

ІНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГІЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ МИСТЕЦТВ УКРАЇНИ



ВАЛЕНТИНА СУДАКОВА

**КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ
В ПОСЯКДЕННИХ
ТА ПУБЛІЧНИХ КОМУНІКАЦІЯХ:
ТЕНДЕНЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ВІДТВОРЕННЯ
ТА МОДЕРНІЗАЦІЇ**

Монографія

Інститут культурології
НАМ України
Київ — 2022

УДК 316.43

Рекомендовано до друку
Вченою радою Інституту культурології Національної академії мистецтв України
(протокол № 4 від 31 травня 2022)

Виконано в межах фундаментального наукового дослідження
Інституту культурології Національної академії мистецтв України за темою:
«Тенденції модернізації культурних практик українського суспільства
в контексті європейської інтеграції»

Науковий керівник
Судакова Валентина Миколаївна
доктор філософських наук, доцент,
завідувачка відділу соціології культури

Рецензенти:

Демчук Руслана Вікторівна
доктор культурології, доцент,
професор кафедри культурології Національного університету
«Кієво-Могилянська академія»

Скокова Людмила Георгіївна
доктор соціологічних наук, доцент,
провідний науковий співробітник Інституту соціології НАН України

Судакова Валентина.

Культурні практики в повсякденних та публічних комунікаціях: тенденції соціального відтворення та модернізації: монографія / Судакова Валентина
— Київ: Інститут культурології НАМ України, 2022. — 192 с.

ISBN 978-966-2241-68-6

Монографію присвячено дослідженню актуальних проблем модернізації системи культурних практик у соціокультурному середовищі суспільства модерну та постмодерну. Здійснено аналіз радикальних соціальних змін у глобалізованому світі, які суттєво трансформують культуру життєдіяльності людей та їхні культурні практики. У книзі з'ясовано пізнавальну специфіку базових категорій новітнього культурологічного знання, проведено концептуалізацію феномена повсякденного життя та ідентифікацію культурних практик повсякденності, досліджено суперечності культурних практик самоізоляції в умовах пандемій. Онтологічна специфіка культурних практик виявляється у протиставленні повсякденних та публічних взаємодій і комунікацій. Досліджено важливі культурні практики в просторі публічного спілкування, якими є феномени етикету та філантропії.

Для фахівців у галузі культурології, філософії та соціології культури.

УДК 316.43

ISBN 978-966-2241-68-6

© Судакова В. М., 2022

© Інститут культурології НАМ України, 2022

ЗМІСТ

Вступ	7
Розділ I. Культурні практики в просторі повсякденних комунікацій як об'єкт наукового нарративу	13
1.1. Концептуалізація культурних практик: соціокультурний контекст та базові категорії	15
1.2. Ідентифікація повсякденності: генеza ідей та сучасні інтерпретації	40
1.3. Повсякденні культурні практики: дім, культура побуту, буденність	66
1.4. Практики самоізоляції в умовах карантину як нова реальність повсякденного життя	87
Розділ II. Культурні практики та проблеми їх модернізації в публічному просторі суспільної життєдіяльності	107
2.1. Публічна сфера в культурному просторі суспільного життя та її конвенціональна сутність	109

2.2. Етикет як соціокультурна практика спілкування в публічному просторі суспільного життя	139
2.3. Філантропія як культуро-гуманістична практика	159
Висновок	181
Література	188

ВСТУП

Монографію присвячено питанням, що постають перед дослідниками актуальних проблем розвитку й постсучасних трансформацій соціокультурного середовища, у якому свідомо й несвідомо, за невідомими програмами працюють, взаємодіють, еднаються і спілкуються «живі» суб'єкти. Глобалізація створює нові ситуації, не лише містить у собі економічні, політичні та технологічні складові, вона суттєво трансформує культуру, спосіб життя і поведінку людей як у повсякденному, так і у просторі публічного перебування, враховуючи використання й застосування стійких загально-відомих сенсів, цінностей, етикету розмов, норм поведінки, привітань, тобто комплексу того, що зветься культурними практиками взаємодій, праці й спілкування. Саме вони є основоположними соціокультурними засадами організації суспільного життя.

Наукова розробка цієї проблематики завжди була і є актуальним й інтригуючим завданням для вчених у сфері соціогуманітарного знання. Соціальна реальність, що відтворюється шляхом складного і суперечливого поєднання персоніфікованих та колективних культурних практик, в останні десятиліття в умовах глобалізації, інтенсивних технологічних змін та зростання соціальних запитів на індивідуальну інноваційну та творчу активність набуває цілком певних нових онтологічних ознак. Ці ознаки, поряд з безумовно позитивними надбаннями, створюють простір непередбачених, навіть дивних, а інколи загрозливих видів взаємодій між різними спільнотами комунікацій, ідентифікаціями, самопрезентаціями, дискурсами та поведінками.

Наукові дослідження онтологічної специфіки новітніх форм суспільних, культурних, економічних, політичних, комунікативних явищ і процесів у сучасному глобалізованому світі набувають особливої значущості, беручи до уваги суспільні трансформації, що позначені складним взаємовпливом тенденцій глобалізації, віртуалізації та індивідуалізації суспільного життя. Саме під впливом цих новітніх онтоло-

гічних тенденцій формується та специфічним чином відтворюється складний та суперечливий процес трансформації соціокультурних практик у сучасному українському суспільстві. Слід підкреслити, що зростаюча роль соціокультурних практик у процесах організації та відтворення соціальних порядків у сучасних суспільствах обумовлена процесами посилення функціональної автономності культури, перетворення науки в безпосередню виробничу силу, а також якісної зміни ролі знань як культурного капіталу та як інноваційного стимулу соціального прогресу.

Вочевидь, що розвиток й посилення впливу суспільних, громадських і владних інституцій залежить від накопичення адекватної об'єктивної інформації. Саме тому суспільство реально зацікавлене в наукових дослідженнях соціогуманітарної сфери, описах й культурологічному аналізі структурних та функціональних змін у сфері культури, ідентифікації їх траєкторій та динаміки. Радикально нові явища, що постали перед суспільствами на хвилі «постмодерних витівок» у просторі комунікацій, інформаційні «дива» й «жахи» потребують осмислення, нових визначень, передбачень, пересторог. Тому й проблематика впливу процесів глобалізації, віртуалізації, інформатизації та трансформації багатьох різноманітних форм діяльності, комунікацій, стосунків, спілкування викликає жвавий інтерес дослідників.

З'ясування сутності та новітніх змін повсякдення як основоположного засобу існування людини є важливим напрямком соціологічних та культурологічних досліджень. Сучасні і постсучасні смисли цього життєво важливого «простору» у XX столітті постали об'єктом уваги вчених — класиків дослідження проблематики соціокультурного розвитку (А. Шюц, Е. Гусерль, Дж. Александер, Ю. Габермас, Е. Гіденс, З. Бауман, Дж. Хоманс, А. Турен, П. Штомпка), але з початку XXI століття радикальні зміни буденного життя людей, їх багатомірність та культурне багатоманіття, «хвиля» новацій у технологіях, загалом не бачені раніше культурні трансформації інтерактивних засобів спілкування й поведінки, проблеми модернізації культури без перебільшення стали провідними когнітивними стимулами розвитку досліджень талановитих представників нових поколінь наукової сві-

тової спільноти, серед яких Б. Латур, У. Бек, А. Гріндфілд, М. Маффесолі, М. де Серто, Р. Флорида та інші. Професійну зацікавленість у подальшій конструктивній розробці зазначеної проблематики виразно виявили у своїх працях українські дослідники О. Берегова, О. Гриценко, Н. Костенко, Л. Малес, В. Пилипенко, Є. Причепій, А. Ручка, В. Танчер, Т. Титаренко, Ю. Савельєв, В. Судакова, Г. Чміль, М. Шульга, Р. Шульга. Варто також зазначити, що проблема модернізації культурних практик стала предметом наукової уваги Л. Чупрія, Л. Скокової, К. Настоящої, зусиллями яких було проведене спеціалізоване соціологічне дослідження за темою «Культурні практики населення України» (2021 р.). Загалом у дослідженнях соціально-філософського, соціологічного, культурологічного спрямування формується якісно нова інформаційна база наукового розуміння різноманітних актуальних проблем трансформацій світового соціокультурного «поля», на якому відтворюються протиріччя між постіндустріальним Центром, індустріальною Напівпериферією та аграрною Периферією.

Для суспільствознавців «оформлення» інноваційних ідей, наукові розробки потребують постійного «мовного» оновлення за рахунок використання іншомовних слів, метафор, мовних сполук, образів, надання нових смислів уже закріпленим у наукових дискурсах словам і поняттям. Одночасно категоріальний «портфель» сучасного соціогуманітарного знання поповнюється новими інтерпретаціями класичних понятійних схем; у нових координатах відбувається переосмислення понять, у яких відображаються реальні суспільні процеси та зміни. Це — природний процес набуття нових знань щодо світу, який постійно змінюється. Навіть базові філософські, соціологічні і культурологічні поняття змінюють свої смислові обсяги, нарощують пояснювальні ресурси сталих категоріальних схем.

Це стосується багатьох наукових понять, у тому числі таких, як «культура», «культурний простір», «повсякденність», «культурна практика», «культурно-репродуктивна практика», «модернізація», «публічна сфера», «публіка» і «конвенція» тощо, які виконують важливу роль у концептуалізації сфери соціокультурного життя. Очевидно, що значущим

у процесі концептуалізації є поєднання і диверсифікація декількох, фундаментальних у соціологічному й культурологічному дискурсах тематичних «блоків», специфіка яких пов'язана з майже не поміченим науковцями поділом простору взаємодій, поведінки, спілкування на 1) *повсякденний* та 2) *публічний* комунікативні «ареали». Звідси загальною метою виступає потреба проаналізувати та ідентифікувати специфічні сутнісні ознаки, проблеми та тенденції відтворення сучасних культурних практик у повсякденних та публічних інтеракціях, її реалізація потребує послідовних дослідницьких дій.

У сфері *повсякденної* соціокультурної реальності це, по-перше, визначення соціокультурного контексту модернізації культурних практик та аналітичний розгляд низки культурологічних категорій, серед яких поняття культурної практики є визначальним для виявлення та кваліфікації змін у повсякденному житті людства; по-друге, це тема ролі практичного (доцільного) ставлення сучасної людини до життя в умовах новітніх технологізованих трансформацій міжособистісного спілкування у приватному, тобто більш-менш обмеженому (в суто родинному або дружньому) просторі; це актуалізує тематику теоретичної ідентифікації повсякденності в концепціях класиків і сучасних дослідників, генези ідей та їхні сучасні трактування; по-третє, соціально важливою постає тема дослідження конститутивних чинників специфічного комплексу культурних практик, які формують життя людей як особистостей, тобто виявлення соціалізаційного ресурсу повсякденного спілкування в особливому «замкненому» просторі дому, в умовах певної культури побуту, буденності; по-четверте, це проблема особливості «карантинного» життя у вигляді практик самоізоляції як нова реальність повсякденного життя в умовах пандемії КОВІД-19, відповідно сутнісні когнітивні «ракурси» філософського, соціологічного, політологічного й культурологічного вивчення й кваліфікації цього явища.

У сфері *публічної* соціокультурної реальності важливим предметом дослідження виступає, по-перше, тема культурологічної ідентифікації культурних практик та проблеми їхньої модернізації за межами повсякденного кола, тобто в

публічному просторі суспільної життєдіяльності, важливості дослідження сфери позаприватного життя людини, яка суттєво специфікує поведінку, спілкування, самопрезентації й самореалізації особистості як соціальної і культурної істоти; по-друге, це визначення та спроба концептуалізації феномена публічності як культурологічної категорії, яка, в контексті дихотомії публічної та приватної сфер життєдіяльності людей, у сучасному науковому дискурсі залишається однією із найбільш актуальних; соціально-політичний аналітичний ракурс додає актуальності проблемі публічності, розуміючи її в контексті соціології громадської думки, психології натовпу, плебісциту, громадянства, публіцистики, «жовтої» преси, поп-медіа чи поп-мистецтва тощо; по-третє, це осмислення основоположної функціональної особливості публічної сфери в культурному просторі суспільного життя, її соціокультурних акцентуацій, феномена публіки, її ролі і транскультурних «облич» у різних культурних середовищах; по-четверте, обґрунтування тези щодо конвенціональної природи соціокультурного «поля» публічності.

