви життя свідчать нам про суб'єктивні переживання Іншого. Елементарне розуміння ґрунтується на аналогії та не є висновком від наслідку до причини. Натомість, вищі форми розуміння передбачають з'ясування відношення між різноманітним проявом життя Іншого та внутрішнім зв'язком, що лежить в основі цього різноманіття. Розуміння, яке вимагає від нас «перенесення-себе-на-місце-іншого», у своїй вищій формі може бути визначене як співпереживання, й якщо перше – операція, зворотна ходу дії, то друге – здійснюється паралельно з перебігом подій. Що важливо, посередником, який уможливорює розуміння між людьми, є об'єктивний дух, культура [52]. Розмах, із яким В. Дільтей працював над згаданими питаннями, широта піднятої проблематики зумовили відчутний вплив філософа на інтелектуальний клімат епохи. Що стосується соціальних наук, то дільтеєвського впливу зазнала не тільки формальна соціологія Г. Зіммеля, що зрозуміло, але й до певної міри розуміюча соціологія М. Вебера, яка прикувала увагу соціологів до проблеми суб'єктивного смислу соціальної дії.

Але перш ніж перейти до М. Вебера, зазначимо, що дільтеєвського впливу зазнав і М. Бахтін. Це відчувається як за ранніми його роботами, так і пізніми, серед яких знаковою є стаття «До методології соціальних наук» (1974), в якій він розрізняє монологічну форму знання (точні науки) та діалогічне пізнання (науки гуманітарні) [8, с. 383]. Тут автор виділяє чотири етапи розуміння: 1) психофізичне сприйняття фізичного знака, 2) впізнання його (як знайомого чи незнайомого), 3) розуміння його значення в даному контексті (найближчому та більш далекому), 4) активно-діалогічне розуміння (суперечка-згода) [8, с. 381]. У М. Бахтіна розуміння не зводиться до відображення чи копіювання переживань іншої людини, а є переведенням їх до принципово нового ціннісного плану, їх оформленням та завершенням із ззовні.

Що ж стосується М. Вебера, то у контексті розмови про архітектуру життєвого світу ми вже згадували про те, що він, намагаючись подолати першу теоретико-методологічну кризу, в якій опинилися соціальні науки на зламі століть, вийшов на позиції соціологічного номіналізму. Суть нової перспективи чудово вловлюється із загальновідомого веберівського визначення, як одночасно є тим пунктом, із якого починається його теоретизування щодо соціального світу: «Дією ми називаємо дію людини (незалежно від того, носить воно зовнішній чи внутрішній характер, зводиться чи до невтручання чи терплячого прийняття), якщо й оскільки діючий індивід (чи індивіди) пов'язують із нею суб'єктивний смисл. Соціальною ми називаємо таку дію, яка за смислом, що мається на увазі діючої особою (або діючими особами) співвідноситься з діями інших людей та орієнтується на них» [26, с. 602-603]. Із цієї дефініції випливає, що конститутивним фактором соціальності є не що інше, як суб'єктивний смисл, який може бути розкритий, а отже щоби пояснити суспільство недостатньо структурно-функціонального аналізу соціальних інститутів, за О. Контом, чи соціальних фактів, за Е. Дюркгеймом, потрібно розуміти смисли та значення, які індивіди надають своїм діям та світові. Соціологія є інтерпретативно орієнтованою наукою, її методи – розуміння, тлумачення та інтерпретація, але одночасно це наука генералізуюча, її предмет не ситуативні дії індивідів, значення яких інваріантні, а дії типові, що можуть бути раціонально пояснені з точки зору їх значень та мотивів [26], [122, с. 51]. Цікаво, що М. Вебер в інтерпретативному розумінні, як і В. Дільтей, виділяє два етапи: перший етап «безпосередньо спостережуваного розуміння», на якому відбувається розуміння того, що робить людина, без подальшого пояснення смислу цієї діяльності, та другий етап «пояснювального розуміння», що передбачає розуміння її мотивів, передумов та наслідків [122, с. 50]. Варто зауважити, що в цій парадигмі унікальні суб'єктивні значення, які сам індивід надає своїм діям цікавлять соціолога передусім у тому плані, що є основою для типових значень, які може надати цим діям дослідник, вивівши тим самим генералізований соціальний тип. Номіналізм поєднується в М. Вебера з орієнтацією на макроаналіз соціальних явищ та процесів, про що не слід забувати. Мікроаналітична перспектива вийде на передній план тільки в американській соціології початку XX століття.

Наступною важливою віхою в розробці проблеми розуміння став символічний інтеракціонізм, представники якого зосередилися вже на аналізі мікропроцесів. Підґрунтя для цієї концепції було підготовлене ідеями американського соціального психолога Чарльза Кулі. Вчений відстоював думку, що природа людини є соціальною, вона формується в результаті простих форм взаємодії та інтимного спілкування, тобто соціальної інтеракції в так званих «первинних групах», для яких характерною є невелика кількість учасників та наявність безпосередньої взаємодії між ними [59, с. 51], [3, с. 101]. У відповідності до своїх онтологічних уявлень Ч. Кулі виділяв два види пізнання: матеріальне та соціальне, яке виникає в наслідок комунікації зі свідомістю інших людей та ґрунтується на «симпатії». Оскільки суспільство в кулівській концепції тлумачиться як спільнота, яка існує як взаємодія уявлень, то пізнати Іншого як особистість та представника певної спільноти, означає «уявити уявне», досягнути суб'єктивний мікрокосм його свідомості [59, с. 54]. Також в якості попередника символічного інтеракціонізму називають Вільяма Томаса, якому належать не менш важливі розробки поняття «настанови» та концепції «визначення ситуації», з якої випливає, що адекватне розуміння дій індивіда можливе лише з врахуванням суб'єктивного визначення, яке він надає ситуації, в якій діє.

Концепція символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда, – ми її частково розкрили, говорячи про смислову архітектуру тексту та особливості об'єктивації в ній автора, – увібрала та синтезувала в собі ці ідеї. У своїх роботах Дж. Г. Мід весь час підкреслює, що Я соціальне, а «процесом, із якого виникає Я, є соціальний процес, який передбачає взаємодію індивідів у групі» [88, с. 6]. Самосвідомість як специфічно людська якість виникає тільки в наслідок соціалізації та прийняття ролі Іншого; структура соціалізованої особистості в концепції Дж. Г. Міда, як зазначалося, включає «Я-ініціативне» («I») та «Я-нормативне» («Me»), із яким перше знаходиться в постійному внутрішньому діалозі [124, с. 117]. Розвиваючи ці концепти в перспективі проблематики соціального сприйняття Іншого (до речі, серед конотацій поняття «сприйняття» можна назвати й «розуміння»), Ю. Сорока зауважує, що «нормативний Інший», якого Дж. Г. Мід позначає як «Me», по суті, контролює дії індивіда, генералізуючи та репрезентуючи настанови спільноти в його свідомості, а значить,

безпосередньо впливає на взаємодію з «емпіричним Іншим» – вже реальним учасником інтеракції, який існує за допомогою соціоперцептивних категорій «свій», «чужий», «сторонній», «незнайомець», «ворог», які дослідниця об'єднує поняттям «соціокультурної номенклатури Іншого» [124, с. 118]. На думку Ю. Сороки, бачення структури особистості Дж. Г. Міда, відмінне від фрейдівського, несе в собі важливі потенції сприйняття Іншого як партнера по діалогу, спілкуванню та культурному обміну [124, с. 131]. У цілому, мідовський спосіб міркування налаштовує на розуміння реального Іншого шляхом критичної рефлексії власних настанов, тобто Іншого когнітивного, нормативного.

Ясна річ, що нашим завданням не є переказ, навіть стислий, концепцій розуміючої соціології, але ми вважаємо за доречне показати, що шюцівська і, ширше, феноменологічна соціологія з її акцентом на проблемі інтерсуб'єктивності та розуміння не була ізольованою. Приміром, із філософією життя, особливо в її бергсонівському варіанті, феноменологію тісно пов'язує інтерес до феномену темпоральності, з розуміючою соціологією М. Вебера – проблема мотивації людської поведінки, яка вирішується А. Шюцем вже на нових підставах, а також проблема суб'єктивного смислу соціальної дії, а основні положення символічного інтеракціонізму взагалі органічно увійшли в феноменологічний дискурс шляхом введення їх до концепції соціального конструювання реальності П. Бергером та Т. Лукманом як таких, що дозволяють пояснити існування соціуму всередині людини, тобто суспільства як суб'єктивної реальності. Власне кажучи, певна відгородженість від інших дискурсів, яку часто закидають феноменологічній соціології, аж ніяк не є основним її недоліком. Але що дає нам феноменологічний спосіб розгляду при постановці та вирішенні проблеми розуміння Іншого? Що принципово нового привносить концепт життєвого світу? Щоб відповісти на ці запитання, нам потрібно реактивувати ряд феноменологічних концептів та понять, які прояснюють, конкретизують та уточнюють феноменологічне тлумачення життєвого світу.

Для феноменологічної соціології А. Шюца проблема розуміння Іншого є вихідною, їй повністю присвячений один із розділів «Смислової структури повсякденного світу» (1932). Маючи на увазі під актами розуміння, по суті, всі

інтенціональні акти, що є інтерпретацією власного суб'єктивного досвіду індивіда [59, с. 125], дослідник аналізує окремо етапи розуміння дії, що не має на меті комунікацію, на прикладі людини, що рубить дрова, та дії, що має на меті комунікацію, на прикладі людини, яка говорить німецькою. Виходить, резюмує Л. Іонін, що так чи інакше, а в шюцівській інтерпретації «істинним розумінням» є розуміння суб'єктивних значень Іншого, тобто експлікація контексту значень, до якого сам Інший відносить свою дію (знак), а також експлікація мотиву дії (знака) [59, с. 128]. У цілому, А. Шюц детально досліджує три види розуміння: а) розуміння як самоінтерпретацію (з якого починається всі інші процеси розуміння); б) істинне розуміння, сенс якого був вище розкритий; в) типізує розуміння [59, с. 131]. Наразі ми не маємо змоги приділити увагу всім цим питанням, а тому зосередимося не на феноменологічній інтерпретації процесу, типів розуміння, що в шюцівській версії достатньо повно розкрита Л. Іоніним [59], а на окремих поняттях, концептах, які допоможуть нам уточнити інструментарій обраного феноменологічного способу розгляду та вивчення життєвого світу.

Одним із найважливіших у цьому плані є шюцівський концепт «біографічно детермінованої ситуації», згідно з яким дія індивіда може бути в повній мірі зрозумілою лише в більш широкому контексті пережитого ним життєвого досвіду та передбачуваного майбутнього. Минуле раз од разу осучаснюється нами в актах пригадування, а майбутнє – конституюється в мріях, планах і проектах, тобто в «мисленні наперед». Поняття «біографічно детермінованої ситуації» є достатньо близьким за змістом до розглянутих у першому параграфі понять «життєвого шляху», яке набуло особливого поширення в психологічних та соціально-психологічних концепціях життєвого світу, «моральної кар'єри» (І. Гофман) тощо, оскільки дозволяє досліджувати життєвий світ у діахронічній перспективі, тобто з урахуванням історичної послідовності його формування, але й помітно відрізняється від них, бо об'єднує рецепції, інтенції, протенції індивіда, виступаючи значно більшим за об'ємом.

Виходячи із шюцівських напрацювань, біографічно детерміновану ситуацію можна визначити як ситуацію індивіда в просторі, часі та суспільстві, яка є «осадою» (sedimentation), чи результатом його особистої історії життя, всього пережитого та освоєного досвіду. Говорити про індивіда в аспекті біографічно детермінованої

ситуації, означає припускати, що його ситуація в інтерсуб'єктивному життєвому світі має свою історію, яка може бути розкрита, причому передусім самим індивідом [159, с. 11-12], [159, с. 125-126], [159, с. 371]. До біографічно визначених елементів ситуації, услід за А. Шюцем, можна віднести: запас наявного знання разом із переконаннями, думками, віруваннями всіх ступенів правдоподібності, що відносяться до непроблематизованого світу; системи тематичної, інтерпретативної та мотиваційної релевантності; насущні інтереси та систему планів, яка відбирає з невизначеного поля непроблематизованого світу ті елементи, які потребують більш точного визначення й, отже, проблематичні; специфічну структуру й генезу запасу наявного знання індивіда, які багато в чому є унікальними. Ця унікальність, згідно А. Шюца, пов'язана з тим, що навіть якщо запас наявного знання індивід є спільний для нього й певної соціальної групи (наприклад, близьких, друзів), то історія його набуття, як правило, специфічна. Суттєві актуальні сприйняття й події внутрішнього життя (уява, фантазія, сні) індивіда в тій мірі, в якій вони справили вплив на історію його життя; а також набір звичок (реакції, навички, здібності, таланти, як і здатність діяти). До цього списку необхідно також додати такий елемент біографічно детермінованої ситуації, як соціальне оточення, про яке А. Шюц чомусь тут не згадує [159, с. 372]. Але й такий перелік елементів біографічно детермінованої ситуації не претендує на повноту. Так, серед названих елементів немає соціоструктурних факторів, які в тій чи іншій мірі привносяться, наприклад, К. Дивисенко [49], І. Пржиленською [105] та ін. (для російських підходів до життєвого світу в цілому властива спрямованість на поєднання мікро- та макроперспективи). У концепції ж А. Шюца вплив макропроцесів на життєвий світ обмежується фіксацією їх відбиття у свідомості індивіда.

Першим важливим біографічним елементом ситуації, який слід розглянути, є запас наявного знання (*stock of knowledge at hand*). Запас наявного знання можна визначити як схему референції, що включає в себе традиції, норми, типізації, стилі спілкування, рецепти поведінки тощо, основу на попередньому досвіді інтерпретації життєвого світу як самого індивіда, так й інших (попередників та сучасників), що передана йому в процесі соціалізації й з якою індивід співвідносить всі свої сприйняття та переживання [159, с. 11]. Ця – структурна інтерпретація запасу наявного знання

доповнюється в А. Шюца генетичною, яка полягає в тому, що запас наявного знання розглядається з точки зору генези, тобто хронологічної та біографічної послідовністю формування його складових. Ввійшовши до нашого запасу наявного знання на тому чи іншому етапі життя, традиції, норми, рецепти поведінки й т. д. виявляють, як зазначає А. Шюц, особливий «профіль», обумовлений часом їх появи [159, с. 313-316].

У цілому, шюцівська концептуалізація запасу наявного знання, на нашу думку, дозволяє розглядати його як схему референції та інтерпретації, що репрезентує культурний вірець (pattern) групового життя, інтеріоризований індивідом та функціонуючий на індивідуальному рівні соціокультурного сприйняття та взаємодії. Що стосується поняття «культурний вірець групового життя», то чи не вперше А. Шюц вживає його в невеликому есе «Чужий: соціально-психологічний нарис» (1944) у значенні специфічних цінностей, інститутів, систем орієнтації й контролю (народні звичаї, закони, звички, традиції, етикет, манери поведінки тощо), які характеризують групу в той чи інший момент її історичного існування [159, с. 534]. Відмінність запасу знання індивіда й культурного вірця соціальної групи, з якою він зближується та прагне досягти визнання або принаймні терплячого до себе відношення, і стає підставою ситуацію, в якій опиняється «чужий». До слова, феноменологічний концепт чужого є чи не найбільш застосовуваним щодо конкретних реалій, прикладом чого може бути, скажімо, робота української дослідниці Оксани Даниленко [43], яка аналізує трансформацію життєвих світів та соціокультурних ідентичностей інженерів-мігрантів, які переживають процес адаптації до нової для них повсякденності.

Далі, допомагає здійснити емпіричну інтерпретацію життєвого світу поняття «системи релевантності», зміст якого зазвичай у достатній мірі не експлікується, оскільки автори (наприклад, Л. Іонін [59], Х. Абельс [2]) обмежуються, як правило, викладенням так званого «основного тезису про взаємність перспектив», що складається із двох ідеалізацій. По-перше, ідеалізації взаємозамінності точок зору: «я вважаю сомо собою зрозумілим – і уважаю, що інший робить теж саме, – що якщо нас поміняти місцями, так, щоб його «тут» стало моїм, я буду на тій же відстані від предметів і побачу їх у тій же системі типізацій, що й він; більше того, у моїй досяжності будуть ті ж предмети, що й у його (й навпаки)» [159, с. 15]. І, по-друге,

ідеалізації відповідності систем релевантності: «поки немає доказів протилежного, я вважаю само собою зрозумілим, – і уважаю, що інший також, що різниця перспектив, яка витікає з унікальності наших біографічних ситуацій, нерелевантна наявним цілям кожного з нас і що «ми» припускаємо, що кожний із нас відбирає й інтерпретує реально чи потенційно спільні нам об'єкти та їх властивості однаковою чиною або, принаймні, в «емпірично ідентичній» манері, достатній для всіх практичних цілей» [159, с. 15]. Цей тезис пояснює, як взагалі стає можливе розуміння в повсякденному життєвому світі, його безпроблемне (до пори до часу) функціонування.

Але що таке – релевантність (relevance)? Це поняття прийшло до феноменології з психології, й у першому наближенні означає «відповідність», «доцільність», «значимість». Якщо щось визнається нами як релевантне, то ми маємо на увазі, що це «щось» виділяється на фоні менш значимого та повністю байдужого нам. Згідно А. Шюца, можливо говорити про різні форми релевантності, в тому числі тематичну, інтерпретативну та мотиваційну, які в купі утворюють систему релевантності як складову біографічно детермінованої ситуації у світі.

Тематична релевантність – це форма релевантності, яка полягає в тому, що предмет конституюється як проблематичний у межах неструктурованого поля неproblemатично знайомого, у наслідок чого поле структурується на тему й горизонт [159, с. 255]. У межах цієї форми релевантності виділяються два підвиди: нав'язані та ненав'язані тематичні релевантності. Нав'язані тематичні релевантності виникають тоді, коли переживання не тематизуються свідомо, а нав'язуються як тематичні саме завдяки тому, що є незнайомими, чи в наслідок «шоку», що супроводжує перехід в іншу область значень, певної соціальної взаємодії – в усіх тих випадках, коли незалежно від індивіда призупиняються вкорінені в повсякденному досвіді ідеалізації «і-так-далі» та «я-можу-це-знову». Для ненав'язаних тематичних релевантностей, навпаки, властиве свідоме структурування на тему та горизонт, яке може здійснюватися різними способами: по-перше, через свідоме надання одній темі більшого значення в порівнянні з іншою, при цьому початкова тема продовжує утримуватися, й, по-друге, через свідомий зсув уваги з однієї теми на іншу, при цьому від попередньої теми відмовляються. Для цієї групи релевантностей, які А. Шюц називає ще «внутрішніми

релевантностями», суттєво те, що ми можемо як направляти, так і не направляти нашу увагу на ознаки головної теми [159, с. 257-261].

Інтерпретативна релевантність – це форма релевантності, яка виникає тоді, коли предмет, який став тематично релевантним, на певному етапі потребує інтерпретації, тобто відповіді на питання: «Чим він може бути?». Інтерпретація передбачає підведення предмету під певний клас у відповідності до його типових ознак на основі попереднього досвіду, конституйованого в запасі наявного знання. При цьому, не весь зміст наявного знання використовується як схема інтерпретації, а лише той, який є релевантним для інтерпретації нового сприйняття [159, с. 263]. Зроблений інтерпретативний вибір (коректний або задовільний) визначає, як далі діятиме індивід.

Мотиваційна релевантність – це така форма релевантності, яка виникає у випадку, коли індивід не в змозі прийти до однозначного інтерпретативного рішення на основі інтерпретативно релевантного наявного матеріалу й вдається до певної дії або дій із метою уточнення визначення предмету. Мотиваційні релевантності також можуть бути нав'язаними та ненав'язаними. Одним з особливо актуальних предметів аналізу, на думку А. Шюца, є соціально нав'язані мотиваційні релевантності, з якими постійно маємо справу в повсякденному житті.

Ці три форми релевантності знаходяться в нерозривному взаємозв'язку й кожна з них, – а не обов'язково тематична, – може бути розглянута в якості основоположної, стати відправним пунктом для зміни двох інших, хоча це не нівелює значимість даного теоретичного розрізнення. Так, резюмує А. Шюц, теорія тематичних релевантностей робить внесок в експлікацію поняття цінності та вирішення питання вільного вибору цінностей, теорія інтерпретативних релевантностей по-новому висвічує значення й функції методології, а теорія мотиваційної релевантності дозволяє поглибитися в проблему структури особистості та інтерсуб'єктивного розуміння [159, с. 291-292].

Концепція релевантності А. Шюца набагато ширша за ті невеликі фрагменти, які актуалізуються в сучасному соціально-феноменологічному дискурсі. Щоб у цьому переконатися, досить лише намітити деякі її контури та проблемні поля: проблема «зникнення теми» та «теми, що не відбулася», «відкладена», «перервана», «відновлена» та «втрачена» релевантності тощо. Як ці поняття можуть бути задіяні, А. Шюц показав

у чудовому есе «Той, що вертається додому» (1971), де йдеться про перервану систему релевантності солдата та проблему її відновлення після повернення з фронту. До речі, основною проблемою відновлення втраченої для солдата релевантності стає схематизація та псевдотипізація його досвіду іншими [159, с. 550-556].

Далі А. Шюц говорить про насущні інтереси та систему планів, яка відбирає з невизначеного поля непроблематизованого світу ті елементи, які потребують більш точного визначення. Цей елемент біографічно детермінованої ситуації стане зрозумілішим, якщо ми експлікуємо такі поняття, як дія, проект, мотив, що розробляються А. Шюцем у зв'язку з переосмисленням веберівської концепції соціальної дії та мотивації. Об'єктом критики стає, зокрема, веберівське визначення мотиву як смислового контекстуального зв'язку, що виступає й для самого діяча (actor), і для стороннього спостерігача осмисленою причиною поведінки. Серед недоліків цієї дефініції, вважає дослідник, неправомірне ототожнення смислових контекстів діяча та спостерігача, понять «поведінки» та «діяльності», недостатня розробленість питання смислового контексту та двозначність терміну «мотив» [159, с. 788].

Стислу інтерпретацію понять дії, проекту та мотиву знаходимо в роботі А. Шюца «Вибір між проектами дії» (1951), яка присвячена проблемі, як діяч в повсякденному житті, розглянувши декілька варіантів дії, обирає свою майбутню поведінку (conduct). Тут вчений чітко розводить поняття дії (action) та вчинку (act): дія – це поведінка індивіда як розтягнутий у часі процес, що осмислюється заздалегідь, тобто така поведінка, яка базується на попередньо сформованому проекті, а вчинок – це результат цієї поведінки, тобто завершена дія [159, с. 116]. Дія може бути як внутрішньою, прикладом якої може бути спроба вирішення наукової проблеми вченим, так і зовнішньою, тобто вбудованою в повсякденний світ. У свою чергу внутрішня дія може бути цілеспрямованою, як у наведеному прикладі, і тоді це виконання (performance), та нецілеспрямованою, як у випадку з фантазуванням, продуктом якого є мрія [159, с. 116-117]. Ці дистинкції набувають особливого значення в інтерпретації понять проекту та мотиву.

Згідно А. Шюца, будь-яке проектування ґрунтується на передбаченні майбутнього за допомогою фантазування, але не тотожне йому, оскільки на відміну від

фантазування завжди співвіднесене із запасом наявного знання, відбувається в певних соціальних рамках, що задають умови та засоби реалізації проекту. Що важливо, відправним пунктом проектування є не уявлюваний процес майбутньої дії, а вчинок, що бачиться в *modo futuri exacti*, як пише дослідник, тобто в майбутньому завершеному часі [159, с. 118-123]. Проект – це передбачувана в фантазії майбутня поведінка, яка потенційно може бути реалізована [159, с. 117], [159, с. 138]. На відміну від проекту, мрія не має претензії на можливість реалізації. Проект життя – це уявлюваний індивідом генеральний план життя, що базується на запасі наявного знання, яким володіє індивід у момент проектування, та включає в себе сукупність менш тривалих проектів та планів, які можуть стосуватися різних аспектів соціального світу (освіти, шлюбу, здоров'я тощо). Такі проекти ми будемо називати «проектами меншого порядку», які зводяться до елементарних проектів окремих дій.

У найбільш загальному значенні термін «мотив» використовується для позначення очікувань, що пов'язуються діячем із його діяльністю. Мотив варто розглядати не ізольовано, а в мотиваційному контексті – тому смислового контексті, в якому діяльність «розміщена» для діяча в силу плановості дії [159, с. 789]. А. Шюц підкреслює, що поняття «мотив» може бути витлумачене двояко й, отже, включає в себе два різні смисли. Якщо йдеться про певну мету, спроектований індивідом стан справ, задля досягнення якого здійснюється дія, то такий клас мотивів А. Шюц називає «мотивами-для-того-щоб». Із точки зору діяча, цей клас мотивів співвідноситься з його майбутнім. Є інший клас мотивів, які А. Шюц називає «мотивами-тому-що», які з точки зору діяча співвідносяться з його минулим та власною життєвою історією, себто тими фактами біографії, якими можна в категоріях причинності пояснити його теперішні вчинки. «Мотив-тому-що» може бути експлікований, приміром у рефлексії індивіда щодо ролі сім'ї, соціального оточення чи значимих інших у виборі власного життєвого шляху. Головною відмінністю цих класів мотивів є те, що «мотив-для-того-щоб» пояснює конституювання діяльності, виходячи із замислу, а так званий «справжній» «мотив-тому-що» – конституювання самого проекту дії виходячи з попередніх переживань, відбитих у запасі наявного знання [159, с. 795], [159, с. 119].

Як зазначає А. Шюц, у повсякденні мові різниця між «мотивами-для-того-щоб» і «мотивами-тому-що» може зітертися, оскільки для вираження «мотиву-для-того-щоб» часто використовується модус «тому-що», хоча й не навпаки. Це пов'язано з об'єктивним та суб'єктивним значенням мотиву, про що також слід коротко сказати. Справа в тому, що суб'єктивно мотив співвідноситься з переживанням діяча, який перебуває в триваючому процесі діяльності. Відтак, для нього мотив завжди є те, що надає значення його процесу діяльності, інтенція реалізувати спроектований стан справ, тобто завжди «мотив-для-того-щоб», – «мотив-тому-що» просто не попадає в поле зору діяча. І тільки якщо дія уже відбулася, для діяча стає можливим рефлексивний поворот до своєї минулої дії, тих підстав, які спонукали його діяти так, а не інакше. «Мотив-тому-що» стає доступним для аналізу лише в ретроспективному ракурсі, співвідносячись із минулими або майбутніми завершеними переживаннями [159, с. 121].

Відтак, важливим завданням соціолога-дослідника є реконструкція «мотивів-для-того-щоб» і «мотивів-тому-що» діючої особи, основою практичної реалізації яких є уявлення щодо світу як непроблематизованої даності, що містяться, зокрема, в культурному взірці групового життя, та інші елементи біографічно детермінована ситуації індивіда у світі.

Під суттєво актуальними сприйняттями й подіями внутрішнього життя індивіда А. Шюц розуміє все пережите в межах кінцевих областей значень, тобто тих різноманітних світів досвіду, які межують зі світом повсякдення. Наразі ми не зупинятимемося на цьому питанні, оскільки воно буде докладніше аналізуватися далі. Відмітимо лише, що хоча у світі фантазування та мрій акти роботи не є можливими, тим не менш вони є простором надання значення, осмислення (за М. Вебером) цих актів, які реалізуватимуться в повсякденному світі.

Що стосується передостаннього елементу біографічно детермінованої ситуації, який ми виділили услід за А. Шюцем, а саме, набору звичок, то ми пропонуємо тлумачити його в перспективі теорії практик [27]. В. Волков та О. Хархордин пропонують у загальному визначити практики як «різні впорядковані сукупності навичок інтенційної діяльності, які в той же час розкривають можливості для людини

відбутися в тій чи іншій соціальній якості» [27, с. 22]. Важливою перевагою практик у плані соціологічного вивчення є їх емпірична фіксованість, що ймовірно й зумовлює популярність цієї теорії. Як правило, в сучасній соціології аналізуються різні види практик: освітні, повсякденні, релігійні тощо.

У контексті експлікації соціального аспекту біографічно детермінованої ситуації доречно буде пригадати ідеї П. Бергер та Т. Лукман, викладені в концепції соціального конструювання реальності, а особливо їх думки щодо суспільства як суб'єктивної реальності, які безпосередньо стосуються проблеми розуміння. Як пам'ятаємо, дослідники запропонували бачення суспільства як неперервного діалектичного процесу, що передбачає єдність трьох моментів: екстерналізації – переведення суб'єктивних значень до зовнішнього світу, об'єктивації, яка полягає в набутті екстерналізованими продуктами взаємодії індивідів характеру об'єктивності, та інтерналізації [14, с. 26], [14, с. 213]. «Інтерналізація, – роз'яснюють дослідники – це безпосереднє осягнення чи інтерпретація об'єктивного факту як певного значення, тобто як прояву суб'єктивних процесів, що відбуваються з іншими, завдячуючи чому цей факт стає суб'єктивно значимим для мене самого» [14, с. 212-213]. Здатність інтерналізувати, отже, є основою розуміння людей та суспільства як значимої реальності, хоча й не знімає проблему розуміння, оскільки в повсякденному житті ми можемо по різному інтерпретувати дії одне одного, наші проекти, системи релевантності можуть не збігатися або збігатися лише частково. У термінах А. Шюца, це можна пояснити відмінностями генези запасу наявного знання, а термінами П. Бергера та Т. Лукмана – відмінностями соціалізації. Останню дослідники визначають як «процес усестороннього та послідовного входження індивіда в об'єктивне суспільство чи окрему його частину» [14, с. 213], розрізняючи, відповідно, соціалізацію первинну та вторинну. Первинна соціалізація – це перша соціалізація індивіда, що відбувається в дитинстві, за якої індивід інтерналізує об'єктивну реальність суспільства шляхом емоційної ідентифікації зі значимими Іншими, які зазвичай є представниками «домашньої групи». Вторинна соціалізація, згідно дослідників, відбувається на базі першої та пов'язана з інтерналізацією інституціональних «підсвітів» (у даному випадку це слово вживається в іншому сенсі, ніж у В. Джеймса), набуттям специфічно-

рольового знання, прямо чи опосередковано пов'язаного з розподілом праці; тут глибока емоційна ідентифікація зі значимими Іншими вже не є принциповою, хоча й можлива [14, с. 225]. Ці види й, водночас, етапи соціалізації свідчать про те, що життя в суспільстві так чи інакше передбачає два важливі процеси: підтримку суб'єктивної реальності (дослідники виділяють рутинний та кризовий типи підтримки), основними агентами якої є значимі Інші, й трансформацію суб'єктивної реальності, яка, слід зауважити, не завжди відбувається послідовно та поступово.

Для позначення тотальної зміни суб'єктивної реальності, яка передбачає повну ресоціалізацію індивіда та демонтаж його попередньої номічної структури, П. Бергер та Т. Лукман вводять термін «альтернація» [14, с. 254]. Від первинної соціалізації альтернація відрізняється тим, що не розпочинається «з нічого», а від вторинної соціалізації – глибиною трансформації суб'єктивної реальності, опосередкованою сильною емоційною ідентифікацією зі значимими Іншими, так званим «персоналом соціалізації», який є носієм нової «ймовірнісної структури», інтеріоризовуваної індивідом. Для альтернації властивими є повна реінтерпретація минулого досвіду, яка передбачає, що при наявності достатніх соціальних та концептуальних умов події на життєвому шляху, роль значимих Інших, власна біографія в цілому перетлумачуються індивідом у відповідності до нових схем легітимації; «біографічний розрив», який виражається в тому, що в ретроспекції життєвий шлях починає описуватися індивідом в термінах «до» та «після» альтернації; «біографічні вставки», тобто імплементація до історії життя подій, мотивів тощо, які насправді не мали місце на життєвому шляху, а виступають засобами реінтерпретації минулого досвіду у відповідності до значимої натеper ймовірнісної структури; реорганізація апарату та кола спілкування, що стають важливими елементами підтримки «нової реальності». Одним із прикладів та історичним прототипом альтернації, на думку дослідників, є релігійне навернення. Соціологічний погляд дозволяє їм стверджувати, що досвід релігійного навернення може бути отриманим і за межами спільноти, але ефективно підтримуватися поза спільнотою – навряд. Для того, щоб бути християнином, буддистом чи мусульманином, вважають дослідники, потрібно належати або принаймні не втрачати зв'язок з общиною, сангою чи уммою, відповідно [14, с. 255-259]. І з цим, у цілому, можна

погодитися, враховуючи, що феноменологічне визначення ідентичності, приміром, у гофманівському варіанті [34], зміщує акцент із самоідентифікації соціального суб'єкта на ідентифікацію та категоризацію його іншими, яка здійснюється у відповідності до певних правил і критеріїв.

На нашу думку, поняття, запропоновані П. Бергером та Т. Лукманом, досить вдало доповнюють концептуальну модель дослідження життєвого світу Іншого, яку ми окреслили, звернувшись передусім до робіт А. Шюца. Справді, шюцівська модель майже не залишає місця кардинальним «розривам» у біографії індивіда. Як пам'ятаємо, А. Шюц використовує метафору з геології та пише про «осад» як спосіб формування запасу наявного знання, тобто має на увазі передусім поступовий, етапний процес. Пропоновані дослідником теорія та методологія вивчення запасу наявного знання ми могли би назвати «соціальної седиментологією». Втім, очевидно, що біографічна ситуація індивіда може бути позначена глибокими травмами, кризами чи трагедіями, які не досить добре описуються даною аналогією. До речі, саме нетипові життєві історії, позначені значними кризами, стали основною сферою застосування біографічного методу, тут можна пригадати, наприклад, дослідження М. Фуко історії життя французького вбивці-маніяку XIX століття [122, с. 91]. При аналізі життєвих історій, які відображають радикальну трансформацію суб'єктивної реальності, поняття «біографічного розриву» «підтримки біографічної неперервності», «біографічної вставки», запропоновані П. Бергером та Т. Лукманом, можуть бути достатньо евристичними. У відповідності до концепції дослідників, зрозуміти індивіда – означає експлікувати процеси трансформації його суб'єктивної реальності та ідентичності. До слова, соціалізація, ідентичність – ці класичні соціологічні поняття, які вживають дослідники, надають соціологічності вивченню життєвого світу у феноменології, якої інколи бракує А. Шюцу.

Водночас, концепція П. Бергера та Т. Лукмана також викликає певні критичні зауваження. Зокрема, хитким виглядає положення дослідників щодо симетрії суб'єктивної та об'єктивної реальності як критерію успішності соціалізації. Адже виходить так, що успішною визнається така інтерналізація об'єктивної реальності, яка веде до формування дзеркальної їй суб'єктивної реальності, тобто така ситуація, коли

світ кожного виявляється ідентичним світу всіх. Але ж це означає, що індивіди виявляються непотрібними одне одному як носії різного життєвого досвіду, ціннісних контекстів, їм просто нічого «сказати» Іншому, бо коли ідентичні інтерналізовані реальності індивідів ідентичними будуть і схеми інтерпретації та поведінки, що знаходяться в їх компетенції. Видається, що така модель суспільства просто не може бути взятою за ідеал.

Зрештою, трансцендентність Іншого урівноважується позазнаходженістю, адже з позиції поза Іншим нам стають доступні ті плани та сектори універсуму, які Іншому з його позиції є недоступними, і навпаки. Надлишок бачення, який ми, відтак, маємо, зумовлює непересічну цінність одне для одного кожного з нас. Тільки з позиції позазнаходженості можливе завершення та оформлення життя в іншому ціннісному плані, у новому ціннісному контексті.

Висновки до розділу 1

Очікуваним підсумком обраної стратегії дослідження, а саме експлікації підходів до концептуалізації життєвого світу в історичному ракурсі, вибір якої був зумовлений нашою інтенцією до реактуалізації власне феноменологічного способу розгляду, напевне, є типологія цих підходів. У відповідності до теоретико-методологічної бази ми пропонуємо виділяти власне феноменологічний підхід до концептуалізації життєвого світу, що представлений у роботах класиків соціологічної феноменології А. Шюца, П. Бергера та Т. Лукмана; етнометодологічний підхід, представлений працями Г. Гарфінкеля, А. Сікурела, що генетично та змістовно близький до феноменологічного, але з акцентом на експерименті як методі оприявлення структур повсякдення; драматургічний підхід, це передусім І. Гофман та його послідовники, який сконцентований на метафоричному тлумаченні повсякденного життя як сценічної постановки; критичний підхід, зміст якого в цілому визначений роботами Ю. Габермаса з проблемами колонізації життєвого світу структурами; етичний підхід, що з необхідністю включає соціально-філософську проблематику та представлений у працях М. Бахтіна, Е. Левінаса; екзистенціальний підхід, який ґрунтований аналітикою

повсякденного життя М. Гайдеггера, роботами Х. Ортега-і-Гассета; прагматичний підхід, запропонований Л. Болтанські та Л. Тевено; лінгвістичні підхід, який має безпосереднє відношення до праць Л. Вітгенштейна та передбачає тлумачення повсякдення як мовного дискурсу або дискурсів, як у Л. Фіоніка; соціально-психологічний підхід, що демонструють приміром Л. Сохань, О. Злобіна; культурно-антропологічний підхід, який сфокусований на дослідженні культури повсякдення, що можна зустріти, наприклад, у В. Ворнера; та ціннісний підхід, прикладом реалізації якого можуть бути роботи Л. Пржиленської та інших.

За результатами теоретико-методологічного дослідження, ми пропонуємо власне визначення життєвого світу, згідно з яким життєвий світ — це соціокультурний світ феноменального досвіду індивіда, що конституюється в процесах перманентних перетворень у свої протилежності повсякденного та неповсякденного, суб'єктивного та інтерсуб'єктивного знаходячись у корелятивному взаємозв'язку з мезоконтекстом групового життя та макроконтекстом всього суспільства. Для життєвого світу сутнісним є наступне: по-перше, це світ культурний, оскільки всі його феномени отримують певне значення, яке надає їм індивід, у тому числі виражене в знаках та символах. По-друге, це світ релевантнісний, адже феномени життєвого світу існують не інакше, як в їх безпосередній значущості для індивіда; по-третє, це світ історичний, бо запас соціального знання, яким володіє та користується індивід, із необхідністю виявляє біографічний спосіб формування своїх елементів, у найзагальнішому визначенні способів сприйняття, судження та поведінки. Життєвий світ даний *переважно* як світ повсякденного життя, але включає в себе й інші світи досвіду. Ще раз підкреслимо нашу позицію, що життєвий світ варто розуміти передусім як світ індивіда (суб'єкта, особистості, агента — тут можливі варіації у відповідності до використовуваного теоретико-методологічного підходу), або, із певними зауваженнями, соціальної групи, але аж ніяк не інституту або суспільства в цілому.