У сфері культурних *практик суто гуманітарної спрямованості* очевидно значущими є сучасні представлення найбільш помітних культурних практик взаємин, спілкування, поведінки, відносин у публічному просторі, тобто на території площі, майдану, бульвару, стадіону, театру тощо, серед яких важливішу функцію консенсусу виконує, по-перше, *етикет* як соціокультурна практика спілкування в публічному просторі; проблематика етикету в якості культурної практики, його потенції, його багатозначні конвенційна, гуманістична, ненасильницька функції на шляху доцільної інтелектуальної модернізації, його метаморфози в умовах постмодерну є очевидно актуальним завданням; важливо уявляти, що, як свідомо практика в соціалізації різних верств населення, етикет має величезний гуманістичний потенціал, що ця сукупність правил поведінки й спілкування трансформується відповідно до глобальних культурних перетворень; по-друге, потребує визначення й теоретичного огляду сучасних досліджень і новітньої інформації щодо феномена філантропії як культурно-гуманістичної практики величезного соціального значення; філантропічна діяльність набуває не бачених в

попередні епохи масштабів, саме в сучасному глобальному світі набувають не відомого раніше поширення нові й оновлені філантропічні практики у вигляді феноменів волонтерства, клаудфайденгів, екологічних флеш-мобів; тематика волонтерства актуалізується щоденно, практика волонтерства має тривалу дивовижну історію, але «Армія волонтерів» — це радикально нове явище, таких масштабів філантропія у вигляді практик волонтерства епоха ще не знала, її різновиди, кількість учасників, об'єкти піклування, засоби модернізації, суперечливі наслідки інституціоналізації (значні фонди, контроль за використанням засобів і т.п.) потребують уваги науковців усіх суспільствознавчих спрямувань.

Здійснене дослідження проблем розвитку основоположних соціокультурних засад організації суспільного життя, зокрема сучасних комплексів культурних практик взаємодій, праці й спілкування, є початковим у розробці фундаментальної наукової теми, присвяченої визначенню базових траєкторій модернізації культурних практик в українському суспільстві; воно на шляху цілеспрямованого руху в бік ЄС потребує самовизначень, інформації, що суттєво актуалізує пошуки можливостей й перспектив раціональних форм культурного єднання зі сталою західною цивілізацією.

Дискурс наукового видання викладено у двох розділах: у першому розглянуто проблеми концептуалізації культурних практик у просторі повсякденних комунікацій, визначені генеза ідей й сучасні трактування, їх критика й дискусії; особливу увагу приділено аналітичному розгляду практик самоізоляції в умовах «карантинного життя» (ситуація з пандемією в Україні і світі). Другий розділ присвячено дослідженню специфіки культурних практик у публічному просторі суспільного життя, виявленню соціокультурного значення, важливості і глобальних перспектив етикету й феномена філантропії як культурних практик, які, під впливом глобалізації, інформаційної «хвилі», індивідуалізації та віртуалізації соціокультурного простору, швидко модернізуються в цивілізаційному напрямку.

Розділ I

**КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ
В ПРОСТОРИ
ПОВСЯКДЕННИХ КОМУНІКАЦІЙ
ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО НАРАТИВУ**

1.1. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ТА БАЗОВІ КАТЕГОРІЇ

Сучасний світ швидко змінюється під впливом глобалізації, яка, по-перше, певним чином уніфікує та стандартизує інституціональні організації в суспільствах та практики ініціативної активності в економічних, політичних та культурних сферах суспільного життя. Але, по-друге, стає очевидним, що в умовах глобальної інтеграції сучасних суспільств, в умовах поглиблення взаємодій між соціальними і культурними системами саме культурне розмаїття виступає визначальною характеристикою глобального суспільного розвитку і, вочевидь, значущість цього чинника надалі лише зростатиме. Поширення міжкультурних комунікацій та їх суперечливий за наслідками вплив на суспільне життя актуалізують для науковців, політиків, спільноти проблеми

збереження культурних досягнень окремих суспільств та підтримки культурного розмаїття без залучення поширених конфліктологічних наукових підходів та алармістських теорій і ідей.

Твердження про комунікативну сутність соціального світу є аксіомою для сучасного суспільствознавства і не потребує складних доказів та пояснень. Проте і нових світоглядних пояснень, і поглиблених наукових досліджень потребує проблематика еволюції, а також засобів, ефективності, змісту і «кінцевої мети» прискореної модернізації різноманітних традиційних і сучасних форм комунікацій у полікультурних суспільствах. Проблематика *інтегративних засад глобального соціального порядку*, який відтворюється різноманітними, соціально значущими практиками організації комунікацій у просторі повсякденного та публічного життя, в наші часи набуває додаткової актуальності. Це зумовлює необхідність виявлення нових або оновлених (модернізованих) культурних феноменів, які в останнє десятиліття набули надзвичайного впливу на *активізацію* комунікативного «поля», тобто простору суспільних, групових та міжособистісних взаємин. Сучасні процеси глобалізації, віртуалізації, медіатизації, інформатизації та індивідуалізації змінюють багато традиційних чинників суспільного життя, трансформують простір повсякденного й публічного спілкування. Ці чинники впливають на традиційні уявлення окремих людей, спільнот і суспільств щодо оновлення й активізації практик конвенцій, мовлення, щодо обставин і засобів, щодо новітніх технологічних, художніх, психологічних «реагентів» такої *активізації*; ці чинники впливають на засоби забезпечення нормальних умов співіснування людей, спільнот, суспільств, культур і цивілізацій.

Проблемні аспекти запропонованої тематики потребують спеціалізованих досліджень з урахуванням структурних перетворень глобалізованого соціуму. Важливо зазначити, що наприкінці ХХ століття відбулись кардинальні структурні зміни в житті людства загалом, але особливо помітними зрушеннями стали процеси модернізації культурного простору розвинутих суспільств, у яких глобальні технологічні

та соціокультурні трансформації створили якісно нові форми соціальних взаємодій між індивідуальними й колективними суб'єктами суспільного життя. Ці процеси обумовили появу й розповсюдження нових, іноді дивних, навіть екзотичних видів міжгрупових, міжінституціональних та міжособистісних відносин, а також майже безмежні горизонти формального й неформального, в тому числі інтерактивного, режимів спілкування і комунікацій.

У цьому контексті важливо зазначити, що на початку XXI століття визначальну роль у поширенні інтерактивного спілкування почали відігравати нові медійні системи, які змінили майже всі функціональні параметри комунікативного простору, суттєво посилили інтеграцію різних способів індивідуальних та соціальних комунікацій в інформаційних мережах. Майже двадцять років у XXI столітті ця тенденція постійно зростала. «Соціальні медіа», «соціальні мережі» набули всесвітнього поширення й впливу. Нині у цих мережах домінують явища утвердження глобальної мови, глобального тексту або контексту, «писемного та відеодіалогу», в культурному просторі виникає реальне об'єднання в одній системі інформаційних повідомлень письмових, усних і аудіовізуальних засобів подання інформації, комунікація, або спілкування, здійснюється за допомогою писемної мови (графіки), розмови (звук, інтонації, жести) і картинки (пейзаж, інтер'єр) навколо акторів [26, 13–42].

Вочевидь, доцільно констатувати: ці технічні досягнення в інформаційній сфері змінили майже увесь традиційний комплекс вимог до культури спілкування, «створили» «нових» суб'єктів комунікації (посиливши роль анонімності), нові можливості й нові проблеми. За декілька років значні зміни відбулися у повсякденному житті людей, у сферах споживання та використання речових і ментальних «продуктів» глобального виробництва — речей, їжі, «технік» сучасного побуту, житла, відпочинку, а також цінностей, зразків самопрезентації, поведінки та мислення. Глобалізація інформаційного «тиску» створила нові практики інтеграції та стимулювала модернізацію низки фундаментальних комунікативних феноменів, які посилюють вплив на багато-

манітність практик спілкування в повсякденній і публічній сферах. До цих феноменів насамперед слід віднести комунікативні культурні практики конвенцій, самоорганізації, презентацій, діалогів, артоб'єктності (естетизації середовища, людини, комунікацій) та етикету. В останні десятиріччя змінилися й радикально оновилися традиційні практики у сферах філантропічної діяльності, соціалізації, трудових і дозвіллевих відносин, практик святкування й розваг, збереження культурних пам'яток, колективної пам'яті загалом тощо.

Слід наголосити на тому, що означені нами різновиди культурних практик змістовно відображають специфічні онтологічні транскультурні засади розвитку й нарощування інтеграційного ресурсу означених культурних практик, у яких відтворюється толерантна сутність повсякденного комунікативного життя. Наприклад, саме в повсякденній сфері традиційно відтворюється досвід толерантного ставлення до представників інших етнічних спільнот, тоді як у публічному просторі він реально посилюється за допомогою нормативних *соціальних конвенцій*, на підставі *соціального діалогу* між ними, який визнається як основоположний транскультурний чинник забезпечення мирного співіснування людей у новітніх умовах суспільного життя. Ці складні процеси потребують різного роду поглиблених спеціалізованих досліджень, створення концептуальної методологічно-аналітичної бази. Суспільне й наукове осмислення процесів, які наразі надзвичайно пришвидшилися, постає важливим завданням для фахівців декількох сфер наукового суспільствознавства; розробники соціально-філософського, соціологічного, культурологічного, етичного, естетичного напрямків мають кожен свій «сегмент» глобального простору знання як об'єкта й предмета дослідницької уваги. Культурологічна концептуалізація означеної проблематики є не тільки актуальним, а й прагматично важливим, соціально значущим завданням.

Варто зазначити, що наукова значущість культурології як спеціалізованої системи знань у сучасному суспільствознавстві є очевидною. Вона спиралася на вже майже тради-

ційні переконання вчених щодо «функціональної автономності культури», її «відносної самостійності» як історично здобутого та створеного людьми комплексу фізичних об'єктів, системи символів, цінностей, художніх, мистецьких, етичних норм, які притаманні практично будь-якому способу організації колективного життя, регулюючи й зберігаючи його. Водночас нині, відчуваючи суперечливий вплив новітніх тенденцій глобалізації, віртуалізації та індивідуалізації суспільного життя, значна група професійних науковців схиляється до інтерпретації предметної сфери культурології як системи науково-просвітницьких уявлень про особливості існування й функціонування мистецтв, зосереджуючи увагу на дослідженнях художніх трендів, зразків й артефактів, у яких відображається «гра» творчих потенцій різних суб'єктів.

Відомо, що важливим об'єктом уваги культурологів завжди були зразки природної та надприродної краси, естетизовані образи історичного, національно-культурного, традиційного досвіду минулих часів. Важливим складником наукового інтересу культурологів вважається творче переосмислення досягнень попередньої культури та умови створення «світу» оновленої глобалізованої культури за допомогою власного, у тому числі «безмежно оригінального» постмодерного естетичного коду. Власне ця позиція є дуже поширеною, що не тільки не заважала, а й сприяла наприкінці ХХ і початку ХХІ століть поширенню уваги до культурних процесів й феноменів, до розвитку національної культури, сприяло, наприклад, уведенню в навчальні плани вищих навчальних закладів як обов'язкового курсу «культурологія», виданню багатьох навчальних посібників, досліджень, опублікуванню статей. Уведення в предметну сферу культурології соціального контексту додає їй пояснювальної глибини й сили.

Дискусії щодо предмета культурології тривають, але це не несе в собі негативний сенс. Власне, тисячоліття вчені й мислителі намагаються визначити предмет філософії й досі не знайшли його адекватного визначення, але дискусії з цього приводу додають цікавості й дослідницької енергії багатьом ученим. Це стосується й культурології як наукової

системи знань про соціокультурний світ людства, про культуру як об'єкт створення й удосконалення. Про це свідчать фундаментальні дослідження феномена сучасної культури в працях В. Андрущенка, В. Баранівського, В. Бітаєва, С. Василенка, Г. Гарбар, В. Даренського, М. Михальченка та інших вітчизняних науковців, здійснених після отримання Україною незалежності. Важливі результати досліджень культурного простору України представлені у різних спеціалізованих виданнях, зокрема колективних монографіях «Художня освіта й суспільство XXI ст.: культурологічні, духовні, мистецькі виміри» [К., 2004], «Духовна культура як домінанта українського життєтворення» [К.: ДАККіМ, 2005] та інших.

Значний внесок у наукову аналітику української культури зроблено у працях відомого українського знавця цієї проблематики Олександра Гриценка, який у книзі «Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування» [8] не лише проаналізував різні концепції культурного простору у світовій науці, а й, на підставі цього аналізу, розкрив пізнавальну специфіку понять «єдності й цілісності національного культурного простору», сутнісні ознаки яких характеризують універсальну комунікативну всеохопність та певну гармонічну узгодженість практик соціокультурної ідентифікації української нації. Зокрема, автор доводив, що саме культурологічна аналітика життя українського суспільства в умовах трьох десятиліть його реальної Незалежності, додала актуальності соціально-філософським, культурологічним та соціологічним дослідженням різних аспектів соціальних змін й умов культурного розвитку українського суспільства [8, 10].

Отже, культурологічна концептуалізація означеної проблематики є не тільки актуальним, а й прагматично важливим соціально значущим завданням. У наукових дослідженнях прагматичної ефективності новітніх інтеграційних практик виявилось доцільним сучасне осмислення та визначення базових категорій. Культурологічний напрям наукової аналітики акцентує увагу на системі відносно рівнозначних ключових понять. До них, вочевидь, відносяться поняття «соціальна взаємодія», «соціальна довіра», «солідарність»,

«злагода», «інтеграція», «консенсус», «конвенція», «домовленість» тощо. Але спираючись на смислове навантаження вказаних понять, здається необхідним проаналізувати деякі поняття, що входять в «орбіту» смислового поля не тільки інтеграційних процесів, а й наукових зусиль концептуалізації проблематики культурних практик. Це поняття — «культура», «культурний простір» та «простір культури», «практика» та «культурна практика», «модернізація», «повсякденність», «публічний простір» та інші, що їх надто активно використовують учені соціогуманітарної проблематики, зокрема в культурології.

Основною категорією культурології як соціогуманітарної науки є поняття **«культура»**. Ця категорія, як відомо, є надмірно широкою за своїм концептуальним обсягом науковою абстракцією. Саме тому вчені-суспільствознавці постійно вводять до наукового обігу поняття з більш конкретним концептуальним змістом [25; 34; 38]. Сама необхідність такої наукової роботи є наслідком усвідомлення важливості дослідження специфіки якісно нових культурних форм життя людей, обумовлених глобальним суспільним розвитком та науково-технічним прогресом. Так, в останні роки дедалі активніше використовують поняття «культурний простір» та «простір культури». Зазвичай ці поняття вчені використовують як синоніми, однак нині їх зміст, враховуючи реалії глобалізованого соціокультурного простору міжкультурних взаємодій і комунікацій, потребує певного аналітичного розрізнення та смислової корекції. Але почати варто з уточнення поняття **«простір»**.

Важливо зазначити, що потреба звертатися до визначення сучасного змісту наукових категорій диктується процесом розвитку соціологічного та культурологічного знання, у якому стало природним запозичення смислів і понять, вироблених у природничих науках. Історія концептуальних аналітичних розробок відзначається багатьма прикладами вдалих, або не зовсім вдалих, спроб визначити дещо сутнісне у певній сфері реальних проблем завдяки використанню термінів, що пройшли апробацію ефективності в науковому середовищі та які є запозиченими з інших наук і наукових теорій.

У ХХ столітті стає вже нормою використання низки термінів природничих наук та математики задля опису процесів і явищ суспільної, культурної, художньої сфер діяльності, тобто для культурології є природною потреба визначення «власних» наукових категорій за їх допомогою; це обумовлюється процесом епістемологічного розвитку будь-якого, у тому числі культурологічного знання. Запозичення назв певних фундаментальних абстракцій з природничих галузей наукового знання стає поширеною когнітивною орієнтацією. Так, із фізики та географії прийшли в соціологію та культурологію терміни «дифузія», «координата», із геології — «страта», із хімії — «реакція», «кристалізація», із математики — «диференціація», «дискримінація», «екстремум», із біології — «адаптація», «приспосування», «селекція», із географії — «простір» та багато інших прикладів. Використані таким чином слова в гуманітарних науках змінюють свою первинну предметну (об'єктну) визначеність, набувають додаткових сенсів, завдяки метафоричності нарощують їх пояснювальний ефект.

У культурології також активно використовують категорію «простір» (як суто символічний конструкт, як метафору, як онтологічну, географічну реальність). І як результат — посилюється виразність наших пояснень, додається ваги обізнаності, інформованості. Тож пояснювальна міць наших тверджень з використанням термінів з інших наук тільки зростає та зазвичай не викликає заперечень. В останні роки почали широко використовувати терміни «соціальний простір», «культурний простір», «простір культури», «національний культурний простір» та «глобальний культурний простір».

«Культурний простір» — поняття, яке в останні роки набуло значного поширення в науковій лексиці. Вчені погодились на тому, що будь-яке соціокультурне середовище можна назвати «простором», якщо воно існує як цілісний, структурований і стабільно відтворюваний комплекс матеріальних, соціальних і людських «представників». Але вже потім настав час для уточнень: «соціальний простір», «культурний простір», «комунікативний простір», «простір

спілкування», «медійний простір» і та ін. Відомим є визначення соціального простору, який (за П. Сорокіним) *завжди є більш-менш впорядкованою сукупністю соціальних груп, верств, спільнот*. Визначення інших «просторів» спирається на це з деякими уточненнями. Наприклад, поняття «культурний простір» потребує уточнення поширеного розуміння змісту цього поняття як середовища, у якому різним способом співіснують різні суб'єкти культуротворення. До таких уточнень треба також віднести чинники відтворення культурних універсалій, спонтанну й керовану креативність, специфіку комунікативних процесів, мистецтво зі всією сукупністю чинників існування й розвитку, культурні анклавні зі своїм «простором» та багато іншого.

Отже, будь-яке соціокультурне середовище можна назвати «простором», якщо воно існує як *цілісна, структурована і стабільно відтворювана реальність взаємодій індивідуальних та колективних суб'єктів культуротворення*. У структурному вимірі культурний простір формується і відтворюється через глобалізовані взаємодії і комунікації різних груп та спільнот, які розрізняються за ознаками мови, віри, традицій, цінностей. Своєрідність культурних ознак у таких групах відображується в поняттях «молодіжна культура», «професійна культура», «масова культура», «релігійна культура», «культура побуту», «культура дозвілля», «фізична культура» тощо. Але варто враховувати, що це поняття має декілька важливих смислових значень, які є певними кодами розрізнення концептуальних акцентів. Український учений культуролог О. Гриценко виділяє три різних трактування терміна, кожен з яких породжує особливий ракурс бачення проблеми. «Перша, — пише він, — це дефініція та концепція антропологічного походження, котрі ґрунтуються на тій обставині, що будь-яка культура (в антропологічному сенсі) є культурою певної людської спільноти, а вона, як правило, населяє (чи в минулому населяла) певну територію. Окультурена й символічно визначена, ця територія перетворюється для спільноти на «рідну землю», батьківщину. Трансформований культурою (а власне, спільнотою — носієм цієї культури) фізичний простір стає основою «свого» куль-

турного простору». Це трактування автор пов'язує із західною гуманітаристикою. Далі Гриценко пише: «Друга група концепцій ... охоплює дефініції абстрактного характеру, що мають переважно філософське, соціологічне чи лінгвістичне походження й призначені для просторового зображення внутрішньої структури культури ...у вигляді сукупності абстрактних елементів». І далі: «Третю групу складають уявлення про специфічний культурний простір, що мають літературно-мистецьке походження. Вони випливають із того міркування, що художній твір, у певному сенсі, утворює свій власний «уявлений простір», навіть цілий світ. Звідси переконаність, що й художня культура певного народу, усі віртуальні світи окремих її творів у своїй сукупності також формують цілісний світ, — віртуальний художній простір даної культури» [8, 14].

Наведено в праці інформацію О.Гриценко використовує для визначення проблем, які завжди виникають, коли культурна політика держави або її інституцій не враховує «делікатності» і особливої «чутливості» культурного явища в межах окремого сегмента або цілком окресленого культурного простору до безвідповідального, грубого втручання і відповідної (інколи надлишкової) потреби захисту. А це завжди позначається на міжкультурних стосунках, їх проблемах в умовах масових соціальних й культурних зсувів. На наш погляд, поняття «культурний простір» уможливило більш детально з'ясувати перспективи розвитку процесу культурної глобалізації як наслідку посилення міжкультурних взаємодій, інтернаціоналізації та інтеграції культурного життя як малих окремих країн, так і великих регіонів (Європи, Америки, Азії та ін.).

Поняття *«простір культури»*, на відміну від поняття *«культурного простору»*, є пізнавальним інструментом відображення специфічних реалій функціонування та розвитку культури як процесу і результату суперечливого співіснування різноманітних культурних об'єднань, спільнот у межах законодавчо визначеної території окремого суспільства як нації-держави. Саме тому необхідно постійно враховувати, що, незважаючи на наступ глобалізованих практик,

держави мають кордони, і не тільки територіальні, але й ментальні, культурні. У кращому разі культурна політика держави спрямована на встановлення більш-менш комфортних умов для розвитку культури всіх, або майже всіх, етнічних, расових та національних спільнот, культурні «досягнення» (традиційні або модернізовані) яких конкретизуються в понятті **«національний простір культури»**.

Інтерес у світі до реальних процесів міжнаціонального співіснування в останні десятиліття надзвичайно зріс і досить гостро постав в українському суспільстві. Коли розпочалася реальна і жорстока війна з Росією, академічний інтерес до визначення наукової категорії перестає бути таким; необхідність захищати свій культурний простір потребує умов захисту «рідної землі», повернення захоплених ворогами (не випадково, а свідомо й нахабно) українських територій диктує потребу конкретних кваліфікацій таких подій, потребує нової риторики під час різного роду переговорів, у документах, планах внутрішньої політики, визначеннях того, що відбувається в культурному просторі реального життя українського суспільства. Ці події вплинули на академічне середовище, загострили дискусії навколо проблематики «простору», інколи розділили дослідників на «ворожі» табори. Усе це загалом актуалізувало пошуки і уточнення для відображення протиріч і непорозумінь у наукових дискурсах.

Олександр Гриценко пропонує аналізувати національний простір культури як систему, складниками якої є: творці культурно-мистецьких цінностей, виробники культурно-мистецьких товарів і послуг, канали та мережі культурної комунікації, споживачі культурного продукту та інституції регулювання культурних практик. Він визначає національний культурний простір як «сукупність сфер суспільно-культурної діяльності, що здатні забезпечувати культурні, мовні, інформаційні потреби громадян України. Він охоплює сфери мистецької, культурно-просвітницької, дозвіллевої діяльності (професійної та аматорської), ефірний простір електронних мас-медіа, українські ресурси Інтернету, національний ринок друкованих ЗМІ, книговидавництва та книготоргівлю, ринки інших культурно-мистецьких благ, а також суміжні

сфери — освіти, науки, діяльності структур громадянського суспільства» [8, 39–45].

У процесі подальшої розробки проблеми вчений формулює поняття *єдності й цілісності* національного культурного простору та визначає його критерії: «національний культурний простір можна вважати *єдиним і цілісним*, якщо в ньому, по-перше, існують розвинені спільні символічні системи (мова, система цінностей, національна культурна спадщина), що є комунікаційною базою всього суспільства; по-друге, культурні потреби суспільства задовольняються передусім завдяки національним виробникам культурного продукту та національним каналам культурної комунікації; по-третє, немає значних груп у суспільстві, які б стабільно перебували поза сферою дії національних комунікаційних каналів (мереж), належачи натомість до інонаціонального культурного простору» [8, 48].

Таким чином, важливо визнати: Олександр Гриценко — авторитетний дослідник-культуролог, його наукові твердження мають не лише суто теоретичне значення. Він вивчав й активно відстоював ресурси й особливості розвитку української культури, попереджав про великі ризики й небезпеки, які загрожують «культурній незалежності» України; вражає його фундаментальне дослідження проблеми «декомунізації» в суспільстві. Він доводив, що теоретичні «макромоделі» (У. Бека, І. Валерстайна, Ю. Габермаса, Фр. Фукуями, Дж. Уррі та ін.) аналізу культурних систем не можуть адекватно описувати значні соціокультурні зміни, які відбуваються упродовж порівняно короткого часу і в невеликих регіонах. Запропонований ним аналітичний розгляд стану «національного культурного простору» українського суспільства свідчить, що мовно-культурний, ціннісний, інформаційно-освітній культурний простір в Україні залишається недостатньо наповненим національним культурним продуктом, що обумовлює істотні відмінності у системах цінностей, які виникають між населенням окремих регіонів, між великими соціальними, віковими, професійними групами [8, 45].

Не можна заперечувати те, що новітні тенденції економічної, політичної та культурної глобалізації мають різну

соціальну спрямованість і відрізняються чіткою поліфункціональністю чинників глобальної трансформаційної динаміки. Саме тому сучасні суспільства, як соціальні системи аграрного, індустріального та постіндустріального типу, загалом є суспільствами полікультурними, з виразною багатоманітністю форм взаємодій та комунікацій між носіями різних культур, що породжує специфічні труднощі організації суспільного життя та драматичні соціокультурні наслідки.