Далі, ми приймаємо сформований та обґрунтований феноменологією погляд на життєвий світ як структурно організовану цілісність, що передбачає виділення таких вимірів життєвого світу, як просторовий, часовий і соціальний, а також різних світів досвіду, або кінцевих областей значень, що надає додаткові можливості для аналітики.

У межах соціального виміру життєвого світу можна говорити про різних суб'єктів життєвого світу, типи стосунків тощо, конкретна композиція яких, на наш погляд, охоплюється поняттям архітекτονіки життєвого світу. Спираючись на ідеї М. Бахтіна, ми визначаємо архітекτονіку життєвого світу як дійсну, конкретну та динамічну композицію елементів життєвого світу індивіда, яка формується, відтворюється та реалізується в результаті соціальних дій та взаємодій, освоєння соціокультурного простору (цінностей, норм, практик тощо) конкретного суспільства та реакції на зміни в ньому. Архітектоніка життєвого світу може бути об'єктивована в автобіографічному наративі. Оскільки біографія не є науковим жанром, а більшою мірою тяжіє до світу естетичного бачення, це відкриває нову перспективу залучення до інтерпретації тексту наративного інтерв'ю елементів методології аналізу художнього твору.

Іншим важливим результатом міждисциплінарного аналізу став вихід на переосмислення професійної етики соціолога як представника однієї з етичних професій. Спираючись на визнання унікальності місця кожного у світі, що на концептуальному рівні втілене в бахтінському концепті «не-алібі людини в бутті», можна сформулювати таку максиму: за те, що я пережив і зрозумів у соціології, я повинен відповідати своїм життям і, навпаки, за те, що я зрозумів у житті, – маю відповідати в науці соціології. На нашу думку, етичне прочитання концепту життєвого світу є особливо актуальним для сучасної соціології.

Методологія дослідження життєвого світу Іншого вибудовується нами, таким чином, на основі синтезу концепцій А. Шюца, М. Бахтіна, П. Бергера й Т. Лукмана. Шюцівські поняття «біографічно детермінованої ситуації», «запасу наявного знання», «системи релевантності» та ряд інших були детально дискутовані в останньому параграфі розділу, що створює достатню базу для емпіричного дослідження життєвих історій індивідів, які практикують СДП у полікультурному суспільстві.

РОЗДІЛ 2

СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ПОЛІКУЛЬТУРНОГО СУСПІЛЬСТВА

2.1 Полікультурні умови поширення східних духовних практик

У соціологічному дискурсі все частіше звертається увага на необхідність розуміння сучасного українського суспільства як такого, що перебуває в ситуації зростаючої культурної неоднорідності. Рушійною силою цього процесу й, водночас, його наслідком стали соціокультурні зміни [85, с. 133], що прикували до себе увагу цілого покоління соціологів, оскільки, маючи глибинний, кардинальний характер, торкнулися, без перебільшення, всіх сфер суспільного життя пострадянського соціуму: економічної та політичної, соціальної та духовної – охопили як систему соціальних відносин, так і соціальну структуру, призвели до значних зрушень у цінностях і нормах, практиках суспільства, способах і формах репрезентації світу [132, с. 166-167]. Перебудова, відкривши символічний простір для культурних моделей, які за радянських часів були неактуалізовані, стигматизувалися або заборонялися офіційною культурою, принесла з собою поживавлення та плюралізацію суспільного дискурсу [124, с. 227]. У свою чергу в цих умовах, які характеризувалися зменшенням залежності індивіда від соціальних інститутів, актуалізувалися процеси виокремлення індивідуальних життєвих траєкторій, з'явилися нові можливості побудови власної «версії життя» (О. Злобіна), «біографії за вибором» (У. Бек), тобто конструювання власної ідентичності (О. Ходус [154]) І цей невідворотній факт, що світ принципово змінюється, змінюються люди навколо, цінності та норми, які до цього публічно проголошувалися загальновизнаними, став проблемою, яку потрібно було вирішувати як на індивідуальному рівні буденної свідомості, так і на концептуальному рівні.

Власне, однією з перших спроб осмислення зростаючої культурної неоднорідності пострадянських суспільств стала концепція полістилістичної культури Л. Іоніна [58]. Переосмисливши ідеї Ю. Лотмана та Б. Успенського, які вели мову про

чистий та синкретичний художні стилі, Л. Іонін виділив два дзеркально протилежних типи соціокультурної ситуації в суспільстві: монополістичну та полістилістичну культури. Моностилістичній культурі відповідають такі характеристики: ієрархія, канонізація, виключення, спрощення, консенсус, позитивність та телеологія. Як стисло роз'яснює сучасна українська дослідниця Юлія Сорока, ієрархія тут розуміється як організація способів репрезентації пануючого світогляду й культурних експертів. Канонізація стосується форм культурної репрезентації. Упорядкованість полягає в суворому регулюванні просторово-часових відносин культурної діяльності. Тоталізація розуміється як претензія моностилістичної культури на універсальну інтерпретаційну схему пояснення світу та людського життя у всіх його аспектах. Виключення є нормою дії щодо «далеких» та «чужих» культурних елементів, що дозволяє забезпечити системну якість моностилістичної культури. Спрощення полягає в інтерпретації складних культурних феноменів у термінах домінантної культурної моделі. Офіційний консенсус виступає нормою взаємодії влади та суспільства, його окремих груп і полягає в демонстративній та офіційно проголошеній єдності сприйняття й способів інтерпретації культурних феноменів. Позитивність легітимізує спрямованість моностилістичної культури. І, нарешті, телеологія полягає у проголошенні загальних цілей соціокультурного розвитку та можливості консолідації суспільства за допомогою їх трансляції в приватні життєві цілі індивідів. Відповідно, полістилістичній культурі властивий протилежний набір характеристик: деієрархія, деканонізація, невпорядкованість, детоталізація, включення, диверсифікація, езотеричність, негативність та ателеологія [124, с. 235-236]. Оскільки це лише ідеально-типові моделі, то передбачається, що моностилістичній культурі можуть бути притаманні ознаки полістилістичної, і навпаки – передбачається, що ознаки обох моделей можуть співіснувати в реальності.

Концепція Л. Іоніна стала певним досягненням в області соціології культури, адже надала нові можливості для аналітики суспільство в умовах соціокультурних трансформацій. Так, появу на пострадянських теренах СДП у поняттях цієї концепції можна тлумачити як поширення «нових культурних моделей», що відповідає загальному руху суспільства до полістилізму та здійснюється, зокрема, шляхом

культурних інсценувань. У цих термінах Л. Іонін осмислює йогу, індуїзм, кришнаїзм як приклади культурної неоднорідності сучасного досліднику суспільства. Однак методологічні потужності даного концепту сумніву й не піддаються, основний об'єкт критики – та архетипова когнітивна конфігурація, на якій він був зведений.

Як зауважує Ю. Сорока, у дискурсі полістилізму, так само як і в дискурсі субкультур, «культурна неоднорідність радше переборюється за допомогою звернення до ідеї цілого та його домінантних культурних ознак, ніж виражаються безпосередньо» [124, с. 237]. Якщо концепт субкультур передбачає, що окремі субкультури знаходяться в підпорядкуванні домінантній культурі суспільства як певні варіації або відхилення, то концепт полістилізму ґрунтується на так званому «визначенні, за допомогою заперечення», тобто альтернативний режим співіснування культурних моделей конструюється на противагу домінантному. Така інтерпретація культурної неоднорідності не елімінує ієрархії культурних моделей, оскільки відмінності мисляться як сліди попередніх ієрархій. При цьому традиція, минуле та кордони національної держави залишаються визначальними для інтерпретації й легітимації культурних феноменів, а самі культурні відмінності не отримують відповідного визнання [124, с. 237]. У зв'язку з цим Ю. Сорока, виходячи вже з іншої філософської позиції, яка полягає в тому, що на емпіричному рівні множинність завжди передує тотожності, висуває концепт «полікультурного суспільства».

Як зазначає дослідниця, «полікультурне суспільство є певним наслідком процесів автономізації культури та збільшення ступеню культурного розмаїття, плюралізації культурних форм та легітимації їх множинності [124, с. 226]. І далі: «культурну неоднорідність суспільства ми розуміємо як його невід'ємну характеристику, взаємообумовлену із множинністю позицій соціального простору, але приховану за визнаною на рівні суспільства в цілому ієрархією культурних атрибутів національної держави» [124, с. 226]. Акцент тут робиться на тому, що культурна неоднорідність є невід'ємною характеристикою сучасності, а полікультурність слід розуміти не як виняток, а як норму життя суспільства, що завжди передбачає множинність культурних моделей, стилів життя, способів репрезентації світу [127, с. 101]. Ці ідеї корелюють із думками сучасного французького дослідника М. Крепона [77], розвіюють уявлення про

єдину монолітну європейську культуру, виступаючи основою нашого розуміння сучасного українського суспільства.

Особливо важливо, на нашу думку, те, що соціокультурні трансформації та полікультурність як актуальний стан сучасного соціуму створюють також і специфічну «духовною ситуацією часу» (К. Ясперс [167]). Так, як зауважує, приміром, Л. Бевзенко, в умовах соціокультурних трансформацій доречним є погляд на культуру як на процес смислопородження, у тому числі базових смислів, які стосуються місця людини у світі – природному, соціальному, духовному [10, с. 67]. У цих умовах, як звертає увагу В. Бурлачук, актуалізується звернення до нерациональних способів смислопородження, різноманітних міфологічних концептів. І один із типів соціальної міфології, пише автор, пов'язаний саме з розповсюдженням нетрадиційних форм релігійності, нетрадиційної медицини та зростаючою цікавістю до містики [21, с. 55-56]. Більш чітко окреслити полікультурні умови поширення СДП нам допоможе експлікація та аналіз окремих процесів у руслі зростаючої полікультурності останніх десятиліть, які безпосередньо стосуються поширення СДП в Україні. На нашу думку, такими процесами є передусім плюралізація релігійних практик та плюралізація в культурі тілесності.

У соціологічних публікаціях зміни в релігійному житті пострадянської доби часто називають «релігійним ренесансом» [119]. Сучасний дослідник інституту релігії М. Парашевін, розкриваючи його особливості, підкреслює збільшення числа релігійних організацій, кількості священнослужителів, розвиток мережі духовних навчальних закладів, кількості періодичних видань на релігійну тематику, інтенсифікацію та плюралізацію релігійного життя в цілому [100, с. 7-12].

Так, якщо взяти з цього переліку лише такий компонент, як релігійні громади, то виходить, що станом на 1 січня 2004 року за даними Державного департаменту у справах національностей та релігій в Україні налічувалося 27579 офіційно зареєстрованих релігійних організацій, серед яких найбільше було релігійних організацій Української православної церкви Московського патріархату – 10310, Української православної церкви Київського патріархату – 3352, Української греко-католицької церкви – 3328. Станом на 1 січня 2009 року налічувалося вже 31257 офіційно зареєстрованих релігійних організацій, серед яких найбільше було організацій

УПЦ (МП) – 11444, УПЦ (КП) – 4093 та УГКЦ – 3566. А станом на 1 січня 2014 році кількість релігійних організацій ще зросла та налічувала вже 35646, серед яких перші місця за кількістю продовжували займати релігійні організації УПЦ (МП) – 12714, УПЦ (КП) – 4661, УГКЦ – 3765. Відтак, як свідчать статистичні дані, за останнє десятиліття має місце суттєвий зріст кількості релігійних організацій найпоширеніших на території України церков. Що важливо, ця тенденція до кількісного збільшення простежується й серед релігійних організацій східного напрямку, яких у цілому, звісно ж, менше. Так, станом на 1 січня 2004 рік нараховувалося 42 буддійські громади, 30 громад Міжнародного товариства свідомості Крішні та 22 інші релігійні організації східного напрямку. На 1 січня 2009 року нараховувалося вже 50 буддійських громад, 21 громада МТСК та 33 інші релігійні організації східного напрямку. А станом на 1 січня 2014 року було зареєстровано вже 59 буддійські громади, 42 громади МТСК та 52 інші релігійні організації східного напрямку [110]. Таким чином, процеси зростання кількості християнських та нехристиянських релігійних організацій, у тому числі східного напрямку, відбуваються паралельно, що є ще однією з важливих рис, притаманних українському релігійному простору, яка виразно свідчить про його полікультурність.

У загальному уявити собі ситуацію в релігійному просторі України дозволяють результати соціологічного опитування, проведеного в рамках Програми міжнародного соціального дослідження (ISSP – International Social Survey Programme). Польове дослідження за модулем «Релігія» здійснив Київський міжнародний інститут соціології (КМІС): за випадковою вибіркою було опитано 2036 респондентів, що за демографічними, освітніми та регіональними ознаками репрезентують доросле населення старше 18 років, яке постійно проживає на території України. За даними цього дослідження станом на 2009 рік серед населення України частка релігійних становила 89,5%, нерелігійних – 9,9%, тих, хто не зміг відповісти – 0,6%. При цьому серед релігійних 43,6% становили так звані «нецерковні» православні, 38,8% православні українських православних церков (УПЦ Московського патріархату, УПЦ Київського патріархату, УАПЦ), 7,7% – греко-католики, 4,8% – ті, хто не визначився з релігійною приналежністю, 2,4% – «інші» та 1,1% – протестанти [100, с. 21-22].

Дещо свіжіші дані відносно ситуації в релігійному просторі українського суспільства надає Соціологічна служба Центру Разумкова [109]. Дослідження проведене з 28 лютого по 6 березня 2013 р. Опитано 2010 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Теоретична похибка вибірки – 2,3%. За моніторинговим опитуванням Центру Разумкова станом на початок 2013 р. частка віруючих в Україні становила 57,8%, тих, хто вагається між вірою та невір'ям – 22,5%, невіруючих – 11,9%, переконаних атеїстів – 3,2%, тих, кому це питання байдуже – 2,6%, а кому важко відповісти – 2% [109, с. 15]. За релігійною приналежністю, згідно Центру Разумкова, станом на 2013 рік до православних віднесли себе 70,6% опитаних, тоді як до прихильників індуїзму – 0,7%, буддизму – і того менше [109, с. 19]. Відмітити, що у віялі відповідей на запитання «До якої релігії Ви себе відносите?» респонденту були, вочевидь, запропоновані і релігії, і конфесії, що не зовсім правильно.

Оскільки значний різнобій результатів опитування Центру Разумкова з даними ISSP обумовлений передусім відмінностями в формулюванні запитань та варіантів відповідей, ми уникнемо некоректних порівнянь. Для нас важливо те, що як свідчать дані масових опитувань, більшість віруючих України відносять себе до християн, а точніше, православних християн, частка буддистів, індуїстів, кришнаїтів є дуже незначною. А раз так, чи має сенс узагалі приділяти увагу східним релігіям та духовним практикам? Чи займають східні релігії та духовні практики бодай якесь місце в духовному світі українців? Щоб відповісти на ці запитання, слід відмітити одразу декілька моментів.

По-перше, треба зважити на таку властивість сучасної релігійності, як дифузність, якій надає особливого значення О. Панков [99], відзначаючи в якості однієї з основних тенденцій сучасної релігійності збільшення кількості позаконфесійних віруючих. Можна припустити, що саме християни без визначеної конфесійної приналежності, частка яких, за даними ISSP, найбільша серед усіх віруючих християн, є тим контингентом, який може активно інкорпорувати культурні моделі східних релігій та духовних практик (йогу, цигун і подібні до них), адже визначеність у плані конфесійної приналежності є свідченням того, що індивід пройшов ефективну релігійну соціалізацію, розділяє символічний універсум своєї релігійної конфесії з

відповідними йому легітимаціями, які обґрунтовують ту чи іншу картину світу як самодостатню.

По-друге, беручи до уваги відсутність, як правило, в анкетному листі відповідного варіанту відповіді, цілком можливо шукати тих, хто практикує СДП також і серед числа нерелігійних та атеїстів. Велика кількість СДП, особливо тілесно орієнтованих, таких як хатха-йога чи тантра, просто не сприймаються як релігії. Більше того, навіть щодо визначення буддизму як релігії виникають сумніви як у науковців [138], так і в послідовників цього вчення. Про що йдеться, зокрема, на офіційному сайті буддистської общини Карма Каг'ю¹. Ці припущення до певної міри підтверджують дані опитування студентів, проведеного кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в 2009 році. У межах цього дослідження було опитано 3058 студентів українських вишів (вибірка репрезентативна), 628 російських та 300 білоруських студентів (вибірка нерепрезентативна). За даними цього дослідження на запитання «Чи сповідуєте Ви яке-небудь релігійне віровчення?» «Так» відповіли 47% опитаних, «Ні» – 34,4%, «Ні, але займаюсь духовними практиками» – 16,5%. Серед тих, хто займається духовними практиками до віруючих себе віднесли 54%, до невіруючих – 11,2%, до атеїстів – 5,2%, не змогли відповісти – 29,6%. Ще цікавіше, що 87,5% цих студентів православні, 5% – католики, 4,8% – ті, хто віднесли себе до конфесії, що не вказана в анкеті, протестанти – 1,3%, буддисти – 0,8%, іудеї – 0,5%, мусульмани – 0,3%. Таким чином, духовні практики практикують як віруючі, так і невіруючі студенти, а не лише ті, хто відносить себе до східних релігій [140].

До речі, що стосується популярності СДП серед студентства, то за даними міжнародного соціологічного дослідження, проведеного спільно Харківським національним університетом імені В. Н. Каразіна (Харків), Білоруським державним університетом (Мінськ) та Університетом імені Олександра Стульгінскіса (Литва) (у рамках дослідження було опитано 621 студент ХНУ імені Каразіна та 600 студентів БГУ другого та четвертого курсів), станом на 2015 рік серед опитаних студентів ХНУ імені Каразіна кожен день практикують СДП (йогу, цигун, інші східні медитації) 1,8%,

¹ Див. офіційний веб-сайт школи «Буддизм діамантового шляху в Україні. Традиція Карма Каг'ю». – Режим доступу: <http://buddhism.org.ua/vchennya/buddhism/>

декілька разів на тиждень – 4,2%, декілька разів на місяць – 5,8%, декілька разів на рік – 6,9%, майже ніколи – 77,6%. Серед опитаних студентів БГУ кожен день практикують СДП 1,8 %, декілька разів на тиждень – 3,2%, декілька разів на місяць – 5,5%, декілька разів на рік – 10%, майже ніколи – 79,5%. Відтак, не важко порахувати, що 18,7% студентів ХНУ імені Каразіна та 20,5% студентів БГУ із тією чи іншою частотою практикують СДП.

По-третє, про латентний вплив Сходу на релігійність мешканців України свідчить еклектизм, що фіксується в релігійних поглядах віруючих християн. Так, як відзначає М. Паращевін, про свою безумовну та часткову віру в реінкарнацію заявили 23% опитаних християн, а в нірвану – 12,8%. Якщо порівняти віру в ці нехристиянські елементи православних та католиків, то в реінкарнацію серед православних вірять 23%, а серед греко-католиків – 18%, у нірвану – 13% православних та 11% греко-католиків [100, с. 41]. Наведені дані підтверджують, що плюралізм у релігійній сфері існує не тільки на рівні груп, організацій, практик, але й на рівні релігійної свідомості. Додамо, що, як відмічають О. Панков [99], С. Шкребець [156], роль інституційних форм релігійності зменшується, принаймні якщо говорити про традиційну церковну релігійність; людина створює свою особисту, «приватну» релігію, синкретично поєднуючи традиційне християнство з елементами інших релігійних та філософських традицій. У цілому, релігійність набуває все більш світського характеру, а релігійне життя все більше стає приватною справою особистості [156, с. 428], тобто переміщується у сферу, яка, за визначенням Л. Малес, контролюється самою людиною, залежить від індивідуальних рішень та вільна від зовнішньої спрямованості дії, зокрема, правового регулювання [85, с. 155]. Ці зміни релігійності вписуються в більш загальну картину нової онтології соціальної реальності, функціонуючої в режимі аксіоматики приватного інтересу, про що пише сучасна українська дослідниця Олена Ходус [153, с. 157].

Таким чином, тенденції зменшення ролі традиційної церковної релігійності, секуляризації, плюралізації, приватизації релігійного життя створюють сприятливий фон для поширення різноманітних духовних практик, у тому числі й східного походження, яке ми сьогодні спостерігаємо. Це з одного боку. З іншого боку, як уже

зазначалося, поширення СДП на українських теренах, особливо тих, що є тілесно орієнтованими, відбувається в контексті змін у культурі тілесності, що також інтенсифікувалися в часи перебудови.

Не зважаючи на те, що соціологія тіла як спеціальна соціологічна теорія виникла пізніше за соціологію релігії та в іншому історико-соціологічному контексті, рефлексія змін, що спостерігаються в культурі тілесності, та розробка концепцій, в яких ці зміни фіксуються й пояснюються, проводиться не менш інтенсивно. Спираючись на розуміння тіла як єдності природного та соціокультурного, проблематику тілесності розробляють в своїх роботах сучасні українські соціологи І. Ковалева [71], [72], І. Жеребкіна, О. Пахолок [101], В. Бурлачук [21], [22], Ю. Сорока [72], В. Танчер та інші. Із сучасних зарубіжних авторів до проблематики соціології тіла звертаються Ж. Бодріяр, З. Бауман, П. Бурд'є, Р. Мюнх, Е. Тоффлер [72] та інші. Видаються монографії з соціології тіла [180], не кажучи вже про розділи в підручниках із загальної соціології (див., наприклад, у Е. Гідденса [32]), тематичні статті в популярних соціологічних словниках [3], [18].

Як слушно зауважує Іделаїда Ковальова, коли соціологія звертається до індивіда, особистості, людини, то стає фактично неможливо абстрагуватися від проблеми тіла. Хоча у наш час підвищення інтересу до проблематики тіла та тілесності пов'язане передусім із розвитком ідей некласичної соціології, де центральною ланкою виступає людиноцентризм буття, у попередні етапи історії соціології тілесність людини не ігнорувалася, а мала на увазі при розгляді інших питань, приклади чого ми можемо знайти в Г. Тарда, Г. Зіммеля, Е. Дюргейма та інших класиків [71, с. 123].

У фокус соціології потрапляють навіть такі начебто далекі від соціологічної тематики проблеми, як смерть та сексуальність, реабілітовані для гуманітарних наук посткласичною філософією, яка намагалася побудувати концептуальну модель аналізу, відмінну від моделі трансцендентального суб'єкта [22]. Так, приміром, соціологічну інтерпретацію смерті ми можемо знайти в роботах Ю. Сороки з проблематики соціокультурного сприйняття. Переосмислюючи ідеї Філіпа Ар'єса щодо смерті як соціокультурного феномену, авторка показує, що простір соціального сприйняття насичений схемами сприйняття смерті різних історичних епох та культур, що

співіснують в сучасному світі, виходячи за кордони реальності конкретних соціальних спільнот [124, с. 257-256]. Архаїчні схеми сприйняття смерті, що пропонуються східними духовними практиками, у цьому контексті можна розглядати як спосіб смерть «приручити».

У соціологічному словнику «Collins» ідеться про зростання академічного та популярного інтересу до тіла. Зазначається, що академічний інтерес викликаний впливом фемінізму, ідеями М. Фуко та постмодернізму – напрямків, які розглядають тіло як соціальний продукт і фізичний організм, а популярний інтерес «позначений багатомільйонними галузями сервісу, що розробляють курси вправ і зниження ваги, розквітом терапій самодопомоги й нетрадиційної медицини, а також ставленням до тіла як вираження індивідуальності» [18, с. 273]. До цього цілком виправдано можна додати дебати з питань контрацепції, абортів, порнографії, гомосексуалізму, експериментів з ембріонами, трансплантації органів тощо [18, с. 273].

Віктор Бурлачук, апелюючи до інтелектуальної спадщини М. Фуко, простежує модифікації тіла та різні форми його присвоєння владою. Автор виділяє три образи тіла, які відповідають певним віхам історії влади: «дезінтегроване», «дисциплінарне» та «еротизоване». У сучасному суспільстві, на думку дослідника, створюється образ «еротизованого тіла», «стерильного», позбавленого будь-яких фізіологічних функцій: тіло стає споживаючим, чуттєво-переживаючим та десуб'єктивованим (тут спадають на думку концепти «семіотичного тіла» Ж. Бодрійяра, «тіла без органів» Ж. Дельоза) [22, с. 37-40]. Як стверджує дослідник, соціальний ідеал тіла, який створюється сучасними ЗМК, це «рафіноване тіло колекціонера задоволень» [22, с. 40], при цьому регуляція тіла та тілесних проявів здійснюється владою вже не за допомогою примусу, як раніше, а за допомогою зваби.

Ентоні Гідденс, аналізуючи широке коло питань, починаючи від харчування, культу тіла, репродуктивних технологій і закінчуючи проблемами здоров'я та старіння, окрему увагу приділяє збільшенню інтересу до альтернативної медицини (аюрведичної медицини, китайської народної медицини тощо). У сучасному суспільстві все більше людей користуються її послугами, відмовляючись від послуг медицини офіційної. Серед причин цього, автор, зокрема, називає світоглядне заперечення намагання

офіційної медицини лікувати душу й тіло окремо одне від одного [32, с. 132]. Можна погодитися з Е. Гідденсом у тому, що роль альтернативної медицини в майбутньому навряд чи буде зменшуватися, не зважаючи на дискутабельність питання щодо її ефективності.

Таким чином, означені процеси в культурі тілесності також супроводжують поширення СДП як культурно заданих способів означення тіла та тілесних проявів, що мають східне походження. Власне кажучи, вони й зацікавлюють, пропонуючи інокультурні схеми сприйняття смерті, сексуальності, методи альтернативної медицини. У цьому сенсі СДП є елементами тілесної культури суспільства, а в інтеріоризованій формі – тілесної культури індивіда.

Однак завважимо, що як форми тілесної культури СДП пропонують не тільки схеми сприйняття тіла та тілесних проявів, але й певний набір «технік тіла», які виникли та культивувалися з різними цілями в трьох релігійно-філософських системах Сходу – індуїзмі, буддизмі та даосизмі. У науковий обіг поняття «техніки тіла» ввів французький антрополог та соціолог Марсель Мосс, маючи на увазі під цим поняттям ті різноманітні «способи, за допомогою яких люди в різних суспільствах користуються власним тілом» [90, с. 304]. Концептуалізуючи тіло як перший та найбільш природний технічний об'єкт та технічний засіб людини, дослідник акцентував увагу на тому, що техніки тіла як соціальне явище це завжди «традиційні дієві акти» [90, с. 311]. У своїй роботі М. Мосс пропонує дві класифікації технік тіла. Перша класифікація включає чотири принципи, за якими розподіляються техніки тіла: розподіл технік тіла між статями, зміна технік тіла в залежності від віку, класифікація технік тіла в залежності від ефективності та передача форм технік. Друга класифікація, запропонована дослідником, передбачає простий перелік технік тіла, який здійснюється за біографічним принципом, виділяються: 1) техніки пологів та акушерства, 2) техніки періоду дитинства (відібрання від грудей, техніки періоду після відібрання), 3) техніки юності (ініціації тощо), 4) техніки дорослого віку: техніки сну, техніки відпочинку, техніки руху (хода, біг, танець, стрибок, підйом та спуск із гори, плавання, силові рухи), техніки догляду за тілом (догляд за ротовою порожниною, гігієна природних потреб), 5)

техніки насичення (їжа, пиття), 6) техніки відтворення (сексуальні позиції тощо), 7) техніки лікування анормального (масажі й т. д.) [90, с. 312-322].

Цікаво, що апелюючи до напрацювань французького синолога та соціолога Марселя Гране, який використав дюркгеймівський соціологічний метод у дослідженні культури Китаю [177], М. Мосс пише про біологічні техніки «комунікації з Богом», в якості прикладу яких наводить даоські техніки дихання, що може бути ще одним пунктом у наведеній вище класифікації [90, с. 325-326]. Але якщо М. Мосса даосизм та йога цікавлять передусім з точки зору технік досягнення містичних станів, то для нас СДП становлять інтерес як інокультурне джерело значно ширшого набору технік тіла, які актуалізуються у зв'язку з вказаними тенденціями в тілесній культурі сучасного суспільства. Можливо, у різноманітті технік, які пропонують СДП, і криється одна з причин їх конкурентоспроможності в українському соціокультурному просторі, адже техніки це завжди щось більш практичне, інструментальне, що можна використати в повсякденному житті та що підживлює відповідні світоглядні конструкти.

Експлікувати весь полікультурний контекст актуалізації СДП навряд чи можливо в рамках даного викладу. Каналами поширення духовних практик Сходу є також музика (див., наприклад, монографію Ю. Рижова [117]), філософія, література. Виділяючи в якості основних умов поширення СДП в Україні трансформативні процеси в сфері релігії та культури тілесності, ми припустили, що звертаючись до СДП особистість намагається вирішити передусім проблеми двох видів: проблеми тіла та проблеми смислу.

2.2 Східні духовні практики: проблема соціологічної дефініції

Слід сказати, що тематика східних релігій та духовних практик у цілому не є популярною для соціологічних розвідок. Вивчення східної культури, східних релігій та релігійності, взаємовпливу Сходу та Заходу – при всій умовності цих понять – не виділилися в соціології в якості окремого напрямку досліджень або спеціальної соціологічної теорії. Можна навіть сказати, що соціологія позабула про Схід, окреслений сходознавством та філософською компаративістикою предмет досліджень,

який мислився, як правило, у певному відношенні до Заходу, або як жорстка його опозиція, або як тотожність, унаочнена в універсальності моральних максим. Пропонувалося також уникати абсолютизації даних підходів [74]. Проте важливі соціологічні розробки даної проблематики знаходимо в роботах М. Вебера, П. Сорокіна [130], Е. Фромма [147], К.-Г. Юнга [162], [163], М. Еліаде [161] та інших класиків.

Німецький соціолог Макс Вебер вивчав східні релігії в рамках розпочатого ним порівняльно-історичного дослідження світових релігій. Для вченого важливим було прояснення ролі релігійних ідей у соціальні змінах. За способом ставлення до «світу», який і визначає цю роль, М. Вебер виділив три найзагальніші типи релігій: перший тип – це релігії пристосування до світу (конфуціанство, даосизм, релігії Китаю), другий тип – релігії втечі від світу (індуїзм, буддизм, релігії Індії), третій тип – релігії оволодіння світом (іудаїзм, християнство). Особливості східних релігій, на думку М. Вебера, стали завадою для індустріального розвитку Китаю та Індії [30, с. 158]. Утім, класифікація релігій М. Вебера виглядає сьогодні дещо застарілою.

Російсько-американський соціолог Питимир Сорокін аналізував східні релігії в контексті вивчення соціальної та культурної динаміки. Виділивши ідеаціональну, чуттєву та ідеалістичну культурні системи, дослідник звернувся до східних релігій та філософій як ілюстративного й доказового матеріалу. На думку П. Сорокіна, індуїзм (брахманізм), буддизм, джайнізм, даосизм, принаймні, на початковому етапі становлення, як і суфізм, раннє аскетичне християнство та ряд дрібних філософських шкіл (кініки, стоїки тощо), є прикладами системи аскетично-ідеаціональної культурної ментальності, для якої властивою є прерогатива інтелігібельного над чуттєвим. Втім, у процесі інституціоналізації та організаційного ускладнення ці системи культури втрачають акцент на аскетизмі та стають виразниками вже активно-ідеаціональної ментальності, для якої відмітною стає орієнтація на духовне перетворення світу. Занепад культурних систем припадає на чуттєву культурну ментальність (активно-чуттєву та пасивно-чуттєву), для якої характерною є вже прерогатива чуттєвого над інтелігібельним. Найпоширеніший тип культурної ментальності – ідеалістичну культурні ментальності, який включає риси двох інших, найкраще увиразнює конфуціанство. Окремо виділяються цинічно-чуттєва та псевдоідеаціональна

ментальність [130, с. 86-96]. Підхід, запропонований П. Сорокіним, підштовхує задатися запитанням: чи є СДП, багато з яких демонструють риси чуттєвої культурної ментальності, симптомом занепаду великих культурних систем Сходу?

Представник франкфуртської школи Еріх Фромм, констатує зростаючий інтерес до дзен-буддизму, проводив паралелі між цим східним вченням і західним психоаналізом [147]. На думку вченого, сучасне суспільство знаходиться у стані духовної кризи, відбувається своєрідний регрес людства до примітивних форм релігії, що виявляється в поклонінні владі, насиллю, ідеям расової вищості тощо. Але ж щастя людини – у радості буття й такому існуванні, яке відповідає природі людської істоти. З точки зору мислителя, можливості перетворення людства й виходу з духовної кризи несуть, зокрема, гуманістичні релігії, до яких Е. Фромм відносив буддизм, даосизм, дзен-буддизм, раннє християнство, а також деякі філософські концепції. Так, апеляції до технік дзен-буддизму знаходимо на сторінках «Мистецтва любити» [146].

Швейцарський психіатр, психолог, філософ Карл Густав Юнг, глибоке переосмислення ідей якого призвело до становлення проблемного поля культурного несвідомого в соціальних науках [125, с. 105], відомий своїми роботами з психології східних релігій та медитацій. Підкреслюючи різницю відмінність Заходу та Сходу й критично ставлячись до самої можливості використання практики йоги європейцями [162, с. 46], дослідник надавав великого значення впливові Сходу, який виявляється в поширенні астрології, теософії, східних медитацій. Однак джерело такого впливу, вважав К.-Г. Юнг, знаходиться не лише в міжкультурному діалозі, але й у несвідомій творчості людської душі [163, с. 336].

Історик релігії, культуролог Мірче Еліаде відомий своїми фундаментальними дослідженнями містики та духовних практик Сходу. Вченому належить праця «Йога: свобода й безсмертя», в якій він розглядає йогічну традицію у зв'язку з проблемами, які були поставлені екзистенціальною філософією XX століття [161], [79, с. 382].

Що стосується сучасних досліджень СДП на теренах пострадянських держав, то в російській соціології СДП вивчаються в межах феномену нової релігійності, переважає критичний підхід, який реалізується в тій або іншій мірі. Так, критичною налаштованістю, вираженою в настороженості до проявів нової релігійності, позначені

роботи провідних дослідників у цій царині: Є. Балагушкіна [6], Є. Егільського, А. Матецької, С. Самигіна [160], С. Філатова [142] та інших. У цих дослідженнях в якості основної методологічної платформи, як правило, виступає поняття «нових релігійних рухів» («нових релігійних організацій», «нетрадиційних релігійних організацій», «релігій нового віку» тощо), яке прийшло із західного дискурсу, де було запропоноване для пояснення широкого кола неорелігійних течій, шкіл, вчень, що виникли в США та Європі в період 50-60-х років XX століття, а в 80-90-х роках поширилися й на пострадянських теренах. Набагато радикальніше налаштовані, приміром, такі дослідники, як О. Кузьмін [78], О. Сироваткін [133], які використовують оціночний підхід та прагнуть довести деструктивність нових релігійних організацій, що втілюється, зокрема, у категоризації їх як «сект», «деструктивних культів» тощо.

Однак східні релігії та СДП вивчаються не тільки побіжно в контексті осмислення нової релігійності. Так, у критично-викривальному тоні вплив кришнаїзму на самосвідомість молоді досліджує Д. Курачев [80]. Тоді як С. Іваненко [57], значно відходячи від критичного підходу, розкриває особливості вайшнавської традиції в Росії вже зовсім в інших барвах. Доречно тут буде пригадати й дисертаційне дослідження Г. Ожиганової, присвячене східним релігіям та духовним практикам у сучасній Росії (на прикладі Москви), матеріали якого увійшли до монографії «Нова релігійність у Росії: вчення, форми та практики» (2006) [95], написаної в співавторстві з Ю. Філіпповим.

Щодо останньої з названих робіт, то тут здійснюється спроба структурно розглянути феномен нової релігійності на основі трьох виділених параметрів: вчення, організаційної форми та релігійної (або психофізичної) практики [95, с. 14]. Цікаво, що автори спираються передусім на якісні методи збору й аналізу соціологічної інформації: дані спостережень, записи інтерв'ю з учасниками та керівниками досліджуваних спільнот, нотатки лекцій та семінарів, а також результати аналізу друкованих видань, відео- та аудіоматеріалів. Незважаючи на інтегрованість у поле, дослідники прагнуть уникати позиції «за» чи «проти» нової релігійності, полеміка між якими конститує амбікультовий дискурс.

Дещо осторонь стоять дослідження тибетського буддизму як традиційної релігії Росії, що поширена в Тиві, Калмикії, Бурятії. Феномену російського буддизму

присвячена стаття В. Пореша [104], де піднімається питання самої можливості виникнення та існування буддизму в Росії.

Серед українських дослідників виразниками критичного підходу до «неокультів», у тому числі й східного походження, є, наприклад, релігієзнавці В. Петрик, В. Остроухов [102]. Важливі соціологічні міркування, позбавлені прагнення підкреслити негативні аспекти СДП, знаходимо в статті Л. Рязанової [118], присвяченій феномену «New Age» як прояву релігійної свідомості в ситуації постмодерну.

Що стосується європейського контенту з тематики східних релігій та духовних практик, то він також достатньо різноманітний. Вивчаються СДП і побіжно як різновид нових релігійних рухів (тут можна назвати, наприклад, роботу колективу авторів «Нові релігії та глобалізація» (2009) [187]), і поза цим контекстом.

Чи не найбільш розробленою є проблематика стрімкого поширення буддизму на Заході. Так, наприклад, Фредерік Ленуар [181], [182] у своїх працях розкриває специфіку буддизму у Франції; Бернарду де Беккеру [174] належить ґрунтовне та всебічне дослідження буддизму в Бельгії; Т'єррі Мате [184], [185] спираючись на розповіді про життя, аналізує, зокрема, яким чином цінності, що розділяють французи, які практикують буддизм, а саме – тибетський буддизм (ваджраяну), впливають на конкретні форми політичної поведінки. Джон Сегі [194] ставить питання про трансформацію самого буддизму на Заході; Поль Манен [183] розмірковує над питанням консистенції буддійського вчення, переконує, що говорити про буддизм взагалі означає говорити про абстракцію, що не має адекватного референту; Ліонель Обадія [189] досліджує форми буддизму на Заході в широкій історичній та географічній перспективі, а Девід Н. Кей вивчає трансплантацію, розвиток та адаптацію тибетського буддизму та дзену у Великобританії [179].

Не менше в європейському та американському контенті робіт з індуїзму та йоги. На першому плані питання походження йоги та її імплементації на Заході. Так, зокрема, Елізабет де Мікеліс [175] аналізує історію сучасної йоги Патанжалі та західного езотеризму; Сільвія Секоморі підводить підсумки сторічної історії йоги у Франції [170]; осмислюють йогу як продовження індійської традиції Андре Паду, Ян Вічер, Девід Карпентер [197], а Джеффри Семюел досліджує проблему походження йоги й тантри

[195]. Ряд важливих робіт з йоги належать американській дослідниці Вероніці Альтгас, яка вивчає прояви нового індуїзму в Європі (у Франції, Великобританії), промовисту назву має одна з останніх робіт дослідниці: «Як йога завоювала Захід» [168].

Висвітлюється в публікаціях також і китайські духовні практики, що мають свої витоки передусім в даосизмі. Так, китайські релігії у сучасному світі знаходяться в центрі дослідницьких інтересів Вінсента Гуссерта та Джеймса Міллера [173]; Девід Пальмер [191], [192] у своїх роботах досліджує китайську духовну практику цигун та традиційні китайські секти, в фокусі уваги дослідника, зокрема, Фалунь Гун як найбільш помітний та дискусійний напрям цигун, що пов'язано з його політичною забарвленістю; Евелін Мікоєр вивчає цигун та «нові релігії» в Китаї й Тайвані, політичну інструменталізацію та процес легітимації цих практик [186].

Навіть такий стислий огляд показує, що феномен СДП не залишається поза увагою науковців, а осмислюється в межах різних предметних полів та наукових конструктів. Наразі ми сконцентруємося на питанні концептуалізації СДП у суміжних із соціологією дисциплінах (передусім психології релігії та сходознавстві) й, зрештою, спробуємо вивести соціологічне визначення СДП.

Якщо повернутися до К.-Г. Юнга, то дослідник вважав, що йога – це однією зі складових релігійної практики, яка відрізняє західну релігійність від східної: «Ми говоримо, – зазначає К.-Г. Юнг, – про релігійне повчання чи піднесення. Бог для нас – Господь Всесвіту, в нас є релігія любові до ближнього, в наших піднесених догори церквах здійснюються вівтарі. Індієць же говорить про дхьяну, медитацію та заглиблення, божество перебуває всередині всіх речей і перш за все людини. Від зовнішнього тут рухаються до внутрішнього; в старих індійських храмах вівтарі опущені на два чи три метри нижче рівня землі... Наша релігійна практика полягає в молитві, вшановуванні, звеличуванні; найголовнішою вправою індійця є йога, заглиблення в стан, який ми назвали би несвідомим, але яке він вважає станом найвищої свідомості» [162, с. 10-11]. У роботах К.-Г. Юнга йога, по суті, виступає синонімом будь-якої духовної практики, йдеться про тантричну й ламаїстську йогу, китайську йогу даосів тощо [163, с. 45]. Та варто підкреслити, що, як вважав дослідник, йога у західному варіанті та йога, якою вона є в Індії, значно відрізняються між собою,

адже на Заході східні вчення зустрілися з особливою ситуацією, для якої характерне чітке розмежування між наукою та філософією, невластиве для індійської культури [162, с. 34]. На думку К.-Г. Юнга, йога є методом психічної та фізичної гігієни, практика якої не може бути ефективною без тих ідей, на яких вона базується. Хоча у більш глибокому сенсі йога – це метод звільнення свідомості від будь-якого поневолення, а відтак, дещо набагато більше гігієна. На Заході схожі з йогою методи виникли лише в двох культурних сферах – у медицині (деякі методи психотерапії, психоаналіз) та католицизмі (маються на увазі вправи Ігнатія Лойоли) [162, с. 38-44]. У цілому ж, вважав дослідник, духовний розвиток Заходу йшов зовсім іншим шляхом, ніж Сходу, а тому важко говорити про адекватне розуміння й використання йоги європейцями. Спочатку західна цивілізація має позбутися своєї варварської односторонності та схильності впадати в крайнощі. А з часом, вважав К.-Г. Юнг, на Заході виникне власна йога, яка буде опиратися на фундамент, закладений християнством [162, с. 46].

Цікаво, що Е. Фромм, спираючись також на методологію психоаналізу, прийшов до іншого висновку. На відміну від К.-Г. Юнга, дослідник вбачав можливість виходу з духовної кризи, яка полягає в апатії, самовідчуженні та відчуженні сучасної західної людини від інших людей, втраті нею зв'язку з природою, в ідеях та практиці даосизму, буддизму та дзен-буддизму як їх синтезу, мета якого схожа з метою психоаналізу – це благополуччя людини через вивчення її природи [147]. «Завдячуючи дзен-буддизму, – зазначає Е. Фромм, – людини стає здатною знайти відповідь на питання про смисл свого існування, причому відповідь ця в основі своїй не входить у принципове протиріччя як із традиційними іудо-християнськими уявленнями, з одного боку, так і з такими цінностями сучасної людини, як раціональність, реалізм та незалежність» [147]. І далі: «Як це не парадоксально, але східні релігійні уявлення виявляються, у порівнянні із західними, ближче за духом західному раціональному мисленню» [147].

У радянському сходознавстві, зокрема, у працях М. Абаєва [1], Г. Дагданова [41] широко використовуються такі поняття, як «культура психічної діяльності», «психічна культура» або «психокультура». М. Абаєв зазначає, що в найбільш широкому сенсі культура психічної діяльності – це певний ступінь психічного розвитку особистості в

напрямую, що визначається загальними тенденціями розвитку всієї культури, той рівень психічного вдосконалення людини як особистості й суб'єкту діяльності, який досягнутий в процесі засвоєння певних цінностей, вироблених у даній культурі, набуття певних характеристик «культурної людини» [1]. Культура психічної діяльності розглядається як частина метакультурної цілісності, що виконує функції розвитку й вдосконалення, культивування й тренування «природних» психічних здібностей людини з метою максимальної реалізації всіх потенційних можливостей психіки, а також навчання методам управління психічними процесами, емоційно-психологічним станом, а відтак, оптимізації психофізіологічного й біоенергетичного статусу людини у відповідності з певними моральними, релігійно-філософськими й соціально-філософськими критеріями [1]. Конкретизуючи поняття культури психічної діяльності М. Абаєв вказує, що це «сукупність способів психічної діяльності, зафіксованих у культурі, що передаються нею з метою реалізації культурно-схвалюваного психічного розвитку, методів зміни режиму функціонування психіки та її переходу на якісно новий рівень, способів передачі цих методів традицією, а також як саму психічну діяльність індивіда, що освоїв дану культуру, тобто діяльність, яка вже стала (по відношенню до даної культури) культурною» [1]. Відтак, ідеться про чанську культуру психічної діяльності, даоську культуру психічної діяльності тощо.

Вагомим внеском у з'ясування сутності феномену СДП стала праця Євгенія Торчинова [137]. Попередньо розкривши зміст понять «його», «медитація», «містика», «транс», «екстаз», Є. Торчинов для позначення методів досягнення тих чи інших глибинних трансперсональних станів пропонує використовувати поняття «психотехніка», а самі ці стани називати «трансперсональними переживаннями». На думку дослідника, трансперсональні переживання різних типів є основою й релігійного досвіду, і релігії як форми суспільної свідомості. Є. Торчинов, таким чином, продовжує лінію В. Джеймса та В. Соловйова, які вважали релігійний досвід первинним щодо інституціоналізованих форм релігії. Аргументуючи свою позицію, автор звертається до сучасних психологічних концепцій: постфрейдиських та неофрейдиських теорій (А. Адлер, Е. Фромм, К.-Г. Юнга), гуманістичної психології (А. Маслоу, Р. Ассанджолі) та трансперсональної психології (С. Гроф, К. Вілбер, Р. Волш, Ф. Воон).

Для концепції Є. Торчинова у цьому переліку особливо важливими є роботи Станіслава Грофа [37], який вивчав змінені стани свідомості, що виникають внаслідок вживання ЛСД (диетиламіду альфа-лизергінової кислоти) та техніки «холотропного дихання». Трансперсональні переживання, згідно С. Грофа, це переживання, які пов'язані з розширенням свідомості за звичні межі Его, а також часових та просторових обмежень [37]. Дослідник виділяє дві групи трансперсональних переживань: «розширення переживань у рамках об'єктивної реальності» та «розширення переживань за межі об'єктивної реальності». Перша група включає часове розширення свідомості (переживання ембріона й плоду, досвід пращурів, колективний та расовий досвід, еволюційний досвід, переживання попередніх втілень, передбачення майбутнього, «мандрівки в часі» тощо); просторове розширення свідомості (наприклад, вихід за межі Его та ототожнення з іншими особистостями, тваринами, рослинами, відчуття єдності з усім сущим у світі, «мандрівки в просторі», телепатія); просторове звуження свідомості до рівня свідомості органу, тканини, клітини. Друга група включає такі феномени, як переживання зустрічі з надлюдськими духовними сутностями, переживання в інших світах, архетипічні й міфічні переживання тощо [37].

На думку Є. Торчинова, в основі феномену релігійності лежать психічні переживання перинатального (архетипічного) та трансперсонального типів. У релігіях із домінуванням трансперсонального елементу, вважає дослідник, можна виділити дві групи. Першу групу Є. Торчинов називає «релігіями чистого досвіду», в яких трансперсональні переживання (у розумінні С. Грофа) є не тільки основою, але й найважливішою складовою релігійної практики. Це релігії з розвинутою психотехнікою, в яких релігійна мета реалізується тільки через трансперсональний досвід, який можливо досягти шляхом психотехнічної практики, що в свою чергу дає матеріал для релігійної філософії та теології. До релігій чистого досвіду відносяться буддизм, індуїзм, джайнізм та даосизм. Друга група – це догматичні релігії, які хоча й базуються на трансперсональному досвіді, але не вважають його відтворення єдиним шляхом до спасіння. При цьому трансперсональний досвід переважно вважається виключно прерогативою засновників цих релігій (пророків, посланців), а психотехніки практикуються серед особливих груп: монахів, самітників, аскетів. До цього типу

Є. Торчинов відносить так звані «релігії Книги» – іудаїзм, християнство, іслам, а також зороастризм [137].

У сучасному релігієзнавстві та соціології релігії, як було сказано, СДП частіше за все визначають як вид або тип нових релігійних рухів. Утім, саме поняття «нові релігійні рухи» (НРР), яке виступає в даному випадку як родове, неоднозначне та лише частково відповідає тому феномену, що ним позначається. Як зазначає Ю. Яковлєва, по-перше, неоднозначним є критерій «новизни» за яким та чи інша релігійна спільно ідентифікується як НРР. Дійсно, наскільки довго визнаний за орієнтир час появи більшості цих рухів, а це середина ХХ століття, залишатиметься актуальним? По-друге, є сумніви з приводу того, в якій мірі всі нові релігійні рухи є релігійними, адже частина з них позиціонує себе як оздоровчі або освітні організації. По-третє, є дискутабельною дефініція нових релігій власне як «рухів», оскільки багато з них стали організаціями у власному сенсі цього слова. У зв'язку з цим, Ю. Яковлєва пропонує термін «нетрадиційні релігійні спільноти» (НРС), який акцентує на факті об'єднання індивідів у силу спільних релігійних інтересів [164, с. 233]. У рамках вузько соціологічного підходу соціології релігії соціальні характеристики нетрадиційних релігійних спільнот, на думку дослідниці, мають розкриваються через поняття культу (Г. Беккер), секти (М. Вебер, Е. Трьольч), стійкої секти (Дж. Інгер) та деномінації (Р. Нібур). Оскільки кожне з цих понять у свою чергу може бути використане як родове по відношенню до СДП, коротко експлікуємо їх соціологічний зміст.

Що стосується поняття «секта», то сучасне його соціологічне тлумачення дещо відрізняється від веберівського. Як зазначає Ю. Яковлєва, у сучасному релігієзнавстві під сектою розуміють релігійну спільноту, що відділилася від домінуючої конфесії та займає позицію неприйняття соціального оточення, чим пояснюються такі її риси, як соціальний ізоляціонізм, релігійна полемічність та моральний ригоризм. Деномінація – це така релігійна організація, яка була сектою, але втратила ряд суттєвих для неї рис: закритість змінилася прийняттям соціального устрою, спростилася процедура вступу, у бік лояльності змінилися внутрішньогрупові норми, викристалізувалася група професійних служителів, однак, на відміну від церкви, діяльність деномінації, як і раніше, позбавлена універсалізму. Стійку секту зближують із деномінацією такі риси,

як чітка ієрархічна структура, змішане членство, велика кількість послідовників, тривалий період існування, а відрізняють і наближають до секти – вимога суворого дотримання групових норм, моральний ригоризм, соціальна опозиційність, установка на соціальну ізоляцію (в основному символічну). Культ – це найбільш аморфний тип релігійної спільноти, для якої, на думку ряду дослідників, властиво, що 1) вчення та практики не мають історичного зв'язку з традиційними для тієї чи іншої території релігіями, 2) через девіантні настанови свої прихильників для культу властиві напружені відносини з суспільством [164, с. 137-149].

Спроба внести уточнення та субординацію в традиційний для соціології релігії категоріальний апарат аналізу нової релігійності, втім, не елімінує цілого ряду проблем. По-перше, як і раніше, під одним поняттям об'єднуються дуже різні соціальні феномени. До числа нових релігійних рухів (або нетрадиційних релігійних спільнот – у термінології Ю. Яковлевої) можна віднести, наприклад, неоорієнталіські, неохристиянські та саєнтологічні об'єднання, нову магію і трансцендентальну медитацію тощо, при цьому їх відмінності не експлікуються та не проговорюються. По-друге, оскільки основним критерієм віднесення до НРС є «нетрадиційність», що є фактично тільки по іншому трактованою новизною, то культура досліджуваних спільнот, тобто смисли, значення, норми, значимі для членів групи, не стають предметом осмислення. Один із наслідків неуваги до культурної специфіки полягає в тому, що висновки, зроблені на матеріалах дослідження нехристиянських рухів, часто без вагань екстраполюються на східні вчення. По-третє, використання поняття «нові релігійні спільноти» як загального по відношенню до понять «секта», «деструктивна секта», «культ» тощо не знімає проблеми оціночного забарвлення останніх, а саме це у свій час спонукало дослідників до вироблення нового поняттєвого апарату.

Ближчим нам є підхід Г. Ожиганової, яка аналізує СДП крізь призму концепції «езотеричної субкультури». Дослідниця вводить це поняття в процесі пошуку певного об'єднуючого компоненту для всього різноманіття феноменів, що відносять до нової релігійності: центрів СДП, астрологічних шкіл, шаманських практик, центрів особистого розвитку тощо. Єдність езотеричної субкультури, на думку Г. Ожиганової, носить світоглядний характер і проявляється, зокрема, у мові, практиках, світовідчутті,

самоідентифікації її носіїв. Остання обставина, до речі, використовується авторкою в якості одного з аргументів адекватності даної методологічної новації. Наявністю езотеричної субкультури легко пояснюється те, що індивіди часто переходять з одного нового релігійного руху в інший, мають різні статуси одночасно в декількох організаціях. Центром її формування є місто [95, с. 219-227]. Що стосується критичних зауважень до цієї концепції, то слід заважити, що поняття езотеричної субкультури охоплює тільки частину нової релігійності, оскільки, як вказує дослідниця, класичні НРР, що являють собою великі міжнародні організації, які мають філії в багатьох державах, до езотеричної субкультури не входять [95, с. 278].

Виходячи з того, що розглянуті підходи нас не задовольняють, у цій роботі ми пропонуємо власне визначення СДП, про що йтиметься далі.

У пошуках теоретико-методологічної бази, яка би становила підґрунтя для соціологічного визначення СДП, ми звернулися до соціокультурного підходу як однієї з пізнавальних стратегій соціологічної науки. У сучасній російській соціології соціокультурний підхід асоціюється передусім з іменами О. Ахієзера, Л. Іоніна [58], М. Лапіна, в українській соціології – з роботами таких вчених, як Л. Малес [85], О. Ровенчак, А. Ручка [115], [116], Ю. Сорока [125], Н. Черниш [155] та інших. Коротко експлікуємо основні витoki соціокультурного підходу, його засадничі принципи, основні категорії соціокультурної аналітики.

Як зазначає Ю. Сорока, зацікавленість соціокультурним підходом з боку науковців пов'язана з використанням понять та концепцій, які передбачають можливість інтеграції різних тематичних і дисциплінарних полів, що суттєво розширюють можливості соціогуманітарних наук у розумінні проблем і створенні цілісного бачення предмету в умовах рухливого суспільства [125, с. 107]. Справді, якщо погодитися з Л. Малес, яка вважає, що поряд із постмодерністськими та гендерними теоріями, які виникли в ХХ ст., соціокультурний аналіз покликаний відповісти на постмодерністські, феміністські, глобалістські та інші культурні виклики сучасного світу, фіксовані соціологією [85, с. 12], то така відповідь навряд чи можлива без розвідок у сфері, які традиційно віднесені до компетенції суміжних соціології наукових дисциплін.

Якщо звернутися до історико-філософських передумов соціокультурного аналізу, то вони полягають у переосмисленні взаємовідношення категорій «суспільство» та «культура». Їх розрізнення, пояснює Ю. Сорока, було актуальним і можливим у рамках еволюціоністської парадигми дослідження культури, яка спиралася на лінійну модель історії та ідею єдності людського роду, коли кожній культурі відводилося певне місце на умовній драбині розвитку. Представниками еволюціоністської парадигми були Г. Спенсер, Е. Тайлор, Л.Г. Морган та інші. Циклічна парадигма, творцями якої були О. Шпенглер, А. Тойнбі, Н. Данилевський, П. Сорокін, з її зацікавленістю культурами, їх різноманітністю й специфічністю порушила це розрізнення, актуалізуючи ідею зв'язку й цілісності суспільства та культури, єдності цінностей, культурно-символічної та соціальної систем [125, с. 112]. Це сприяло виникненню й обґрунтуванню ідеї культурної обумовленості й культурної сутності соціальних структур та інститутів, яка зрештою стала вихідною для соціокультурного підходу.

Про генетичний зв'язок циклічної парадигми дослідження культури й соціокультурного підходу свідчить й те, що у російській соціології соціокультурний підхід пов'язується з фігурою П. Сорокіна, який акцентував увагу на єдності культури та соціальності, що творяться й перетворюються людською діяльністю [85, с. 14]. Як відомо, за П. Сорокіним, взаємодія має невіддільні одне від одного три аспекти: 1) особистість як суб'єкт взаємодії, 2) суспільство як сукупність взаємодіючих індивідів, 3) культура як сукупність значень, цінностей і норм, якими володіють взаємодіючі особи, і сукупність носіїв, які об'єктивують, соціалізують і розкривають ці значення. А отже, розрізнення на «соціальне» та «культурне» носить не онтологічний, а аналітичний характер [125, с. 46]. Як пише український соціолог Анатолій Ручка: «Соціальне й культурне, суспільство й культура не співвідносяться між собою як ціле й частина, тотальність і сегмент. Це дві взаємопов'язані, взаємодоповняльні, неподільні аспекти однієї реальності (суспільного життя), а не дві різні реальності» [115, с. 14]. Цю двоєдність «соціального» та «культурного» й позначає поняття «соціокультурний».

В інтерпретації Л. Іоніна теоретико-методологічною опорою в обґрунтуванні соціокультурного підходу стає культурно-аналітична традиція в соціології, по суті, теж,

що й розуміюча соціологія, але розглянута в аспекті культурної проблематики. Концепції, які відносяться до цієї традиції: розуміюча соціологія М. Вебера, символічний інтеракціонізм (Ч. Кулі, В. Томас, Дж. Мід, М. Блумер), феноменологічна соціологія (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман) та ряд інших, створювали в соціології протипаузу об'єктивістському баченню суспільства та людини та намаганням розглядати суспільство за аналогією до природи й, відповідно, спробам застосовувати принципи точних наук у вивчення суспільних явищ та процесів [125, с. 108].

В Україні, як пише Л. Малес, засади соціокультурного підходу створили своїми ідеями та настановами М. Шаповал, Б. Кістяківський, І. Франко [85, с. 14].

Що стосується основних принципів соціокультурного підходу, то, згідно Ю. Сороки, вони втілюють ідеї, які сформувалися в різних напрямках культурно-аналітичної традиції в соціології. По-перше, соціокультурний підхід передбачає, що соціологія це не квазіприроднича наука, а наука про культуру. По-друге, роботи в рамках цієї традиції обґрунтовували можливість вивчення не тільки діяльності культурних інституцій чи витворів мистецтва, тобто феноменів, що зазвичай відносять до сфери культури, але й процесів становлення глобальних соціально-економічних систем. Таким чином, як пише авторка, «головною відмінністю культурно-аналітичної традиції від об'єктивізму є здатність бачити за об'єктивними структурами соціального світу суб'єктивні умови його формування як такого» [125, с. 110].

Українська дослідниця Л. Малес, аналізуючи сучасний академічний дискурс соціокультурності, виводить три модуси залучення поняття соціокультурного: через позначення методологічних особливостей дослідження, елементів чи характеристик об'єкта дослідження, а також як фіксація світоглядної ролі в рефлексії дослідницького процесу та його результатів. Соціокультурність, зазначає Л. Малес, стає своєрідною метафорою міждисциплінарності [85, с. 42].

Цьому підтвердженню знаходимо й в Ю. Сороки, яка пропонує розглядати соціокультурний підхід як «один з варіантів сучасного соціального теоретизування, важливим аспектом якого є ідея подолання міждисциплінарних кордонів щодо наук, вивчаючих соціальне існування людини» [126, с. 118]. Ця ідея знаходить втілення, зокрема, в концепціях сучасного соціального бачення культури, існуючих у США та

Європі, в дисциплінарних рамках культурних студій, культурного аналізу та культурної соціології (Р. Фрідленд, Д. Александер, Л.Д. Едлес, Е. Зерубавель, С. Сейдмен, Е. Лонг, К. Сеїл і т. д.) [126, с. 118]. Міждисциплінарний підхід, продовжує дослідниця, означає розкриття можливостей використання різноманітних за дисциплінарним «походженням» методів дослідження культурних процесів та об'єктів, наприклад, етнографічного опису у вивченні окремих соціокультурних спільнот, дискурсивного та контент-аналізу у дослідженні різноманітних культурних текстів, а також пов'язаних із ними досліджень сприйняття аудиторії. До соціологічного дослідження залучаються також різноманітні варіанти семіотичних методів, наративного аналізу, герменевтичні методи тощо [126, с. 118].

До центральних для соціокультурного аналізу належать поняття репрезентативної культури та культурної форми, яке ми далі використаємо для визначення СДП.

Поняття репрезентативної культури було запропоноване в 70 – 90 роки ХХ століття німецьким дослідником Фрідріхом Тенбруком і увійшло в російськомовну соціологічну літературу завдячуючи Л. Іоніну. Згідно з Ф. Тенбруком, «культура – це суспільний факт, оскільки вона є репрезентативною культурою, тобто виробляє ідеї, значення й цінності, чинні з огляду на їх фактичне визнання. Вона охоплює всі вірування, світоглядні уявлення, ідеї та ідеології, які впливають на соціальну поведінку, оскільки вони або активно поділяються людьми, або мають пасивне визнання» [85, с. 58].

Із визначення культури як репрезентативної впливають, зокрема, наступні важливі висновки. По-перше, положення про те, що суспільство існує лише в культурній репрезентації. Соціальні структури й інститути, системи статусів існують і функціонують оскільки втілюють наявні в культурі ідеї, значення й цінності. По-друге, такий підхід дозволяє демократизувати розуміння культури, що нівелює усталений поділ культури на «високу» та «низьку». Відтак, від обговорення ідеалів соціального чи культурного життя поняття репрезентативної культури дозволяє перейти до дослідження дійсної та дієвої культури. По-третє, розуміння культури як репрезентативної дозволяє операціоналізувати ідею соціокультурної єдності, не

протиставляючи культуру та суспільство. Культура, якщо її розуміти таким чином, не може бути помилковою, такою, що неправильно репрезентує світ. А отже, такі критерії, як традиційність або модерність, науковість або ненауковість, адекватність чи легітимність не можуть використовуватися як принципи оцінювання культури соціальних спільнот. Із розумінням цього відкриваються можливості дослідження, наприклад, субкультур як повноцінних культурних утворень незалежно від їх цінності на рівні суспільства в цілому, уникнути небезпеки сприйняття Іншого в спрощених категоріях, таких як «чужий» або «ворог» [125, с. 114], [124], [128]. Варто додати, що визначення культури як репрезентативної адекватно для опису духовних процесів як на рівні групи чи суспільства в цілому, так і на індивідуальному рівні [125, с. 113].

Концепція культурної форми була запропонована Л. Іоніним у роботах із соціології культури й дозволяє перейти від теоретичного до емпіричного аналізу соціокультурних змін та явищ на рівні суспільства, конкретної спільноти, особистості [125, с. 118]. Теоретичною основою поняття культурної форми в соціології стали, з одного боку, ідеї Г. Зіммеля [55] про форму й зміст соціального, а з іншого – поняття культурного взірця групового життя, яке використовував А. Шюц [159], [125, с. 118].

Ю. Сорока надає таке операціональне визначення культурної форми: «це культура групового життя, сукупність історично мінливих правил сприйняття, судження й поведінки конкретного соціального співтовариства (соціально-етнічного, соціально-політичного, соціально-територіального, соціально-класового тощо). У структурі культурної форми виділяють зовнішню (презентаційну) сторону (одяг, обряди, засоби театралізації життя) й внутрішню сторону чи доктринальне ядро. Її характеризує також специфічний морально-емоційний настрій її носіїв, повсякденні коди й символи одягу, лінгвістична концепція (жаргон), особливий набір «мізансцен», який окреслює контекст культури групового життя. В основі культурної форми в процесі її формування лежить соціальний інтерес співтовариства її носіїв (соціальної групи, прошарку тощо)» [125, с. 116].

Поняття культурної форми, зазначає Ю. Сорока, є універсальним поняттям для соціокультурного аналізу, в якому культурне та соціальне бачення інтегровані, а акцент на культурному відповідає загальнометодологічній настанові соціокультурного

підходу, який виражений у концепції репрезентативної культури [125, с. 117]. Що важливо, поняття культурної форми чутливе до аналізу множинності культур, дає можливість описувати й інтерпретувати сучасне суспільство як неоднорідний соціокультурний простір. Це аналітичний інструмент, який можна використовувати для вивчення культури спільноти як самодостатнього утворення незалежно від його розмірів, характеру зв'язку між його членами, часу існування, а також позиції в культурній ієрархії конкретного суспільства [125, с. 117-118].

У контексті нашого дослідження важливо підкреслити, що загальнометодологічні принципи соціокультурного підходу, зокрема, соціокультурна тріада П. Сорокіна, дозволяють перейти до дослідження культури на рівні індивідуальному, особистісному, тобто її унікальної репрезентації в життєвому світі. При тому, що цінність унікальності, як зауважує Л. Малес, досить нетипова для соціології. Формування такої цінності в соціокультурному аналізі пов'язане з належністю цього напрямку до гуманістичної традиції, а також із постструктуралістською увагою до деталей деконструйованих текстів та семантичною традицією [85, с. 110]. А успішне застосування методів усної історії, біографічного інтерв'ю в сучасній гуманітаристиці доводить евристичний потенціал мікросоціологічної перспективи. «Суб'єктивність, – пише Л. Малес, – з перешкоди та неминучості стає предметом рефлексії та отримує своє місце у конституюванні знань, дослідницької практики та соціальної реальності. Останнє стає можливим завдяки концепту суб'єктності, якої набуває учасник інтерв'ю, а відтак повноправно беручи участь у дослідницькій взаємодії, авторстві отриманих знань, а також вирішенні виявлених соціальних питань» [85, с. 121]. Все це спонукає сповна використати можливості переходу від дослідження культурної форми конкретного співтовариства до життєвого світу її окремого представника.

Говорячи про йогу, буддійські практики, цигун, ми вже неодноразово вживали поняття «східні духовні практики», тож спробуємо дати його визначення мовою соціокультурного аналізу.

Спершу прояснимо значення поняття «Схід», яке є одним із центральних для сходознавства та філософської компаративістики [190]. Як доводить Є. Торчинов, у

реальності жодного Сходу як певної культурної цілісності не існує (про це, до речі, писав ще Едварт Саїд [95, с. 19]). Із точки зору культурологічного номіналізму, це лише ім'я для позначення різноманітних неєвропейських (не західних) культур, які під спільною назвою «Схід» об'єднує лише те, що вони «не-Захід», тобто не засновані на античних, християнських та постхристиянських цінностях та їх проекціях [136]. Стосовно дохристиянського, а частково навіть доісламського періоду, на думку Є. Торчинова, варто говорити не про західну, а про середземноморську культурну спільність. Відносно неї неєвропейські культури в порядку зменшення спільності (передусім, мовної) розташовуються, з точки зору дослідника, наступним чином: арабомусульманська, що має спільні біблійські й частково античні корні з європейською культурою, індійська, що базується на індоєвропейській мові – санскриті, що генетично й морфологічно близька грецькій та латині, і китайська, максимально далеко розташована від середземноморської культурної спільності [136].

Оскільки дисциплінарний поділ в області гуманітарних наук певною мірою формує предмет тієї чи іншої науки, то з повним правом можна сказати, що Схід є тому, що є сходознавство. Так, сходознавство займається культурами й цивілізаціями Азії й Північної Африки, африканістика – традиційними культурами екваторіальної Африки, етнологія й культурна антропологія – цивілізаціями решти неєвропейського світу. «Схід» – це в першу чергу методологічний конструкт, створений в рамках гуманітарних наук [136]. Відтак, услід за Є. Торчиновим, під «Сходом» ми будемо розуміти перш за все Індію та Китай, у культурах яких виникли самобутні релігійно-філософські традиції. Індійська культура створила свої проекції в держави Південно-Східної Азії, Тибету й Монголії, а китайська – у держави Східної Азії (Корея, Японія) та В'єтнаму [136].

Що стосується поняття «духовна практика», то в нашому розумінні воно є семантично близьким поняттям «його», «психотехніка», «культура психічної діяльності». Для позначення досліджуваного феномену ми пропонуємо використовувати саме поняття «духовна практика», оскільки поняття «його», хоча і є достатньо влучним, усе ж зазвичай ототожнюється з індуською йогою, а поняття «психотехніка» видається занадто вузьким і фіксує лише одну складову духовних

практик – психічну. Власне кажучи, як СДП (йога, цигун), так і західні духовні практики (ісихазм, приміром) можна розглядати і як форми психічної культури, і як формами тілесної культури, адже вони передбачають певну соціокультурну модифікацію і психіки, і тілесного буття індивіда. Поняття ж «духовна практика», по-перше, відсилає нас до широковідомого визначення практики (praxis) як цілеспрямованої діяльності щодо зміни матеріального та соціального світу, у тому числі самої людини [108, с. 32], а, по-друге, дозволяє розглядати СДП не лише як методи соціокультурної модифікації тіла та психіки людини, але також у плані змін у моральних поглядах та практиках особистості (ахімса, наприклад, є складовою першого ступеня класичної йоги Патанджалі – ями), вирішенні проблеми смислу життя тощо, тобто кола тих феноменів, що зазвичай відносять до змісту духовності – одного з найбільш складно визначуваних понять у гуманітарних науках [123]. Слід також додати, що поняття «східні духовні практики» є вживаним і доволі розповсюдженим у повсякденному дискурсі, де воно позначає окремий соціокультурний феномен й асоціюється, як правило, з йогою, цигун тощо. Той факт, що це поняття прийшло з повсякденного дискурсу, важливо, оскільки пов'язує теоретичний та емпіричний рівні аналізу та є ще одним аргументом на користь його наукової інтерпретації.

Для вивчення СДП із точки зору культури групового життя, ми пропонуємо використовувати поняття культурної форми, про яке вже йшлося. Таким чином, у нашій роботі СДП визначаються як культурні форми, що мають у більшій або меншій мірі експліцитні інокультурні витоки, а саме, зв'язки (у формі запозичення, наслідування тощо) з однією або декількома одразу релігійно-філософськими системами Сходу – індуїзмом, буддизмом і даосизмом (у термінології Є. Торчинова – релігіями чистого досвіду), які, проте, суттєво відірвалися від них (географічно, історично та культурно) й набули поширення в українському соціокультурному просторі. Поняття культурної форми можна застосовувати як до офіційно зареєстрованих організацій, так і до різноманітних неофіційних об'єднань тих, хто практикує йогу, цигун чи інші СДП. Що важливо, на відміну від поняття «нові релігійні організації», яке достатньо часто використовується в соціології релігії та релігієзнавстві, поняття культурної форми дозволяє «відтінити» культурну специфіку СДП, розкрити

сенси та значення, які є релевантними для членів групи. Вищенаведене визначення дозволяє зробити подальші кроки у вивченні СДП як соціокультурного феномену.

На наш погляд, як культурні форми СДП розгортаються в полі між в широкому сенсі пострадянською релігійною культурою, яка за версією ряду сучасних соціологів релігії та релігієзнавців є ренесансною (М. Паращевін, О. Панков та ін.), та культурою тілесності, зміни в якій описуються в руслі зростаючих споживацьких установок (Ж. Бодріяр, З. Бауман та ін.). Ми вважаємо, що займаючи таке проміжне положення СДП виступають у полікультурному українському суспільстві в якості способів смислоутворення, яке зазвичай пов'язується з релігією, та в якості способів соціокультурної модифікації тіла, що є основним змістом культури тілесності. Це також означає, що СДП конкурують на ринку означених послуг (і в символічному, і в економічному сенсі), сперечаються за можливість існувати й збільшувати кількість своїх прихильників шляхом реклами та PR-акцій, гнучких систем оплати своїх послуг тощо.

Чим же можна пояснити активну інтеграцію до українського соціокультурного простору СДП? Можливо, властивими СДП культурними особливостями, які зробили їх актуальними, затребуваними, потенційно здатними корелювати зі світом людських проблем. Принаймні, це перше що спадає на думку: СДП пропонують щось таке, чого не має в традиційній церковній релігійності або спорті.

Справді, як ми виявили, СДП сягають своїми витокami переважно трьох релігійно-філософських систем – індуїзму, буддизму та даосизму (у термінології Є. Торчинова – релігій чистого досвіду [137]), а тому, маючи такий генетичний зв'язок, відзначаються, по-перше, розвинутою психотехнікою, по-друге, вираженою орієнтацією на особистий медитативний досвід, у тому числі психічні переживання трансперсонального типу; по-третє, наявністю різноманітних уявлень про «життєву енергію». І в той же час СДП помітно відрізняються між собою в залежності від своїх культурних витоків, оскільки запозичують найважливіші категорії, світоглядні настанови, психотехніки від тих релігій чистого досвіду, з якими вони мають найсуттєвіші культурні зв'язки.

Різноманітні напрямки йоги (санскр. «йога» – зв'язок, з'єднання, злиття), якщо тільки не йдеться про даоську або буддійську йогу, наслідують традиційні уявлення, сформовані в найстародавнішій індійській релігії – індуїзмі, для якої універсальними виступають категорії «дхарми», «сансари», «карми», «мокші» [138]. У контексті індуської традиції йога зазвичай асоціюється з восьмирічною йогою Патанджалі, викладеною в «Йога сутрах». Власне кажучи, популярна в Україні хатха-йога (санскр. «хатха» – зусилля, «йога» – зв'язок, з'єднання, злиття) виникла на основі третьої та четвертої ступенів йоги Патанджалі – асани й пранаями, що й обумовило її тілесну орієнтованість. Якщо хатха-йога, йога Айенгара чи, наприклад, Шивананда-йога включають в себе розвинену систему фізичних вправ, то, скажімо, Сахаджа-йога має більшою мірою релігійне забарвлення, а фізичні вправи в ній майже відсутні. В українському соціокультурному просторі, по суті, представлений повний спектр йоги, починаючи від абсолютно секулярних напрямків – і закінчуючи релігійною йогою. Також з індуїзмом пов'язана Індійська школа рейкі, хоча власне рейкі (япон. «рей» – всесвіт, дух, душа, «кі» – енергія, розум, настрій) походить з Японії.

Іншими важливими джерелами поширення СДП в Україні є даосизм та буддизм, який набув більшого розповсюдження в Китаї, ніж в Індії – культурному ареалі свого виникнення. Із позицій сходознавчої науки порівняння даоської та буддійської картин світу здійснює Т. Григор'єва [36]. Для даосизму фундаментальною є категорія Дао, яка надзвичайно багатозначна, це й джерело життя, і певна вища істина й вища реальність [36, с. 160-162]. Даосами практикувалися методи «внутрішньої алхімії», які мали на меті перетворення тіла задля продовження життя, в тому числі сексуальні практики, що відповідає визнанню в якості життєвого ідеалу природності. З даосизмом, а також із китайським буддизмом, пов'язані практики цигун (кит. «ци» – енергія, дихання, повітря, газ, пар, «гун» – робота, сила, влада) й бойове мистецтво тайцзи-цюань. В Україні представлені такі школи цигун, як тяньчжуська система цигун Лю Шаобіня, цигун Мантека Чиа, школа Чжун Юань цигун та інші, в яких основна увага приділяється управлінню «життєвою енергією» – «ци».