В умовах глобалізації та експансії на «простір», «територію» локальних культур інформаційних технологій, медійних, презентаційних, художніх, діалогових практик в останні десятиліття сформувалась нова реальність. Це — сукупність інформаційно-медійного, інформаційно-технологічного, інформаційно-презентаційного «просторів», у яких комунікації забезпечуються функціонуванням спільних (для великих культурних анклавів) мов, мереж ефективних каналів розповсюдження інформації, що охоплюють всепланетарне глобалізоване суспільство. Воно перетворюється на зріле, цілісне, у певному сенсі єдине, тобто інтегроване, сучасне планетарне суспільство, відповідно, **«глобальний культурний простір»**, який у процесі історичного руху поступово наповнюється діями, знаннями, переживаннями багатоманітних індивідів і спільнот; вони взаємодіють на основі використання різного рівня, але однакових, по суті, видів і комплексів культурних практик, що так чи інакше забезпечує і закріплює природну й культурну єдність усіх, хто жив і зараз живе на планеті Земля.

Не надто приємно до причин закріплення **«єдності»** глобального «інтегрованого» суспільства додавати чинник впливу катастроф, але реальність досить жорстка і дуже переконливим прикладом єднання може вважатися спільна боротьба людства з пандемією Ковід-19, яка виявила зростання впливу міжнародної і, в такому сенсі, **глобальної солідарності**, взаємодопомоги й філантропічного активізму. Тобто «цілісність» культурного простору не фата-моргана, це реальна єдність, яка забезпечується, закріплюється почуттями і діями, у тому числі моральною підтримкою, грошима, мільйонами доз вакцини, тонами кисню і тому

подібними «внесками» людяності в боротьбу з пандемічною бідю. Культурний простір уже не є простою метафорою, це глобальне суспільство в масштабах планети.

Однією із поширених категорій сучасної філософії, соціології та культурології є категорія **«культурна практика»**. Але спочатку варто стисло визначити категорію **«практика»**. Це більш загальне поняття містить фундаментальний науковий і світоглядний зміст, бо в ньому відображується найскладніший діяльнісний вимір цілеспрямованого зв'язку природних, культурних і людських або особистісних взаємин. Інтерес до цього поняття посилюється в останні роки, хоча різноманітні спроби визначення й закріплення його пізнавального статусу мають тривалу історію.

У класичному марксизмі цей термін мав суто «матеріалістичне» трактування — як сукупність дій у сфері матеріального виробництва, наукових експериментів та революційних, тобто соціально-перетворювальних дій. Але варто зазначити, що навіть у свій час популярна критика марксистського розуміння практики не стала основою нового підходу до розуміння практики як, по-перше, комунікативного акту, по-друге, як інформаційно наповнена взаємодія, а по-третє, як результат взаємного «тиску» агентів соціальних інтеракцій.

У дослідженнях соціальних інтеракцій поняття практики загалом і культурної практики зокрема специфічним чином відображають глобальний універсалізм взаємокорисної взаємодії як конструктивного елемента основи соціокультурної єдності людства. Тому й поняття «культурна практика», як теоретичне відображення універсального фундаменту цивілізованого буття людства, повинне визначатися як основоположна категорія новітньої теорії глобальної культури [26, 167–168]. **«Культурна практика»**, або «культурні практики» — поняття, що в останні роки, поряд з поняттям «культурний простір», широко використовуються в науковому соціологічному та культурологічному дискурсі. Серед означених категорій у дослідженні природи суспільних інтеракцій система таких понять специфічним чином відображує глобальний універсалізм саме феномена культурної практики як конструктивного елемента онтологічної основи

соціокультурного життя. Тому й поняття «культурна практика», як теоретичне відображення універсального фундаменту цивілізованого буття людства, повинно визначатися як *важлива категорія теорії глобальної культури* [27, 167–168]. Найбільш сучасним нам видається розуміння *культурної практики як інформаційно наповненої взаємодії, тобто простору мінливих, рухливих і водночас відтворюваних «правил» відносин, стійкої взаємодії на підставі історично закріпленого поведінкового коду в умовах суспільного (колективного) життя.*

У сучасній науці активно використовують такі поняття, як «практика», «культурна практика», «культурно-репродуктивна практика» та ін., що дає змогу формувати різні концептуальні моделі феномена багатоманіття *усталених форм діяльності, взаємодій та обов'язкової присутності в структурах публічних (соціальних, групових, у великих родинах тощо) та повсякденних комунікацій у вимірі просторового та часового континуумів.* Звісно, що ці континууми змінюються, прогресують, а за певних умов набувають темпів прискореної модернізації.

Загалом слід зазначити, що поняття «культурно-репродуктивна практика» увів до наукового обігу ще в середині ХХ століття видатний учений Ю. Габермас у контексті аналітики «життєвого світу». Вчений вважав що це особлива реальність взаємозв'язків суб'єктів, які перебувають у просторі взаємовизнання за допомогою здатності поділяти сенси, які засвоюються інтерсуб'єктивно; він виявляє, що в процесі інтеракції її учасники розуміють один одного, саме тому слідує певній культурній традиції. У цьому сенсі, — вважає вчений, — можна говорити про культурне відтворення життєвого світу, тобто про культурну репродукцію чи культурно-репродуктивну практику.

Широко відоме висловлювання А. Гофмана, що культурно-репродуктивна практика є безперервно відтворюваним продуктом повсякденних взаємовідносин, смислових інтерпретацій, які створюються в «ситуації» зустрічі, можна розуміти так, що ці взаємовідносини, по суті, завжди провокуються специфікою ситуації.

У новітній соціології та культурології проблема дослідження культурних детермінант практичних дій розробляли також П. Бурдьо, Е. Гіденс, Г. Гарфінкель, М. Фуко, Н. Еліас та інші відомі дослідники. Вони запропонували різні теоретичні підходи до трактування поняття «практика», численні й багатовимірні уточнення її структурних та функціональних суспільних виявів. Доцільно наголосити на тому, що певною спільною ознакою таких досліджень є спроба конкретизації змісту категорії «практика» шляхом розрізнення понять «суспільна практика» та «культурна практика». Зрозуміло, що цей поділ видається дещо схоластичним, проте воно має певне теоретичне значення, тому що відмінності між «суспільним» та «культурним» у практичних діях людей вочевидь характеризують специфічну царину відображення соціальної реальності.

Ці поняття упродовж років підлягали переосмисленню. Але нині можна стверджувати, що в онтологічному вимірі сфера культурних практик тотожна сфері культурно-репродуктивних практик. Це, по-перше, певним чином сформоване взаємодіями людей специфічне поле реальних подій і взаємин, де особи, спільноти і суспільства відтворюють специфічну реальність публічного та повсякденного життя. По-друге, ця реальність спирається на систему традиційних (архетипових) культурних зразків, але є надто чутливою до інноваційного продукування, до винахідливості і випробувань; по-третє, культурна репродукція тісно пов'язана з процесами соціальної інтеграції та соціалізації; по-четверте, вона трансформується під впливом глобалізації, віртуалізації, інформатизації та медіатизації — процесів, які забезпечують зростання значення, впливовості персоніфікованих культурних практик; по-п'яте, посилення ролі індивідуалізації, автономізації, інклюзії людини (суб'єкта) сприяє модернізації суспільної, культурної, мистецької і наукової творчості; по-шосте, культурно-репродуктивні практики — це інтеракції, які реалізуються в просторі повсякденності безпосередньо, а також у сфері публічних взаємин за посередництвом специфікованих «кодексів»; у цих інтеракціях відтворюються комплекси ціннісних, трудових і побутових

зразків, до того ж вони відтворюються завжди як ресурс модернізації, тобто перспективної трансформації культурного простору повсякденного життя й публічних відносин.

Проте назагал треба уточнити поняття «репродуктивність»; воно стало широко використовуватися з перекладу габермасівського тексту і буквально визначає чинники повторення й відтворення будь-якого культурного явища. Але в сучасному мовному «просторі» з'явилося більш суперечливе розуміння цього терміну. Воно пов'язане з іншими, у тому числі медичними визначеннями і в останні роки стало синонімом процедури штучного запліднення. Тому більш точним, вважаю, є використання терміну «культурно відтворювальна практика», тому що абсолютно очевидним фактом у процесі розвитку соціального й культурного середовища виступає саме «відтворення», тобто збереження сталої сутності та водночас набуття нових якостей взаємодій у вигляді стосунків, вчинків, поведінки, мовного, жестового, іншими видами опрідеченого спілкування.

У культурологічному, соціологічному та соціально-філософському науковому дискурсі категорії «практика», «культурна практика» та «культурно-відтворювальна практика» є важливими і науково плідними поняттями. Система цих категорій відображає інтегральну систему взаємодій і комунікацій між індивідами, групами, інститутами та транснаціональними суб'єктами суспільного життя. Культурно-відтворювальні практики змінюються відповідно до історичних, економічних і соціокультурних змін і зберігають основні сутнісні властивості, тобто мають транскультурну природу і проекції в майбутнє.

Статус, масштаб і рівень розвитку соціокультурних систем визначається сенсами, можливостями й призначеннями культурних практик; їх «комплекси» окреслюють соціальні порядки, правила, норми, «двигуни» розвитку різних типів суспільств: традиційного, індустріального, інформаційного суспільств і при цьому залежать від соціальних «порядків» цих суспільств. Цей факт має велике значення і потребує врахування для дослідження українських реалій, тому що в українському соціумі такі «суспільства» співіснують у межах

однієї системи як різноманітні комплекси «правил» публічного та повсякденного життя. Саме ця особливість є підставою ціннісних, ідеологічних, традиційних розбіжностей і навіть конфронтацій, але й сприяє новим «горизонтам» розуміння, відтворення й продукування перспективних у глобальному аспекті культурних досягнень. Не можна не помітити того, що є певна специфіка суспільних та регіональних зон відтворення культурних практик, коли загальне (державне або громадянське) культурне життя в процесі модернізації переживає та демонструє тенденцію до зближення (уніфікації) завдяки новітнім інформаційним технологіям, але регіональні культурні зони та, особливо, зони, у яких домінують субкультурні практики, мають більше шансів зберегти своєрідність на підстав поєднання традиційних та інноваційних культурних зразків, тобто об'єктивні процеси соціотехнологічних ускладнень впливають й на такі зони, прискорюючи модернізаційні зміни.

Культурні практики, як особливий вид соціальних взаємодій, зв'язків і стосунків, є об'єктом різних описів і спрощених наративів. Цю особливість відмітила українська дослідниця Людмила Скокова у своїй монографії «Культурні практики в сучасному суспільстві: теоретичні підходи та емпіричні виміри» [22]. Вона наголошує на тому, що навіть коли побіжно подивитися на проблему, очевидним є нескінченний перелік різних видів культурних практик: розмовляти, читати, рахувати, жартувати, будувати, вирощувати рослини, виголошувати промови, виховувати дітей; культурні практики — це проведення зустрічей, вистав, благодійність, це практики запрошення, гостинності, привітань і прощання, етикет дружелюбства, байдужості, конфліктності, ворожнечі і навіть лайки і бійки; врешті практика читання, перекладу й переповідання також є культурними практиками. Авторка слушно зазначає, що «вони у реальному вимірі становлять складну й суперечливу живу тканину життя». Вона пише: «Від дії, які здаються нам природними, — настільки вони є швидкими, непомітними і рутинними, до явно складних комплексів дій — як-от турбота про дітей, розроблення архітектурного проекту, побудова літака, створення симфонії

чи винайдення нової вакцини — всі звичайні повсякденні заняття мільйонів людей і ті, які ми вважаємо складними неординарними діями (подіями), можна розглядати в ракурсі практик» [22, 5].

Але ці визначення й описи зосереджені на реальних подіях, зв'язках з довкіллям, на значенні побутових реакцій звичайної людини, знань і поведінкових настанов з власного життєвого досвіду, обов'язків, переваг і помилок фокусує розуміння культурних практик як комплексу дій та взаємин у переважно сферах повсякденного життя. Але ще більш складними є культурні практики взаємодій і спілкування в просторі публічного (поза межами дому) перебування людини, яка в цьому просторі поводить, взаємодіє, спілкується або відмовляється від спілкування набагато складнішими «засобами». Тобто повсякденна й публічна поведінка достатньо очевидно специфікує культурні практики співіснування. Вони є, по-перше, природними, рутинними, «автоматичними»; по-друге, складними (структурованими за ознаками мети, мотиву, традиції, алгоритму, кількості виконавців і таке інше), по-третє, у практиках вибудовуються, відтворюються й змінюються інститути, організації, структури соціальних груп (класових, етнічних, вікових, гендерних тощо), по-четверте, у практиках підтримуються й змінюються уявлення, сенси, соціальні та культурні ідентичності членів соціумів, і, по-п'яте, культурні практики — важливий вимір реформування громадського життя, який може сприяти й одночасно перешкоджати конструктивним змінам, а також стимулювати або гасити цивільний активізм. Тому не випадково, що в умовах посилення культурної глобалізації зростає увага науковців до розуміння наукового статусу, сенсу, видів, онтологізованих форм і транскультурного «ресурсу» традиційних, сучасних і постсучасних культурних та культурно-відтворювальних практик, їх змін та модернізації.