У буддизмі, на відміну від даосизму, немає місця поверненню, всі зусилля направлені на зняття усіх протилежностей, які розглядаються як плід невідання (авідья),

та досягнення нірвани – повного заспокоєння та згасання всіх бажань [36, с. 164]. Згідно з Є. Торчиновим [136], все різноманіття напрямків буддизму базується на чотирьох благородних істинах, дванадцятичленній формулі буття (пратітьясамутпада), теорії не-душі (анатмавада), теорії непостійності буття (кшанікавада), буддійській космології. Виділяють три основні гілки буддизму: тхераваду («вчення старійшин»), махаяну («малу колісницю»), ваджраяну («алмазну колісницю»). Ці школи мають як спільні риси, так і суттєві відмінності [165]. У публічному просторі України найбільш помітними є, напевно, школи тибетського буддизму ваджраяни, особливістю яких є визнання того, що природа Будди від початку властива всім живим істотам (Карма Каг'ю, Нингма-па, Дзогчен та інші), а також акцент на медитативних практиках. Приміром, у школі Карма Каг'ю практикується пхова (санскр. «пхова» – «зміна місця», «вхід в інше тіло»), яка передбачає навчання тому, як вмирати свідомо й в момент смерті переносити власну свідомість до стану «найвищого блаженства».

Окремо слід сказати про дзен-буддизм (у китайському варіанті – чань-буддизм), що увібрав у себе риси як даосизму, так і буддизму. Як пише Т. Григор'єва, від буддизму в дзен-буддизм прийшла недуальність, невизнання двоїстості навіть на рівні інь-ян. У момент «саторі», раптового перетворення свідомості, щезають всі протилежності, всі пари. А від даосизму до дзен-буддизм прийшли природність і метод недіяння. У дзен-буддизмі немає вчення про восьмирічний шлях, найвищої цінності набуло спонтанне просвітлення [36, с. 172].

Таким чином, як ми переконалися, феномен СДП розглядається науковцями в рамках різних предметних полів як окремий предмет дослідження. Більше того, існує різноманіття концептуальних підходів до вивчення СДП, які ми спробували, хоча би стисло, розглянути. Експліковані підходи до вивчення даного феномену ми використали у вирішенні проблеми соціологічної концептуалізації СДП, визначивши їх як культурні форми. Власне, це вже такий крок, який дозволяє досить багато в дослідницькому плані, адже поняття культурної форми є доволі розробленим в соціології культури. І все ж ми вважаємо за потрібне перейти на мікрорівень соціологічного аналізу, що надасть змогу поглянути на життя та культуру із точки зору їх суб'єкта – представника СДП, тоді як аналіз за допомогою поняття культурної форми

усе ж більшою мірою орієнтує на аналітику смислів та значень співтовариства безвідносно до окремого індивіда. Це означає, що, з'ясувавши місце СДП в українському соціокультурному просторі, ми повертаємося на стежку феноменології.

Серед феноменологічних категорій у перспективі дослідження СДП як феномену життєвого світу, особливо важливим видається поняття кінцевих областей значень, що було запропоноване А. Шюцем у роботі «Про множинні реальності» (1945) [159] з метою соціологізації концепції підсвітів реальності В. Джеймса, викладеної в «Принципах психології» (1890) [48], де вчений, між іншим, спробував відповісти на питання, що реально, які критерії реальності як такої. Дійшовши висновку, що реальним є все те, на що направлена інтенція свідомості, В. Джеймс привніс значну долю релятивності в уявлення про реальність у цілому та соціальну реальність зокрема.

Приклад соціологічного теоретизування з використанням концепту кінцевих областей значень знаходимо, власне кажучи, у самого А. Шюца, який задався питанням щодо взаємовідношення між світом повсякдення та світом соціальних наук. Відповідаючи на нього, дослідник попередньо проаналізував характеристики когнітивного стилю, властивого світам фантазії та уяви (мрії, гри, художньої літератури, казок, міфів, жартів) та світу сновидінь [159, с. 423-452].

Урешті, поняття кінцевих областей значень почало використовуватися як методологічний інструмент, що дозволяє розглянути певне явище в специфічно феноменологічному ракурсі: по-перше, не задаючись питанням щодо онтологічної істинності досліджуваного феномену, по-друге, з огляду на специфічний когнітивний стиль, притаманний тій чи іншій кінцевій області значень і, по-третє, у відношенні до повсякденного життєвого світу та його когнітивного стилю як архетипу нашого переживання реальності.

Так, наприклад, П. Бергер [13] використовує поняття кінцевих областей значень у дослідженні феномену релігії; Л. Іонін [58] звертається до шюцівської концепції в контексті розробки проблеми «нормалізації» порушеного плину повсякдення, процеси якої експлікуються дослідником на матеріалі булгаковської маніппеї «Майстер та Маргарита»; П. Ентагтевереніс [188] концентрується на проблемі порівняння конструкції науки та повсякдення, аналізуючи синтаксичний вимір загальновідомого

знання; П. Крістіас [171], [172] звертається до шюцівських ідей у контексті вивчення феномену «здорового глузду» тощо.

Спираючись на А. Шюца, ми спробуємо з'ясувати, чи є СДП (якщо б ми не використовували аббревіатуру, тут можна було би вживати це поняття в однині, оскільки у рамках цієї методології буде йтися про спільний когнітивний стиль всіх СДП) кінцевою областю значень, відмінною за своїм когнітивним стилем від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, світу наукового теоретизування, релігії та божевілля – тобто світів досвіду, з якими, здається, має багато спільного. Спробуємо це зробити для того, щоб прояснити, які особливі зміни відбуваються з життєвими світами тих із наших сучасників, хто практикує СДП. У той же час, принципово неможливою видається вичерпна характеристика досліджуваного феномену як кінцевої області значень, зважаючи на його складність, неоднозначність, недостатню вивченість. І, зрештою, ми не ставимо перед собою таких поглиблених завдань, які мають вирішуватися в іншому контексті.

Світ СДП не належить до групи світів фантазії та уяви. Це можна аргументувати наступним чином: як зазначає А. Шюц, активність уяви характеризується тим, що «виконання» й «акти роботи» не більше ніж уявляються *як* виконання й акти роботи. Сама активність уяви завжди безрезультатна й залишається поза ієрархією планів та цілей, значимих у світі роботи. Уява сама по собі не веде до жодних змін у зовнішньому світі [159, с. 3]. Опонуючи самому собі, дослідник наводить приклад Дон-Кіхота, який атакує повітряні млини, котрі здалися йому велетнями, таким чином немовби втручаючись до світу роботи. Але, насправді, роз'яснює А. Шюц, це не так. Попри очевидні зміни, які відбулися в просторовому та соціальному вимірах життєвого світу (поламаний спис, спантеличений Санчо Панса тощо), Дон-Кіхот усе ж не виходить за межі світу уяви, оскільки, визнаючи в кінцевому підсумку актуальну реальність млинів й, отже, дещо поступаючись у своїй інтерпретації реальності, – він одначе інтерпретує цей факт так, нібито заклятий його ворог, чаклун перетворив в останній момент велетнів на млини [172], [159, с. 430].

У випадку зі СДП ми не можемо сказати, що проект і робота уявляються лише *як* проект та робота, вони спрямовані в тому числі й на дійсний світ життя. Ще один

важливий момент, який свідчить про відмінність світу СДП від світів фантазії та уяви полягає в тому, що світ уяви характеризується цілковитою свободою дії, яка обмежується хіба що логічною сумісністю (уявлювані паралельні прямі все одно не будуть перетинатися, як і через уявлювану точку на площині все одно можна провести лише одну й тільки одну пряму й т. д.), тоді як у світі СДП активність свідомості характеризується поетапністю й обмеженою свободою.

Це досить добре ілюструється уривком із «Трактату з медитації про Амітабху», який коментує у своїй роботі К.-Г. Юнг [162]. Цей трактат починається з розповіді про те, що один принц спадкоємець намагається позбавити життя своїх батьків, і королева звертається за допомогою до Будди Шак'ямуні, який приходить до неї й пропонує вибрати той світ, в якому вона хотіла б народитися знову, даючи, зокрема, певні настанови з йоги [162, с. 13-14]. У фрагменті, який наводить К.-Г. Юнг, представлений метод досягнення поставленої мети – відродження у землі Сукхаваті – і ступені, які необхідно пройти на шляху до цього, що не є властивим світам фантазії та уяви.

Світ СДП не може бути ототожнений зі світом сновидінь. По-перше, сновидіння взагалі не передбачає жодної свободи дії для людини, що спить – у сновидінні Я не працює й не діє – тоді як медитативна практика таку свободу дії передбачає, хоча й обмежену. По-друге, у сновидінні відсутні як мета, так і проект, а у світі СДП вони є. По-третє, активність сновидіння завжди протікає наодинці, тоді як СДП також є й інтерсуб'єктивним світом соціальної взаємодії та комунікації, чому прикладом можуть бути групові заняття з йоги, цигун тощо.

Далі, світ СДП не є також і різновидом наукового теоретизування. Адже, по-перше, наукове теоретизування – це передусім опосередковане дискурсивне пізнання, прояснення значення тих чи інших понять, операції аналізу та синтезу, дедукції та індукції тощо, тоді як СДП передбачає, якщо вжити звичний для західноєвропейської наукової традиції термін, – це інтуїтивне пізнання, в якому задіяні не поняття, а насамперед споглядання. Хоча деякі СДП й передбачають обдумування певної проблеми, наприклад, дзенська медитація над коаном, однак унаслідок такої рефлексії індивід має прийти до визнання неможливості вирішити проблему раціонально [1]. По-друге, згідно з А. Шюцем, людина у світі наукового теоретизування не шукає рішення

своїх прагматичних особистих проблем, що впливають з її психофізичного існування у світі повсякденного життя, який вона поділяє з іншими людьми. Мислителя-теоретика цікавлять лише такі проблеми й рішення, які мають універсальний характер, дійсні для кожного, завжди й усюди, проблеми, поставлені наукою. У світі же СДП людина шукає рішення екзистенціальних проблем, які поставлені не науковим товариством, а впливають з її екзистенції. По-третє, перехід у світ теоретичного мислення передбачає рішення індивіда відволіктися від своєї суб'єктивності, в наслідок чого у сфері теоретичного мислення «діє» лише «часткове Я», виконавець ролі – теоретик, для якого відсутні «сутнісно актуальні» переживання, а також переживання, пов'язані з власним тілом, його рухами й фізичними межами [159, с. 442]. Перехід до світу СДП також передбачає трансформацію суб'єктивності, але тут, навпаки, соціальна частина Я часто трактується як оманлива та ілюзорна.

Світ СДП неможна також повністю ототожнити зі світом релігії, хоча дистинкція тут справді дуже нечітка. Це пов'язане з тим, що однозначного визначення релігії не існує. Скажімо, згідно з М. Вебером і П. Тілліхом, релігію можна визначити як усяку сукупність послідовних відповідей на дилеми людського буття, такі, як народження, хвороба чи смерть, що наділяє світ смислом. Виходячи з цього визначення, можна сказати, що кожна людина релігійна, оскільки всі зіштовхуються з екзистенціальними проблемами [3, с. 394], а до релігії віднести будь-яку систему смислів та значень, яка дозволяє їх вирішити. Тому зараз хотілося би звернути увагу на феномен, що принципово зближує СДП та релігію але, водночас, дозволить нам їх розвести, – це досвід надприродного. Слід сказати, що А. Шюц релігією та релігійним досвідом окремо не займався, в соціологічній перспективі цю тематику розробляє П. Бергер, який близький до феноменологічного напрямку в релігієзнавстві, найвідоміші представники якого, Рудольф Отто [98] та Герардус ван дер Леув реабілітували значення релігійних переживань для розуміння феномену релігії.

П. Бергер у своїх роботах «Чутки про ангелів: сучасне суспільство й відкриття заново надприродного» (1969), «Єретичний імператив» (1979) та деяких інших актуалізує звернення до феномену релігійного досвіду як специфічно людського феномену. Як зауважує дослідник в останній з названих робіт, до власного досвіду

індивіди схильні звертатися в умовах падіння соціально визнаного авторитету традиції, а саме роздумувати і задавати собі питання з приводу того, що вони дійсно знають, а що тільки здавалося їм відомим, коли традиція була в силі [114], [13, с. 212]. Сьогоднішня ситуація унікальна тим, що для всіх абсолютно доступними є повідомлення й описи різноманітного релігійного досвіду, який був накопичений людством [13, с. 214]. Сучасна людина завжди стоїть перед вибором, чому вірити, у що вірити, чи вірити взагалі.

Згідно П. Бергера, релігійний досвід є невід'ємним компонентом релігії. Як зазначає дослідник, те, «що звичайно називається релігією, включає в себе набір установок, вірувань і дій, пов'язаних із двома типами досвіду – досвідом надприродного та досвідом священного» [13, с. 2]. Між тим, доступні широкому загалу свідчення подібного досвіду не обмежуються релігійною інтерпретацією: він осмислюється і як наслідок вживання психоделіків, чи не найвідомішим прикладом чого є книга Олдоса Хакслі [152] «Двері сприйняття» (1957), і як наслідок клінічної смерті, про що йдеться в книзі Раймонда Моуді [92] «Життя після життя» (1976), де автор досліджує так звані «навколосмертні переживання», і як наслідок тих чи інших психотехнік [137]. Коли йдеться про подібні переживання поза релігійним контекстом, доречніше, напевно, вживати поняття «трансперсональні переживання», яке використовує С. Гроф, але й воно не виглядає особливо вдалим. Відтак, те, що досвід надприродного властивий релігії, не означає, що він приналежний виключно цій кінцевій області значень. Більше того, можна припустити, що саме нерелігійні інтерпретації надприродного стають особливо актуальними в умовах єретичного імперативу.

Утім, П. Бергер зосереджується саме на релігії, оскільки йому важливо осмислити релігійний досвід у відношенні до традиції. Дослідник наголошує на тому, що надприродному властива особлива радикальність, що відрізняє його від усіх інших кінцевих областей значень. «Реальність цього досвіду, – пише П. Бергер, – реальність надприродного світу є радикальною й приголомшливо інакшою. Ми зустрічаємося тут з цілісним світом, що протистоїть світському досвіду. Більше того, якщо ми дивимося з точки зору цього іншого світу, то світ буденного досвіду бачиться як свого роду

передpokій. Статус анклаву чи кінцевої області значень тоді радикально змінюється: надприродне уже не анклав у рамках буденного світу; швидше, надприродне набуває гігантських обрисів, «переслідуючи» нас, навіть захоплюючи в себе буденний світ. Виникає переконання, що ця інакша реальність є воістину *realissimum*, тобто останньою реальністю, у порівнянні з якою буденна реальність блідне й втрачає усяку значимість» [13, с. 217]. П. Бергер підкреслює, що досвід надприродного відкриває нам бачення всеосяжного світу, який, хоча й не відчувався нами раніше, сприймається як суцільний вічно, наділений безперечною реальністю й незалежний від нашої волі, а відтак, реальність повсякденного світу ставиться під сумнів. Радикальність надприродного досвіду виявляється також у його внутрішній організованості. У його рамках категорії повсякденного життя переосмислюються та трансформуються, як-то категорії простору та часу. Досвід надприродного змінює також сприйняття як нас самих, так й інших людей, адже передбачає оновлення, відкриття «справжнього Я». Окрім цього, пише П. Бергер, цей досвід часто включає в себе зустріч з іншими істотами, які недоступні для нас у повсякденному житті. Це можуть бути «справжні Я» інших людей чи тварин, «душі» мертвих чи надприродні істоти [13, с. 217-218].

Близьким феномену надприродного є феномен священного. Згідно з Р. Отто, священне, по-перше, ми переживаємо як «зовсім інакше», а, по-друге, як таке, що наділене величезною силою й навіть спасительною значимістю для людей [13, с. 218]. Священне здатне викликати не тільки «почуття тварності», захоплення тощо, але також і жах – *mysterium tremendum* [98]. Історичні коріння священного, вважає П. Бергер, треба шукати в надприродному, але важливо відрізнити ці два типи досвіду.

Релігійний досвід, який має властивість «проривати» реальність повсякденного життя, через деякий час втілюється в традиції та інститутах, що виступають як стійкі структури в рамках цієї реальності. Як тільки досвід отримує втілення в традиції, авторитет переноситься на неї – священне стає звичним, а надприродне «натуралізується» [13, с. 220]. Релігійна традиція не тільки опосередковує релігійний досвід, вона його привчає, оскільки за своєю природою релігійний досвід становить перманентну загрозу суспільному порядку, усталеності повсякденного життя, зазначає П. Бергер [13, с. 221]. Із цим можна погодитися, хоча й варто зауважити, що досвід

надприродного, як ми пересвідчимося далі, може рутинізуватися, ставати частиною повсякдення.

Маємо достатньо підстав вважати, що різниця між релігією та СДП як кінцевими областями значень полягає, між іншим, у тому, що релігія ґрунтується передусім на досвіді переживання священного, який стає можливим через ритуал та культ, тобто релігійній традиції. Це, звісно, головним чином стосується, згідно Є. Торчинова, релігій Книги, але й до певної міри релігій чистого досвіду, адже їм також властивий процес поступового перенесення авторитету з безпосереднього досвіду на традицію. Навпаки ж, СДП цілком і повністю направлені на отримання надприродного (трансперсонального) досвіду. Власне, вони й являють собою квінтесенцію методів досягнення трансперсональних переживань, а релігійна філософія тут має другорядне значення. На цій підставі можна розвести, приміром, Карма Каг'ю як буддійську духовну практику й традиційні школи махаяни.

Однак є ще одна кінцева область значень, в якій ми зустрічаємося з досвідом переживання надприродного, яка не є релігією. Це світ божевілля. Власне, проблема взаємовідношення світу божевілля (це поняття ми вживаємо у досить вільній інтерпретації) з іншими світами досвіду, такими як релігії, мистецтво, східна духовна практика, – це окрема тема, а тому обмежимося лише кількома зауваженнями, принципово для нас важливими.

По-перше, у світі божевілля індивід опиняється в ситуації, коли його власні психічні процеси перестають бути повністю йому підконтрольними. Тут уже фантазія та уява, – якщо обмежитися чуттєвою сферою, – набувають певно автономності по відношенню до суб'єкта, а їх продукти сприймаються індивідом як щось зовнішнє щодо нього. Згідно з російським психіатром В. Кандінським [65], така «проекція назовні» чуттєвих образів можлива в різних формах: 1) звичайних, але дуже інтенсивних, образів спогадів та фантазії; 2) істинних галюцинацій – таких суб'єктивних чуттєвих сприйняттях, в яких чуттєвий образ представляється в свідомості з тим же самим характером об'єктивної дійсності, який звичайно властивий лише сприйняттям реальних предметів; 3) псевдогалюцинацій – яскравих суб'єктивних чуттєвих сприйняттях, яким властиві всі риси галюцинацій, за виключенням суттєвого

для останніх характеру об'єктивної дійсності [65, с. 290-295]. Особливістю світу безумства є те, що нав'язливість цих феноменів стає джерелом страждання для індивіда. По-друге, для світу божевілля властива ні з чим незрівнянна агресивна експансія щодо інших кінцевих областей значень. Світ божевілля не тільки стає «найреальнішою реальністю», його когнітивний стиль поширюється на всі інші світи, розриваючи їх конститутивний порядок. Скласти враження про те, як трансформується життєвий світ індивіда, що переживає психічний розлад, можна, наприклад, із книги Барбари О'Браєн [94], яка оповідає свій досвід шестимісячного перебування в галюцинаторному світі «Операторів» та «Речей».

Таким чином, за переліченими ознаками когнітивний стиль світу божевілля помітно відрізняється від когнітивного стилю світу СДП.

Навіть такий, в усіх смислах поверховий аналіз доводить, що СДП є окремими світом досвіду, відмінним від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, наукового теоретизування, релігії та божевілля, хоча й має з ними спільні риси. Однак ми утримаємося від того, щоб дати позитивне визначення СДП як кінцевої області значень, тобто вказати ознаки її когнітивного стилю у відповідності до шюцівської схеми. Справа в тому, що це вимагало би критичного осмислення самого шюцівського підходу, якого наразі ми не маємо змоги здійснити. Передусім ідеться про необхідність проаналізувати ряд фундаментальних для концепції А. Шюца понять, таких як когнітивний стиль, напруженість свідомості та інших, але також і про мимовільне відтворення А. Шюцем ієрархій буденного мислення, яке не хотілось би копіювати. Утім, залишаючи це питання відкритим, ми залишаємо, водночас, простір для подальшого теоретизування в цьому напрямку.

Наприкінці, видається доречним акцентувати важливі соціологічні смисли, які мають ці експлікації на мікро- та на макрорівні соціологічного аналізу СДП.

На мікрорівні соціологічного аналізу концептуалізація СДП як кінцевих областей значень підштовхує, по-перше, звернути особливу увагу на проблему комунікації та розуміння між індивідом, який практикує СДП, і найближчим соціальним оточенням (тобто сім'єю, друзями, колегами по роботі), що немає доступу до цієї кінцевої області значень. Власне кажучи, вираження досвіду, отриманого в одній кінцевій області

значень мовою іншої кінцевої області значень взагалі є проблемою. А. Шюц ілюструє це на прикладі сновидіння та уяви: «Як тільки я над ними задумуюся, – пише А. Шюц, – я вже не сплю й не фантазую. Я знаходжуся в стані неспання й користуюся в мовленні й мисленні засобами, що належать світу роботи, а саме, поняттями, які підлеглі принципам узгодженості й сумісності. Чи ми впевнені, що людина, яка прокинулася, – людина, яка вже не спить, – дійсно може розповісти свої сни? Вірогідно, існує велика різниця між тим випадком, коли вона згадує свій сон у живій ретенції і коли вона повинна його відтворити. У будь-якому разі ми зіштовхуємося з серйозним діалектичним утрудненням, що полягає в тому, що людина, яка бачить сон, позбавлена можливості прямого спілкування, яке би не виходило за межі тієї сфери, до якої воно відноситься» [159, с. 437].

Відповідно, до ряду світів досвіду ми можемо підступитися лише за допомогою форм «непрямої комунікації»: поезії, живопису, наукової термінології тощо [159, с. 438]. Однак А. Шюц ставиться до вирішення цієї проблеми досить оптимістично, урешті решт, кінцеві області значень – це не якісь непроникні, зовсім відокремлені одне від одного стани та області життя: «це просто різні напруженості однієї й тієї ж свідомості; і це, – запевняє дослідник, – одне й те ж життя, буденне життя, нерозривне від самого народження й до самої смерті, на яке спрямовується увага в різних її модифікаціях» [159, с. 451]. Так, протягом дня ми можемо пройти через усю гамму напруженостей свідомості, і всі ці переживання належать нашому потоку свідомості, а значить, можуть бути пригадані й відтворені, відтак і передані в процесі «роботи» іншій людині за допомогою буденної мови.

Логічно припустити, що якщо змістом фантазії, сновидіння, теоретичного споглядання можуть бути акти роботи, то відповідно й переживання, які беруть свій початок у цих кінцевих областях значень можуть стати змістом комунікативних дій роботи [159, с. 451]. Тут можна навести багато прикладів: діти, які гуртом граються у своєму видуманому світі, вчені, які дискутують навколо важливої наукової проблеми, живописці, які захоплено обговорюють картину, залишаючись у світі роботи й будучи пов'язані комунікативними актами роботи з іншими людьми, водночас здійснили стрибок з кінцевої області значень повсякденного світу в область гри, наукового

теоретизування, мистецтва. «Парадокс комунікації» виникає лише в разі, якщо ми припускаємо, що комунікація можлива десь інде, ніж у повсякденному світі як верховній реальності, а це не доведено, тому смисли і значення, яких ми набуваємо в різноманітних кінцевих областях значень, резюмує А. Шюц, можуть бути виражені повсякденною мовою, хоча й у модифікованому вигляді [159, с. 451], [53]. Щоправда якщо про вищезгадані світи мають уявлення більшість людей, то у випадку зі СДП ситуація ускладнюється тим, що цей досвід досить нетиповий.

По-друге, на мікрорівні соціологічного аналізу виглядає особливо важливою властивість світу СДП ставати реальністю *par excellence*, заміщаючи у цьому статусі повсякдення. Це легко пояснюється тим досвідом, інколи приголомшуючим, який індивід отримує в цій кінцевій області значень.

Визначені як явище макрорівня соціальної взаємодії за допомогою поняття культурної форми, СДП надають методи контакту з надприродним, що реалізується поза офіційними інституціями церкви та її символічним універсумом. Полемізуючи з П. Бергером, ми вважаємо, що досвід надприродного не є рідкістю й не зникає в сучасному урбанізованому світі. Зважити хоча би на представленість СДП у публічному просторі міст. Натомість, є повні підстави говорити про своєрідний ринок, на якому конкурують між собою різні школи комунікації з божественним. При цьому поєднання ринкового та нумінозного набуває інколи справді карикатурних форм, що є однією з рис духовної ситуації сучасності.

Висновки до розділу 2

Працюючи над проблемою соціологічної концептуалізації феномену СДП, ми запропонували два визначення цього феномену: соціокультурне та феноменологічне.

Скориставшись одним з центральних для соціокультурного підходу поняттям культурної форми, ми запропонували соціокультурне визначення СДП, вказавши на їх культурний зв'язок із релігіями чистого досвіду. Це дозволяє вивчати СДП не з точки зору особливостей їх організаційної структури, часу виникнення, їх відповідності традиції тощо, а в їх культурній специфіці, як соціокультурний феномен сучасного

українського полікультурного суспільства, появу якого ми пов'язуємо зі соціокультурними змінами останніх десятиліть. Звернувшись до феноменологічної перспективи, ми дійшли висновку, що СДП можна аналізувати як кінцеву область значень, відмінну від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, світу наукового теоретизування (тих світів досвіду, що проаналізував А. Шюц), а також релігії та безумства. Це дозволяє вивчати даний феномен у фокусі його суб'єктивного значення для особистості. Таким чином, соціокультурне та феноменологічне визначення СДП досить цікаво доповнили одне одного: як культурні форми СДП стають доступними для аналізу як соціокультурний феномен у категоріях культурної форми, а як кінцеві області значень – як феномен життя та свідомості індивіда.

Власне кажучи, наразі ми дійшли того пункту, коли стає можливим перейти на емпіричний рівень соціологічного аналізу й упевнено поставити питання про те, чим наповнений життєвий світ індивіда, який практикує СДП, які мотиви, проекти, практики, проблеми йому властиві і яку роль в архітектоніці цих мотивів, проектів, практик, проблем відіграють СДП, що означаються для індивіда в контексті його біографічно детермінованої ситуації. А оскільки життєвий світ є передусім інтерсуб'єктивним світом соціальної дії та комунікації, то релевантним досліджуваній проблемі видається експлікація ролі в життєвому світі індивіда, який практикує СДП, найближчого соціального оточення, первинної соціальної групи, яка з необхідністю стає співучасником його історії життя, а він – їх історії. Водночас, ми спробуємо не втратити соціокультурної перспективи, що була нами тут осмислена.

РОЗДІЛ 3

СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ

3.1 Елементи програми емпіричного дослідження східних духовних практик в архітектоніці життєвого світу

Здійснені в попередніх розділах напрацювання, що стосувалися розробки методології дослідження життєвого світу та соціологічної концептуалізації феномену СДП, дозволяють зробити наступний крок, а саме, на емпіричному рівні аналізу з'ясувати, які зміни відбуваються в життєвих світах індивідів у зв'язку з інтеріоризацією культурних форм СДП, як змінюється їх повсякдення, система релевантності та, урешті-решт, історія життя, яка з необхідністю є частиною життя інших індивідів, передусім представників первинних соціальних груп, до яких вони належить (близьких, друзів тощо), але також і більш далекого соціального оточення, а ще в ширшому значенні – історії суспільства в цілому.

Гносеологічний аспект проблемної ситуації емпіричного дослідження життєвих світів індивідів, що практикують СДП, полягає в апробації запропонованої нами концептуальної схеми дослідження життєвого світу, що ґрунтована феноменологічною методологією та соціокультурним підходом. У теоретизуванні щодо життєвого світу ми керувалися настановою на повернення до витоків та засад феноменологічної думки, методологічні можливості якої реалізуються в сучасній соціології лише частково. Конкретні життєві світи індивідів, що практикують СДП, є вдалим дослідницьким полем для того, щоб з'ясувати потужності, можливості та обмеження розвиненого в роботі підходу.

Предметний аспект проблемної ситуації має ряд суттєвих складових, скажемо про деякі з них.

По-перше, сучасне українське суспільство як у повсякденному, так й у владному, а почасти й у науковому дискурсі позиціонується як монокультурне за суттю, його

невід’ємна та першочергова полікультурність залишається в тіні конструктів повсякденного, політичного та навіть наукового мислення. Вивчення життєвих світів індивідів, що практикують СДП, є способом подолати ці прийняті дискурсивні стратегії, показати та довести важливість дослідження сучасного українського суспільства саме в перспективі полікультурності. По-друге, стрімке поширення СДП у соціокультурному просторі України досі не осмислене як слід у межах соціології культури, особливо ця заувага стосується мікрорівня соціального. Так, не висвітленими залишаються мотиви звернення наших сучасників до СДП, а також той досвід, яким супроводжується інтеграцію до життєвого світу індивіда цих культурних форм. По-третє, сьогодні, як і раніше, не втрачає своєї важливості попередження культурного та інших видів фундаменталізму, яке стає можливим через дослідження культурних форм, налагодження комунікації між різними соціокультурними спільнотами, їх носіями, що має запобігати як утворенню ізольованих культурних світів, так і сприйняттю тих чи інших культурних світів як ізольованих та закритих. І, по-четверте, чутливість обраної методології дозволяє говорити про світ людських проблем, таких як проблеми взаєморозуміння, взаємовідносин тощо, які можуть бути релевантними для індивідів, що практикують СДП.

Об’єкт дослідження – життєві світи індивідів, що практикують СДП у полікультурному суспільстві.

Предмет дослідження – зміни архітектонік життєвих світів індивідів у зв’язку з інтеріоризацією культурних форм СДП.

Мета дослідження – виявити зміни архітектонік життєвих світів індивідів, тобто культурного взірця, життєвих проектів, системи релевантності й т. д., що пов’язані з інтеріоризацією культурних форм СДП.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних *задач*: 1) виявити особливості біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП; 2) розкрити мотиваційні контексти звернення до СДП; 3) розглянути СДП як форми тілесної культури в життєвому світі індивіда.

У відповідності до обраної нами теоретико-методологічної бази роботи, предмету дослідження, який є досить маловивченим, способу постановки проблеми

цілком очікуваним є використання якісної методології та проведення якісного соціологічного дослідження. Слід сказати, що в сучасній соціології існує широкий набір тактик якісного соціологічного дослідження, методів збору, обробки та аналізу якісної інформації, способів аналітичного представлення отриманих даних.

Для реалізації поставленої мети та завдань ми використали таку тактику якісного соціологічного дослідження, як історія життя, або біографічний метод. Згідно класичного визначенням В. Семенової, історія життя «є способом аналізу, який концентрується на індивіді чи індивідах, їх досвіді проживання життя, відображення в ньому соціально-культурних процесів. Ця тактика передбачає досконало повну інформацію про всю тривалість життєвого шляху та суб'єктивних переживань людини» [122, с. 94]. Використання тактики історії життя в нашому дослідженні зумовлено тим, що життєвий світ індивіда з необхідністю є історичним світом, а тому для відповіді на питання, які зміни відбуваються в архітектоніці життєвих світів тих, хто займається східними духовними практиками, важливою є діахронічна перспектива аналізу. Тактика історії життя дозволяє досліджувати життєвий світ у всій повноті суб'єктивних та інтерсуб'єктивних, унікальних і типових проявів, а зрештою, наблизитися до розуміння того, як переживають світ ті, хто практикує СДП, з позиції їх самих, а не з позиції зовнішнього спостерігача, яким почасти виступає соціолог-дослідник. Ці можливості обраної тактики є важливими для реалізації поставлених завдань.

Слід сказати, що в історії якісних методів переважають дослідження життєвих історій індивідів із стигмованою ідентичністю (якщо використати термін І. Гофмана). Можна припустити, що це пов'язано з широким використання цього методу в американській соціології, яка на відміну від європейської є проблемно-орієнтованою: історія життя гермафродита (Г. Гарфінкель), повії (Б. Хейл), професійного злодія (Е. Сьюзерленд), історія життя міського п'яниці (Дж. Спрэдлей), моральна кар'єра душевнохворого (І. Гофман) – це далеко не повний перелік подібних досліджень [122, с. 116]. У російській соціології в якості прикладу такого роду досліджень можна назвати роботи з проблематики нетиповості О. Ярської-Смірної [166], в яких авторка неодноразово зверталася до тактики історії життя, дослідження В. Журавльова історії життя безхатка та інші [122, с. 116]. Тим не менш, застосування цієї тактики аж ніяк не

обмежується аналізом життєвих історій людей із стигмою. Так, наприклад, М. Малишева використовує тактику історії життя на межі гендерної соціології та соціології сім'ї, експлікуючи значні відмінності в баченні гендерних ролей дочкою та її матір'ю, зумовлені різницею їх соціокультурного досвіду, а К. Герасимова, Г. Роткірх, Т. Барауліна, А. Ханжин – щодо проблематики чоловічого та жіночого сексуального досвіду тощо [122, с. 118]. А, наприклад, В. Бачинін [9] досліджує біографічним методом життєвий світ південнокорейського пастора.

Серед останніх публікацій, що потрапили нам до рук, пригадується монографія О. Рождественської (О. Мещеркіної) [112], в якій авторка не тільки дискутує методологічні проблеми біографічного дослідження, але й надає емпіричні кейси аналізу наративної ідентичності в біографіях. У книзі знаходимо приклади аналізу політичної біографії (історії життя Н. Хакамади), етнокультурної та соціальної ідентичності, субкультурного досвіду в біографії, гендерної та, зокрема, маскулінної ідентичності на рівні індивіда (інтрабіографіка) та групи (інтербіографіка), досвіду хвороби й травми, біографічного досвіду репресій, війни в біографії, що підтверджує, можливості застосування біографічного методу – дуже широкі.

Стосовно основного методу збору якісної соціологічної інформації, то в межах реалізації тактики історії життя був використаний метод наративного інтерв'ю, який детально дискутується в роботах О. Даниленко [42], К. Дивисенко [51], В. Журавльова [54], Л. Профатілової [106], І. Троцук [139], О. Ярської-Смірнкової [166]. Цей вибір досить прогнозований, адже об'єктом нашої роботи виступає життєвий світ, а саме з феноменологічним концептом життєвого світу тісно пов'язаний метод наративного інтерв'ю [51]. Вважається, що під час довільної розповіді про своє життя або його окремий аспект людина мимохідь розкриває світ у його значимості для неї, а не у відповідності до певної абстрактної моделі, яка задана ззовні [122, с. 104], наратив же виступає об'єктивацією цього світу в тексті. «У пам'яті респондента, – пише у зв'язку з цим В. Семенова, – асоціативно спливають ті епізоди й моменти, які становлять для нього найбільшу суб'єктивну цінність. Це дозволяє виявити найбільш важливі «смыслоутворяющие» фрагменти, що конструюють його розповідь» [122, с. 104]. У

наратології сучасного німецького дослідника Ф. Шюце це явище фіксоване в принципі гомології пережитого життєвого досвіду та розказаного наративу [112, с. 83-84].

Згідно О. Ярської-Смірної, у загальному наратив можна визначити як розповідь про власне життя інтерв'юйованого, яка організована навколо послідовності подій, та відбувається майже без втручання з боку інтерв'юера [166, с. 71]. Інформація, що отримана під час наративного інтерв'ю, як правило, багата на деталі й надає розуміння того, як сприймає світ сам інтерв'юйований [122, с. 104]. У той же час це «така форма оповідання, яка ніколи не втрачає з поля зору два полюси людського життя: індивідуальний та соціальний» [166, с. 76]. Підкреслюється, що цей метод дослідження відводить найважливішу роль саме розповідачу, а не досліднику. Саме розповідач репрезентує й унікальний та неповторний досвід свого життя, і його соціокультурний контекст, стаючи творцем наративу, який у свою чергу стає частиною життя учасників інтерв'ю. Власне, у постпозитивіських концепціях аналізу тексту тенденція протиставлення соціолога та інформанта в суб'єкт-об'єктній перспективі критикується як аксіологічно невірна позиція, що дискримінує інтерв'юйованого [166, с. 74]. Соціолог не може претендувати на єдино правильну інтерпретацію тексту: «респондент, учений, читач наукової статті, – урівнюються в праві на конструювання істини наративу» [166, с. 74], – резюмує О. Ярська-Смирнова. Таку точку зору, згідно О. Бікбова, можна назвати іманентною, коли позиція соціолога вважається «не привілейованим місцем *над* соціальним простором, але *іншим місцем практик* – одним із багатьох місць, що конституують соціальний простір як простір відмінностей і конкурують за спосіб його визначення» [15, с. 15].

Що стосується процедури проведення наративного інтерв'ю, то тут ми спиралися на В. Журавльова [54]. На початку інтерв'ю учаснику сповіщалася інформація про мету інтерв'ю, забезпечення принципу анонімності, піднімалося питання про можливість аудіозапису та межі його подальшого використання, узгоджувалися питання мотивації інтерв'юйованого, тривалості та місця проведення інтерв'ю. Потім інтерв'юер озвучував так званий наративний імпульс, тобто прохання або питання, яке слугувало початком бесіди. Зауважимо, що оскільки відбувався пошук оптимального формулювання, наративний імпульс дещо модифікувався від інтерв'ю до інтерв'ю.

Останній варіант був сформульований наступним чином: *«Як Ви знаєте, ми цікавимося історіями життя людей, які практикують східні духовні практики. Я хотів (-ла) би попросити Вас розповісти історію Вашого життя, про те, як і чому Ви прийшли до східних духовних практик, а також про все, що з Вами потім відбувалося. Пропоную Вам почати з того моменту, коли ця тема набула для Вас хоч якоїсь актуальності (наприклад, у дитинстві), та рухатися до теперішнього часу. Ви можете говорити про все, що здається Вам важливим, оскільки все це становить інтерес і для нас»*. Коли інтерв'ююваний привів до логічного завершення основну розповідь, задавалися додаткові питання: недирективні, які слугували уточненню певних моментів розказаної історії, та директивні, що послугоували отриманню конкретної (фактологічної) інформації, яка нас цікавила. Серед них були як питання заздалегідь підготовлені (блок обов'язкових запитань), так і питання, які були спонтанною, оперативною реакцією інтерв'юера на розповідь інформанта [11]. У деяких випадках ми повторно зверталися до інтерв'ююваних із метою доповнення та уточнення отриманої інформації.

Щодо критеріїв відбору інтерв'ююваних, то тут слід зазначити декілька моментів. По-перше, важливим критерієм відбору для участі в інтерв'ю була наявність в індивіда життєвого досвіду, який нас цікавить, а також бажання розповісти про нього. Відмітимо, що участь в інтерв'ю брали представники СДП, які практикували на момент інтерв'ю не менше 2-х років. По-друге, оскільки в дефініції СДП ми вказали на їх культурний зв'язок із релігіями чистого досвіду – індуїзмом, буддизмом і даосизмом, то для нас важливим було мати серед учасників інтерв'ю як тих, хто практикує СДП, які сягають своїми коріннями індуїзму (це найрізноманітніші напрямки йоги), так і тих, хто практикує СДП, які мають найбільш відчутний культурний зв'язок із буддизмом (буддійські практики, дзен-буддизм) та даосизмом (цигун).

Оскільки соціальні спільноти, які є носіями культурних форм, що нас цікавлять, є доволі розсіяними в просторі міста (інтерв'ю проводилися в м. Харкові), то в якості методу формування вибіркової сукупності використовувався метод снігової кулі, який полягає в тому, що спочатку звертають до одного інформанта, отримавши від нього рекомендації, звертаються до іншого й так далі [112, с. 102]. Повний список та інформація про учасників інтерв'ю міститься в додатку до роботи (див. додаток А).

В обґрунтуванні кількості випадків був використаний такий критерій, як поріг насичення інформацією, який полягає в тому, що кожне наступне інтерв'ю не дає нового знання з досліджуваної проблематики. У той же час ми усвідомлювали обмеженість цього критерію, його декларативність та недостатню визначеність, про що пишуть сучасні дослідники Дж. Морзе, Г. Боуєн, К. Чермез, Я. Дей та інші [112, с. 102]. А тому щоб якось конкретизувати момент досягнення порогу насичення та тим самим додати йому визначеності, ми використовували цей критерій щодо мотивів звернення до СДП. Також були враховані рекомендації дослідників, які реконструювали необхідний розмір вибірки в феноменологічному дослідженні де-факто, тобто проаналізувавши досвід ряду подібних досліджень. Так, на думку Дж. Кресвелла, цілком достатньо 5-25 інтерв'ю, на думку Дж. Морзе – хоча би 6 інтерв'ю [112, с. 103-104]. Виходячи з цього, було проведено 29 наративних інтерв'ю (тривалістю близько 1 години), що створило передумови для порівняльного аналізу біографій та вироблення на його основі типології індивідуальної поведінки.

Що стосується аналізу отриманих текстових даних, то беручи до уваги ряд сучасних підходів, серед яких концепції аналізу наративів Ф. Шюце, Г. Розенталь, А. Стросса та Б. Глейзера та інших, ми спиралися в основному на напрацювання В. Семенової [122], яка виділяє два основні якісно відмінні етапи роботи з текстологічним матеріалом: первинний опис текстових даних та їх аналіз і концептуалізацію. На першому етапі здійснюється так зване первинне прочитання тексту, виділяються секвенції (за хронологічним, тематичним чи каузальним принципом), реалізуються процедури «щільного опису» (за Н. Дензином), первинного кодування та класифікації. На другому – виділяються категорії та субкатегорії, формулюється концепція.

3.2 Східні духовні практики в життєвому світі особистості: за матеріалами наративних інтерв'ю

3.2.1 Від занять спортом до східних духовних практик: історії життя Олега та Олександри

Одне з найбільш вдалих наративних інтерв'ю, значення якого для цієї роботи не менше, ніж значення інтерв'ю з Владиком Вісневським для дослідження В. Томаса та Ф. Знанецького [16, с. 51-52], було проведене в 2012 році з інформантом, якого ми будемо називати Олег. Вказуючи основні біографічні відомості про інформанта, зазначимо, що Олегу на момент проведення інтерв'ю виповнилося 34 роки, він має технічну освіту, яку здобув у одному з вишів м. Харкова. Після закінчення навчання працював на промисловому підприємстві, потім у фірмі, яка займалася обслуговуванням газових станцій, а зараз – працює охоронцем та займається заробітками в Інтернеті. Більш ніж 13 років Олег практикує китайську духовну практику цигун. Загальна тривалість інтерв'ю з Олегом, яке було доповнене в грудні 2014 року, сягнула 5 годин.

Дружина Олега, її ми будемо називати Олександра, також практикує цигун і також згодилася на інтерв'ю, що відкрило нові можливості порівняння отриманих презентацій наративів. Олександрі на момент проведення інтерв'ю було трохи більше 40 років, вона має вищу технічну освіту. Після закінчення вишу Олександра працювала на підприємстві, потім у автотранспортній компанії, а зараз – працює програмістом в одному з медичних закладів Харкова. Загальна тривалість інтерв'ю з Олександрою, яке проводилося в грудні 2014 року, близько 2-х годин. Інтерв'ювання з інформантами відбувалося у них вдома, на кухні, що звело до мінімуму вплив відволікаючих факторів та сприяло рефлексії минулого. Оскільки інтерв'ю проводилися з урахуванням принципу збереження конфіденційності, імена в роботі змінені на псевдоніми, а також прибрані назви міст, підприємств тощо.

При першому ознайомленні з отриманими наративами складається враження, що вони відповідають усім формальним критеріям «повного» наративу. І справді, у цих текстах присутні: тези (які коротко пояснюють суть історії), орієнтація (місце, час, ситуація, учасники), комплекс дій (послідовність подій), оцінка (значення подій для інформанта), резолюція (що сталося в кінці) та кода (повернення до теперішнього часу) [166, с. 78]. Разом із тим, історії життя наших інформантів помітно відрізняються одне від одного, і якщо розглядати ці автобіографії як певні художні форми, що є результатом завершення та оформлення їх авторами самих себе, – а саме такий підхід

ми декларували, спробувавши інтегрувати до соціологічного дискурсу ідеї М. Бахтіна, – то історії Олега, оскільки вона включає багато ненаративних фрагментів (роздумів, концептуалізацій), більшою мірою притаманні риси пізнавальної події, а історії Олександри – події естетичної. Можливо, тут слід брати до уваги, що спогади чоловіків та жінок як тематизації різних гендерних ідентичностей породжують і різні вербальні практики, і різні тексти [112, с. 55]. Так, а думку Ю. Белікової [12], жінкам та чоловікам притаманні відповідно «інтимний» та «статусний» стилі спілкування, а відтак, логічно припустити, що схожі стильові відмінності мають місце й у способах конструювання наративу як конкретного випадку реалізації цих гендерно забарвлених стилів спілкування – проявів культурної обумовленості жіночого та чоловічого.

Гендерна перспектива – лише один із можливих аспектів інтерпретації отриманих текстів, яких значно більше, ніж може бути розглянуто в межах цієї роботи. А тому ми зосередимося на більш глобальному завданні, а саме на дослідженні трансформації архітектонік життєвих світів учасників інтерв'ю у зв'язку з інтеграцією до них культурних форм східних духових практик, передумови якої, особливості та наслідки ми спробуємо зрозуміти через призму концепту біографічно детермінованої ситуації.

Історія Олега

У теоретичній частині роботи ми вказали на те, що життєвий світ можна аналізувати як у синхронічній, так і в діяхронічній перспективі, коли в центрі уваги дослідника знаходиться історія життя індивіда, яка репрезентує процес трансформації архітектоніки його життєвого світу та результат цього процесу – актуальну біографічну ситуацію, в якій він знаходиться. У концептуалізації А. Шюца біографічна ситуація має як об'єктивну, так і суб'єктивну складову: є об'єктивним результатом седиментації всього пережитого та освоєного соціокультурного досвіду індивіда, але має сенс тільки у відношенні до конкретного індивіда, відображає його суб'єктивне бачення свого місця в соціокультурному світі серед своїх сучасників.

Глибинне інтерв'ювання – це така зустріч соціолога-якісника та інформанта, під час якої в живому теперішньому соціолог хоче зрозуміти біографічну ситуацію інформанта з точки зору генези її складових, застосовуючи обрану ним соціологічну методологію, а інформант – наукову ситуацію соціолога з точки зору її проектів та планів, залучаючи типізації повсякденного мислення. У цьому динамічному процесі конструюється історія життя як презентація життєвого шляху інформанта від минулого до теперішнього. Якісно розказана історія життя, як правило, викликає бажання максимально зберегти цю логіку й під час аналізу.

Тому розпочнемо аналізувати історію життя Олега з періоду дитинства, на якому реалізуються фундаментальні процеси первинної соціалізації: входження індивіда в соціальний світ, освоєння основоположних структур об'єктивної соціальної реальності [14]. Вірогідно, саме в дитинстві варто шукати передумови звернення інформанта до СДП у майбутньому. Як довідуємося, перше знайомство Олега з цигун та східними єдиноборствами відбулося за Перебудови та пов'язане зі спортивними журналами: *«Інтерес до цигун у мене з'явився ще в тринадцять років, це було на початку 90-х років. Ознайомився з цигун я по журналах. Були журнали «Цигун і спорт», «Спортивне життя Росії», ще був журнал «Фізкультура й спорт» теж за 1990 – 1991-й роки. І там були такі статті, в яких наводилися комплекси для здоров'я, наприклад, комплекс «Алмазний цигун Бодхидхарми» (...). Потім ще була газета «Радянський спорт», там теж наводилися комплекси ушу, наприклад, «Шаолінський кулак», «Г'яний кулак», «Стиль богомола». Пам'ятаю, вивчили ми з моїм троюрідним братом «Кулак п'яниці». Вивчили ми «по рухах», але, звичайно, нам було далеко до гарного виконання»².*

Таким чином, радянська фізкультурно-спортивна публіцистика, а згадані інформантом журнали є яскравими її взірцями, була ретранслятором інформації про СДП, які в такому контексті – визнаному, специфічно інтерпретованому та підтримуваному офіційним культурним каноном – включалися до суспільного дискурсу та, як пересвідчуємося, індивідуальних життєвих світів як прояв полікультурності та наслідок взаємодії культур. Звертає на себе увагу те, що в наведеній секвенції, як і в інших секвенціях, об'єднаних кодом «Мотиви та умови

² Тут і далі ось так (...) позначені скорочення у фрагментах інтерв'ю, що наводяться.

звернення до цигун», майже відсутні фігури значимих інших, за винятком троюрідного брата, який виступає тут більшою мірою як співучасник, ніж агент соціалізації. Агенти, які безпосередньо відповідальні за первинну соціалізацію, залишаються за кулісами. Разом із тим, ми здогадуємося про їх роль, адже, скоріше за все, зацікавленість Олега східними єдиноборствами та цигун якщо не підтримувалася, то принаймні не табуувалася сім'єю. Починаючи з цього моменту тема цигун так чи інакше присутня в історії життя Олега, хоча час від часу й відкладається, але не залишається назавсім і залишається релевантною.

Цьому підтвердженням є наступний фрагмент, який дозволяє нам ближче підійти до визначення мотивів звернення нашого інформанта до СДП, адже попередні рефлексії Олега стосуються передусім певних об'єктивних обставин, умов та подій, які цьому посприяли. У чому ж полягають суб'єктивні мотиви конституювання життєвого проекту, пов'язаного з практикою цигун? Як розповідає далі наш інформант: *«До духовної практики я прийшов набагато пізніше. Тобто це як би дитячі самотійні заняття, захоплення, у тринадцять років у мене було бажання, але не було майстра. Це було моє особисте прагнення вдосконалюватися. Просто в голові в мене ще тоді відклалося, що людина повинна вдосконалюватися. Я дуже любив казки. А що в нас у казках? У казках всіх народів світу? Там герой, який перемагає всіх ворогів, є артефакти: килим-літак, паличка-виручалочка, скатертина-самобранка – такі речі, які близькі незвичайним здібностям. У тих же журналах по цигун описувалося, що може дати практика цигун (...), що людина може довго не їсти, харчуватися повітрям або енергією, потім, описувалися різні здібності. І коли я читав про такі речі, я в них вірив».*

Уживаючи тут поняття «мотив», ми тлумачимо його не психологічно, а феноменологічно, услід за А. Шюцем, як певний комплекс значень, у термінах яких індивід інтерпретує власну дію, та розрізняючи, відтак, два типи мотивів: «мотиви-для-того-щоб», які відносяться до майбутнього, проекту дії та її суб'єктивного пояснення, і «мотиви-тому-що», які відносяться до минулого, причини дії та її об'єктивного пояснення [159]. У наведеному уривку «мотив-тому-що» звернення до цигун, що пояснює конституювання проекту цієї соціальної дії, виходячи з попередніх

переживань, відбитих у запасі знання, сформульований Олегом як «прагнення вдосконалюватися». Беручи до уваги захоплення Олега бойовими мистецтвами Сходу, ми вже на цьому етапі аналізу можемо висунути припущення про відмінності між способами звернення до СДП та видами релігійної конверсації, оскільки серед видів релігійної конверсації, які виділяють дослідники [62], [89], ми не знаходимо такого, який би передбачав рух від спорту до релігії. Не можна обійти увагою й те, що в рефлексії конституювання проекту звернення до цигун, Олег відводить окрему роль казкам. Соціалізація в дитинстві завжди емоційно забарвлена. Дитинство, як влучно зауважують П. Бергер та Т. Лукман [14], це перший «домашній світ», який у ретроспективі набуває особливого значення. Запасу знання, що інтеріоризується на цьому етапі життя, властивий специфічний профіль, серед рис якого можна назвати й некритичність сприйняття світу.

Власне, перше знайомство з школою цигун, до якої на даний момент належить інформант, є «особистим учнем» засновника цієї школи та інструктором, припадає на 2000 рік, тобто на п'ятий курс навчання в університеті, та, що важливо, також відбувається через книжку: *«У нас приїжджали на другу вищу освіту два хлопці з [назва міста]. І один хлопець привіз книжку [назва книги]. У Харкові ще [назва школи цигун, в якій практикує інформант] не було, а в [назва міста] вже був. Він привіз книжку з першого ступеня в тонкій палітурці, але товсту – старе видання, там голуб був ще намальований, така картинка цікава. Я її ще тоді прочитав від початку до кінця, і тому, коли я йшов на семінар, то я вже книжку прочитав за рік до цього. І ще тоді, до семінару я прочитав рекомендації з вправ, і до того як пройшов перший семінар, у мене був досвід стояння в «Дереві» дві години».*

Цей пасаж свідчить, що тематична література продовжує грати роль каналу отримання інформації про СДП. При цьому подія, коли Олегу потрапляє до рук книжка з цигун, оцінюється як беззаперечно значима, про що свідчить детальний її меморат. Власне, цей епізод можна вважати початком вторинної соціалізації, тобто інтеріоризації інтерпретативних схем, апарату легітимації, мови СДП, яку на даний момент практикує інформант, а в термінах соціокультурного підходу – її культурної форми. У цьому процесі чільну роль відіграє саме мова, мовленнєвий апарат, який освоюється

інформантом у процесі входження до нового символічного універсуму та, водночас, виступає засобом його творення та підтримки. Приміром, у наведеній секвенції елементом лінгвістичної концепції культурної форми, до якої належить Олег, є вислів «стояти в «Дереві», який є само собою зрозумілим для нього й членів спільноти, до якої він належить, але малозрозумілим для стороннього спостерігача. Ідеться ж про вправу цигун, яка полягає в довгому стоянні на місці з припіднятими руками та зігнутими колінами – тобто в позі, що імітує дерево.

Приблизно на цей же період життя інформанта випадає важливий вибір між цигун і карате. В університеті Олег досить інтенсивно, близько шести разів на тиждень займається карате: *«І в мене було питання, а що робити, я й карате серйозно займаюся, і цигун. Один відомий Майстер (...) у своїх мемуарах десь писав, що якщо Ви хочете чогось досягти в житті, чогось високого, то Ви не повинні розпорошуватися. Ця фраза означає, що ви повинні займатися серйозно чимось одним. І відповідно з цим знанням я вибрав цигун, тобто я перестав займатися карате і почав займатися [назва школи цигун, в якій практикує інформант] більш інтенсивно, більш комплексно».*

Перед нами – вибір між різними проектами майбутнього: заняттями карате та цигун. Як зазначалося, проект дії – це передбачуваний у фантазії стан справ, який уявляється в майбутньому завершеному часі як її (дії) наслідок чи результат. У історії життя Олега, проект, який ним до цього моменту реалізувався, був пов'язаний із заняттями карате, тобто мислився передусім у категоріях фізичної досконалості, можливо, спортивних досягнень, тоді як проект, який конструюється інформантом після проходження семінару з цигун включає в себе не тільки тілесний, але й духовний аспект, тобто новий горизонт неосвоєного досвіду. І все ж таки, чому між цими проблематичними можливостями Олег обирає цигун, а не карате? Скоріше за все, це можна пояснити шляхом апеляції до такого елемента біографічної ситуації інформанта, як генеза запасу наявного знання. Можливо, саме дитячий досвід знайомства з цигун зіграв тут визначальну роль. Так чи інакше, а починаючи з 2001 року Олег реалізує проект, пов'язаний із цигун, у тому числі шляхом реалізації таких проектів меншого порядку, як заняття цигун вдома, відвідування семінарів, клубних занять, інструкторських курсів.

Навесні 2006 року сталася ще одна відмітна подія в житті Олега, яка отримала окремий код «Зустріч із народною цілителькою». У травні Олег їде до сестри в інше місто, де вони відвідують «народну цілительку»: *«Сестра та її чоловік самі, у своїх справах, пов'язаних зі здоров'ям, поїхали до цієї цілительки й мене з собою взяли. Цілителька проводила три сеанси, тобто треба було ходити три дні. Сеанс тривав, наскільки я пам'ятаю, не більше 10 хвилин. На першому сеансі була діагностика, на другому сеансі вже безпосередньо лікування – вона водила руками вздовж тіла, коли лікувала, і читала молитви. У неї там висіли ікони на стінах. Третій сеанс був, можна сказати, «пророчий», на нього потрібно було принести ще рушник, сіль – це кожен приносив із собою».*

Ця зустріч справила значний вплив на життя інформанта: по суті, «народна цілителька» (так було написано на її візитці, що відмітив Олег) – перший персонаж, який експліцитно вводиться інформантом у наратив як значимий інший, поява якого реконфігурує його систему релевантності, зокрема мотивує до подальшої практики цигун. Що цікаво, народна цілителька не виступає тут як представник персоналу соціалізації школи цигун, до якої належить інформант, від якого логічно було би чекати подібного впливу, у той же час вона виступає агентом підтримки суб'єктивної реальності Олега та, зокрема, ідентичності як основного її компоненту, адже її слова стають для інформанта доказом можливості тих станів, які були намічені як проекти в межах кінцевої області значень СДП цигун. До цього варто додати, що, звертаючись до народної цілительки, Олег демонструє певну еклектичність поглядів та практик, оскільки в інтер'єрі приміщення, де народна цілителька веде прийом, присутня християнська атрибутика – ікони на стінах.

Варто зауважити, що в інтерв'ю 2014 року, коли ми спитали про те, як на цьому етапі життя він оцінює значення цієї зустрічі, ця оцінка не була повністю тотожна попередній. Відбулася певна реінтерпретація минулого з урахуванням досвіду, набутого за період між першим і другим інтерв'ю. Так, наш інформант зауважив, що мала місце певна ідеалізація народної цілительки з його боку. Треба сказати, що сам факт наявності феномену цілительства в сучасному урбанізованому суспільстві – свідчення парадоксальності повсякдення [73], також наочний аргумент на користь

концепту «нової зачарованості світу», висунутого Л. Іоніним на противагу концепту «раціоналізації» М. Вебера для пояснення відродження в модерному суспільстві світоглядів та способі діяльності, що властиві для давно минулих часів [60]. І ці способи та форми діяльності, такі як народне цілительство, виявляються дійсними та дієвими вже в силу їх фактичного визнання.

Власне кажучи, ілюстрацію цього ми знаходимо в історії життя Олега. Ця подія – зустріч із народною цілителькою – була визначена інформантом таким чином, що підтверджувала правильність обраного проекту життя. Цей час інформант маркує як «початок духовної практики», який припадає на період роботи на промисловому підприємстві: *«Вихід душі в мене якраз стався після приїзду від цієї цілительки. У мене тоді був такий підйом (...). На [заводі], там були проблеми, мені зробили триденку, і я міг на пів тижня більше часу приділяти для практики. І от, я так сидів і буквально через тиждень у мене стався перший «вихід». Ну, тобто, я тихо сидів, розслабившись, «дихав шкірою» й тут таке відчуття, начебто мене «висмикнули за волосся». Кудись мене вгору «висмикнули», я звідти зверху подивився вниз на себе, але при цьому це було настільки несподівано. Це було несподівано, це був «шок» взагалі. І я, раз, повернувся назад у тіло й опам'ятався».*

У цій секвенції звертає на себе увагу те, як контрастують між собою робота на авіаційному заводі як унаочнене повсякдення – рутинна, впорядкована та кожному знайома реальність, та світ СДП як кінцева область значень, який репрезентований у пасажі трансперсональним досвідом. Цікаво, що негаразди в рамках світу роботи стають для Олега приводом перемкнути увагу на світ СДП, де також можливі досягнення. Як свідчать матеріали інтерв'ю за 2014 рік, питання інтерпретації та взаємоузгодження релевантностей світу роботи й СДП залишатиметься для Олега актуальним і надалі. Відмітимо: попри те, що професійну кар'єру інформанта, починаючи від роботи на заводі, а згодом фірмі, що займалася обслуговуванням газових станцій, до роботи охоронцем, у цілому, можна тлумачити як низхідну соціальну мобільність, вона не сприймається інформантом у такому світлі. Начебто менш престижна робота охоронця приваблює Олега саме тому, що передбачає

достатньо вільного часу для практики цигун, при цьому основні надії інформант пов'язує з додатковими заробітками в Інтернеті (серфінг, виконання тестів тощо).

Зауважимо, що «духовну практику» наш інформант тлумачить так, як це передбачає інтеріоризована ним культурна форма школи цигун, до якої він належить: *«Якщо виходу душі в людини немає, душа не виходить, то це значить, що вона не практикує духовну практику»*, – говорить Олег на початку інтерв'ю.

Таким чином, сюжетна лінія тут принципово роздвоюється. З одного боку, триває розповідь інформанта про плин життя в інтерсуб'єктивному повсякденному світі, а, з іншого боку, розгортається розповідь про події, що відносяться до суб'єктивного, внутрішнього досвіду, які, проте, також можна розглядати як елементи біографічно детермінованої ситуації індивіда. І все ж незважаючи на те, що будь-яка біографія не є повністю соціальною, що індивід сприймає себе й існуючим у суспільстві, і поза ним [14, с. 218], маємо визнати, що досвід Олега досить незвичний для людини повсякдення, бо його зміст – трансперсональні переживання, тобто переживання, які пов'язані з розширенням свідомості за звичні межі Его [37]. Але з точки зору феноменології, це теж реальність та має вивчатися як реальність, про що пише, зокрема, той же П. Бергер в «Єретичному імперативі» [13], позиція якого у свою чергу ґрунтована ідеями В. Джеймса [47].

Власне кажучи, в історії життя Олега ми зустрічаємо багато описів трансперсональних переживань різних типів та інтенсивності. Зокрема, це коди «Зустріч з учителем», «Польоти крізь хмари» та інші. Наведемо лише один із таких фрагментів: *«І приблизно через рік, коли мене посвятили в «особисті учні», через тиждень після посвяти я повернувся з Києва. Там була четверта ступінь й особисте учнівство. Займався вдома, робив мантру особистого учня, «дихав шкірою» (...). А потім такий свист у вухах, темрява, свист у вухах, ніби ти кудись летиш, і - раз, я опиняюся посеред неба, там хмари такі рідкі й на горизонті, – скажімо, на відстані метрів триста, п'ятсот, – будівлі, причому на хмарах, схожі на замки. При цьому така велична панорама, такий звук, знаєш, не урочистий, а звук вічності навколо звучав, і я серед неба й бачу ці замки, і ще якісь смуги суцільні, вертикальні, які від хмар тягнуться вниз. Я сам собі задав питання: «Що це?». І в мене така відповідь*

внутрішня: «Доц», тобто що там доц йшов. Ну, так от я подивився недовго, секунд десять, двадцять, поспостерігав все це й потім, раз, отямився в тілі, відкриваю очі».

Слід сказати, що трансперсональні переживання в життєвому світі Олега, які є виходом за межі повсякдення та його логіки, з часом, як це не парадоксально, піддаються процесу «оповсякденнювання», хабіталізуються та сприймаються інформантом як щось звичне, буденне, залишаючись при цьому, безперечно, приналежними до кінцевої області значень СДП цигун. Це стає зрозумілим у контексті ідей Б. Вальденфельса, який вважає, що, по-перше, повсякденність формується як наслідок процесу «оповсякденнювання», який у свою чергу конститується процесом йому протилежним – «подоланням повсякденності». По-друге, повсякдення – це, передусім, поняття, яке дозволяє розділити повсякденне та неповсякденне, межі між якими залишаються рухомими й залежать від місця, часу, культури тощо. По-третє, мова про повсякдення не співпадає з самою повсякденністю та з мовою в ній [24, с. 102]. Процес «оповсякденнювання» супроводжується тим, що всі трансперсональні переживання, про які ми читаємо в транскрипті наративу Олега, не залишаються без інтерпретації. Їх осмислення відбувається за допомогою інтерпретативних схем, які надає культурно форма СДП цигун. Так, наприклад, вищенаведений епізод трактується з точки зору світоглядної концепції – частково буддійської, частково розробленої в школі цигун, до якої належить інформант, – згідно з якою передбачається виділення 27 рівнів світів. Земний світ є 19 за рахунком, нижче якого 18 світів пекла, а вище – 8 світів, які належать до раю. Як пояснює Олег, опираючись на цю концепцію, він побував у світі, що над земним, та про який відомо з буддійської космології як про світ, де будівлі розташовані на хмарах. Більшість ненаративних фрагментів інтерв'ю з Олегом – це саме інтерпретативна робота з пояснення тих чи інших аспектів досвіду особистої практики цигун.

У наведеній вище секвенції також звертає на себе увагу згадування Олега про посвяту в «особисті учні», яка припадає на 2009 рік. Ця подія – приклад так званих *rites de passage*, тобто особливого виду ритуалів, які позначають та супроводжують набуття індивідом нової ідентичності та соціального статусу. Те, що СДП включають такі ритуали, зайвий раз свідчить про широту спектру можливих ідентифікацій у сучасному

суспільстві [140]. У школі цигун інформанта посвята в «особисті учні» передбачає, що учаснику спільноти надається доступ до нової інформації, зокрема, спеціальних мантр та медитацій. Щоб відбувся цей «перехід» необхідно здійснити досить вагомий грошовий внесок, який виступає, можливо, певним субститутутом тих фізичних та психічних витрат, які мав здійснити індивід, що проходив подібні ініціації в суспільстві традиційному.

Якщо взяти історію життя Олега в цілому, то чи можемо ми говорити про альтернацію, тобто кардинальну, тотальну трансформацію суб'єктивної реальності на певному її етапі? Це залежить від того, наскільки ми будемо дотримуватися тлумачення цього концепту П. Бергера та Т. Лукмана. Так, в історії життя Олега відсутні наступні риси альтернації: «біографічний розрив», тобто поділ біографії на «до» та «після» події навернення, коли вся попередня біографія сприймається як щось меншовартісне або негативно; демонтаж попередньої номічної структури, при якому історія життя не узгоджується із теперішнім, а повністю перетлумачується; тенденція до сегрегації від інших дискурсів та кіл спілкування; виражені вставки та фабрикації в біографії, що послуговують реінтерпретації минулого. У той же час має місце сильна ідентифікація зі значимим персоналом соціалізації; реорганізація апарату спілкування; ґрунтовність трансформації суб'єктивної реальності, що уможлиблюється наявністю соціальних та концептуальних умов альтернації, зокрема, номічної структури. Таким чином, ми схильні говорити про те, що в історії життя Олега має місце вторинна соціалізація, яка наближається за змістом до альтернації.

У біографії Олега є кілька наскрізних тем, одна з яких – це співвідношення практики цигун і повсякдення, що отримала окремий код «СДП та повсякдення»: *«Хоча ти знаєш, поки займаєшся, ці речі реальні, поки ти в практиці, поки ти кожен день займаєшся, ходиш із думками про це. А коли перестаєш займатися, робиш перерву тривалу, то вже забуваються й ці речі, забуваються ці феномени, все забувається, як ніби це було й не з тобою».*

Із цих слів, які звучать наприкінці інтерв'ю 2012 року, випливає, що хоча кінцева область значень СДП і змальовується Олегом як світ *realissimum*, де можна жити, висувати проекти та пробувати їх реалізувати, однак повсякдення не втрачає своєї ваги.

Це можна пояснити тим, що незважаючи на реалістичність трансперсональних переживань, їх достовірність суб'єктивна, а достовірність повсякденного життєвого світу – інтерсуб'єктивна, вона щоразу підтверджується іншими, з якими індивід цей світ поділяє. Тому акцент реальності має тенденцію повертатися до турбот повсякдення, до її прагматичного мотиву.

Ця та інші теми розвиваються в інтерв'ю 2014 року, коли ми попросили інформанта доповнити власну історію життя. Олег обирає таку стратегію наративної презентації: спочатку розповідає *«про практику»*, а потім *«про життя»*, структуруючи таким чином своє інтерв'ю на дві частини.

Перша частина присвячена тим змінам, які відбулися в розумінні інформантом практики цигун за цей період. Як виявилось, продовжуючи займатися цигун, Олег звернувся до індійської традиції, представлені Шрі Бабаджи, Йогараджа Махасаєю та Парамаханса Йоганандою. Що важливо підкреслити, знайомство з цим напрямом йоги – крія йогою – також відбувається через відповідну літературу. Інформант проводить паралелі між поняттями цигун та йоги: «паузою» та «самадхі», «де» й «дхармою» тощо. Власне, основний мотив звернення інформанта до крія йоги – це бажання прояснити те, як співвідносяться між собою практика цигун та уявлення про Бога. Як пояснює Олег: *«Все це я раніше не пов'язував, розумієш. З одного боку, я вивчав до цього релігії, вчення про Бога, з іншого боку – практику. Я це сильно не пов'язував, можливо, на інтуїтивному рівні, коли ти сідаєш медитувати, ти себе настроюєш, що з чимось вищим контактуєш...»*. Основну увагу інформант приділяє саме роз'ясненню цих зв'язків, того, як розуміється Бог у крія йозі, як це розуміння співвідносити з різними аспектами практики цигун. На цих підставах інформантом самостійно конструюється певний символічний універсум.

У другій частині нарації інформант розповідає про поїздку з Олександром до Шаоліня влітку 2013 року, безперечно, важливу подію з точки зору підтримки їх ідентичності як тих, хто практикує цигун. Олег зазначає, що сприйняття Шаоліня змінилося, стало більш «реалістичним», відмінним від того, яке склалося у них на основі перегляду фільмів про східні бойові мистецтва. При загальній позитивній презентації цієї події, склалося таке враження, що суб'єктивна значимість її все ж

поступається більш раннім спогадам. Відмітимо, що зміни у сприйнятті Шаоліня набувають ще й іншої конотації: певного розчарування у взаємовідносинах між людьми. Це розчарування, якщо його інтерпретувати в соціологічних категоріях, пов'язане із заміщення людських відносин ринковими відносинами. Інформант сприймає як щось парадоксальне те, що СДП піддаються процесу комерціалізації, а відносини в середині цих спільнот набувають ринкових рис.

У фазі наративних запитань знов актуалізується тема повсякдення та цигун, але тут вона набуває вже нового звучання. Тематизується війна як нав'язана релевантність, як світ, що володіє своєю внутрішньою іманентною законністю (М. Бахтін) та загрожує як приватному життю, так і практиці цигун: *«певний час, звісно, мене все це вибивало з колії дуже сильно»*, – зізнається інформант. І все ж Олег знаходить ресурси для подолання цієї тривоги, що цікаво, знову ж таки не без звернення до індійської релігійно-філософської традиції та її представників.

Історія Олександри

Як ми відзначали, історія Олександри відрізняється від історії Олега більшою наративністю, глибиною та повнотою характеристики персонажів, які вводяться в наратив: це історія спілкування, взаємин з іншими людьми, яка подається з особливою експресивною, емоційною та інтонаційною виразністю. У наративі Олега ці моменти також присутні, але меншою мірою. Так, значимими іншими в історії життя Олега виступають, як правило, авторитети тих чи інших напрямків цигун та східних єдиноборств, тоді як реальні значимі інші залишаються на другому плані, в історії Олександри – навпаки, детально характеризується саме найближче соціальне оточення, її історія включає в себе розлогі фрагменти історій життя інших, близьких та знайомих їй людей.

Розпочнемо аналіз також із дитячих спогадів Олександри, якими, власне, відкривається її наратив. Рефлексуючи з приводу причин своє зацікавленості східними духовними практиками, Олександра розповідає: *«У дитинстві, напевно, я була допитливою. Це, судячи з моїх спогадів і того, що мені мама розповідала. Дух*

дослідження. І мама, і батько були звичайні, прості люди, атеїсти. Не те щоб глибоко переконані атеїсти, але, як всі радянські люди, вони були невоцерковленими. Так, бабуся на ніч молитви читала, але мені здавалося, що це щось сокровенне, і я соромилася бабуся розпитати, що ти там шепочеш. Я робила вигляд, що я сплю. А бабуся перед сном завжди читала молитву, хрестила все. У батьків такого не було, але мама казала, що «я не знаю, чи є Бог, чи ні, але щось таке є». І, видно, воно з дитинства відклалося у свідомості, що мені все життя хотілося дізнатися, що це таке. Не було просто такої літератури, але ми захоплювалися індійськими фільмами...»

Ця секвенція дозволяє реконструювати деякі умови первинної соціалізації Олександри та основні складові її «мотиву-тому-що» звернення до СДП. Якщо Олег осмислює своє звернення до цигун у мотиваційному контексті самовдосконалення, розвитку своїх здібностей, то в Олександри на перше місце виходить вже пізнавальна орієнтація, яка формулюється інформанткою в таких словах, як «допитливість», «дух дослідництва». Також до елементів «мотиву-тому-що» звернення до СДП інформантки можна віднести вплив мати та батька – поміркованих атеїсти, і бабусі, яка реалізує православні релігійні практики. Відмітимо, що Олександра не ставить себе в опозицію до цих поглядів та практик членів сім'ї, а навпаки, розглядає їх у ретроспекції як підґрунтя майбутньої зацікавленості цигун. Це можна сприймати й як прояв теперішньої, актуальної еклектичності світогляду інформантки. Також звертає на себе увагу роль кінофільмів в історії життя інформантки, які підживлюють її інтерес до Сходу та стали першим джерелом інформації про східні єдиноборства. Окрім цього, у фазі наративних запитань спливає ще один аспект – дитячий інтерес Олександри до НЛО та надприродного.

Пізніше, вже в підлітковому віці на Олександрю значний вплив справило спілкування зі старшим братом, після його повернення з армії. З братом Олександра веде розмови про східні бойові мистецтва та релігії, він нього вперше дізнається про цигун: *«Чомусь ми з ним сперечалися іноді про буддизм, даосизмі. Ці слова я дізналася від нього вперше. І ми сперечалися: я говорила, що буддизм це круто, а він казав, ні, даосизм. Я говорила, буддизм ще крутіше, а він – ні, даосизм. І я дуже боялася, що він запитає, а чим буддизм крутіше, – я не знала, що відповісти (...). Так, йога, айкідо мені*

було цікаве (...). Потім брат розповів про журнал «Цигун і спорт». Він дуже хотів цей журнал, додаток цього журналу був десь Далекий Схід, і він дуже його хотів. І я подумала, чому ні. Ми з мамою пішли на пошту, оформили йому підписку, річну, подарували йому на день народження. Він був «у шоці»! І я брала в нього читати».

На цьому етапі життя Олександри брат виступає значимим іншим, який, скоріше за все, сприймається як носій актуальної інформації, на відміну від батьків, що репрезентують досвід попередніх поколінь. Звертає на себе увагу, що Олександра, як і Олег, згадує журнал «Цигун і спорт», а це означає, що обидва учасники інтерв'ю читали один і той же журнал до свого знайомства, що ще раз засвідчує особливу роль для пізньорадянського періоду спортивної публіцистики як легітимного та доступного каналу інформації про східну культуру в цілому та СДП зокрема.

У процесі нарації Олександра поступово розширює коло осіб, які так чи інакше вплинули на її звернення до цигун. Наступним персонажем, який вводиться в наратив у цій якості, є подруга інформантки. Олександра точно вказує дату – 1987 рік, коли подруга познайомила її з книгою «Сім днів у Гімалаях» (автор – В. Сидоров), яка справила на нашу інформантку певне враження: *«Тоді не було ні ксерокса, ні комп'ютера, і вподобані цитати я виписувала. Як мені тоді здавалося, це було саме «духовно» (...). І точно не пам'ятаю, може, там я прочитала про цю вправу, – тому що книг у той час не було як таких, – але я знала цю вправу, коли треба зупиняти думки. І, прийшовши молодим фахівців у КБ на роботу, коли з'являлася така пауза, що не було роботи, – а у нас був суворий режим, не можна було розмовляти, ходити в робочий час, тільки в перерву, – я сиділа і, щоб не втрачати час, намагалася зупинити думки. Якщо провести аналогію з цигун, то я входила в стан «тиші», а може навіть отримувала «паузу», намагалася, принаймні, але тоді не було цих назв».*

Таким чином, як і Олег, наша інформантка спершу звертається до тематичної літератури, яка йде під рубрикою «езотеричної». Важливо підкреслити, що знайомство з книгою – виділяється в окрему, завершену та повноцінну історію. Це стало підставою виділення окремого коду – «Роль книг у життєвому світі Олександри». Але цей уривок цікавий ще й іншим, а саме контрастом між кінцевою областю значень роботи, яка репрезентована роботою в конструкторському бюро на одному з режимних

підприємств, та кінцевою областю значень СДП, межа між якими виявляється пунктирно. Як пересвідчуємося, перехід із кінцевої області значень роботи до світу СДП не потребує від інформантки зусиль об'єктивації або зовнішньої дії. Разом із тим, очевидною є зміна когнітивного стилю світу роботи, який ґрунтований прагматичним мотивом, на когнітивний стиль світу СДП, в якому цей прагматичний мотив модифікований властивими для цієї області значень проектами. Також звертає на себе увагу те, що Олександра говорить про відсутність на той час понять, які би дали змогу «назвати» власні переживання: лінгвістична концепція, яка дозволить сигніфікувати цю нову реальність, буде інтерналізована пізніше.