Категорія *«модернізація»* належить до наукових понять найбільшого смислового обсягу, тому винятково важлива й найбільш часто використовується в описах будь-яких процесів: у соціокультурних, соціологічних дослідженнях, у технічних науках, медичних й освітніх дискурсах, у природничих й

математичних теоріях. Треба також зазначити, що в останні роки увага до проблем модернізації у загальному розумінні і модернізації культурних практик зокрема прискорюється процесами *інформатизації*, яка активно перетворює наявні комунікації, набуває впливу (і позитивного, і руйнівного) на особистісні, групові й суспільні стосунки, *медіатизації*, яка поширює вплив на суспільство нових медіа, створює інтерактивні мережі культурних зв'язків, та *віртуалізації*, яка додає багатовимірності світосприйняттю реального повсякденного та публічного життя. Але саме ці явища підлягають найбільш очевидним процесам модернізації, хоча категорія «модернізації» є досить дискусійною. Це, очевидно, пов'язано з тим, що об'єктивна фундаментальна процесуальність змін, які можна віднести до модернізації, постійно випереджає осмислення й визначення в наукових кваліфікаціях.

У науковому обігу є багато спроб визначення модернізації як процесу оновлення реального суспільного життя, визначень базових ознак цього процесу. Стислий огляд показує, що до цієї теми торкаються представники найрізноманітніших фундаментальних соціологічних та культурологічних течій і напрямків. Перша група теорій — це теорії, що враховують передусім технологічні чинники новітніх соціокультурних змін (Д. Бел, І. Валерстайн, Ю. Габермас, Дж. Гебрейт, Е. Гіденс, М. Кастельс, О. Тофлер, А. Турен). Друга група теорій представлена авторами, які роблять акцент на функціональних ознаках культурних змін (С. Айзенштадт, А. Ассман, Н. Смелзер, Дж. Масіоніс), третя група теорій — теорії, що пояснюють особливості наслідків глобальних соціальних ризиків (З. Бауман, У. Бек, Г. Бехман, Ж. Бодрійяр, Б. Латур, Дж. Уррі, П. Штомпка). Вагомий аналітичний внесок у дослідження сфери соціокультурних детермінант суспільної еволюції, як модернізації, зроблено у працях учених-неоінституціоналістів (Д. Норт, М. Спенс, Дж. Стігліц), а також у працях теоретиків культуральної історії (Дж. Александер, П. Бьорк, М. Маффесолі).

Досить ефективно наукові дослідження соціокультурних змін (у тому числі в контексті модернізації) також проводяться в Україні і, на мій погляд, мають значні досягнен-

ня. Так, за останні роки в Інституті соціології Національної академії наук України видано серйозні наукові праці, на які можна спиратися, аналізуючи проблематику модернізації культурних практик. Зазначені роботи містять перспективні ідеї, безліч новітньої інформації, у тому числі емпіричних даних. Серед них колективні монографії «Смислова морфологія культури», «Мінливості культури», «Участь у культурі: люди, спільноти, стани», «Збій соціальної матриці», «Культурні практики в сучасному суспільстві: теоретичні підходи та емпіричні виміри», «Модернізація теорія, практика, цивілізаційний вимір». Інститут культурології Національної академії мистецтв України видав колективну монографію «Нові медіа в сучасному суспільстві: культурологічний вимір». Серйозні наукові здобутки оприлюднено у працях Н. Костенко, Л. Скокової, М. Шульги, С. Макеєва, А. Ручки та інших вчених. Проте за межами пізнавальних координат зазначених теорій залишаються дослідження як глобальних, так і локальних об'єктів розгортання новітніх етапів модернізації соціокультурних практик. Тобто в цілому, це перспективна інноваційна дослідницька галузь.

У новітніх соціологічних та культурологічних теоріях глобальної модернізації та глобальної залежності, соціальної солідарності, комунікативної дії, теоретичних концепціях «світ-системного аналізу» активізуються дослідження феномена модернізації культурних практик. Маючи транскультурну ідентифікацію, культурні практики в умовах «наступу» на традиційні культурні системи постмодерних зразків швидко й невідворотно модернізуються. Водночас слід розуміти, що питання про те, які сили беруть у цьому участь, які стимули потрібні для цього, які напрямки й наслідки цього процесу, є дуже складним об'єктом наукових досліджень, у тому числі тому, що як процес модернізація багатовимірна, поступова і в своєму загальному представленні майже невлонима.

Найбільш помітними є модернізаційні зміни у сферах суспільного життя в контексті світових трансформацій, тобто глобалізації, і варто зазначити, що історія будь-якого сучасного суспільства не може бути зрозумілою поза світовими

глобальними тенденціями. Конвергенція чи конфронтація в умовах глобалізації є найбільш очевидною антиномією концептуальної парадигми модернізації. Але вона не єдина. У її «арсеналі» нагромаджено такі антиномії, як «цілі» й «засобів», «ціни — втрат і набутого», «інтереси усіх й небагатьох» тощо. Глобалізація, як відомо, суттєво актуалізувала потреби в розробці ефективних технологій раціонального керування суспільними процесами. Водночас у новітніх теоріях глобальної модернізації та глобальної залежності творчі зусилля вчених загалом зосереджуються на проблемі аналізу причин посилення глобальних соціально-економічних, політичних та культурних нерівностей. Важливо зазначити, що в цих теоріях загалом підтримується ідея глобальної інтенсифікації економічного зростання як концептуальної основи практичного вирішення питань успішної модернізації суспільного життя як у розвинутих країнах, так і в «слабких», «бідних» країнах світу. Однак слід констатувати, що сам зміст концепту «модернізація» в теоріях глобалізації ще не набув чіткого визначення, оскільки по-різному аргументуються цілі, способи здійснення та наслідки застосування спеціалізованих модернізаційних практик на різних стадіях історичного розвитку сучасних суспільств. Загалом для концептуального простору теперішніх дискусій стосовно глобальних перспектив модернізації важливим є врахування досвіду досліджень цієї проблеми видатними суспільствознавцями ХХ століття, праці яких сприяли формуванню *оптимістичних* (М. Вебер, А. Тойнбі, П. Соркін, Т. Парсонс, К. Ясперс) та *песимістичних* (О. Шпенглер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фром, Ж.-П. Сартр, А. Камю) теорій модернізації.

Не піддаються традиційному раціональному осмисленню й методологічні настанови стосовно визначальної ролі індивідуалізму в модернізації соціокультурних систем. Слід враховувати, що культура не є індивідуальним надбанням, саме в культурному обмеженні біологічного егоїзму вибудовуються моделі виживання й самозбереження. Можливо, що саме це розуміння допоможе посилити значення рецептів «самообмеження», комплекси яких поступово вбудуються в

процеси оновлення світоглядних моделей з виразним змістом культурності.

Поняття «модернізація» в оптимістичному варіанті тісно пов'язується з поняттям інтелекту. Але кризу методології визначення модернізації легко побачити, коли інтелект розуміється як суто логічне, суто раціональне явище. Саме поняття «інтелектуалізація» досить складне й комплексне. Тому має сенс говорити про прагматичний підхід до інтелектуалізації суспільства, зводячи її насамперед до перетворення соціальної еліти й умов її діяльності, про конкретні засоби задля досягнення високого рівня освіченості та професіоналізму, про створення атмосфери цінності гуманітарної освіти, поглиблення почуттєвого, естетичного, морального «родючого шару в суспільстві», «розумового гумусу», що продукує нові «простори» гуманізованого керування модернізаційними змінами.

Базовою ознакою кризи методології практик модернізації є вимога раціонального формалізованого лінійного бачення процесів розгортання взаємозалежних процесів якісного оновлення усіх сфер суспільного життя. У даному зв'язку важливо враховувати, що на початку третього тисячоліття у світі починає утверджуватись нова модель глобального культурного буття людства, яку ще треба до кінця осмислити. Наразі вже зрозуміло, що добробут, гідність, місце у світі будь-якого суспільства визначатимуть не самі по собі матеріальні чи людські ресурси, а чинники нематеріального характеру. Тому формування стратегій змін з урахуванням зростаючого впливу саме чинників культурного діалогу, прав людини, індивідуалізації (як у позитивному, так і у негативному вимірах), інтелектуалізації (як розумового, так і емоційного розвитку) потребує подолання кризових точок методології модернізації, поширених хибних інтуїтивних поглядів та утопічних передбачень.

Таким чином, на підставі проведеного аналізу доцільно зробити наступні узагальнення.

По-перше, технічні досягнення в інформаційній сфері змінили майже увесь традиційний комплекс вимог до культури спілкування, «створили» нові суб'єкти комунікації, нові

можливості і нові проблеми. Вони сформували та визначили зміни в повсякденному житті людей, залучаючи їх до споживання та використання речових й ментальних «продуктів» глобального виробництва — речей, їжі, «технік» сучасного побуту, житла, відпочинку, а також цінностей, зразків поведінки та мислення, породили нові практики інтеграції або конфронтації та стимулювали модернізацію низки фундаментальних комунікативних феноменів, у тому числі культурних практик спілкування у повсякденній та публічній сферах суспільного життя. Ці процеси затребували уваги та наукового інтересу культурологів, що здатні на творче переосмислення досягнень попередньої культури та умов створення «світу» оновленої глобалізованої культури. Уведення до предметної сфери культурології соціального контексту додає їй пояснювальної глибини й сили, зберігаючи у своїх концептуальних «арсеналах» пізнавальну міць базових категорій соціології, соціальної філософії, культурології.

По-друге, культурологічна концептуалізація потребує сучасного осмислення та визначення базових категорій. Власне культурологічний напрям наукової аналітики акцентує увагу на системі відносно рівнозначних ключових понять. До них, вочевидь, відносяться категорії «культура», «культурний простір» та «простір культури», «національний культурний простір», «практика» та «культурна практика», «модернізація», «повсякденність», «публічний простір» та інші, що їх досить активно використовують учені соціогуманітарної проблематики, але які оновлюються новими смислами й значеннями, формуючи різні концептуальні моделі феномена «культурних практик» як багатоманіття *усталених форм діяльності та взаємодій у структурах публічного та повсякденного простору й часу*. Звісно, ці горизонти «простору й часу» змінюються, прогресують, а за певних умов набувають темпів прискореної модернізації з різними соціальними наслідками.

По-третє, у реальному культурному просторі культурно-відтворювальні практики змінюються відповідно до історичних, економічних і соціокультурних змін і, одночасно, зберігають основні сутнісні властивості, тобто мають транскуль-

турну природу і проєкції в майбутнє; статус, масштаб і рівень розвитку культури і, відповідно, культурних практик по-різному впливає на системи соціального порядку різних типів суспільств: традиційного, індустріального, інформаційного. Розуміння негативних наслідків «швидкісної» модернізації соціокультурних сфер суспільного життя в умовах глобалізації та інформатизації повинно стати чинником регулювання свідомістю великих мас населення глобального культурного простору незалежно від рівня економічного й політичного розвитку. Важливо активувати дослідження джерел і «споживачів» культурного розвитку, розуміння небезпек визначальної ролі індивідуалізації в модернізації соціокультурних систем. Культура не є індивідуальним надбанням, саме у культурному обмеженні біологічного егоїзму вибудовуються моделі людського виживання й самозбереження. Це розуміння має допомогти посилити значення рецептів «самообмеження», комплекси яких поступово «вбудуються» в процеси оновлення світоглядних моделей з виразним змістом культурності.

1.2. ІДЕНТИФІКАЦІЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ: ГЕНЕЗА ІДЕЙ ТА СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Сучасний соціальний світ вступив в епоху складних та динамічних трансформацій, які охоплюють практично всі аспекти соціокультурної реальності. Саме тому переважна більшість сучасних суспільствознавців звертає увагу на ефекти та наслідки радикальних змін фундаментальних онтологічних засад організації суспільного життя, які наочно виявляються у сферах організації та відтворення повсякденних культурних практик співжиття людей, їх різноманітних взаємодій та комунікацій. Слід зазначити, що наукове усвідомлення невідворотності радикальної модернізації повсякденного життя людей у глобалізованому соціально-економічному, соціокультурному просторі стимулюється також і практичними потребами пошуку оптимальних шляхів адаптації індивідуальних та колективних соціальних суб'єктів до якісно нових форм соціальних зв'язків у просторі повсякденного життя. До таких «оновлених» форм з помітними труднощами поступово «звикає» населення всіх країн світу.