Знайомство зі школою цигун, в якій тепер практикує Олександра, як новою вірогіднісною структурою (якщо використати поняття П. Бергера та Т. Лукмана) відбулося в 2002 році, вже на новому місці роботи інформантки: *«Потім так склалося життя, що я змінила роботу. Журнал я читала, не пам'ятаю, в якому році він перестав виходити. Можє, і не перестав, може, просто грошей не було на підписку. І одного разу, вже на новій роботі, приходить жінка, пенсіонерка, – а ми з нею любили розмовляти на тему мови (російської, української), як правильно говорити, як правильно писати, тому що решта всі були якось далекі від цього, люди прості були, а ми з нею знайшли один одного, – і каже: «Александра, а ти знаєш, що таке цигун?». І тут на мене «найшов віри» (...). Я так заливалася соловеєм! А ця жінка мені відповідає: «Якщо це так добре, ось тобі рекламка, мені сьогодні в метро дали, сходи на заняття».*

Тема роботи взагалі є лейтмотивом наративів обох наших інформантів, що свідчить про її релевантність. Більше того, як переконуємося, тема професійної кар'єри та тема СДП раз од разу переплітаються, взаємоузгоджуються. Так, в історії життя Олександри знайомство з книгою «Сім днів в Гімалаях» хронологічно прив'язується до часу роботи в конструкторському бюро, а звернення до школи цигун, в якій на даний момент практикує інформантка, – до періоду роботи на автотранспортному підприємстві. Посередником між новою вірогіднісною структурою цієї СДП та інформанткою стає колега-пенсіонерка, яка пропонує Олександрі «рекламку», – приклад одного зі способів маркетингової діяльності багатьох спільнот СДП

(кришнаїтів, сахаджа-йогів тощо). Відмітимо також, що Олександрою знову згадується журнал «Цигун і спорт», який у 2002 році вона перестає читати (хоча журнал виходив ще два роки потому).

Таким чином, Олександра потрапляє на свій перший семінар із цигун тієї школи, в якій тепер практикує. Цей семінар, який інформантка відвідує із товаришем йогом, описується досить докладно, як і вагання з приводу того, чи продовжувати ходити на ці заняття, чи ні. І все ж можливість на власному чуттєво-тілесному досвіді переконатися в дієвості практики цигун підштовхує Олександрю залишитися: *«Тоді я відчула все: і «шарик», і все, а «діагностика руками» (маються на увазі певні відчуття, які можна отримати в процесі практики цигун – О.З.) мене просто приголомшила. Одна справа вірити, інша справа відчувати. Так я залишилася».*

Після цього Олександра бере участь в організації занять із цигун у Харкові, що проводилися в одному з оздоровчих клубів. Варто відмітити, що відвідуючи клубні дні, організовуючи семінари Олександра реалізовує не лише проект, що впливає з релевантностей кінцевої області значень СДП цигун. Паралельно цьому реалізується проект заміжжя та створення сім'ї. До речі, з Олегом наша інформантка знайомиться саме в клубі, де проходили заняття з цигун, наприкінці 2002 року: *«Ось, Олег, тоді я з ним познайомилася. Він був дуже тихий, сором'язливий. А З. сказала: «Це наш учень, він дуже здібний, у нього великі здібності». А Олег стояв і тихо посміхався з висоти свого зросту. Він був дуже неговіркий».*

У цьому пункті життєва історія Олега стає частиною життєвої історії Олександри, включається до її архітектонічної цілісності, і навпаки, життєва історія Олександри – включається до життєвої історії Олега, її архітектоніки. Відмітимо, що в наративі Олега ця зустріч не відбита, що, як ми зазначали, може свідчити про гендерні особливості конструювання наративної ідентичності, які приписують, що важливо в біографічній розповіді, а що – ні. Власне кажучи, в наративі Олега проект одруження та створення сім'ї не репрезентований як такий.

На цей час припадає ще одна важлива подія в житті інформантки, а саме вибір між заняттями цигун та рейкі як двома проблематичними можливостями: *«У долі ти не знаєш, де ти правильно звернув, де не правильно, і чи звернув ти взагалі, і як воно має*

бути. А тут чітко дорога роздвоїлася, – але тоді я цього, напевно, не розуміла, – мене запросили на рейки (...). Я на вступне сходила заняття. Вела її жінка, але жінка дуже амбітна, і мені це не сподобалося. І я знала, що рейки дуже дороге, за ініціацію треба платити. Для мене це були великі гроші (...). А тепер я розумію, що якби я пішла тоді, я б уже була цілителем рейки. Я б уже з'їздила до Індії (...). Але я зробила цей вибір».

Відтак, якщо в історії життя Олега має місце вибір між заняттями цигун та карате, що виступають водночас і певними проектами життя, то в історії Олександри – вибір між заняттями цигун та рейки. Вірогідно, що репрезентація інформантами цього вибору в наративі є одним із способів підтримки їх ідентичностей як індивідів, що практикують цигун. Інакше кажучи, це спосіб ще раз підтвердити правильність цього вибору, його аргументованість та доцільність. Відмітимо, що в історії життя Олександри вибір на користь одного проекту життя, пов'язаного із заняттями цигун, веде за собою відкидання іншої проблематичної можливості та пов'язаних з нею проектів (поїздка до Індії, наприклад), що ілюстровано в наведеній вище секвенції.

Слід сказати, що важливе місце в наративі Олександри відводиться матері та батьку, смерть яких має сюжетне значення для її розповіді, задає її ритміку та хронологічні координати. Власне, якщо в наративі Олега смерть тематизується як біологічний процес, потойбічні наслідки якого потенційно можуть бути скориговані практикою цигун, що дає підстави говорити про СДП як культурні форми, які пропонують способи сприйняття смерті, зокрема через призму фундаментальної для східної культури категорії реінкарнації, то у наративі Олександри смерть – це конкретна смерть близьких людей, це ті визначальні події її життя, які організують, визначають архітекtonіку її життєвого досвіду та наративу як його текстуальної об'єктивації.

У контексті переживання подій смерті матері та батька Олександром осмислюється й цигун, якому надається психотерапевтичного значення. Окрема увага приділяється Олександром різноманітним трансперсональним переживанням, про що свідчать, наприклад, секвенції, об'єднані кодом «Випадок із хлопчиком». Психотерапевтичного значення надає інформантка приїзду до України засновника школи цигун, до якої вона належить, та досвіду трансперсональних переживань,

пов'язаному з цим приїздом: *«Прокидаюся, початок першого, але він же сказав до першої години. Все сиджу, сиджу й бачу, в мене на долоні, – темнота перед очима, ще ж темно, світла немає, ніяких відблисків немає, – і на руці у мене раптом сфера така світиться, яскрава, яскрава зелень, якісь листочки, і на дереві або чагарнику сидить пташка. Теж жовто-блакитна, така гарна. Всі кольори яскраві, яскраві, і світитися тільки та частина, що у мене на долоні. А кругом темрява суцільна. Я така, нічого собі – гра уяви».*

Таким чином, можна констатувати, що в життєвих світах наших інформантів мають місце різного виду трансперсональні переживання, але якщо в історії життя Олега ми знаходимо, по суті, цілий світ, що конституюваний трансперсональним досвідом, то в історії життя Олександри трансперсональні переживання репрезентовані як події, які допомагають пережити ті чи інші життєві кризи. Підкреслимо, що в обох наративах межа між профанним та сакральним не збігається з межею між рутинним та трансперсональним: в історіях наших інформантів трансперсональне аж ніяк не тотожне священному в тому сенсі, якому цьому поняттю надав Р. Отто. Цей факт заслуговує на увагу, адже дозволяє говорити про СДП як секулярні та неінституціоналізовані форми досягнення трансперсонального досвіду, що актуалізуються в сучасному суспільстві.

Хронологічно після цього в історії життя Олександри йде поїздка до Шаоліня, про яку, проте, в основній розповіді інформантки не йдеться. Парадоксально, що, опускаючи цей біографічний епізод в основній розповіді, у фазі наративних запитань Олександра говорить про його важливість. У цілому, знову ж таки складається враження, що й для Олександри суб'єктивна важливість цієї поїздки поступається, так би мовити, об'єктивній важливості, тобто важливості в очах можливих інших.

Наратив Олександри завершується визначенням духовної практики, тобто тим, із чого наратив Олега починається: *«духовний розвиток – це коли виходить душа й вона займається».* Це свідчить одночасно і про спільність, і про ґрунтовність інтеріоризації культурної форми цієї СДП нашими інформантами, а також про значимість для них фігури засновника школи цигун, до якої вони належать. І все ж для Олександри на перший план виходить психотерапевтична функція цигун. Те, що вона може надати для

налагодження соціальних відносинах у повсякденному життєвому світі, а зокрема, у робочому колективі.

Підсумкові зауваження

Ми відчуваємо необхідність резюмувати результати нашого аналізу історій життя Олега та Олександри у відповідності до виділених раніше компонентів біографічно детермінованої ситуації індивіда в соціокультурному світі.

1. Запас наявного знання. У результаті вивчення генезису запасу наявного знання, зокрема досвіду первинної соціалізації інформантів, були з'ясовані їх мотиви звернення до СДП та умови, які цьому посприяли. З'ясувалося, що у зверненні Олега та Олександри до такої СДП, як цигун особливу роль відіграла радянська спортивно-фізкультурна публіцистика та езотерична література. Виявлений у результаті дослідження рух інформантів від спорту до цигун дозволяє зробити важливе теоретичне припущення, що типологія мотивів звернення до СДП, скоріше за все, відрізняється від типології видів релігійної конверсії. Щодо структури запасу наявного знання Олега та Олександри, то він також має схожу консистенцію, зокрема репрезентує лінгвістичну концепцію культурної форми школи цигун, інструкторами якої вони є.

2. Система релевантності. Звернення до СДП є як причиною, так і наслідком зміни системи релевантності індивіда. Ми виявили, що у життєвих світах наших інформантів присутні тематичні, інтерпретативні, мотиваційні релевантності, пов'язані зі східними духовними практиками, які стають підставою конструювання відповідних життєвих проектів.

3. Система проектів та дій. Ми відмітили, що наративах обох інформантів містився докладний меморат ситуації вибору СДП цигун як одного з проектів дії, який знаходиться у взаємозв'язку з іншими проектами дії в межах генерального проекту життя. Зокрема ми припустили, що СДП надають можливості вертикальної професійної мобільності у межах своїх ієрархій, тим самим компенсуючи проблеми професійної мобільності поза ними.

4. Система практик. Серед практик наших інформантів, поява яких в життєвому світі інформантів зумовлена інтеграцією до нього культурної форми СДП цигун, можна назвати наступні: практики зміни режиму функціонування психіки, оздоровчі практики, гастрономічні практики. Окремо варто сказати про практики підтримки ідентичності наших інформантів як тих, хто займається цигун, прикладами яких є відвідування клубних днів, семінарських занять, інструкторських курсів, поїздки до Шаоліня тощо. У історіях життя Олега та Олександри, таким чином, схоплена не тільки трансформація їх суб'єктивної реальності, але й процеси підтримки нової, вже трансформованої реальності, її відтворення.

5. Соціальне оточення та його реорганізація. Роль провідника по новій реальності відіграє персонал соціалізації СДП цигун, представники якого є значимими іншими в життєвому світі інформантів та з якими останні мають, як правило, емоційний зв'язок.

6. Події в суб'єктивному світі індивіда. У життєвих світах Олега та Олександри особливе місце займає трансперсональний досвід. Ми висловили теоретичне припущення, що СДП є культурними формами, що надають техніки доступу до трансперсонального, що осмислюється та відтворюється поза офіційними інституціями. Можливо, саме це дозволяє їм конкурувати з іншими експертами за визначення реальності. Але тут, звісно, важливо з'ясувати, чи є трансперсональний досвід властивим життєвим світам індивідів, які практикують лише цигун (і наскільки) чи й інші СДП, а також як, у підсумку, можна розглядати поширення СДП у контексті гіпотези П. Бергера про індуктивний вибір сучасної релігійної думки. Ці питання залишаються для подальших досліджень.

3.2.2 Мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик

У результаті аналізу історій життя Олега та Олександри нами було висунуто ряд припущень, більшість з яких може бути підтверджено лише на значно ширшому емпіричному матеріалі, що цілком відповідає логіці якісного дослідження. Це стосується й припущення щодо відмінності мотивів та способів звернення до СДП від видів релігійної конверсії, на якому ми акцентували особливу увагу. Власне, чому в

сучасному українському суспільстві індивіди звертаються до СДП? Що мотивує їх до цього? У чому специфіка цієї мотивації? На ці питання ми спробуємо відповісти, залучивши до аналізу матеріали авторського соціологічного дослідження, що складаються з 29 наративних інтерв'ю з представниками різних СДП м. Харкова – кількості, цілком достатньої для побудови емпіричної типології досліджуваного феномену [122].

Оскільки СДП пропонують як певні форми тілесної культури, так і системи смислів та значень, у рамках яких осмислюються основні екзистенціальні проблеми людського існування, то видається доречним коротко сказати про напрацювання, що зроблені в межах соціології релігії та, зокрема, соціології релігійної конверсії, яка вже розглядається як спеціальна соціологічна теорія, що має власний предмет дослідження [89]. У центрі уваги соціології релігійної конверсії знаходяться проблеми того, як індивіди приходять до релігії, що їх до цього мотивує, які агенти грають у цьому процесі вирішальну роль – тобто феномен релігійного навернення, для позначення якого, як синоніми або з певними нюансами в значенні, використовуються два терміни: «конверсія» або ж «конверсація». За своїм етимологічним значенням, читаємо в П. Адо, латинське слово «*conversio*», означає «навернення назад, переверот», «зміна напрямку» та використовується для позначення будь-якого перегортання, перестановки, транспонування. У філософському та релігійному дискурсах під конверсією розуміють зміни «ментального порядку» різної інтенсивності та глибини [4, с. 199].

До вивчення феномену релігійного навернення чи не вперше звернувся В. Джеймс [47], який трактував навернення в психологічних категоріях як таке релігійне переживання, що пов'язане з подоланням життєвої кризи й супроводжується відчутними особистісними змінами. Також філософ аналізував і типи навернення, говорячи про вольовий та невольовий тип. Що ж стосується соціологічного підходу, то тут, як зазначає сучасний український соціолог Д. Миронович, під конверсією розуміють «процес зміни релігійної ідентичності, за якого індивід або приходить до віри, або відмовляється від старих систем вірувань і релігійних практик на користь нових, через включення в життя релігійної групи або громади. Феномен релігійної конверсії, як правило, пов'язують зі свідомим переходом від віри «традиційної» для

певного суспільства чи території, до віри «нетрадиційної» [89, с. 542-543]. Дослідник, вивчаючи феномен релігійної конверсії в нових релігійних організаціях, виділяє на основі інтерв'ю з представниками неохаризматичних християнських громад такі типи релігійної конверсії: 1) інтелектуальний тип – самостійний енергійний пошук нової релігійно-символічної системи; 2) містичний тип, що являє собою низку подій, бачень, образів, що не піддаються раціональному поясненню та розглядаються на верненім як прояв «божественного»; 3) експериментальний тип – те ж саме, що й інтелектуальний, але з акцентом на практичному боці процесу; 4) афіліативний тип – входження в релігійну групу через мережу міжособистісних відносин; 5) емпатичний тип – пошук «духовного відродження» [89, с. 543-545].

Типологія релігійного навернення була висунута й у дослідженнях навернення до православної релігійної традиції. Так, російська дослідниця Л. Іпатова [62] на основі аналізу наративних та напівструктурованих біографічних інтерв'ю (n=30) та автобіографій із мережі Інтернет (n=78) виводить типологію релігійного навернення сучасних православних жінок, виділяючи вісім типів: 1) традиційний, 2) трагічний, 3) «пошуковий», 4) інтуїтивний, 5) «зразково-показовий», 6) «протестний», 7) «той, що рятує» та 8) «дитячий».

Якщо говорити про східні релігії та духовні практики, то в літературі такі ґрунтовні типології відсутні. Попри це, варто вказати, наприклад, на напрацювання В. Ісаєвої, яка, вивчаючи на основі аналізу матеріалів біографічних інтерв'ю (n=15) феномен конверсації в буддійських общинах Карма Каг'ю та пов'язану з нею зміну релігійної ідентичності індивідів, відмічає, що стратегії самопрезентації та автобіографічної розповіді учасників спільноти більшою або меншою мірою побудовані за аналогією до життєпису засновника цієї школи буддизму – Оле Нідала [63, с. 138], а також пропонує виділяти чотири типи соціальної адаптації конвертитів в умовах перехідного суспільства [64]. Втім, дослідниця, звісно, працює в межах соціології релігії, ми ж концептуалізуємо СДП як окремий соціокультурний феномен в соціокультурній перспективі.

Власне кажучи, чи доречним є використання терміну «релігійна конверсія», коли йдеться про СДП? Справді, поняття конверсії передбачає зміну однієї релігійної

ідентичності на іншу, але процес інтеріоризації культурних форм СДП не обов'язково веде до зміни релігійної ідентичності, яка сьогодні визначається дослідниками як «еклектична», «дифузна», «приватизована» тощо [99]. Прийняття певної системи вірувань не означає автоматичної відмови від старої системи вірувань, тим більше якщо перша позиціонується як секулярна та сумісна з іншими релігіями, що властиво більшості напрямкам цигун та йоги. Навіть згадана школа буддизму Карма Каг'ю, яку називають ще практичним буддизмом, у цьому сенсі помітно відрізняється від інших напрямків буддизму, які відтворюють традиційні форми організації релігійного життя, оскільки в Карма Каг'ю основний акцент зроблений на психотехніках та психоемоційних переживаннях як їх результаті [63, с. 140]. Ось чому ми схильні застосовувати категоріальний апарат соціальної феноменології та соціології культури, що в даному випадку може мати певний евристичний потенціал.

Ми ставимо собі за завдання не стільки з'ясувати, як індивіди приходять до СДП, скільки зрозуміти *чому* вони це роблять. У центрі нашої уваги знаходитимуться саме мотиви, а якщо бути точним, мотиваційні контексти звернення до СДП, реконструкція яких буде основою для побудови майбутньої типології. Теоретико-методологічним підґрунтям аналізу для нас виступає концепція мотивації А. Шюца, для якого, на відміну від М. Вебера, принципово важливим є розрізнення «мотивів-для-того-щоб» («мотивів-мети») (пояснюють конституювання діяльності, виходячи з проекту) та «мотивів-тому-що» («мотивів-причини») (пояснюють конституювання самого проекту, виходячи з попередніх переживань індивіда, що складають події його життєвої історії). Мотиваційний контекст – це певний смисловий контекст, у термінах якого дія розміщена для індивіда в силу плановості дії та інтерпретується ним [159, с. 789], а відтак може бути розкритий та реконструйований через експлікацію «мотивів-тому-що» та «мотивів-для-того-щоб» діяльності індивіда. Оскільки методологічні питання були докладно обговорені раніше, перейдемо до аналізу отриманого емпіричного матеріалу.

Перший тип мотиваційних контекстів звернення до СДП, який ми виділили в окрему групу, об'єднує мотиваційні контексти, в яких тематизуються проблеми пошуку смислу життя, свого призначення у світі, невідворотності смерті. Приклад такого

мотиваційного контексту звернення до СДП ми знаходимо в наративі Наталії (70 р., сахаджа-йога): *«Для мене пошук почався, ну, так, у гострій формі, доволі смішно. У мене народилася дитина й, от, я біжу за молоком, дитина спить, уся на нервах, розумієш, встигнути ж треба, щоб не плавав. І пробігаю повз сусіднього будинку, а на ганку цього будинку стоїть жінка, немолода вже, проста така. І ось, вона зупиняє мене: «Жінка, скажіть мені, навіщо ми живемо?». Ну, і реакція в мене абсолютно, як у «саявки»: «Дурепа!» А потім кілька кроків я зробила й думаю, чому дурепа? Вона мені задає питання, на яке в мене немає відповіді: «Що таке життя?» – це ребус для мене не вирішуваний. «Яка мета життя?», «Що я таке в цьому світі?», «Що за межею життя?»».*

Цей пасаж відсилає нас до спогадів, які суттєво передують зверненню до сахаджа-йоги як однієї зі СДП, але пов'язуються з цією подією інформанткою, що рефлексує над своєю життєвою історією. Це, по суті, початкові етапи звернення до СДП, які також мають бути експліковані, адже лише сам індивід знає, де починається й де завершується його дія, тобто може вказати на її діапазон, що слід розуміти як властивість смислової та часової протяжності більш широкого проекту пов'язувати воєдино проекти меншого порядку, які входять до його складу [159, с. 25]. Так, в історії життя Наталії звернення до сахаджа-йоги можна розглядати у межах проекту більш широкого діапазону – пошуку смислу життя. Цей проект водночас є «мотивом-для-того-щоб» звернення до сахаджа-йоги. Окрім цього, у наведеному уривку експліковані події життєвої історії інформантки, що можна віднести до її «мотивів-тому-що» звернення до СДП: це народження дитини та зустріч із жінкою. Останню подію можна тлумачити як певний «екзистенціальний шок», який призводить до того, що проблема смислу життя стає для Наталії тематично релевантною, висувається на передній план із до цього неproblemатизованого поля тематично знайомого світу повсякдення, який сприймався у своїй типовості, підтримуваній фундаментальними ідеалізаціями «й-так-далі» та «я-можу-завжди-знову». Це веде до порушення плину повсякдення, що вимагає нормалізації та прийнятного інтерпретативного рішення.

У соціологічному ракурсі особливо важливим є те, що постановка проблеми смислу життя та її конкретне вирішення не відбувається десь поза культурою та її

смыслами, а з необхідністю залучає соціокультурний контекст, значно ширший за контекст індивідуального життя (що знайшло своє відображення в інтерв'ю). Для Наталії таким соціокультурним макроконтекстом стала «перебудова»: *«У зв'язку з «перебудовою» якось відкрилися ілюзи, пішла досить велика кількість пропозицій різних (...). Спершу я побувала: раджнішевіці, Чин Мой, езотерична школа Карасенко на Раднаркомівській, християнські секти, трансцендентальна медитація. Все це «сміття» я пройшла, ніде не знаходжу відповіді, розумієш, і скрізь підмішується дуже сильно чисто «бізнесовий» мотив. І от, я зустрічаю таке оголошення на Радянській площі... Там стояли два кіоски езотеричних, і я там іноді літературу почитувала, і між ними щілина. Я в цю щілину заглянула подивитися на якісь книги, які збоку. Дивлюся – маленьке оголошення: «Сахаджа-йоги запрошують на зустріч» (...). Так я познайомилася з цим вченням. І зрозуміла, що так, ось воно».*

Як пересвідчуємося, в історії життя Наталії, насиченій топонімами, що повсякчас нагадують про місце, де відбуваються події – Харків, а також відсилають до більш віддаленого радянського контексту, можна чітко відділити «мотиви-тому-що» звернення до СДП, що відносяться до мікрорівня соціального та «мотиви-тому-що» звернення до СДП, що відносяться до макрорівня соціального. Якщо на мікрорівні аналізу йдеться про події особистої історії життя Наталії (ми на них вказали), то на макрорівні – це «перебудова» та пов'язані з нею соціокультурні трансформації, що створили сприятливі умови для поширення культурних моделей, які несли альтернативні загальноприйнятим (передусім, православній вірі) способи смислопородження та визначення реальності, у тому числі й східного походження, свідчення чого власне й знаходимо в наведеній секвенції. Таким чином, на зломі культурних епох індивід, який прагнув відповісти на питання про смисл життя, опинився в умовах вибору між конкуруючими культурними моделями. Цей вибір здійснювався на різних підставах, для нашої інформантки «мотивами-тому-що» вибору сахаджа-йоги стали: розчарування в компетенції православних священників, відсутність ринкових рис в організації сахаджа-йогів, можливість на власному досвіді (за допомогою психотехнік) переконатися в реальності зв'язку з «джерелом життя», яке ототожнюється в сахаджа-йозі зі Святим Духом, Парамчайтан'єю тощо (тут ми свідомо

не будемо вдаватися в змістовне розкриття вчення сахаджа-йоги та інших СДП, докладніше про це див., наприклад, в Г. Ожиганової та Ю. Філіппова [95]). Наведений пасаж закінчується моментом, який у категоріях німецького антрополога П. Штромберг можемо назвати «точкою враження», розуміючи під цим поняттям момент знаходження зв'язку між індивідом і новим світоглядом [63, с. 14].

Зауважимо, що звернення до СДП у мотиваційному контексті пошуку смислу життя не завжди супроводжується переживанням «екзистенціального шоку», як у наративі Наталії. Ілюстрацією цього може бути уривок із наративу Володимира (34 р., аштанга-йога): *«Я ніколи не думав про те, що буду займатися йогою або чимось подібним, бо все це досить довго було оповите якимось «містичним ореолом»; будучи народженим у СРСР у 80-му році, природно, я мав про йогу дуже викривлене уявлення (...). Я досить багато часу присвячував музиці, працював ді-джеєм у нічних клубах (...). Коли я зрозумів, що робота ді-джеєм і «тусовки» мене вже не цікавлять, стався момент, який можна назвати екзистенціальною кризою, коли ти розумієш, що тобі вже майже тридцять, а сенсу як не було, так і немає (...). І постало питання, чим займатися, що робити. Одружуватися – не хочеться, працювати на якусь контору, присвятити себе кар'єрі – просто огидно».*

У наведеному пасажі також експліцитно присутній мотиваційний контекст звернення до СДП, що формулюється в перспективі пошуку смислу життя, але тут, як ми пересвідчуємося вище, тематизація екзистенціальної проблематики відбувається поступово й пов'язується інформантом із досягненням певного життєвого рубежу та екзистенціальною кризою. У цьому випадку доречнішою, ніж метафора «шоку», виглядає метафора «екзистенціального вакууму», використовувана В. Франклом [145] для позначення стану людини, спричиненого нестачею смислу існування, коли значимість більшості життєвих проектів (таких, як шлюб, кар'єра), які є готовими рецептами вирішення проблеми смислу для людини повсякдення, ставиться під сумнів. Також рисою «екзистенціального вакууму» є відчуття внутрішньої спустошеності, смутку, нудьги, які видаються безпідставними. Слід зазначити, що досягнення певного життєвого рубежу – зазвичай це середній вік – як «мотив-тому-що звернення» до СДП фігурує в більшості наративів інформантів, де присутній мотиваційний контекст

пошуку смислу життя, а тому виглядає типовим. У тексті нарративу Володимира відбиті й «мотиви-тому-що» звернення до СДП, які стосуються макрорівня соціального, зокрема це особливе, дещо містичне сприйняття йоги за пізньорадянських часів, яке сформувалося кінофільмами про східні бойові мистецтва. Звернення інформанта до йоги припадає на часи незалежності та відбувається через Інтернет, при цьому до мотиваційного контексту пошуку смислу життя, який залишається головним, додаються мотиви, пов'язані з погіршенням стану здоров'я.

Таким чином, якщо в історії життя має місце мотиваційний контекст звернення до СДП, позначений тематизацією проблеми пошуку смислу життя (екзистенціальний вакуум, екзистенціальний шок тощо), невідворотності смерті як пограничної ситуації людського існування (за К. Ясперсом), самотності в різних її проявах (космічної, культурної, соціальної, міжособистісної самотності [121]), аутентичності існування, ми вважаємо за можливе говорити про екзистенціальний мотиваційний контекст звернення до СДП. У цьому сенсі СДП постають як культурні форми, які пропонують рецепти вирішення екзистенціальних проблем, поряд із міфологією, релігією, філософією – основними способами смислопородження [69]. Екзистенціальний тип мотиваційного контексту звернення до СДП був виявлений нами не тільки в індивідів, що практикують йогу, але й у представників інших СДП (наприклад, цигун).

У рамках другого типу мотиваційних контекстів звернення до СДП можна об'єднати мотиваційні контексти, в яких тематизується не стільки екзистенціальна проблематика, скільки проблеми (само)розвитку та (само)вдосконалення особистості. Приклад такого типу мотивації має місце в нарративі Юрія (29 р., хатха-йога): *«До двадцяти років я був звичайною людиною, навчався в школі, в інституті, займався якимись звичайними побутовими речами. Після двадцятиріччя моє життя набуло якогось свідомого сенсу, я зрозумів, чого я хочу, що мені цікаво й що, по суті, все життя, вона в моїх руках (...). Першим кроком став пошук якихось незвичайних, цікавих речей, які би допомогли мені розкрити себе, розвинути себе, розвинути свою свідомість, розвинути своє тіло, розвинути свій розум, розвинути свій дух. І це було заняття східними бойовими мистецтвами (...). Після заняття бойовими мистецтвами я переключився більше на духовні практики...»*

У наведеній секвенції акцент перенесений з осмислення екзистенціальних питань, які тут постають як непроблематизовані, на розвиток власних здібностей, причому як тілесних, так і психічних. Реалізуючи цей проект, який є «мотивом-для-того-щоб» звернення до СДП, інформант звертається спочатку до східних бойових мистецтв, а згодом – до практик роботи зі свідомістю (такими, як холотропне дихання), а зрештою – і до йоги. Відмітимо, що «мотивом-тому-що» вибору інформантом йоги (хатха-йоги), стала її орієнтованість на поєднання тілесного та психічного розвитку людини. У цілому, цей сюжет нагадує життєву історію Олега, де також мав місце мотив саморозвитку та рух від східних єдиноборств до СДП, і наштовхує на думку, що подібний тип мотивації властивий для тих, хто певний період займався східними бойовими мистецтвами.

Однак це припущення спростовує наратив Андрія (35 р., буддизм Карма Каг'ю), в історії життя якого ми не знаходимо етапу занять східними бойовими мистецтвами, але також зустрічаємося з подібним мотиваційним контекстом звернення до СДП: *«Я прийняв притулок у 2009 році, це недавно, так. Але зараз у мене таке відчуття, що я завжди був буддистом. Буддизм – це не якийсь ярлик, я можу сказати, що всі ці речі були моїм світоглядом років із чотирнадцяти, зі свідомого віку. І в мене ніколи не було проблем із думками про смерть. У мене ніколи не було ідей про те, що є якийсь «дивний дядько», якому потрібно догодити, який сидить із бородою на хмарі й посміхається нам. І коли я познайомився з буддизмом, спочатку в знайомих просто потрібно було посадити дерева, виявилось, що в цих людей є щось, що відповідає моїм думкам, моїм відчуттям і моїм бажанням, бажанню розвиватися».*

У цьому пасажі екзистенціальна проблематика як мотиваційний контекст також відкидається, хоча вже більшою мірою в релігійних категоріях. У зв'язку з чим треба сказати, що тут досить виразно представлений феномен реінтерпретації біографічного досвіду інформантом. Справді, початкові етапи входження інформанта до школи буддизму Карма Каг'ю, напевне, на той час не сприймалися як «прийняття притулку» (нагадаємо, що Сангха – один з трьох скарбів буддизму, трьох складових «притулку» поряд із Буддою й Дхармою), так ця подія була осмислена вже пізніше, коли культурна форма буддизму Карма Каг'ю була в достатній мірі інтеріоризована інформантом. У

секвенції також експлікований один із «мотивів-тому-що» звернення до буддизму Карма Каг'ю, а саме, знаходження інформантом спільних рис у власному світосприйнятті та світосприйнятті знайомих буддистів, які, відтак, стали першими провідниками по новій реальності. У наративі Андрія також лунає думка щодо практичної спрямованості буддизму Карма Каг'ю, який не потребує віри у звичному розумінні цього слова.

Отже, такий тип мотивації, в якому звернення до СДП осмислюється в контексті (само)розвитку, (само)вдосконалення, незалежно від того, чи йдеться про підвищення тих чи інших функціональних показників організму шляхом психофізичного тренінгу, чи про «духовний розвиток», ми будемо називати телеологічним мотиваційним контекстом звернення до СДП. Поняття «телеологічний» (лат. *tele* – мета) запозичене нами з соціологічної концепції американського соціолога Лестера Уорда [141], який розрізняв «генезис», тобто природну еволюцію, що є стихійною, позбавленою мети як специфічно людського способу конституювання діяльності, та «телезис» – свідому сторону еволюції, пов'язану з втручанням людини. Видається, що це поняття більш-менш вдало відображає специфічний мотиваційний контекст, в якому осмислюють своє звернення до СДП ряд наших інформантів.

Третій із виділених нами типів мотивації, який досить близький до екзистенціального, має місце, наприклад, у наративі Світлани (40, хатха-йога): *«Почала я практикувати в 2006 році, восени. З одного боку, там були досить важкі обставини, після яких треба було себе в порядок приводити, а з іншого боку – вільний час, який можна було присвятити тому, чим я давно хотіла займатися, але у мене не було часу (...). Причому там ще були моменти, пов'язані з випадковістю. Мені порадив мій колега, він вважає себе буддистом, але не практикує, цього інструктора йоги. Але виявилося, що він знайомий моїх знайомих, моїх родичів. Ніби це не було випадковістю (...). А, мені ще сподобався той момент, що у нас не було нічого пов'язаного з інститутом гуру, нічого сектантського, що мене привабило. І відразу дали зрозуміти, що те, що ти зробиш, ти зробиш своїми зусиллями».*

У цій секвенції присутня вказівка на певні кризові обставини та події, які виступають в якості «мотиву-тому-що» звернення до йоги, яке уможливила наявність

вільного часу. У якості «мотивів-тому-що» вибору спільноти йоги інформантка називає також відсутність рис культу та секти. Реконструйований «мотив-для-того-щоб» звернення до йоги інформантки можна сформулювати як подолання кризи у власному житті, зміст якої хоча й не експлікується, але виступає конститутивним для даного проекту.

Відтак, мотиваційний контекст, у якому тематизуються особисті та сімейні кризи, проблеми міжособистісних стосунків тощо, проте відсутня експліцитно виражена інтенція до знаходження смислу життя, ми будемо називати кризовим мотиваційним контекстом звернення до СДП. У цьому мотиваційному контексті СДП осмислюються передусім як один зі способів уникнути страждань. У цьому контексті розглядав йогу, до речі, З. Фрейд [148, с. 13].

Четвертий із виділених нами типів мотиваційних контекстів відзначається осмисленням індивідом свого звернення до СДП в перспективі реалізації зацікавленості Сходом та східними духовними практикам. Приклад такого типу мотивації знаходимо в наративі Вероніки (20 р., аштанга-йога): *«Протягом довгого часу я шукала, але нічого не могла знайти, хоча я жила цим всім, мене завжди цікавили східні практики, східна культура. Я цим всім «хворіла» можна сказати. І, згодом, я почала займатися йогою вдома сама. Це стало дуже популярно: в Інтернеті, відеокурси й т. д. Тому що я більше не могла жити без йоги. У школі так сталося, мабуть, що Всесвіт послав мені людину... Моя подруга близька, вона сказала, що в неї є друг, знайома людина, яка викладає йогу. Я коли прийшла, я одразу відчула, що прийшла в потрібне місце, тому що я відчула, що тут мені дадуть щось більше, ніж просто фізичні вправи»*

У наведеній секвенції звернення до йоги вписано в більш широкий контекст зацікавленості Сходом та східною культурою, причини якої тут майже не висвітлені. Проте звідси ми довідуємося, що пошуки інформантки приводять її до самостійних занять йогою за допомогою відеокурсів, однак до реальної спільноти тих, хто практикує йогу, наша інформантка приходить через свою шкільну подругу – реального значимого іншого. Відмітимо, що вибір на користь йоги обґрунтовується інформанткою тим, що це щось більше, ніж фізичні вправи. Таку позицію ми зустрічали й в інших інтерв'ю, наприклад, згаданому вище інтерв'ю Юрія. У повному тексті наративу Вероніки її

«мотиви-тому-що» звернення до СДП розкриті більш повно. Так, рефлексуючи над своєю життєвою історією, інформантка відзначає, що передувала зверненню до йоги відмова від їжі тваринного походження, практика вегетаріанства, яку можна розглядати в рамках реалізації більш широкого проекту зацікавленості Сходом. Окрім цього, експлікуються такі «мотиви-тому-що» вибору аштанга-йоги, як несприйняття деяких положень православ'я; більша відповідність філософії та практики йоги сучасним тенденціям життя, що виявляється, зокрема, у більшій самостійності, яка надається людині; позитивному погляді філософії йоги на життя; популярність та доступність йоги. Цікаво, що пізніше йогою почали займатись члени сім'ї інформантки, а саме мати та бабуса. Відтак, зміни у зв'язку з інтеріоризацією культурної форми йоги торкнулися не тільки інформантки, але й життєвих світів членів її домашньої групи.