Вочевидь, що глобалізована, віртуалізована та індивідуалізована культурна реальність постмодерної трансформації повсякденності стає об'єктом та предметом інноваційних теоретичних, методологічних та емпіричних досліджень змісту, «кінцевої мети», наслідків та ризиків «стихійної» модернізації культурних практик повсякденного життя в суспільствах як соціальних системах різного типу, котрі, на думку багатьох авторитетних науковців, стають «інформаційними суспільствами» (Д. Бел, Фр. Вебстер, Е. Гіденс, О. Тофлер, Н. Смелзер), «віртуалізованими мережевими суспільствами» (М. Кастельс, Б. Латур, Дж. Рітцер, Дж. Уррі), «індивідуалізованими суспільствами» (З. Бауман, Ф. Джеймсон, С. Леш), «суспільствами ризику» (У. Бек, Г. Бехман, Ю. Габермас, Р. Дарендорф). Водночас слід констатувати певну гносеологічну суперечливість наукових результатів здійснених досліджень. Саме тому важливою науковою проблемою є *ідентифікація наукових позицій сучасних дослідників* онтологічних смислів повсякденності, яка в умовах новітніх процесів інформаційних технологізацій, глобалізації культурного простору помітно змінюється на підставі постмодерних перетворень культурних практик спілкування, побуту, праці та інших типів і форм повсякденної активності людей.

Варто зазначити, що наукове вивчення сутності та специфіки новітніх змін у системі повсякденних практик є важливим дискусійним напрямком соціологічних та культурологічних досліджень М. Маффесолі, М. де Серто, А. Грінфілда, Р. Флориди, а також вітчизняних учених Н. Костенко, А. Ручки, Ю. Савельєва, Л. Скокової, В. Танчера, М. Шульги та інших учених, зусиллями яких упродовж останніх років були проведені спеціалізовані дослідження та видані серйозні наукові праці, що містять перспективні концептуальні ідеї й нову систематизовану емпіричну інформацію. Тому метою розгляду задоволеної теми є дослідження теоретичних засад новітніх концепцій повсякденності як транскультурного феномена та аналіз онтологічної специфіки постмодерної повсякденності, її гуманітарних інтенцій, креативного потенціалу та суперечливих соціальних наслідків.

Передісторія аналітичної уваги до явища й поняття повсякденності охоплює відносно короткий проміжок часу. Лише у ХХ столітті поняття «повсякденність» стає об'єктом філософського та наукового теоретизування, хоча феномен повсякденної реальності завжди сприймався кожним як основоположне середовище його життя, як підґрунтя родинного кола, праці й почуттів, як сукупність предметів і подій. Саме ця реальність безпосередньо оточує людину з її потребами, цінностями, бажаннями. Важко навіть уявити життя дорослого чоловіка або жінки, дитини або підлітку без їхніх постійних та цілеспрямованих зусиль щодо відтворення повсякденних рутинних культурних практик раціональної та доцільної організації домогосподарства, матеріального та духовного комфорту, просторів родинної комунікації й міжособистісних взаємодій. Прийнято вважати, що саме повсякденне життя людей є визначальним чинником їхнього ставлення до природи та цінностей навколишнього світу, є фундаментом соціального включення кожного індивіда у різні спільноти з відповідними правами та обов'язками.

Очевидно, що повсякденність — це завжди простір «роботи» культури, це процес життєдіяльності людей, яка розгортається в соціальній ситуації на підставі самоочевидності буденного досвіду. Загалом прийнято вважати, що *«повсякденність»* — це поняття, зміст якого відображує певну систему різноманітних процесів переживання конкретними індивідами свого рутинного буденного життя на основі усвідомлення ними самоочевидної пізнавальної та практичної значущості раціонально впорядкованого нагромадженого та засвоєного соціального та культурного досвіду. Як онтологічний феномен повсякденність, на думку Е. Гусерля та А. Шюца, є безпосереднім, «наївним» виразом персоніфікованого життєвого світу. Вочевидь, що таке розуміння сприяє розумінню повсякденності як універсальної транскультурної основи людського співіснування.

Усвідомлення обставин залучення науковців до вивчення сутності й різноманітних сфер повсякденного життя зумовлює необхідність розуміння повсякденності як важливого транскультурного явища, що реально є виразом на-

громадженого історичного досвіду організації колективного життя шляхом нормативної регламентації цінностей і вимог спільної діяльності, фізичної та розумової праці, дисципліни та правил поведінки й спілкування.

Водночас важливо враховувати також думку вчених, що вказують на повсякденність як на загадкову та недостатньо осмислену людьми передумову діяльності й життя. У даному разі доволі примітною є позиція О. Золотухіної-Аболіної, яка зазначає: «Повсякденність існує, живе, але не усвідомлюється, як не усвідомлюються приховані сенси позасвідомого, структури мови, архетипні форми. Вона є передумовою дій, думок, пошуків усіх людей, які коли-небудь жили й живуть на землі, але вона не є помітною: як повітря, яким дихаєш, як очі, якими дивишся на світ, як дорога, якою ходиш щодня. Саме так і формується «по-всяк-денність»: вона охоплює як усі дні існування людини, так і кожен день — від народження і до кінця життя» [9, 4].

Проте до певного часу саме ця сфера «живого», атрибутивного буденного простору людини була поза дослідницькою увагою вчених. Можливо, це відбувалося саме тому, що більш як століття у цій сфері не дуже помітними (розтягнутими у часі) були зміни традицій, збереження речей, практик підтримки єдності, умов і ритуалів, пов'язаних з близьким оточенням (помешкання, вулиця, родичі, земляки тощо). Безпосередньо наслідування повсякденних речей, знарядь, дій і турбот, відповідність базовим бажанням безпеки, захищеності, страху всього нового, загрозливого відтворювали послідовності буденного життя, досвіду. Одночасно світ побутових обов'язків, розподіл функцій збереження життя, здоров'я у найбільш прагматичному сенсі зазвичай обумовлювали всеосяжне домінування буденності та настрою до новацій. Звісно, не можна не відмічати відмінності в обставинах повсякденного життя людей, які належать до різних соціальних, культурних, економічних верств і класів, але в кожному з них упродовж віків реально діяли практики підтримки «порядку речей», консервування позитивного досвіду, і надзвичайно ризикованими вважалися спроби радикального оновлення власного повсякдення. Тому й для

«високої» теорії повсякденності була невидима, не сутнісна й не цікава. Буденне життя — «низьке» за статусом перед публічним, суспільним перебуванням; воно «приховане» від спостереження, монотонне, однорідне, пусте, нудне і майже не має суттєвого значення.

Але з початку ХХ століття все змінюється. Настає час яскравих новацій: у соціальному житті, в економіці, технологіях, суспільній свідомості, порядках з'являються нові ідеї, думки, рушійні революційні хвилі, радикальні філософські, соціологічні, культурологічні ідеї й знахідки. І хоча реально повсякденне життя ігнорувалося в суспільній свідомості, оскільки протистояло надзвичайно поширеній привабливості революційності, а відповідно, критичному ставленню до розкоші й марнування у побуті вищих класів, все ж саме тоді зароджується увага вчених, суспільствознавців, культурологів до цієї сфери людської життєдіяльності, а в науковій риторичі в якості об'єкта наукових досліджень з'являється поняття повсякденності.

Як відомо, жахливі події (війни, революції) ХХ століття суттєво посилили соціальні страхи щодо впливу репресивних масових суспільних рухів, які спричинюють появу деструктивних соціальних процесів і конфліктів. Суспільна свідомість усвідомлює реальність і значення повсякденного життя, захищеності, стабільності. А у науковій спільноті з'являється інтерес до цієї сфери. Філософське осмислення такого стану бажань і намірів висвітлює концепцію «життєвого світу», смисловим ядром якого, по суті, є концепт повсякденності. Вочевидь, що життєвий світ — це простір, у якому в особливих формах розгортається реальне життя людини.

Стисло зазначимо, що передісторія наукового осмислення проблематики повсякденності починається з Е. Гусерля, який стверджував, що життєвий світ — це світ живого активно діючого суб'єкта. У цьому світі людина живе у «наївно безпосередній природній установці» набутого культурно-історичного досвіду. У працях його послідовників П. Бергера та Т. Лукмана «суб'єктивізація» та засвоєння культурно-історичного досвіду аргументується як процес соціального конструювання повсякденності як конституційної основи

будь-якого суспільства, що реально є специфічним виявом об'єктивної та суб'єктивної соціальної реальності.

Слід сказати, що «висока» соціально-філософська аналітика майже не фіксує більш конкретні реальні характеристики, описи змін, руйнації й відродження структур повсякденності. Цю працю здійснює А. Шюц. Він формулює певне розуміння цього феномена, вважаючи, що повсякденність — це процес життєдіяльності людей, який відтворюється ними в конкретних ситуаціях взаємодій та комунікацій на підставах спільного усвідомлення їх значущої самоочевидності для передачі та засвоєння прагматично ефективного досвіду. Для нього сутнісні ознаки повсякденності відображені в понятті «інтерсуб'єктивна реальність», яке відображує певну систему буденних цінностей «первинного» та «звичайного» світу універсальних культурних практик діяльної орієнтації та самореалізації людей у соціальному просторі та часі [51].

Концепт «життєвого світу» стає популярним винайденням соціально-філософської думки у другій половині ХХ століття. Це поняття є методологічно цінним й досить точним у визначенні складного й суперечливого прошарку між людиною та реальністю суспільного й громадського життя. Ідею «життєвого світу» в повноцінну філософсько-соціологічну концептуальну доктрину «комунікативної раціональності» пропонує Ю. Габермас. Її смисловим центром він вважає ідею повсякденного відтворення комунікативних засад «життєвого світу». Вчений доводить, що відтворення структур життєвого світу відбувається саме завдяки комунікативним діям. У міркуваннях Ю. Габермаса культурно-репродуктивні практики у досвіді життєвого світу є інструментами культурної репродукції досвіду переживання повсякденності. Він постійно виокремлює суспільний контекст людського буття, саме через соціальну інтегрованість, через «повсякденні інтеракції життєвого світу» він прагне пояснити людину [4, 311].

Таким чином, на початок ХХІ століття в науці утверджується розуміння того, що життєвий світ — це світ досвіду живого діяльного суб'єкта, у якому людина живе в «наївно безпосередній настанові», що «повсякденність» — поняття, яке відображує досвід переживання «простого» життя, сфера бу-

денних, часто рутинних дій, тобто є інтегральною системою взаємодій у режимі відтворення існуючих і затверджених досвідом, традицією групових (сімейних, родових, общинних, етнічних) цінностей і норм організації спільного проживання окремих індивідів й спільнот з важливими функціями підтримки, безпеки, захисту, життя й виживання. У системі культурних практик повсякденного життя, вочевидь, значущими, базовими, визначальними є практики трудові, у тому числі домашньої праці, соціалізаційні, сімейні, практики договорів і конвенцій, емпатії і ворожнечі, гостинності і подарунків, дозвіллеві практики тощо. У комплексі вони забезпечують «амортизацію» тиску соціальних вимог й норм на простір між груповими й общинними та індивідуально-особистісними порядками. Тому їхні дослідження потребують уваги як соціологів, так і культурологів.

Але ХХІ століття — це час радикальних перетворень суспільного життя в масштабах усієї планети. Процеси глобалізації, швидкісного розповсюдження інформаційних технологій, віртуалізація й колосальний вплив медійних індустрій на простір комунікацій підкорили сферу повсякденності, спілкування й організації порядків буденного життя людей. Учені стурбовані наступом негативних зразків на особистісній світі думок і переживань і, відповідно, корозійних змін у цьому просторі. Ці «негаразди» відмічено у багатьох дослідженнях останніх років. Наприклад, в Україні Г. Чміль та Н. Корабльова з тривогою констатують: «Глобалізація ставить людину в ситуацію кризи ідентичності, що знаходить прояв у різноманітних формах: невпевненість у собі, своїх силах, депресії, жорстокості, різних формах залежності, прагненні втекти від реальності, у нігілізмі й нарцисизмі. Ця тенденція призводить до негативної автономії, дезінтеграції, відсутності життєвих планів, цілей і орієнтирів у житті, у підсумку — до втрати ідентичності. Завдяки інформаційним технологіям і засобам масової інформації ідентифікація стає центральною у повсякденному житті кожного. Технологічна компонента перетворилася на домінуючий вектор людської культури, піддала сумніву саме буття людини» [32, 38].