Пізнавальний тип мотивації також вдало ілюструє наступна секвенція з наративу Вадима (25 р., аштанга-йога): *«З самого дитинства мені взагалі була близька духовна тема, у мене бабуса п'ятидесятник, тобто я часто ходив у церкву. Але було багато запитань, на які церква не давала відповіді, і я почав цікавитися чимось іншим, новим. Мені було 13 років, це був 2003-2004 рік, у мене в місті проводили лекції на якісь «східні» теми, у тому числі аюрведа, йога. І я почав ходити, мені дуже сподобалось. Є така група «AtmAsfera», вони проводили такі лекції. І в тому році, 13 років тому, я став вегетаріанцем, і, в принципі, тоді я вперше став займатися йогою, якщо говорити про класичну хатха-йогу. Потім була пауза, мені подобалась культура йоги, але не вистачало викладача. Більш серйозно я почав займатися йогою вже коли переїхав до Харкова, це було в 2010 р. Мене запросили готувати меню для йога-бару [назва закладу]».*

У цій секвенції звертає на себе увагу те, що в якості одного з «мотивів-тому-що», який мав конститутивне значення для проекту звернення до СДП, інформант називає приналежність своєї бабусі до п'ятидесятництва – одного з напрямків протестантизму. І це виступає для інформанта таким елементом його біографічної ситуації, що підживлює звернення до СДП в майбутньому. Разом із тим, протестантська церква не давала відповіді на ряд запитань, які хвилювали інформанта, що мотивувало його до подальших пошуків. Також в якості «мотиву-тому-що» звернення інформанта до йоги

можна розглядати можливість відвідувати лекції з культури та філософії Сходу, які проводилися українським рок-гуртом AtmAsfera (тобто популяризацію культури Сходу на українських теренах), але це вже стосується «мотивів-тому-що» звернення інформанта до східних духовних практик, які відносяться до макрорівня соціального³. Паралельно з йогою захоплення Вадима східною культурою втілюється в практиці вегетаріанства, а згодом – у практиці аюрведи.

Таким чином, мотивацію звернення до СДП, яка інтерпретована індивідом у термінах пізнання та/або самопізнання, зацікавленості або захоплення східними релігіями, духовними практиками, яка реалізується в тому числі через відвідування тематичних лекцій, семінарів, курсів тощо, ми будемо називати пізнавальним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

П'ятий тип мотиваційних контекстів, про який варто сказати, об'єднує мотиваційні контексти звернення до СДП, в яких тематизується проблематики здорового способу життя, оздоровлення, лікування та самолікування. Приклад такого типу мотивації ми знаходимо в наративі Леоніда (32 р., хатха-йога): *«Прийшов я з егоїстичних міркувань, бо фізичне здоров'я закінчилося. І, напевно, так треба було, щоб під руку попалася саме хатха-йога, яка дійсно веде з часом до духовної практики. Тоді я про це не думав, просто йшов для того, щоб зробити фізичне тіло здоровим. Це основна була мета, або спонукання. З часом вийшло так, що якийсь час я займався, мета була одна – поправити фізичне здоров'я і т. д. І вийшло так, що через дев'ять місяців мене поставили вже замінити мого інструктора або, можна сказати, майстра (...). У мене з'явилася нова мета – поїхати до Індії. І після поїздки в Індію, напевно, я вже відчув, що це щось більше, ніж фізичне здоров'я. Так я прийшов. Що було в дитинстві, я не знаю, зі мною це сталося в 20 років. До цього був активний спорт, який, у принципі, зі здоров'ям ніяк не пов'язаний»*.

У наведеній секвенції відрефлексований «мотив-тому-що» звернення до СДП, а саме проблеми зі здоров'ям та необхідність їх вирішення. Цей основний «мотив-тому-що» конститує відповідний проект пошуку оздоровчих систем, реалізація якого

³ Назва гурту складається з двох слів: «atma», що у перекладі з санскриту означає душу і «sfera» — це середовище, в якому вона живе.

приводить до хатха-йоги як одного з напрямків йоги (або складової йоги Патанджалі), який орієнтований на оптимізацію функціонального стану організму. Власне кажучи, успішна діяльність із реалізації цього проекту веде до висунення нових проектів, які реалізуються через відповідні дії та практики, такі як проведення семінарських занять. Це стосується й поїздки до Індії, що має визначальне значення для розуміння йоги, яка до цього сприймалася як тілесна практика, а після – як духовна. Варто також акцентувати увагу на тому, що в межах оздоровчої мотивації СДП протиставляються, зокрема, спорту як формі фізичної культури, у чому ми можемо переконатися з наведеної вище секвенції.

Зазначимо, що звернення до СДП з метою ведення здорового способу життя є типовим. Утім, у подальшому інформанти досить часто не тільки переосмислюють значення, але й звертаються власне до східних релігій, приклад чого знаходимо в наративі Геннадія (40 р., кришнаїзм): *«Я почав десь після закінчення ПТУ в 1992 році з оздоровчих практик. Це не було релігійною мотивацією, духовною, просто мені хотілося бути успішною людиною в житті, для цього я повинен був бути здоровим і щоб працювали добре мізки. І я почав досліджувати питання вегетаріанства, мені попалася книга з йоги, як правильно харчуватися щоб не хворіти й не старіти. Я кинув їсти м'ясо й став також пробувати практики очищення: раз на тиждень голодування за Порфирієм Івановим спробував, потім спробував чотири дні без їжі, потім спробував два тижні без їжі. І це відкрило новий досвід, духовний (...). Через кілька років чистого способу життя (...) я вже вийшов на ведичні періоджерела».*

Наведена секвенція досить вдала ілюстрація «мотиву-для-того-щоб» звернення до СДП, осмисленого в контексті цінностей здорового способу життя. При цьому сам інформант відмежовується від релігійної мотивації, акцентуючи на релевантності теми здорового харчування, одним із аспектів реалізації якої стала практика вегетаріанства. Відмітимо, що реалізуючи проект здорового способу життя, інформант звертається не тільки до йоги, але й до духовних практик, не пов'язаних зі східними релігіями чистого досвіду (згадується система Порфирія Іванова). Безпосередньо про йогу інформант дізнається з книги, і хоча цей епізод не розкритий, це також один із «мотивів-тому-що» звернення до СДП. У цілому, власний життєвий шлях, як і звернення до йоги з

оздоровчою метою, інтерпретується інформантом в категоріях культурної форми кришнаїзму, до якого він приходить пізніше. Власне кажучи, кришнаїзм, зважаючи на наявність інституту гуру, священників, ашрамів, досить складно віднести до СДП, які значно менш релігійно забарвлені, а тому наратив Геннадія цікавить нас передусім у контексті звернення до йоги, яке передувало наверненню до кришнаїзму. Між тим, кришнаїзм – це сучасна релігія чистого досвіду, яка є однією з найпомітніших у публічному просторі міста Харкова, що було аргументом на користь інтерв'ювання одного з її представників.

Таким чином, мотивацію звернення до СДП, обґрунтовану індивідом в категоріях оздоровлення, ведення здорового способу життя, звернення до методів альтернативної медицини тощо, ми будемо називати валеологічним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

Шостий тип мотивації, який ми виділили, також містить у своєму обґрунтуванні валеологічну складову, але тут присутній акцент на конструюванні зовнішності та ефективній презентації себе в повсякденному житті. Такий тип мотивації звернення до СДП має місце, наприклад, у наративі Надії (25 р., хатха-йога, бодіфлекс): *«Значення набула (мається на увазі йога – О.З.), напевно, після того, як моя тітка, яка на даний момент живе в Ірландії, схудла після пологів на 40 кілограм. Я дуже була вражена її результатами. Вона приїхала в гості до нас, я жила тоді ще з батьками, це був мій дев'ятий клас, і ми її запитали: «Олена, у чому секрет, такий результат, практично половини тебе немає?». Вона показала книжечку, зелену книжечку, називається «Чудова фігура за 15 хвилин» Грір Чайлдерс (...). Прочитавши цю книгу, мені дуже сподобалася ця дихальна гімнастика, і я вирішила нею зайнятися, так як все життя сама борюся із зайвою вагою (по татовій, маминій лінії). І, позаймавшись все літо, я дуже добре схудла з цією гімнастикою. Коли я прийшла в школу, багато хто мене не впізнав».*

Як бачимо з наведеної секвенції, для інформантки йога як форма тілесної культури та тілесна практика, спрямована на модифікацію тіла та тілесності, стає релевантною в контексті вирішення проблеми зайвої ваги. Попри те, що слідкування за вагою свого тіла також можна віднести до практик реалізації проекту здорового

способу життя, який ми експлікували у випадку з валеологічним типом мотивації, тим не менш тут присутня специфічна орієнтація на культурні стандарти фемінності, зокрема ідеал стрункого жіночого тіла, що дозволяє виділити ще один, відмінний від валеологічного, тип мотивації звернення до СДП. При цьому йога як форма тілесної культури актуалізується в контексті більш глобальних тенденцій зміни ролі та значення тіла в сучасному суспільстві. Так, згаданий ідеал тендітного жіночого тіла сформувався та набув поширення порівняно нещодавно, упродовж останніх двох століть, і не є властивим для традиційних суспільств, у яких ідеалом була, навпаки, пишнотілість [32]. У цьому сенсі йога в сучасному суспільстві виступає однією з соціальних технологій, які впливають на тіло (М. Фуко), поряд із дієтою, аеробікою тощо, тобто є формою регулярного втручання в людське тіло з метою змінити його, зробити більш функціональних із точки зору успішності соціальних взаємодій, більш відповідним певним культурним взірцям, зокрема стандартам фемінності та маскулінності тощо.

Ознаки цього типу мотивації звернення до йоги знаходимо також у наративі Елізи (27 р., йога): *«Почала я займатися кілька років тому. Прийшла я в йогу через фітнес-клуб, як це зазвичай буває. Єдине що – перед цим мій друг дав мені книгу з йоги прочитати, свого дідуся, радянська така книга була. І я її побачила, прочитала й зацікавилася цією наукою. Плюс із дитинства мене цікавило людське тіло, медицина, біологія, тобто все, що пов'язано з життям, зі світом, з істотою, ну й склад у мене такий, філософський, тому з дитинства мене цікавили питання, які не цікавлять зазвичай дітей, напевно. Почалося все з «фізики». Прийшла у фітнес-клуб і вирішила спробувати йогу, вже тоді прочитавши книгу про якісь чудодійні ефекти її. Тоді в мене був нервовий стрес, перший курс інституту, нещасна любов».*

У наведеній секвенції звертає на себе увагу те, що інформантка приходить до йоги через фітнес, під яким у вузькому значенні розуміють оздоровчу методику, яка дозволяє скорегувати та контролювати форму й вагу тіла. Тобто, як і в історії життя Наталії, тут присутня інтенція до відповідності культурним ідеалам жіночого тіла. Хоча мотивація звернення до йоги Елізи, безперечно, складніша. Так, лише в наведеній секвенції інформанткою відрефлексовані такі події особистої історії («мотиви-тому-що» звернення до йоги), як прочитана радянська книга з йоги, яка посприяла тому, що

йога стала релевантною темою; зацікавленість біологією, науками про життя; філософський склад мислення. Окрім цього, вказуються такий «мотив-тому-що» звернення до йоги, як нервовий стрес, пов'язаний із навчанням, тобто в історії життя Елізи присутня також і валеологічна мотивація звернення до йоги. Все це мислиться інформанткою як детермінанти її актуальної біографічної ситуації.

Такий тип мотивації, у якому звернення до СДП інтерпретується в контексті корекції зайвої ваги, зовнішності, набуття більш соціально привабливого іміджу й т. д., ми будемо називати презентаційним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

Сьомий тип мотивації пов'язаний з тематизацією трансперсонального досвіду в історії життя інформантів. Приклад такого типу мотивації має місце в наративі Сергія (25 р., тантра): *«У 15-16 років я постійно бачив сні, які збувалися, дежавю. У мене була така чітка картина світу, така концепція була. Тільки сні [в неї] не вписувалися. Я думав, якщо я зможу відновити цей досвід, щоб я міг бачити, що там буде. Я налаштовувався, ще коли навчався в університеті: я приїду на практику, що у нас буде на практиці (...). Заснув і бачу чітко: практика, одногрупники ходять, верстати, щось з електромеханікою пов'язано й т. д. Потім я приїжджаю туди в перший раз, обстановка один до одного. Я сиджу, просто «в шоці», у мене таке здивування. І це секунд двадцять триває, дуже тривале дежавю. Мені це приснилося – і це сталося (...). Це було те, що мене підштовхнуло».*

У наведеному уривку інтерв'ю, який є його початком і, відтак, найпершою реакцією інформанта на наративний імпульс, експлікується «мотив-тому-що» звернення до СДП, яким для інформанта в ретроспекції виступає досвід трансперсональних переживань, а саме досвід передбачення майбутнього уві сні, що згідно з класифікацією С. Грофа [37] можна віднести до групи трансперсональних переживань, яку він називає «часовим розширенням свідомості». На відміну від «містичного» типу релігійного навернення, про який пише Д. Миронович, також ілюструючи його секвенціями з біографічних інтерв'ю, у даному випадку трансперсональні переживання не осмислені інформантом як прояв потойбічного чи/та нумінозного в категоріях тієї чи іншої релігії. Цей досвід, який подається як достатньо секулярний по суті, стає підґрунтям та конститує проект пошуку пояснення

пережитим феноменам у категоріях тієї чи іншої інтерпретативної схеми, який у свою чергу стає «мотивом-для-того-щоб» звернення до психологічних теорій та концепцій (НЛП, гіпноз, у тому числі еріксоновський), а згодом і до СДП, зокрема, кундаліні-йоги. Пізніше інформант приходять до такої, як тантра, в якій особливий акцент зроблений на сексуальності людини та сексуальних практиках.

Отже, мотиваційний контекст, у якому тематизується трансперсональний досвід або практики досягнення трансперсонального досвіду, ми будемо називати трансперсональним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

Підсумовуючи, зазначимо, що на основі аналізу 29 наративних інтерв'ю з представниками різних СДП, які становлять емпіричну базу нашого дослідження, ми виділили сім ідеально-типових мотиваційних контекстів звернення до СДП, а саме: екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний та трансперсональний. Це саме ідеальні наукові конструкти, продукти наукової типізації, а тому вони, як правило, не зустрічаються в «чистому вигляді». Проаналізувавши секвенції, у яких змістовно представлені «мотиви-тому-що» та «мотиви-для-того-щоб» звернення до СДП, ми можемо стверджувати, що в історіях життя наших інформантів досить часто можна виявити різні мотиваційні контексти, які переплітаються. Це прогнозовано, адже реальність завжди складніша за наукові конструкти, які покликані її пояснити. Отримана типологія має очевидні евристичні можливості: по-перше, вона дозволяє підтвердити висловлене нами припущення про відмінність видів релігійної конверсії та типології мотивів звернення до СДП. Так, якщо екзистенціальний, кризовий, пізнавальний, трансперсональний мотиваційний контексти звернення до СДП досить схожі на відповідно емпатичний, трагічний, інтелектуальний, містичний тип релігійної конверсії, то такі мотиваційні контексти, як телеологічний, валеологічний, презентаційний є специфічними для СДП, отже, свідчать на користь їх концептуалізації як окремого соціокультурного феномену. По-друге, вона дозволяє зробити перший крок у розумінні тенденцій поширення СДП у соціокультурному просторі України, оскільки експлікує ті мотиваційні контексти, у яких звернення до СДП розміщено та інтерпретується індивідами, які їх практикують.

3.2.3 Східні духовні практики як форми тілесної культури індивіда

Процес глобалізації є одним із визначальних для сучасних суспільств і веде до інтенсифікації міжкультурної взаємодії. Національна держава, що в ліберальній концепції розглядається як соціальний інститут, що найбільш схильний до заперечення та пригнічення відмінностей, перестає грати провідну роль у процесах культурної взаємодії [124, с. 240]. Одним із наочних прикладів взаємопроникнення культур є поширення в соціокультурному просторі України СДП як культурних форм, що мають експліцитні інокультурні зв'язки з релігійно-філософськими системами Сходу (індуїзмом, буддизмом і даосизмом) та пропонують історично мінливі способи сприйняття, судження та поведінки, які конкретизуються через експлікацію змісту, по-перше, доктринального ядра культурної форми тієї чи іншої СДП, тобто цінностей, норм, смислів та значень, по-друге, її презентаційної сторони, тобто засобів театралізації життя, символів одягу, обрядів і т. д., а також інших елементів культурної форми, таких як особливий емоційно-вольовий настрій її носіїв, повсякденні коди та символи одягу, лінгвістична концепція та особливий набір «мізансцен», що окреслюють контекст групового життя.

Тілесна орієнтованість СДП обумовлює потребу в аналізі їх як культурно заданих способів означення тіла, тілесних проявів, тобто як культурних форм, змістом яких є в тому числі способи сприйняття, судження та поведінки, які стосуються тіла та тілесного буття індивіда, і які можуть бути експліковані аналогічно, через аналіз доктринального ядра (цінностей, норм, смислів та значень, які надаються тілу) та презентаційної сторони культурної форми (обрядів, ритуалів, технік тіла тощо), а також інших її елементів. Такий ракурс стає можливим завдяки численним концептам соціології тіла [72], які утвердили розуміння тіла як соціокультурного феномену.

Комплексе бачення тіла як продукту культури знаходимо в К. Хайнемана, згідно з яким тіло як «соціальний факт» можна розглядати в чотирьох аспектах. По-перше, з точки зору набору «технік тіла», тобто тих способів, за допомогою яких люди у різних культурах користуються власним тілом (за М. Моссом). По-друге, з точки зору експресивних рухів тіла, таких як положення тіла, міміка, жести тощо, тобто «мови

тіла», яка використовується в процесі самовираження та символічної інтеракції. По-третє, це «етос тіла» – уявлення та ставлення до тіла, що відповідає особистій та соціальній ідентифікації і пов'язане з почуттям соромливості, ідеалами краси, які у свою чергу є культурно визначеними. І, по-четверте, це контроль інстинктів і потреб, тобто ті культурні норми, які стосуються тілесних проявів та слугують засобом їх регуляції та контролю [178, с. 97-98]. Отже, тіло як факт культури можна аналізувати як мінімум в цих чотирьох аспектах.

Наразі ми ставимо за мету розглянути СДП як специфічні форми тілесної культури індивіда, звернувшись до архіву матеріалів проведеного автором наративного інтерв'ювання з представниками СДП у м. Харкові.

Спільною рисою СДП як культурних форм, розглянутих в аспекті тілесності, є визнання взаємозалежності фізичного та психічного в людині. Це, мабуть, і підштовхнуло К.-Г. Юнга свого часу говорити про йогу (для К.-Г. Юнга це синонім будь-якої духовної практики) як про засіб фізичної та психічної гігієни [162]. Така особливість зближує СДП з напрямками психосоматичної психології та тілесно-орієнтованої психотерапії, з одного боку, а з іншого – з напрямками альтернативної медицини (аюрведичної та гомеопатичної медицини, акупунктури й т. д.). Ставлення до тіла, специфіка артикуляції цього ставлення, і зокрема, бачення взаємозалежності психічного та фізичного в людині, обумовлюються змістом доктринального ядра культурної форми конкретної СДП, інтеріоризованої індивідом. Підкреслимо, що ця настанова на визнання взаємозалежності тілесного та духовного стосується не тільки йоги, але й СДП, які зазвичай не вважаються оздоровчими, таких як, наприклад, буддизм школи Карма Каг'ю, свідчення чого знаходимо в матеріалах інтерв'ю: *«Фактично, тіло й розум – це як вода в молоці. Ми наливаємо воду в молоко, там є вода, там є молоко, але дуже складно розділити це. І якщо ми міняємо стан розуму, змінюється тіло, і якщо ми щось робимо з тілом, то це впливає на розум. Тому, наприклад, ми сидимо ось таким ось чином (у напівлотосі – О. З.), це допомагає енергіям у тілі текти певним чином і допомагає нам заспокоїтися. І, насправді, той факт, що в нас є ось таке людське тіло – це, насправді, велика рідкість. У багатьох істот його просто немає»* (Андрій, 35 р., Карма Каг'ю).

У цій секвенції взаємозалежність тілесного та духовного осмислюється інтерв'ююваним у контексті буддійської філософії у зв'язку з фундаментальними для індійської культури уявленнями. Як ми пересвідчилися, зміни в етосі тіла ведуть за собою зміни в техніках тіла, які практикує індивід. Так, у наведеному пасажі інформант говорить про техніку сидіння в напівлотосі, яка не властива для європейських культур. І все ж буддизм лінії Алмазного шляху школи Карма Каг'ю не є оздоровчою практикою у власному сенсі цього слова, значно більше акцент на тілесності властивий різноманітним напрямкам йоги та цигун.

Для більшості різновидів йоги, таких як йога системи Айенгара, аштанга-йога, кундаліні-йога тощо, властива значно розвиненіша система технік, які стосуються різних аспектів тілесності індивіда. Практикуються асани – спеціальні положення тіла, пранаями – дихальні вправи, шаткарми – «очистки організму» тощо. Цікаво, що покращення та підтримка здоров'я в той же час пов'язується з дотриманням певних етичних норм: *«Основа нашої практики всі ті асани, які доступні та широко відомі. Але це не може бути просто фізкультурою, звісно (...). Мені, припустимо, не сподобався би фітнес тому, що якщо ти не обдумаєш те, що з тобою відбувається, проблема швидко повертається назад. Тому хатха-йога доповнюється певними формами осмислення того, що з тобою відбувається, і плюс етичний момент дуже важливий з опорою на Патанджалі...»* (Світлана, 40 р., хатха-йога).

Ці та інші різноманітні оздоровчі та лікувальні техніки тіла часто використовуються йогами паралельно або ж замість медикаментів. У цьому сенсі СДП виступають як альтернатива, по-перше, офіційній західній (алопатичній) медицині, яка ґрунтується на розділенні тілесного та психічного, яке є парадигмальним, ставленні до пацієнта як до об'єкту медичного втручання та медикаментозній терапії, а, по-друге, спорту як передусім виду фізичної активності: *«Це (йога – О.З.) не спорт, яким потрібно довго займатися, з дитинства, а більш комплексна складна система, яка приносить результат не тільки фізичний, але й психоемоційний»* (Володимир, 34 р., йога).

Слід зауважити, що для СДП як культурних форм тілесності властивими є уявлення про «життєву енергію». У СДП, які пов'язані з даосизмом, китайським

буддизмом та дзен-буддизмом ідеться про енергію «ци», у йозі, яка має індійське походження, у цьому ж сенсі мова йде про «прану», а в СДП рейкі, яка має японські витоки, про «рейкі». Ці уявлення про організм змістовно трансформують етос тіла індивіда та є ілюстрацією культурної зумовленості сприйняття тіла, яка зазвичай не рефлексується. «Організм», «здоров'я» – це поняття, зміст яких не є незмінним, але активно конструюється експертами (зокрема, такими як вчителі й лікарі) та самим індивідом. Відтак, знання про механізми функціонування організму, що є елементом етосу тіла, може доповнюватися або ж корінними чином реконструюватися під впливом тієї чи іншої культурної форми СДП (індійського, китайського, японського походження), переконливі свідчення чого ми отримали в інтерв'ю.

Скажімо, з точки зору сахаджа-йоги стан здоров'я залежить від стану так званої «енергетичної системи організму», зокрема «лівого енергетичного каналу» (іда-наді), «правого енергетичного каналу» (пінгала-наді) та «центрального енергетичного каналу» (сушумна-наді): *«Якщо людина використовує більше енергію лівого каналу, енергетично він «завалюється» на лівий бік, і все середовище організму стає лужним. Це сприятливе середовище для розвитку всіх мікробів. І, будь ласка, туберкульоз, інфекції – це подарунки нездорового лівого каналу. У правий канал якщо людина ухиляється, то середовище окислюється, і це теж погано. Подарунки нездорового правого каналу – це інфаркти, інсульты, хвороби печінки. Здоров'я буде, тільки якщо ти в центральному каналі»* (Наталія, 70 р., сахаджа-йога).

Як бачимо з наведеної секвенції, в уявленні інформантки відбувається принципово відмінна прийнятій в офіційній західній медицині інтерпретація причин захворювань. Варто додати, що для більшості СДП властиві не тільки специфічні, обумовлені їх культурним походженням подібні уявлення, які виражені в лінгвістичній концепції групи, але й спільний, нечіткий у своїх межах дискурс про «ауру», «чакри», «тонкі тіла» й т. д., що розглядаються як важливі фактори, які впливають на стан здоров'я. Інакше кажучи, лінгвістична концепція групи, специфічна для кожної СДП, доповнюється елементами, властивими дискурсу езотеричної культури в цілому.

Відмітимо, що з інтеріоризацією смислів та значень культурної форми тієї чи іншої СДП відбуваються зміни в гастрономічних вподобаннях та техніках індивіда. У

першу чергу тут варто згадати про вегетаріанство як свідому відмову від вживання їжі тваринного походження, яка ґрунтована етичними переконаннями. Саме СДП, особливо ті, які пов'язані з індуїзмом та буддизмом, в яких центральною етичною категорією є принцип ахімси – незаподіяння шкоди живим істотам [19], стали одним із джерел вегетаріанського світогляду на теренах пострадянських держав: *«Деякі речі пішли. Те ж м'ясо, алкоголь... тіло починає більше працювати й не хоче приймати отрути, які приймало раніше. Тобі все можна, але ти розумієш – навіщо»* (Володимир, 34 р., йога).

Що ж стосується власне технік насичення (за М. Моссом), то вони також мають місце в СДП. Наприклад, у сахаджа-йогів прийнято здійснювати певний вплив на воду та їжу за допомогою мантр – спеціальних звуків та їх поєднань: *«Також ми очищаємо їжу, підносимо над їжею руки, читаємо певну мантру – «шьяна пурна». Так можна «вібрувати» будь-яку їжу. Чуєш, як з рук іде потік холодний. І вода змінюється, навіть за смаком змінюється. І вода, і їжа»* (Владислава, 35 р., сахаджа йога). Ці техніки стають невід'ємним елементом повсякденного ритуалу вживання їжі сахаджа-йогів, набуваючи характеру щоденності, рутинності, звичності.

Таким чином, СДП як форми тілесної культури виступають в якості методів самодопомоги, самолікування та альтернативної медицини, які існують поза офіційними медичними інституціями, яким передусім належить функція контролю за тілом, а відтак, пропонують стиль життя, орієнтований на здоров'я (бо першочерговою метою їх є саме робота над тілом, спрямована на його модифікацію, підтримання або певну його тематизацію [101, с. 391]), який також альтернативний офіційному.

Окрім цього, культурні форми СДП надають концептуальний апарат сприйняття чи не найважливішого з проявів природного в людині – смерті. Це стосується й осмислення відносин між світом живих та світом мертвих. Як зауважує Ю. Сорока, з точки зору некросоціології живі та мертві – це фундаментальні соціальні статуси, що співіснують у соціальному світі [125, с. 239]. Схеми сприйняття смерті СДП можуть включати в себе топографію потойбічного світу та бачення його соціальної структури: *«Є такий світ, він погано досліджений, світ мертвих. Коли тіло вмирає, то енергетика залишається, вона хоче жити, як все живе. Колишній п'яниця знайде собі*

такого ж п'яницю. Він причепиться на його найбруднішу чакру й змушуватиме вже іншу людину пити. Це все реальні речі. Ми називаємо їх «пхути», перекладається як «колишині». Тобто ті, які жили на землі, втратили тіло, але вони шкідливі, тому що їм потрібна енергія. А де брати? Тільки на живій людині треба оселитися й використати її. Це взагалі страшна сфера, не будемо про неї поки говорити» (Наталія, 70 р., сахаджа-йога).

У цілому, для багатьох СДП властиво те, що вони надають індивідові в тому числі і бачення потойбічного світу (досить відмінне, наприклад, від християнського як більш традиційного для українського соціокультурного простору), а також вірогідних можливостей свого подальшого посмертного існування. Із наведеного уривку ми бачимо, що з точки зору сахаджа-йогів мертві чи то окремі їх категорії можуть істотним чином впливати на життя живих людей. Такі уявлення, набуваючи соціального смислу як факти репрезентативної культури групи та окремих її представників, викликають сумніви щодо концептуалізації сучасного сприйняття смерті як «смерті перевернутої» (за Ф. Ар'єсом). Можливо, варто говорити про нове «магічне» сприйняття смерті, яке парадоксальним чином існує в сучасному світі на фоні процесів раціоналізації та глобалізації. Окрім цього, СДП пропонують, як правило, техніки тіла (які в той же час є психотехніками), призначення яких полягає в можливості вплинути на своє посмертне існування.

Ще однією важливою сферою, де СДП відбулися та показали свою затребуваність у сучасному суспільстві, є сексуальність. У західній, переважно християнській релігійній традиції сексуальність розглядається, як правило, крізь призму репродуктивної функції та пов'язується з гріховністю людини, протиставляючись таким чином духовності. Навпаки, у культурі Сходу, а зокрема в таких релігійно-філософських ученнях, як даосизм і тантризм, набуло поширення зовсім інше трактування сексуальності як частини людської природи, яку не варто заперечувати та не варто сприймати вороже [5]. Ці ідеї наслідували СДП, прикладом чого може бути парна йога: *«Нас розділяли по двоє (приблизно однієї комплекції, щоб були схожі) й – вправи на взаємини. Практично, можна закрити очі й із закритими очима відчувати один одного, різні позиції, тобто ти говориш партнеру, куди тебе більше нахилити,*

куди тебе більше потягнути. Тренер вас направляє, а ви вже працюєте в парі» (Надія, 25 р., хатха-йога, бодіфлекс). І все ж значно більш сфокусованою на техніках сексу, ніж парна йога та китайський цигун, є тантра. Можна припустити, що поширення тантри, тантра-йоги в соціокультурному просторі України є в тому числі реакцією на жорстке регулювання сексуальності, яке існувало за радянського культурного канону.

Не менш вирізною рисою СДП є орієнтація на досягнення та відтворення трансперсональних переживань. Варто підкреслити, що отриманий трансперсональний досвід осмислювався інформантами, частіше за все, як наслідок певних технік тіла: *«Одного разу в тілесних практиках у мене було переживання, що я начебто відчував себе тигром: я відчуваю його силу, я відчуваю, які в нього лати, як він іде, який у нього настрій, чого він хоче, як він готовий рухатися, ось. Я абсолютно відчуваю себе в тілі тигра. І теж це було, скажімо, несподіване враження, до нього не можна підготуватися»* (Микита, 48 р., цигун).

Таким чином, СДП виступають джерелом трансперсонального досвіду в сучасному суспільстві, який парадоксальним чином пов'язаний із тілесністю, а також, як правило, не опосередкований релігійною традицією та релігійними інституціями, хоча у його інтерпретації й можуть використовуватися елементи різних символічних систем. Поширення СДП свідчить на користь слушності тези П. Бергера [13] щодо індуктивного вибору релігійної думки, тобто зростання для сучасної людини в питаннях віри значення власного досвіду

Підсумовуючи, зазначимо, що як форми тілесної культури СДП, по-перше, виходять, як правило, з визнання взаємозалежності фізичного та психічного в людині, а тому містять техніки підтримки та покращення здоров'я, не зводячись лише до них. По-друге, оскільки СДП ґрунтуються на різноманітних уявленнях про «життєву енергію», а також досить нечіткому у своїх межах дискурсі, який включає уявлення про «чакри», «ауру», «енергетичні тіла» тощо, це веде до трансформації бачення індивідом, що їх практикує, закономірностей функціонування свого організму, альтернативній прийнятій в офіційній медицині інтерпретації причин захворювань. По-третє, варто сказати, що СДП як форми тілесної культури пропонують інтерпретацію найважливіших аспектів тілесного буття індивіда – здоров'я, сексуальності, смерті.

Висновки до розділу 3.

Вибір на користь методу наративного інтерв'ю в реалізації емпіричної частини дисертаційної роботи був обумовлений переконанням, що метод дослідження має якнайкраще відповідати об'єкту дослідження. Наративне інтерв'ю дозволяє побачити світ у його значимості для учасників інтерв'ю, відбити і викарбувати в архітектоніці тексту рухливу архітектоніку їх життєвих світів. Власне кажучи, ситуація «тут-і-тепер» наративного інтерв'ювання, в якій ми на короткий час стаємо співучасниками історії життя іншої людини, це унікальний шанс зрозуміти її біографічну ситуацію.

Логіка аналізу емпіричного матеріалу реалізувала перехід від унікального до типового. Використавши тактику історії життя, ми зосередилися на аналізі двох історій життя – Олега та Олександри, представників спільноти одного з напрямків СДП цигун у м. Харкові, розкривши елементи їх біографічних ситуацій. Підсумком проведеного аналізу є емпірична ілюстрація доцільності говорити про СДП як окремий соціокультурний феномен.

Результатом обґрунтування цієї тези на більш широкому емпіричному матеріалі стала типології мотиваційних контекстів звернення до СДП, побудована з урахуванням принципів суб'єктивної інтерпретації, адекватності, логічної сумісності. Однак підкреслимо, що у фокусі нашої уваги знаходилися життєві світи, в яких СДП відбулися в позитивній якості, а тому, згідно стратегії контрастного порівняння (за Ф. Шюце), потрібно дослідити й протилежні їм, коли СДП стали, наприклад, початком життєвої кризи. Інакше кажучи, ми проаналізували апології або історії успіху, тоді як сумні історії в нашу вибірку не потрапили, що обумовлено вибраним об'єктом дослідження. Можна припустити, що в сумних історіях СДП та мотиви звернення до них були би представлені суттєво в іншому світлі.

Завершує емпіричну частину аналіз СДП як форм тілесної культури індивіда. СДП як культурні форми, розглянуті в аспекті тілесності, пропонують широкий набір технік тіла, зокрема техніки смерті, сексуальні техніки, техніки досягнення трансперсональних переживань та інші, що можна розглядати як чинник їх зростаючої популярності.

ВИСНОВКИ

Одна з найважливіших функцій соціологічної теорії, згідно авторів концепції соціального конструювання реальності П. Бергера та Т. Лукмана, полягає в тому, щоб допомогти людині орієнтуватися у світі та запропонувати дієві рецепти вирішення основних проблем повсякденного життя [14, с. 99]. Це переконаність у тому, що соціологія як певний комплекс експертного знання здатна брати активну участь у соціальному конструюванні реальності впливає з розуміння останньої як такої, що одночасно пізнається та твориться індивідами. З нашої точки зору, таке бачення передбачає, що між світом науки та світом повсякденного життя комунікація не тільки можлива, але й просто необхідна, оскільки є умовою їх взаємозбагачення. У цьому сенсі гуманітарна наука та повсякдення як кінцеві області значень мисляться нами як такі, що не знаходяться в ієрархічному відношенні одне до одного: соціологія привносить в життя концепти, які спроможні його змінити, реалізуючись у практиках повсякденних діячів, і які необхідні тоді, коли ресурсів повсякденних концептуалізацій для цього не вистачає, стаючи «наукою жити разом» [196], а повсякдення своїми змістами наповнює концепти науки, є тією силою, яка не дає їм перетворитися в зашкарублі форми (у зіммелівському сенсі), що втратили свою спроможність відповідати на актуальні проблеми життя. Саме таким філософським розумінням соціології та повсякдення був багато в чому інспірований дизайн цієї роботи.

У теоретико-методологічному плані ми продовжили традицію теоретизування навколо проблематики життєвого світу, відчуваючи як вагомий потенціал даного концепту для сучасної соціальної науки, так і помітну розмитість у його трактуванні, що фактично зводить нанівець його феноменологічне походження. Віддаючи належне напрацюванням у цій царині, які існують у сучасній фундаментальній соціології та соціальній філософії, треба зазначити відсутність розлогої типології підходів до життєвого світу, що допомогла би зорієнтуватися в широкому історико-соціологічному матеріалі. Наявні типології, як правило, запропоновані їх авторами побіжно при реалізації інших завдань. У результаті ретроспективного аналізу відповідний доробок

був здійснений, а похідно виявлений помітний ухил у сторону ціннісного та психологічного підходів до життєвого світу в сучасній українській соціології. Ця теоретико-методологічна аберація зумовлена тяжінням до більш розроблених та узвичаєних у соціології пострадянського простору ціннісного та психологічного дискурсів у цілому. Така ситуація виглядає досить парадоксальною, оскільки осмислення особистості як продукту суспільних відносин у таких поняттях, як цінності та норми або мотиви та установки цілком можливе й без звернення до концепту життєвого освіту. Відтак, феноменологічний підхід до життєвого світу, хоча є історично першим, скоріше декларується, ніж реалізується (за окремими винятками).

Що ж у такому разі залишається для феноменологічної соціології? Для того, щоб реалізувати специфічний феноменологічний спосіб розгляду соціальних феноменів, ми запропонували «робоче» визначення життєвого світу, провівши дистинкцію понять життєвого світу та повсякдення. Незважаючи на суттєву неповноту запропонованої дефініції (власне кажучи, навіть Е. Гуссерль та А. Шюц не залишили по собі чіткого визначення життєвого освіту), воно дозволяє перейти на емпіричний рівень аналізу. Таким чином, була здійснена не тільки теоретична, але й емпірична інтерпретація життєвого світу й сформована сітка понять, яка надає можливості вивчати конкретні життєві світи індивідів, що практикують СДП.

Відмітимо, що запропонована в дисертаційній роботі концептуалізація життєвого освіту не є просто розвитком основних ідей А. Шюца. Багато в чому ми з ним не погоджуємося, багато в чому переосмислюємо. Одним із аспектів критики є шюцівське розуміння позиції соціального дослідника, який виступає як незацікавлений спостерігач соціального світу. Але ж, як показує М. Бахтін, людина не має алібі у світі, займаючи в ньому унікальне та неповторне місце. Це стосується також і соціального вченого, який попри все залишається людиною серед інших людей. У роботах А. Шюце проблема відповідальності скоріше знімається, ніж вирішується, бахтінська ж етика вчинку передбачає, що я відповідальний за те, що пережив у житті, у науці соціології, та навпаки, за те, що я пережив у науці соціології, я відповідальний у житті-вчинку. Ці та інші бахтінські ідеї лише очікують екстраполяції на актуальні проблеми відповідальності соціальної науки, серед яких ангажованість соціального дослідника,

необхідність розвитку традиції діалогу між представниками різних позицій, відстеження наслідків творення соціального світу через його пізнання, проблема комунікації з поза академічними аудиторіями [129]. Іншим цікавим та багатообіцяючим напрямом досліджень нам видається інтеграція до соціологічного дискурсу естетичної концепції М. Бахтіна. У М. Бахтіна, Інший – це трансцендентний нам світ, але ця трансцендентність урівноважується тим, що з позиції поза Іншим нам стають доступні плани та сектори універсуму, які Іншому з його позиції є недоступними, і навпаки. Це зумовлює непересічну цінність кожного з нас одне для одного, адже Інший володіє певним надлишок бачення щодо нас, а ми – щодо нього. З позиції позазнаходженості стає можливе завершення та оформлення буття Іншого в новому ціннісному та категоріальному контексті.