У нових умовах значення й евристичний потенціал те-

оретичних проблем, пов'язаних з культурологічними дослідженнями повсякденності, доводить відомий французький культуролог М. Маффесолі. У праці «Час племен. Занепад індивідуалізму в постмодерному суспільстві» він пише: «Незалежно від того, чи використовується термін «стилі життя» або, навіть, соціологія повсякденності, цілком певним є те, що до цієї проблематики більше не може бути поверхового ставлення» [13, 150]. І далі: «Чи не кожна велика цезура в еволюції людини — революція, занепад, народження імперії — бачить піднесення масиву нових стилів життя? Вони можуть бути бурхливими, аскетичними, орієнтованими на минуле або майбутнє; вони мають, з одного боку, спільну характеристику розриву із загальнозживаною мудрістю, а з іншого — посилюють органічний аспект соціальної агрегації... Даний процес може бути результатом солідарності, повсякденного життя, релігійних практик тощо» [13, 151].

Концепт «органічності» Маффесолі інтерпретує як «племінну» реальність; у його міркуваннях визначається значення племінних масових ритуалів, які з'єднують індивіда, групу й масу; цей зв'язок не має жорстких форм організації, він більш стосується певної атмосфери, стану мислення, що здебільшого виражається через «стилі життя», стверджує, що це випадок своєрідного колективного несвідомого, яке діє як матриця для різноманітних переживань, ситуацій, дій або рухів. «Отже, — пише він, — ми маємо повсякденну культуру, що допускає появу реальних цінностей, дивних чи шокуючих, хоч би якими вони були, що виражають безперечну динаміку (яка, можливо, йде паралельно з тим, що Вебер називає ціннісною раціональністю)» [13, 62].

Можна констатувати, що, як і будь-яке інше складне соціокультурне явище, повсякденність не може бути визначена в якомусь скороченому, формалізованому вигляді. Це поняття охоплює багато явних і латентних смислів й ознак, які неможливо звести до вичерпної досконалої «формули». М. Маффесолі звертає на це увагу, розглядаючи особливу реальність повсякденності, значення якої він пов'язує з неодномірністю суспільного життя, яка закодована в буденності, «спокої» повсякденного людського буття. Він наголошує на

тому, що «саме буденні цінності, без сумніву, стають джерелом бурхливої уяви, завдяки чому виникають різні форми строкатих ідей, яскраві ілюстрації до яких легко знайти в численних сучасних феноменах, хоча жодна з них не сприймається серйозними людьми, впевненими у своїх упередженнях і правильності власної точки зору». Учений наголошує на тому, що в реальному суспільному житті не існує нічого одномірного, тому «повсякденне життя відбувається за межами різноманітних раціоналізацій і легітимацій» [13, 62].

Реальні протиріччя в розумінні феномена повсякденного життя в реаліях ХХІ століття відмічає Мішель де Серто. У монографії «Винахід повсякденності. 1. Мистецтво творити» [35] він, по-перше, і вперше окреслює повсякденність як предмет дослідження (як він пише, «складновловимий і, одночасно, основоположний») для того, «щоб зробити можливим сам його розгляд... і ціль може бути досягнутою, якщо *практики або повсякденні засоби праці* припинять здаватися тільки непрозорим фоном соціальної діяльності» (курсив мій. — В. С.) [35, 39].

По-друге, М. де Серто виявляє складні сутнісні фігурації простору, у якому споживачі й виробники (основні агенти) «відтворюють систему, до якої належать і яку лишають за межами свого поля розростання гетерогенних історій і операцій, які утворюють пошматовану тканину повсякденності» [35, 49]. В аналізі таких просторів учений вводить пояснювальні терміни — траєкторії, тактики й стратегії, за допомогою яких розуміється складна структура повсякденного життя. *Траєкторії* визначають рухи, дії, процеси, співвідношення сил, при яких суб'єкт, що володіє волею і владою, може бути виокремленим із «довкілля». *Стратегії* — розрахунки певних співвідносин; стратегія утверджує місце, яке може бути окреслене як «власне» й тим самим може стати основою управління цими відносинами, що виникають з відмінним від нього зовнішнім простором. *Тактика* — це розрахунок, який не може спиратися ні на «власний» простір, ні на межу, яка відділяє іншого як видиму цілісність. Тактика не має іншого місця, окрім місця іншого. Саме «власне місце», — підкреслює М. де Серто, — це перемога місця над часом. «Так

тика, — пише він, — залежить від часу, вона завжди готова «схопити на льоту» корисний момент. Вона не зберігає те, що набуває. Їй необхідно повертати собі на користь чужі для неї сили. Вона здійснює це в ті вдалі моменти, коли поєднує гетерогенні елементи (так у супермаркеті хазяйка має справу з різнорідними й мінливими даними, такими, як продукти, що лежать у неї у холодильнику, а також смак, апетити і настрої її гостей, продукти, котрі купити корисніше, і можливе поєднання їх з тими, що вже є у неї вдома, та ін.), але інтелектуальний синтез цих елементів приймає форму не дискурсу, а самого рішення, акту і засобу, яким «схоплюється» випадок» (Переклад мій. — В.С.) [35, 51]. У цій цитаті підкреслено значення тактик, які б ми могли визначити як культурні практики повсякденної праці, дій, спілкування, у яких поєднано різнорідні «речі» й «люди».

По-третє, вчений доводить, що саме у просторі повсякденності відтворюється система сприйнятих позитивних цінностей, на яких ґрунтується *культура маргінальної більшості*, конструктивне суспільне значення якої постійно критикує та відкидає інтелектуальна еліта. Цю культуру відтворюють люди завдяки специфічним «процедурам винахідливості» з метою «формалізації практик» та встановлення сприятливих соціально гомогенних умов і цінностей для існування «маргінальної більшості». Власне, така позиція орієнтує вчених на необхідність враховувати чинник соціально-економічної стратифікації суспільства за критерієм «якості» практик повсякденної реальності, тобто саме суперечливий характер буденного світу людей, у якому поряд з найважливішими функціями підтримки спільності, безпеки, захисту функціонують явища рутини, застою, монотонності, спрощеності, які, на противагу банальному розумінню їх у негативному виразі, реально підтримують міцність культурних практик співжиття в повсякденному світі.

Узагальнюючи зміст наведеної точки зору, слід визнати, що дослідження М.де Серто розкриває проблематику повсякденності в доволі багатьох ракурсах запропонованої аналітики «процедур повсякденної винахідливості», «повсякденності й народної культури», «практик використан-

ня простору повсякденності», «маргінальної більшості», тож значення цієї праці важко переоцінити.

У загальному визначенні «повсякденність» — це поняття, зміст якого відображує певну систему різноманітних процесів переживання конкретними індивідами свого рутинного буденного життя на основі усвідомлення ними самоочевидної пізнавальної та практичної значущості раціонально впорядкованого нагромадженого та засвоєного соціального та культурного досвіду. Повсякденність демонструє певну аутентичність, важливим чинником якої є переживання «базової довіри», що формується упродовж тривалого проміжку часу за умови переважання позитивного життєвого досвіду. Як онтологічний феномен повсякденність є безпосереднім «живим» виразом персоніфікованого життєвого світу. Вочевидь, що таке розуміння сприяє осмисленню повсякденності як універсальної транскультурної основи людського співіснування.

Означені нами ідеї загалом фіксують суперечливий характер соціального впливу основних транскультурних детермінант комунікативних практик на процеси відтворення й радикальної модернізації повсякденного життя в глобалізованих полікультурних суспільствах. Але що у нашому багатовимірному світі змінює постмодернізація? Причому не у своєму «естетизованому» вимірі, а в контексті соціетальних інновацій та постмодернізації буденного, повсякденного життя. Авторитетний дослідник постмодернізму С. Леш підкреслює, що «Соціетальний звіт швидко засвоює доблесті й підлості постмодерного визволення, віддаючи первинності несвідомого, тілесного та матеріального бажання та лібідозних імпульсів» [12, 99]. Він перелічує сфери, які найбільш «потерпіли» від постмодернізації: «Багато чого змінюється у сфері публічних відносин шляхом раціоналізації... у сферах міжособистісних відносин — відкритість, у політичному житті, в економічній діяльності — креативність, ризикованість, наполегливість. І, звісно, дуже помітними, іноді — дивними є зміни, які під впливом постмодерного «наступу» змінюють повсякденне життя людей» [12, 99].

Акцентовані, з елементами занепокоєння, характеристи-

ки постмодерної особистості наводить відомий український учений В. Танчер: «Людина «в ситуації постмодерну», — пише він, — довільно використовує абсолютно не поєднані між собою світогляди, дискусії, сегменти мов. У соціальному вимірі постмодерну не існує не лише обмежень, відсутні в ньому й орієнтири. Кожен може вірити у що завгодно, вважати себе та інших ким завгодно, декларувати що завгодно. Індивідуалізм у постмодерні досягає своєї соціальної межі, звільняючи особу не лише від суспільства, а й від будь-яких форм колективної ідентичності. Наприклад, нинішній індивід проводить багато часу у віртуальних світах мережі інтернет, переміщаючи поступово туди і працю, і дозвілля. Спостерігається явище «ігрової ідентичності», можливості обирати собі тимчасові маски, «ніки», ролі, стилі життя. Тобто виникає множинність, багатоскладність культурних ідентичностей у постмодерністському просторі» [29, 109] .

Нарешті у колі дослідників постмодерних трансформацій не можна не зупинитися й на дослідженнях Річарда Флориди. Він — один з найвідоміших знавців «постмодерного знання», автор наукового бестселера «Homo creativus. Як новий клас завойовує світ» [31]. У главі «Перетворення повсякденного життя» він перелічує надбання цивілізації, що відбулися за надто короткий час порівняно з іншими епохами і які швидко, різьче якісно змінили ландшафти, міські інфраструктури, засоби переміщення, ускладнили публічні відносини й, одночасно, спростили міжособистісні, особливо поліпшили сфери побуту, буденності, надто помітно, навіть радикально вплинули на повсякдення.

Наприклад, він так описує динаміку перетворень, які стали реальністю наших часів. «Що ж спричиняє ці зміни? — питає Р. Флорида. — Що сталося між 1950-ми роками ХХ століття й нашим сьогоднішнім, чого не сталося раніше? Науковці й експерти запропонували безліч теорій та відповідних різних оцінок стосовно того, чи добрі ці зміни, чи погані. Так, чималі групи людей ностальгують за традиційними соціальними й культурними формами, що відходять у небуття, інші ж групи оспівують райдужне майбутнє, яке настає з приходом нових технологій» [31, 28]. Учений доводить,

що ключовою рушійною силою є злет людської креативності як визначального чинника нашої економіки й суспільства. Тому, — пише він, — «креативний імпульс — властивість, яка відрізняє нас, людей, від інших видів», «люди, як джерело креативності, є критично важливим ресурсом нової епохи» [31, 30].

У новітніх умовах прогресуючої демократизації, лібералізації суспільного життя саме цей імпульс креативності цілком реально стає джерелом глобальної, швидкісної, всеохопної, «постмодерної» модернізації. При цьому Р. Флорида уважно перераховує приклади трансформацій «порядку речей», коли «мандрівник у часі», зазирнувши в сучасний офіс, побачив би дивні явища. «На роботі він стикнувся б з новим дрес-кодом, новим графіком й новими правилами. Він побачив би, що у офісі співробітники вдягнені, наче хлопці на вихідних під час відпочинку, у джинси й сорочки з розстібнутим комірцем... на тих, хто молодший, узагалі будуть дивні татуювання й пірсинг. Серед менеджерів будуть жінки, і не тільки білі. Індивідуальність і самовираження цінуватимуться більше, ніж підпорядкування нормам організації... Люди не сміятимуться з його расистських жартів, а радше червонітимуть... Курити йому дозволять лише десь на парковці, а якщо він за обідом дозволить собі випити келих мартіні або два, його колеги серйозно перейматимуться, чи не має він алкогольної залежності... Йому весь час буде важко й боляче від того, що він не знатиме, як слід поводитися» [31, 27–28].

Це — приклад змін у сучасному житті, а таких прикладів безліч. І Р. Флорида їх наводить за потреби обґрунтування ролі креативного класу, представники якого, на його погляд, є базовим ресурсом економічного, соціального, культурного розвитку, а «досягнення» розвитку є двигуном колосальних трансформацій у всіх сферах суспільного й повсякденного життя.