Утім дослідження життєвих світів індивідів, що практикують СДП було би неповним без урахування тих процесів, які проходять на макрорівні соціального та відзначаються, зокрема, тим, що соціокультурний ландшафт сучасного суспільства стає все більш строкатим. Для того, щоб пояснити цю ситуацію культурної неоднорідності, ми звернулися до концепту полікультурного суспільства, запропонованого в межах соціокультурного підходу. І, напевно, лише зараз, на етапі написання висновків до роботи, нам стали остаточно очевидні наслідки такого вибору. Безперечно, соціокультурна перспектива та концепт полікультурного суспільства дозволили відтінити культурну специфіку СДП, визначивши їх через центральне для соціокультурного підходу поняття культурної форми, та відійти від суто релігієзнавчого підходу, який задає спосіб розгляду СДП за аналогією до нових релігійних організацій (передусім, християнських). Але тут треба сказати більше: СДП були концептуалізовані як окремий соціокультурний феномен, що є проявом множинності способів сприйняття, співіснуючих у сучасному полікультурному суспільстві України. Поширення СДП є наслідком змін у релігійних практиках та культурі тілесності, інтенсифікації міжкультурної взаємодії та яскравим свідченням полікультурності, прихованої за владним та повсякденним дискурсами.

Соціокультурна концептуалізація феномену СДП доповнюється в роботі феноменологічною. Хоча ми обмежилися лише негативним визначенням СДП як

кінцевої області значень, відмінної за когнітивним стилем від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, наукового теоретизування, які детально досліджуються А. Шюцем, та світів божевілля та релігії. Це пов'язано з тим, що повне позитивне визначення вимагає окремого критичного аналізу ряду понять, зокрема поняття напруженості свідомості, до якого ми не вдавалися. Між тим, негативне визначення виявляє таку конститутивну особливість когнітивного стилю СДП, як орієнтація на досягнення трансперсонального досвіду. Подальше звернення до ідей П. Бергера показало плідність цього підходу, оскільки СДП вписуються в контекст кризи релігійної традиції та звернення сучасної людини в питаннях віри до власного досвіду, що дослідник назвав індуктивним вибором релігійної думки (в широкому сенсі).

Емпірична частина роботи є апробацією тих методологічних напрацювань, які були зроблені у теоретичній частині. Якщо у другому розділі евристичність підходу до СДП як окремого соціокультурного феномену аргументується лише на концептуальному рівні, то тут вона набуває емпіричного підтвердження. Це стосується як висновків із історій життя Олега та Олександри, що практикують цигун, так і типології мотиваційних контекстів звернення до СДП. Множинність способів соціально сприйняття, які співіснують у сучасному суспільстві, стає очевидною не тільки на макро- та мезо-, але й на мікрорівні соціального – у реальності життєвого світу.

Подальші дослідження в цій предметній області можливі як через її розширення, тобто дослідження Сходу як глобального духовного орієнтиру в полікультурному суспільстві, так і через її звуження та вивчення окремих життєвих світів представників тієї чи іншої СДП. Теоретичні можливості таких соціологічних досліджень ґрунтовані в тому числі цією дисертацією.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае [Электронный ресурс] / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1983. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt00.htm>
2. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Х. Абельс ; пер. с нем. яз. под общей редакцией Н. А. Головина и В. В. Козловского. – СПб. : Алетейя, 2000. – 272 с.
3. Аберкромби Н. Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер ; пер. с англ. И. Г. Ясавеева ; под ред. С. А. Ерофеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Экономика, 2004. – 620 с.
4. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. – М. : Степной ветер ; СПб. : Коло, 2005. – 448 с. – (Серия «Катарсис»).
5. Антология даосской философии / сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. – М. : Комаров и К., 1994. – 446 с.
6. Балагушкин Е. Г. Живительный эликсир или опиум прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России / Е. Г. Балагушкин. – М. : ЛЕНАНД, 2014. – 256 с.
7. Бахтин М. М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи / М. М. Бахтин ; сост., текстол. подгот. И. В. Пешков. – М. : Лабиринт, 2000. – 640 с. – (Бахтин под маской).
8. Бахтин М. М. Собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. : Философская эстетика 1920-х годов / М. М. Бахтин. – М. : Русские словари, Языки славянских культур, 2003. – 958 с.
9. Бачинин В. А. Биографический метод vs социологии религии: жизненный мир южнокорейского пастора / В. А. Бачинин // Материалы четвертых Торчиновских чтений «Философия, религия и культура стран Востока», 7-10 февраля 2007 г. – СПб., 2007. – С. 715-725.

10. Бевзенко Л. Стили жизни переходного общества / Л. Бевзенко – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2008. – 144 с.
11. Белановский С. А. Индивидуальное глубокое интервью / С. А. Белановский. – М. : Никколо-Медиа, 2001. – 320 с.
12. Беликова Ю. В. Гендерные различия в общении как источник межличностного конфликта / Ю. В. Беликова // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 606-608.
13. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 212-228.
14. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
15. Бикбов А. Т. Имманентная и трансцендентная позиции социологического теоретизирования / А. Т. Бикбов // Пространство и время в структуре современной социологической теории / под ред. Ю. Л. Качанова. – М. : ИС РАН, 2000. – С. 11-26.
16. Биографический метод: история, методология, практика / под ред. Е. Ю. Мещеркиной., В. В. Семеновой. – М. : ИС РАН, 1994. – 147 с.
17. Блумер Г. Общество как символическая интеракция / Г. Блумер // Современная зарубежная социальная психология. – М. : МГУ, 1984. – С. 173-179.
18. Большой толковый социологический словарь (Collins): в 2 т. Т. 2 (П-Я) / сост. Дэвид Джери, Джулия Джери ; [пер. с англ. Н. Н. Марчук]. – М. : Вече, АСТ, 1999. – 528 с.
19. Бондаренко И. А. Вегетарианство как социальное явление и морально-этическое учение / И. А. Бондаренко, М. С. Шкребец // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 623-624.
20. Буравой М. За публичную социологию [Электронный ресурс] / М. Буравой. – Режим доступа : http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post_8634.html

21. Бурлачук В. Ф. Символ и власть: Роль символических структур в построении картины социального мира / В. Ф. Бурлачук. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.
22. Бурлачук В. Ф. Образы тела и стратегии власти / В. Ф. Бурлачук // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 37-40.
23. Буряк Т. В поисках повседневности: обзор новых концепций в социологии / Т. Буряк // Социология : научно-теоретический журнал. – Минск : БГУ, 2010. – № 2. – С. 105-115.
24. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
25. Вахштайн В. Социология повседневности: от «практики» к «фрейму» / В. Вахштайн // Социологическое обозрение. – Т. 5. – № 1. – 2006. – С. 69-75.
26. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
27. Волков В. В. Теория практик / Вадим Волков, Олег Хархордин. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге. – 298 с. – (Серия «Прагматический поворот» ; вып. 2).
28. Волков В. Н. Человек и его жизненные миры / В. Н. Волков // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – № 1. – 2012. – С. 7-27.
29. Гайдеггер М. Буття в околі речей / М. Гайдеггер // Возняк Т. Тексти та переклади. – Х. : Фоліо, 1998. – С. 332-345.
30. Гараджа В. И. Социология религии : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : ИНФРА-М, 2005. – 348 с. – (Классический университетский учебник).
31. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель. – СПб. : Питер, 2007. – 335 с. : ил. – (Серия «Мастера социологии»).
32. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс ; при участии Карен Бердсолл ; [пер. с англ. : А. В. Берков и др.]. – изд. 2-е, перераб. и доп. – М. : Едиториал УРСС, 2005. – 629 с.

33. Гофман И. Моральная карьера душевнобольного пациента / И. Гофман // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал, 2001. – № 1. – С. 100-141.
34. Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6) [Электронный ресурс] / И. Гофман ; пер. с англ. М. С. Добряковой. – Режим доступа : http://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf
35. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта ; пер. с англ. / И. Гофман ; под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой ; вступит. статья Г. С. Батыгина. – М. : ИС РАН, 2003. – 752 с.
36. Григорьева Т. П. Даосская и буддийская модели мира (предварительные заметки) / Т. П. Григорьева // Дао и даосизм в Китае. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. – С. 159-179.
37. Гроф С. Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД [Электронный ресурс] / С. Гроф ; пер. с англ. – М. : Изд-во Трансперсонального Института, 1998. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/grofs01/txt19.htm>
38. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 399 с.
39. Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и Михаил Бахтин (к введению в социологию XX) / Ю. Н. Давыдов // Социологические исследования. – 1996. – № 9. – С. 3-14.
40. Давыдов Ю. Н. Трагедия культуры и ответственность индивида (Г. Зиммель и М. Бахтин) / Ю. Н. Давыдов // Вопросы литературы. – 1997. – №4. – С. 91-125.
41. Дагданов Г. Б. Традиционная система цигун в Китае / Г. Б. Дагданов // Психологические аспекты буддизма / отв. ред. Н. В. Абаев. – 2-е изд. испр. и доп. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 162-174.
42. Даниленко О. А. Язык конфликта в трансформирующемся обществе: от конструирования истории – к формированию социокультурных идентичностей / О. А. Даниленко. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 404 с.

43. Даниленко О. А. Жизненный мир и социокультурные идентичности инженеров-мигрантов из постсоветских стран в Германию: постановка проблемы / О. А. Даниленко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Соціологія. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. – Вип. 1 (4). – С. 87-91.
44. Даниленко О. А. Жизненный мир IT-специалистов: возможности и проблемы исследования в контексте социологии повседневности и визуальной социологии / О. А. Даниленко // Український соціологічний журнал. – № 1-2. – 2014. – С. 103-111.
45. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Жиль Делёз, Феликс Гваттари ; [пер. с франц. и послесл. С. Зенкина]. – М. : Академический Проект, 2009. – 261 с.
46. Делёз Ж. Переговоры. 1972-1990 / Ж. Делёз ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб. : Наука, 2004. – 235 с.
47. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта [Электронный ресурс] / Вильям Джеймс // Издание журнала "Русская Мысль". – Москва : 1910. – Режим доступа : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/james01/txt09.htm>
48. Джеймс У. Психология / У. Джеймс ; под ред. Л. А. Петровской. – М. : Педагогика, 1991. – 368 с. – (Классики мировой психологии).
49. Дивисенко К. С. Жизненный мир личности как объект социологического исследования : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социол. наук : спец. 22.00.01 «Теория, методология и история социологии» / К. С. Дивисенко. – СПб, 2013. – 23 с.
50. Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира / К. С. Дивисенко // Социологический журнал. – 2011. – № 4. – С. 84-100.
51. Дивисенко К. С. (Авто)биографический нарратив как коммуникативное действие и репрезентация жизненного мира / К. С. Дивисенко // Социологический журнал. – 2011. – № 1. – С. 36-52.
52. Дильтей В. наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – № 4. – 1988. – С. 135-152.

53. Дреер Й. Символ и теория жизненного мира: "Трансценденции жизненного мира и их преодоление посредством знаков и символов" / Й. Дреер // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 3. – С. 3-26.
54. Журавлев В. Ф. Нарративное интервью в биографических исследованиях / В. Ф. Журавлев // Социология: 4 М. – № 3-4. – С. 34-43.
55. Зиммель Г. Избранное : в 2 т. Т. 2. Созерцание жизни. – М. : Юрист, 1996. – 605 с. – (Лики культуры).
56. Злобіна О. Особистість як суб'єкт соціальних змін / О. Злобіна. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2004. – 400 с.
57. Иваненко С. И. Вайшнавская традиция в России: история и современное состояние. Учение и практика. Социальное служение, благотворительность, культурно-просветительская деятельность / С. И. Иваненко – М. : Philosophical book, 2008. – 320 с.
58. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие : учеб. пособие для студентов вузов / Л. Г. Ионин – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Логос, 2000. – 431 с.
59. Ионин Л. Г. Понимающая социология: историко-критический анализ / Л. Г. Ионин. – М. : Наука, 1979. – 208 с.
60. Ионин Л. Г. Новая магическая эпоха / Л. Г. Ионин // Логос. – № 2 (47). – 2005.
61. Ионкис Г. Лёгкое дыхание [Электронный ресурс] / Грета Ионкис. – Слово\Word, 2006. – №51. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/slovo/2006/51/io1.html>
62. Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социол. наук : спец. 22.00.06 «Социология культуры, духовной жизни» / Л. П. Ипатова. – М., 2006. – 24 с.
63. Исаева В. Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе / В. Б. Исаева // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2010. – № 1. – С. 127-147.
64. Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социол. наук : спец. 22.00.06 «Социология культуры» / В. Б. Исаева. – СПб., 2015. – 33 с.

65. Кандинский В. Х. О псевдогаллюцинациях / В. Х. Кандинский. – СПб. : Фонд «Содружество», 2001. – 348 с.
66. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М. : Эскимо, 2006. – 736 с. – (Антология мысли).
67. Каримова З. З. К вопросу о социологической интерпретации М. М. Бахтина [Электронный ресурс] / З. З. Каримова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1999. – №4. – Режим доступа : <http://nevmenandr.net/dkx/?y=1999&n=4&abs=KARIMOVA>
68. Каримова З. З. Бахтин в зеркале социологии и диалогии [Электронный ресурс] / З. З. Каримова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1999. – № 1. – Режим доступа : <http://www.nevmenandr.net/dkx/?y=1999&n=1&abs=KARIMOVA>
69. Карпенко И. В. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности. Монография / И. В. Карпенко. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2006. – 292 с.
70. Касавин И. Т. Энциклопедия эпистемологии и философии науки [Электронный ресурс] / И. Т. Касавин. – М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация». – 2009. – Режим доступа : http://epistemology_of_science.academic.ru/473/наука_и_жизненный_мир#sel
71. Ковалева И. Д. К вопросу о «социологии тела» в историко-социологической перспективе / И. Д. Ковалева // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 122-125.
72. Ковалева И. Д. Программа и методические материалы по курсу «Социология тела» для студентов магистратуры социологического факультета / И. Д. Ковалева, Ю. Г. Сорока. – Х.: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2003. – 15 с.
73. Ковалёва И. Д. Повседневность как предмет социологической рефлексии / И. Д. Ковалёва // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 76-80.
74. Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад : учебное пособие / А. С. Колесников. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. – 390 с.

75. Костюченко Л. Г. Введение в теорию личности: социокультурный подход : учебное пособие для вузов / Л. Г. Костюченко, Ю. М. Резник. – М. : Независимый институт гражданского общества, 2003. – 272 с.
76. Король І. Основні теоретичні витоки соціології Альфреда Шюца / І. Король // Соціальні виміри суспільства. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2006. – С.60-73.
77. Крепон М. Європейські іншості / Марк Крепон ; пер. з фр., післямова і прим. О. Йосипенко. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2011. – 184 с.
78. Кузьмин А. В. Феномен деструктивности новых религиозных движений : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» / А. В. Кузьмин – Белгород, 2009. – 23 с.
79. Культурология. XX век. Энциклопедия : в 2 т. Т. 2. (М-Я) / гл. ред. и автор проекта С. Я. Левит. – СПб. : Университетская книга ; ООО «Алетейя». – 1998. – 446 с.
80. Курачев Д. Г. Самосознание молодых приверженцев культа кришнаитов / Д. Г. Курачев // Социологические исследования. – 2010. – № 9. – С. 99-107.
81. Легеза С. В. Хронотоп виртуальных ролевых игр: «реальность вымысла» и «новая мифопоэтика» / С. В. Легеза // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2002. – С. 495-489.
82. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека : пер. с фр. / Э. Левинас. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа. – 1998. – 266 с.
83. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Ж.-Ф. Лиотар ; перевод с английского и послесловие Б. Г. Соколова. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ ; Алетейя, 2001. – 160 с. (Серия «Метафизические исследования. Приложение к альманаху»).
84. Ляшок А. С. «Дети перестройки»: жизненные миры школьников 1980-1990-х годов / А. С. Ляшок // Вестн. Пермского ун-та. Сер. История. – 2013. – Вып. 2. – С. 148-155.
85. Малес Л. Вивчаючи тексти культури: соціокультурний аналіз як пізнавальна стратегія соціології : монографія / Л. Малес. – К. : КІС, 2011. – 325 с.

86. Мельников А. Экзистенциальный поворот в современной социологии / А. Мельников // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 2. – С. 160-177.
87. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента ; Наука, 1999. – 603 с.
88. Мид Дж. Г. Я и организм; Я и субъективное; «I» и «me»; «I» и «me» как фазы человеческого Я (фрагменты из книги «Разум, Я и общество») / Дж. Г. Мид ; пер. В. Г. Николаева. – Социальные и гуманитарные науки. Серия 11. Социология. – 1997. – № 4. – С. 162-195.
89. Миронович Д. В. Релігійна конверсія та новітні релігійні організації в Україні: досвід біографічного аналізу / Д. В. Миронович // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Випуск 16. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2010. – С. 542-547.
90. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс ; сост., пер. с фр., предисловие, вступ. статья, комментарии А. Б. Гофмана. – М. : КДУ, 2011. – 416 с.
91. Мотрошилова Н. Жизненный мир [Электронный ресурс] / Н. Мотрошилова // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Ин-т философии РАН ; Нац. обществ.-науч. фонд ; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М. : Мысль, 2010. – Режим доступа : <http://iph.ras.ru/elib/1101.html>
92. Моуди Р. Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела / Р. Моуди ; пер. с англ А. Борисов. – Москва ; Рига : «Старт» – «Синетика», 1991. – 160 с.
93. Ніколаєвська А. М. Професійна мораль у постмодерному суспільстві / А. М. Ніколаєвська // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». – 2006. – № 723. – С. 32-37.
94. О'Брайен Б. Необыкновенное путешествие в безумие и обратно: Операторы и Вещи / Б. О'Брайен ; перев. с англ. Т. К. Кругловой. – М. : Независимая фирма «Класс», 1996. – (Библиотека психологии и психотерапии).
95. Ожиганова А. А. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики / А. А. Ожиганова, Ю. В. Филиппов. – М. : ИЭА РАН. – 2006. – 300 с.

96. Олива А. М. Влияние идей феноменологии на понятие «дискурсивного взаимодействия» бахтинского диалогического кружка / А. М. Олива. – Вопросы философии : научно-теоретический журнал. – 2012. – № 1. – С. 144-160.
97. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды : пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет ; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевич. – М. : Весь Мир, 1997. – 704 с. – (Studio et Lectio).
98. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. Руткевича А. М. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 272 с.
99. Панков А. А. Современная религиозность: между институционализмом и диффузностью / А. А. Панков // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 422-426.
100. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / М. Паращевін ; за ред. С. Макеєва ; переднє слово О. Іващенко. – К. : Ін-т політики, Ін-т соціології НАН України, 2009. – 68 с.
101. Пахолок О. О. Орієнтація на здоров'я як стиль життя: фактори особистісного вибору / О. О. Пахолок // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2011. – Вип. 17. – С. 389-393.
102. Петрик В. М. Проти ерозійного впливу неокультів / В. М. Петрик, В. В. Остроухов // Політика і час. – 2002. – № 8. – С. 42-50.
103. Пономарева С. А. Бытие жизненного мира ребенка: философско-синергетический аспект : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / С. А. Пономарёва. – Казань, 2012. – 24 с.
104. Пореш В. Русский буддизм – как это возможно? / В. Пореш // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. – М. ; СПб. : Летний сад, 2002. – С. 383-400.
105. Пржиленская И. Б. Эволюция жизненного мира россиян в условиях трансформирующегося социума: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-р. социол. наук :

- спец. 22.00.06 «Социология культуры, духовной жизни» / И. Б. Пржиленская. – Ставрополь, 2008. – 39 с.
106. Профатилова Л. Г. Анализ нарративов: три исследовательских подхода / Л. Г. Профатілова // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 207-210.
107. Профатилова Л. Г. Надёжны ли качественные данные? / Л. Г. Профатілова // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2002. – С. 162-164.
108. Резнік О. Поняття «практика» в соціології / О. Резнік // Соціальні виміри суспільства. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2008. – Вип. 11. – С. 32-41.
109. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин / Національна безпека. – 2013. – № 1. – С. 15-40.
110. Релігійно-інформаційна служба в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.risu.org.ua
111. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер. – 5-е изд. – СПб. : Питер, 2002. – 688 с. : ил. – (Серия «Мастера психологии»).
112. Рождественская Е. Ю. Биографический метод в социологии / Е. Ю. Рождественская. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 381 с.
113. Румянцева Т. Жизненный мир [Электронный ресурс] / Т. Румянцева // Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Изд. В. М. Скакун, 1998. – Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/175/word/zhiznennyi-mir>
114. Руткевич Е. Д. Бергер П. – полвека творческого пути / Е. Д. Руткевич // Социол. исслед. – 2011. – №1. – С. 114-123.
115. Ручка А. Субкультури як соціологічний конструкт / А. Ручка // Субкультурна варіативність українського соціуму / за ред. А. Ручка, Н. Костенко. – К. : ІС НАНУ, 2010. – С. 35-50.
116. Ручка А. Цінності і смисли як компоненти соціокультурної реальності / А. Ручка // Сміслова морфологія соціуму / за ред. Н. Костенко. – К. : ІС НАНУ, 2012. – С.91-123.

117. Рыжов Ю. В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве / Ю. В. Рыжов. – М. : Смысл, 2006. – 328 с.
118. Рязанова Л. «Нью-эйдж» – религиозное сознание в ситуации постмодерна / Л. Рязанова // Соціальні виміри суспільства : збірник наукових праць. – К. : Ін-т соціології НАН України. – 2002. – Вип. 5. – С. 422-437.
119. Рязанова Л. Религиозный ренессанс: попытка социологической диагностики / Л. Рязанова // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 114-125.
120. Савин А. Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии / А. Савин // Вестник СамГУ. – 2006. – № 10/1 (50). – С. 15-22.
121. Садлер У. А., Джонсон Т. Б. От одиночества к аномии / У. А. Садлер, Т. Б. Джонсон // Лабиринты одиночества / под ред. Н. Е. Покровского. – М. : Прогресс, 1989. – С. 21-51.
122. Семенова В. В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию / В. В. Семенова. – М. : Ин-т социологии РАН, Добросвет, 1998. – 292 с.
123. Сокурянська Л. Г. Духовний світ сучасного студентства: теоретичні підходи та категоріальний апарат дослідження / Л. Г. Сокурянська // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна : збірник наукових праць. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2012. – № 993. – С. 151-156.
124. Сорока Ю. Г. Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого : монографія / Юлія Сорока. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 332 с.
125. Сорока Ю. Г. Видеть, мыслить, различать: социокультурная теория восприятия : монография / Ю. Г. Сорока. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2010. – 336 с.
126. Сорока Ю. Г. Методологія дослідження культури в соціології: культурно-аналітичний підхід / Ю. Г. Сорока // Методологія теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 113-118.
127. Сорока Ю. Г. Проблеми соціологічної інтерпретації полікультурного суспільства (на прикладі концепту полістилістичної культури) / Ю. Г. Сорока // Методологія, теорія

- та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Випуск 17. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2011. – С. 98-101.
128. Сорока Ю. Г. Актуалізація проблематики Іншого в сучасному українському суспільстві / Ю. Г. Сорока // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Випуск 16. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2010. – С. 429-432.
129. Сорока Ю. Г. Питання про відповідальність соціальної науки: актуальні рефлексії [Електронний ресурс] / Ю. Г. Сорока. – Режим доступу : <http://ua.boell.org/uk/2015/06/30/pitannya-pro-vidpovidalnist-socialnoyi-nauki-aktualni-refleksiyi>
130. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин ; пер. с англ., вступ. статья и комментарии В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с. : ил., 24 с. ил.
131. Сохань Л. В. Искусство житнетворчества. Предназначение. Житнетворчество. Судьба: Социологические очерки, социально-психологические эссе, интервью, глоссарий / Л. В. Сохань. – К. : Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2010. – 576 с.
132. Соціологія міста : навчальний посібник / [Л. В. Малес, В. В. Серета, М. О. Соболевська, Ю. Г. Сорока та ін.] ; за заг. ред. О. К. Міхеєвої. – Донецьк : Ноулідж (донецьке відділення), 2010. – С. 166-180.
133. Сыроваткин А. Н. Деструктивное влияние нетрадиционных религиозных движений на духовную безопасность современного российского общества : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук : 09.00.11 спец. «Социальная философия» / А. Н. Сыроваткин. – Пятигорск, 2013. – 23 с.
134. Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности [Электронный ресурс] / Л. Тевено // НЛО. – 2006. – № 77. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22.html>
135. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с.
136. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/torch02/txt00.htm>

137. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов. – СПб. : Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/torch01/index.htm>
138. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с. – Режим доступа : http://anthropology.ru/ru/texts/torchin/buddhism_02.html
139. Троцук И. В. Теория и практика нарративного анализа в социологии : монография / И. В. Троцук. – М. : Уникум-центр, 2006. – 207 с.
140. Українське студентство у пошуках ідентичності : монографія / за ред. В. Л. Арбєніної, Л. Г. Сокур'янської. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 520 с.
141. Уорд Л. Ф. Психические факторы цивилизации / Л. Ф. Уорд. – СПб, 1897. – 351 с.
142. Филатов С. Новые религиозные движения – угроза или норма жизни? / С. Филатов // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М. ; СПб. : Летний сад, 2002. – С. 440-449.
143. Філософський словник соціальних термінів / [під загальною ред. В. П. Андрущенка]. – Х. : Корвін, 2002. – 672 с.
144. Фіонік Д. Повсякденні світи та повсякденні дискурси / Д. Фіонік // Соціальні виміри суспільства : збірник наукових праць. – Вип. 5. – К., 2002. – С. 98-106.
145. Франкл В. Доктор и душа / В. Франкл ; пер. с англ. А. А. Борева. – СПб. : Ювента, 1997. – 287 с.
146. Фромм Э. Искусство любить: исследование природы любви / Э. Фромм. – Москва : Педагогика, 1990. – 159 с.
147. Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ [Электронный ресурс] / Э. Фромм ; пер. с англ. Э. А. Гроссмана. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 304 с. – Режим доступа : <http://mreadz.com/new/index.php?id=3025>
148. Фрейд З. Недовольство культурой / З. Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура / [пер. с нем., сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича]. – М. : Ренессанс, 1992. – С. 65-134.

149. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // THESIS. – Весна 1993. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 123-136.
150. Хабермас Ю. Лекция «От картин мира к жизненному миру» [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас. – Режим доступа : <http://www.slideshare.net/sllsslls/jurgen-habermas-13084165>
151. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Х. : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
152. Хаксли О. Двери восприятия. Рай и ад : трактаты / О. Хаксли ; пер. с англ. С. Хренова. – СПб. : Азбука-классика, 2007. – 218 с.
153. Ходус Е. В. Приватность как атрибутивная характеристика современного опыта субъектности: к постановке проблемы / Е. В. Ходус // Грaні. – 2013. – № 8. – С. 156-161.
154. Ходус Е. В. Идентификационные практики в ситуации культурного полистилизма / Е. В. Ходус // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Культурологія. – 2015. – Вип. 16. – С. 313-315.
155. Черниш Н. Соціокультурний підхід у соціогуманітрних науках: обмін сенсами / Н. Черниш, О. Ровенчак // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2005. – №4. – С. 92-103.
156. Шкребец С. М. Факторы религиозной толерантности современного украинского общества / С. М. Шкребец // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 427-431.
157. Штомпка П. В. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии / П. В. Штомпка // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С. 3-13.
158. Шульга А. Легитимация и "легитимация": феноменологический анализ / А. Шульга. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2012. – 208 с.
159. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 1056 с. – (Серия «Книга света»).

160. Эгильский Е. Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения : учеб. пособие / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – М. : КНОРУС, 2011. – 224 с.
161. Элиаде М. Йога: свобода и бессмертие / М. Элиаде. – К. : «София», 2000. – 400 с.
162. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий / К.-Г. Юнг. – М. : Медиум, 1994. – 132 с.
163. Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени / К.-Г. Юнг. – СПб. : Питер, 2002. – 352 с. – (Серия «Психология-классика»).
164. Яковлева Ю. А. Социологический анализ нетрадиционных религиозных сообществ: теоретико-методологический аспект / Ю. А. Яковлева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 2. – С. 133-149.
165. Янгутов Л. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л. Янгутов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 11-23.
166. Ярская-Смирнова О. Социокультурный анализ нетипичности / О. Ярская-Смирнова. – Саратов : СГТУ, 1997. – 272 с.
167. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С. 288-418.
168. Altglas V. Comment le yoga a conquis l'Occident / Véronique Altglas // Les Grands Dossiers des Sciences Humaines. – 2011. – N° 23. – P. 6-6.
169. Branca-Rosoff S. Normes et genres de discours / Sonia Branca-Rosoff // Langage et société. – 2007. – N° 119. – P. 111-128.
170. Ceccomori S. Cent ans de Yoga en France / Silvia Ceccomori. – Paris : Edidit, 2001. – 405 p. – (préface de Michel Hulin).
171. Christias P. Le sens commun. Perspectives pour la compréhension d'une notion complexe / Panagiotis Christias // Sociétés. – 2005. – N° 89. – P. 5-8.
172. Christias P. La «grammaire sociale» et le sens de la réalité. Le Don Quichotte d'Alfred Schütz / Panagiotis Christias // Sociétés. – 2005. – N° 89. – P. 75-81.
173. Chinese Religions in Contemporary Societies / [Vincent Goossaert, James Miller, (éd.)]. – Santa Barbara : ABC-CLIO, 2006. – 317 p.

174. De Backer B. Bouddhismes en Belgique / Bernard De Backer // *Courrier hebdomadaire du CRISP*. – 2002. – N° 1768-1769. – P. 5-70.
175. De Michelis E. *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism* / Elisabeth De Michelis. – New York, Londres : Continuum, 2004. – 282 p.
176. Duboscq J. L'autoconfrontation croisée comme instrument d'action au travers du dialogue: objets, adresses et gestes renouvelés / Julie Duboscq, Yves Clot // *Revue d'anthropologie des connaissances*. – 2010. – Vol. 4. – N° 2. – P. 255-286.
177. Granet M. *Études sociologiques de la Chine* / Marcel Granet. – Paris : Les Presses universitaires de France, 1953. – 301 p.
178. Heinemann K. *Sport and Sociology of Body* [Electronic resource] / Klaus Heinemann. – Mode of access : <http://irs.sagepub.com/content/15/3-4/41.abstract>
179. Kay D. N. *Tibetan and Zen Buddhism in Britain. Transplantation, Transplantation, Development and Adaptation* / David N. Kay. – New York ; Londres : Routledge Curzon, 2004. – 260 p.
180. Le Breton D. *La sociologie du corps* / David Le Breton. – 6e éd. – Paris : Presses Universitaires de France «Que sais-je?», 2008. – 128 p.
181. Lenoir F. *Le Bouddhisme en France* / F. Lenoir. – Paris : Fayard, 1999. – 447 p
182. Lenoir F. *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* / F. Lenoir. – Paris : Fayard, 1999. – 393 p.
183. Magnin P. *Bouddhisme: unité et diversité. Expériences de libération* / Paul Magnin. – Paris : Éditions du Cerf, 2003. – 763 p.
184. Mathé T. *Les pratique sociales émergentes: L'exemple des communautés Bouddhistes dans la perspective du processus de civilisation de N. Elias* / Thierry Mathé // *Sociétés*. – 2003. – N° 82. – P. 61-72.
185. Mathé T. *Politique du bouddhisme* / Thierry Mathé // *Sociétés*. – 2002. – N° 78. – P. 55-69.
186. Micollier E. *Qigong et «nouvelles religions en Chine et à Taiwan: instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques»* / Évelyne Micollier // *Autrepart*. – 2007. – N° 42. – P. 127-144.

187. New Religions and Globalization / [Armin W. Geertz, Margit Warburg, (eds.)]. – Aarhus : Aarhus University Press, 2008. – 277 p.
188. Ntagteverenis P. Construction scientifique et construction quotidienne. La dimension syntactique du savoir commun et la question de l'objectivité / Paschalis Ntagteverenis // Sociétés. – 2005. – N° 89. – P. 83-97.
189. Obadia L. Le bouddhisme en Occident / L. Obadia. – Paris : La Découverte «Repères», 2007. – 128 p.
190. Panikkar R. Soleil levant et soleil couchant / Raimon Panikkar // Diogène. – 2002. – N° 200. – P. 5-16.
191. Palmer D. Falun Gong: la tentation du politique / David Palmer // Critique internationale. – 2001. – N° 11. – P. 36-43.
192. Palmer D. Le qigong et la tradition sectaire chinoise / David Palmer // Social Compass. – 2003. – N° 50 (4). – P. 471-480.
193. Roman A. La banalisation du mail: l'ombre de dionysos dans la communication organisationnelle / Artur Roman // Sociétés. – 2010. – N° 107. – P. 87-102.
194. Séguy J. Navayâna ou «Bouddhismes d'Occident»? / Jean Séguy // Archives de sciences sociales des religions. – 2000. – N° 112. – P. 49-63.
195. Samuel G. The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century / Geoffrey Samuel. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – X +, 422 p.
196. Thévenot L. Une science de la vie ensemble dans le monde / Laurent Thévenot // Revue du MAUSS. – 2004. – N° 24. – P. 115-126.
197. Yoga. The Indian Tradition / [André Padoux. Ian Whicher, David Carpenter, eds.]. – Londres : Routledge Curzon, 2003. – XI +, 206 p.

ДОДАТКИ

Додаток А.

Відомості про учасників наративного інтерв'ювання

Таблиця А. 1

Основні соціально-демографічні відомості про інформантів та типи мотиваційних контекстів їхнього звернення до східних духовних практик.

№	Псевдонім	Вік	Організація	Статус в організації	Тип мотиваційного контексту
1.	2.	3.	4.	5.	6.
1.	Андрій	35	Харківський центр буддизму лінії Алмазного шляху школи Карма Каг'ю	Учасник спільноти	Телеологічний
2.	Анжеліка	28	Студія «Восток»	Викладач йоги	Екзистенціальний
3.	Богдан	40	Харківський центр Індійської школи рейкі	Майстер рейкі	Телеологічний
4.	Вадим	25	Центр йоги «Махараджа»	Інструктор	Пізнавальний
5.	Вероніка	20	Міжнародна організація йоги Патанжалі, студія йоги «Vajra»	Інструктор	Пізнавальний
6.	Владислава	35	Харківська спільнота сахаджа-йогів	Ведуча занять	Валеологічний
7.	Володимир	34	Студія йоги «Шанті»	Учасник спільноти	Екзистенціальний
8.	Геннадій	40	Міжнародне Товариство свідомості Крішні	Учитель	Валеологічний
9.	Еліза	27	Йога-студія «Дом сонця»	Інструктор	Презентаційний
10.	Євген	25	Центр самопізнання Романа Долі	Учасник спільноти	Екзистенціальний
11.	Інна	26	Студія йоги «Шантарам»	Учасник спільноти	Пізнавальний
12.	Ксенія	23	Спільнота буддистів, що сповідують хінаяну	Прихожанка	—
13.	Леонід	32	Міжнародна організація йоги Патанжалі, студія йоги «Vajra»	Інструктор	Валеологічний

Продовження таблиці А. 1

1.	2.	3.	4.	5.	6.
14.	Лідія	28	Студія «Восток»	Інструктор	Екзистенціальний
15.	Марія	50	Харківська спільнота Чжун Юань цигун	Інструктор	Екзистенціальний
16.	Марина	25	Школа психології «У- вэй»	Учасник спільноти	Пізнавальний
17.	Микита	48	Харківська спільнота цигун Мантека Чиа	Інструктор	Пізнавальний
18.	Надія	25	Центр йоги «Махараджа»	Інструктор	Презентаційний
19.	Наталія	70	Харківська спільнота сахаджа-йогів	Ведуча занять	Екзистенціальний
20.	Олег	34	–	Інструктор	Телеологічний
21.	Ольга	39	Студія «Хатха-йога»	Інструктор	Пізнавальний
22.	Олена	23	Школа кундаліні-йоги, центр SOLAR	Учасник спільноти	Пізнавальний
23.	Олександра	44	–	Інструктор	Пізнавальний
24.	Світлана	40	Одна з неформальних харківських спільнот хатха-йогів	Учасник спільноти	Кризовий
25.	Сергій	25	Центр йоги «Дом солнца»	Учасник спільноти	Трансперсональний
26.	Тінатін	23	«Йога з Юлією Остріковою»	Інструктор	Презентаційний
27.	Юлія	29	Центр йоги «Махараджа»	Учасниця спільноти	Трансперсональний
28.	Юрій	29	Йога-студія «Дом солнца»	Інструктор	Телеологічний
29.	Ярослава	30	Школа «У-вей»	Учасник спільноти	Пізнавальний

«ЗАТВЕРДЖУЮ»:

Проректор з науково-педагогічної роботи
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна, д. хім. н., проф.

Холін Ю. В.

« 07 » листопада 2015 р.

АКТ ПРО ВИКОРИСТАННЯ

на соціологічному факультеті Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна наукових результатів дисертаційного дослідження
Зубарєва О. С. за темою «Східні духовні практики як феномен життєвого світу
особистості в полікультурному суспільстві»

Результати дисертаційного дослідження «Східні духовні практики як феномен життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві» використовувалися у виконанні тем науково-дослідних робіт, які виконувала кафедра соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в період із 2012 по 2014 рр.: «Ціннісні орієнтації та життєві плани сучасного студентства» (2012-2013 рр.), «Життєвий світ підлітків Харківщини» (2013-2014 рр., розділ 8. «О чём мечтают современные подростки?»).

Положення дисертаційного дослідження розширюють наукові уявлення про полікультурність сучасного українського суспільства, мотиви звернення індивідів до східних духовних практик, місце та роль східних духовних практик у життєвому світі особистості. Вони сприяли розвитку та вдосконаленню таких курсів, як «Історія класичної соціології», що викладається на I курсі соціологічного факультету, «Новітні соціологічні теорії», «Соціологія глобалізації», що викладаються на V курсі соціологічного факультету

Положення про соціокультурні умови поширення східних духовних практик, східні духовні практики як культурні форми та форми тілесної культури, знайшли застосування в курсі «Соціологія культури», що викладається III курсі соціологічного факультету.

Завідувач кафедри соціології
доктор соціологічних наук, професор

Л. Г. Сокурянська