Дійсно, в останні роки завдяки новітнім технологіям організації домашньої праці (найбільш рутинного виду діяльності) відбулося оснащення домогосподарств на всіх континентах однаковими інструментами, технікою, засобами будівництва й ремонту, підтримки санітарних норм побуту,

моделей одягу, взуття, косметики тощо. Змінилися види діяльності, практики спілкування, праці й ігри, святкування, дозвілля, відпочинку, переміщень. Набули масового розповсюдження практики омолодження, репродукції, стандарти моди, тілесності, зачісок, офіційного й повсякденного дискурсу. Відчутно зросла роль й поширилось використання глобальної (англійської) мови і, відповідно, знання про різноманітні культурні традиції, можливості знайомств, межі розуміння й презентацій та самопрезентацій, відповідно поступово складаються нові етикетні норми (часто надто спрощені), практики привітань, компліментів, звернень та ін.

Р. Флорида детально характеризує напрямки, місця «скупчення», виявлення й зосередження «носіїв» креативного мислення, творчості, наполегливості й нестриманого енергетизму. Це місця перебування груп, спільнот (молодіжних та середньовічних когорт) у континуумі майже безмежної свободи повсякденного проведення вільного часу, яке реально порушує, руйнує, відкидає багато цілком доцільних норм поведінки й спілкування. В них, на думку вченого, найбільш прийнятні умови розвитку креативності і саме креативний клас, на його переконання, створює постмодерну повсякденність. Звісно, він фіксує нову реальність, що перетворюється на простір співіснування з майже повним вивільненням від традиційності настанов, поведінки, заперечень, буденних обов'язків, побутових навантажень, турбот, відповідальності, тобто традиційності загалом як у негативному, так і в позитивному значенні цього слова.

Вочевидь, що сучасне людство стає свідком і учасником, а часто й творцем «нового» світу, в якому інформаційні технології, практики інтернет-комунікації, зростаючі кількості цифрових приладів нині є потужними чинниками й світовими трендами глобального суспільного розвитку. Реалії XXI століття означені бурхливим розвитком новітніх інтернет-технологій, які впроваджуються в усіх сферах сучасного суспільства, щороку набувають дедалі більшої впливовості й поширеності. Дослідження їх сутності, видів, темпів зростання впливу, наслідків й загроз є важливим і складним завданням для вчених.

Слід зазначити, що поза межами реалій буденних практик інформатизація існує не лише як процес, але і як специфічне явище, що є сферою суперечливого сприйняття і розуміння людей, котрі володіють спеціальними знаннями, оскільки ці знання зараз оновлюються з небаченими швидкостями. З такими самими «швидкостями» оновлюється та ускладнюється спеціалізоване інформаційне обладнання. Водночас спрощуються практики його використання, і тим самим посилюється вплив цих практик на всі процеси суспільного, економічного, культурного, особистісного життя людей, їхніх взаємодій та комунікацій. Як інноваційний об'єкт наукових досліджень, проблематика новітнього інформаційного «вибуху» стала об'єднувати творчі зусилля не лише математиків і програмістів, а й представників соціогуманітарних наукових напрямків. Культурологічні дослідження є важливим напрямком у вивченні складної «природи» інформаційного суспільства, його особливостей і суперечностей, швидкості «наступу» якого не передбачали й найсміливіші прогнози.

Як глобальний процес «наступу» інформатизації на планетарне суспільство зацікавив учених в останнє десятиліття ХХ століття. Тоді в орбіту наукових досліджень різких перетворень у суспільствах, трансформацій і швидких модернізацій увійшла проблематика комп'ютеризації. Поява та глобальне поширення мобільного зв'язку, різноманітних електронних приладів і гаджетів спричинили суттєві корективи наявних культурних і соціально-економічних процесів та реально стали провідними стимулами зростаючого впливу тенденцій глобалізації, віртуалізації та інформатизації суспільного життя. На межі ХХ–ХХІ століть у середовищі науковців складаються три основні концептуальні тренди аналітичних пошуків відповідей на питання перспектив і напрямків руху глобального світу. Вони доволі виразно представлені у таких працях: Фр. Вебстера «Теорії інформаційного суспільства», У. Бека «Суспільство ризику» та Г. Бехмана «Сучасне суспільство: суспільство ризику, інформаційне суспільство, суспільство знань». Незважаючи на те, що в них певним чином уже були помітні критичні оцінки про-

цесів реальних соціальних змін у розвинутих суспільствах, можна стверджувати, що це був час захоплення інноваціями у сферах розвитку комп'ютерних наук, комп'ютерного виробництва, інформаційної інфраструктури, штучного інтелекту та інформаційних технологій.

Але вже за 10 років з'являються праці з пересторогами стосовно цілком реальних та можливих небезпек безоглядного поширення дигіталізації на майже всі сфери суспільного життя, а також стосовно загрози можливого «самостійного» існування «цифри». Тому в цьому контексті неможливо обійти увагою книгу А. Грінфілда — відомого британського дослідника проблеми радикальних технологій інформаційного розвитку в суспільстві «числа» та «цифри» [40], у якому під зростаючим впливом інформатизації радикально змінюються культурні практики співжиття в повсякденному й публічному просторах. Наукова лексика сучасного соціокультурного аналізу поповнюється новими значеннями понять, які досі використовувалися лише в предметній сфері математичного знання. Примітним є те, що поняття «число», «множина», «цифра», «радикал», «інтеграл», «диференціал», «координата», «експонента» та інші досить активно використовуються в наукових колах представників природничих, технічних та соціогуманітарних наук. Звісно, такі «запозичення» збагачують пояснювальні можливості будь-якої науки, тобто не є випадковими. Тому в сучасному науковому середовищі наукова ідентифікація змісту новітніх стимулів інформаційного суспільного розвитку може бути успішно здійснена лише у разі активного залучення до наукового обігу таких понять, як поняття числа й цифри. «Цифра» — це знаковий вираз числа. Одночасно «число» є інструментом якісної та кількісної часової й просторової визначеності.

Вочевидь, що зараз вчені, а перед ними — письменники, режисери, художники почали усвідомлювати, що цифрова «реальність» є специфічною реальністю, а не умовним метафоричним визначенням декількох сторінок з математичними або фізичними формулами. Виразним та водночас специфічним онтологічним виявом цієї реальності цілком можливо вважати потужний вплив електронних приладів. Їх глобаль-

не неконтрольоване поширення (в режимі ланцюгової реакції) створює прецедент «формування» не лише примарного образу «нового» індивіда, як суб'єкта можливих соціальних дій, але й прецедент «створення» його «цифрового» аналогу з елементами унікальності в просторі множин «чисел» як цифрового двійника людини, про яку в інформаційній хмарі вже все «записано». Обґрунтування таких уявлень цілком вдало здійснив Адам Грінфілд у вже зазначеній нами книзі «Радикальні технології. Устрій повсякденного життя [40], яку було вперше видано у 2017 році У цій праці він доводить, що основоположні практики повсякдення сучасних людей формуються новітніми інформаційними технологіями, які не лише сприяють радикальному розширенню простору віртуалізованих комунікацій, але й спричинюють посилення глобальної тенденції «дематеріалізації» людського життя.

У заключній частині свого дослідження [40, 355–365] науковець вказує на важливість врахування трьох важливих обставин, які позначають основні вектори радикальних змін усталених структур повсякдення. По-перше, це зростаючий вплив на буденне життя *нових соціальних суб'єктів* (курсив мій. — В. С.) як носіїв тих технологічних інновацій, без яких сучасні люди вже не можуть ефективно вирішувати базові завдання свого життя. Саме тому наша здатність компетентно виконувати повсякденні обов'язки тепер залежить від «різних непрозорих чинників — від речей, про які нам раніше просто не було потреби замислюватися», — пише він, розуміючи під такими чинниками непередбачуваність влади інформаційних (цифрових) технологій. Проте слід відмітити, що автор аргументує світоглядну позицію тотального алармізму, він переконаний у тому, що технології постсучасного розвитку загрожують культурі, особистості, цінностям і традиціям. Зокрема, вчений доводить, що ідея того, що нові технології загрожують багатьом давнім підвалинам, не є вигадкою» саме тому існують глибокі передумови, які висувують перед нами сучасні технології: те, що повсякденне життя залежатиме від мережевих процесів вимірювання, аналізу й контролю; те, що доступ до ресурсів й життєво важливих можливостей визначатиметься алгоритмами; а головне те,

що здатність людини приймати рішення не відповідає викликам складнощів, які кидає нам світ, і вони поза нашим розумінням.

По-друге, вченого турбує те, що в сучасному глобальному комунікативному просторі нині відбувається прискорена еволюція змісту усталених соціальних конвенцій, які традиційно дають людям відчуття фундаментальної екзистенціальної значущості соціального контексту повсякденності. По-третє, Грінфілда непокоїть швидкість виникнення «нових залежностей», коли новітні цифрові технології пропонують людям відносно обмежений та уніфікований «репертуар звичок та ментальностей». Вони, на думку вченого, не дають змоги здійснити однозначно правильний вибір дійсно необхідних, а не надлишкових речей для організації свого повсякдення. У результаті зростає залежність буденного життя від бізнес-моделей різних корпорацій, які намагаються сформуванати радикально нові символічні та речові стилі масового споживання.

Дослідження А. Грінфілда є, безумовно, важливим і вагомим науковим внеском в аналітичне знання щодо структури, «матерії», горизонтів тиску, рухів, змін новітньої інформаційної «хвилі», яка зависає над людством; і наслідки того, що станеться, якщо вона вдарить, неможливо передбачити. Вочевидь, враховуючи інноваційний характер зазначеної концептуальної позиції, доцільно проаналізувати її культурологічні засади більш детально.

Варто зазначити, що особливу стурбованість ученого викликає відсутність розуміння того, що нині не можна ставитися до сучасних неймовірно складних інформаційно-технологічних систем як до буденних явищ, що не викликають запитань. І переконливо доводить, що під рівною і гладкою поверхнею інформаційних послуг, необхідних пересічній людині для придбання необхідних приладів та для опанування знаннями про сучасні інформаційні технології, потрібно бачити реалії існування іншого світу, який рухається в іншому напрямку і в якому завершується час віри та спрощене розуміння «прогресу» людства. Він вважає, що в останні роки потребує перегляду догмат віри в те, що зростання обсягу ін-

формації поліпшує якість прийняття управлінських рішень, та, загалом, позитивно сприяє суспільному розвитку.

А. Грінфілд намагається довести, що культура дослідницької відповідальності потребує від учених виявлення негативних, небезпечних, навіть загрозливих ефектів тотального неконтрольованого нарощування влади «цифровізації», і для цього вкрай важливим є вивчення умов, ресурсів (інтелектуальних, економічних, політичних), засобів захисту та певних обмежень радикальної технологізації суспільства як спільноти людей. Раціональний погляд, величезний обсяг інформації щодо сучасних проблем функціонування інфраструктури великих міст, які перетворились на територію розвитку активності гігантських корпорацій, знання про динаміку змін у просторі «речей-«приладів», особливостей цифрового виробництва і частку «самості» в мережевому режимі — це теми, розгляду яких А. Грінфілд приділяє особливу увагу.

По-перше, дослідник вказує на реальну проблемну ситуацію з інформаційною обізнаністю величезної більшості населення. Так, певна обізнаність у цій сфері уможлиблює користування наявним електронним обладнанням й розвивати свої навички поряд з появою нових приладів, але це — знання спрощеного, початкового рівня. Незважаючи на те, що ці знання є особливо важливими для життя молодого прошарку населення планети, сам рівень обізнаності та набутих практичних навичок у сфері цифрових технологій є якісно відмінним від професійних знань про реальні можливості цих технологій. Саме тому, на думку вченого, у глобальній суспільній свідомості і досі привабливою є думка про те, що «майбутнє світле й прекрасне». Але реальна ситуація з наступом ери «цифри» й «числа» породжує чимало явних і латентних явищ, що їх складно визначити, а наслідки важко прорахувати. І пропонує свій аналіз суперечностей цифрової реальності, зосереджуючи увагу на труднощах їх усвідомлення. Він наполягає на важливості розуміння того, що пропонують ці нові технології практикам ведення бізнесу, спілкування, споживання, розваг та інших форм повсякденної активності. Не випадково А. Грінфілд уводить в контекст прискіпливого обговорення такі постсучасні явища новіт-

нього дизайну повсякденного життя, як залежність людини від тиску різноманітних виявів віртуальної реальності, від інтернет-технологій дистанційного навчання, від необхідності щоденного пошуку інформації в соціальних мережах за допомогою комп'ютера чи смартфона.

По-друге, у книзі визначаються та описуються умови та технологічні особливості створення феномена «мережевого суб'єкта» завдяки цифровим приладам. Він пише, що час радикальних технологій потребує покоління радикальних технологів, тому інформаційні (цифрові) мережі є необхідними матеріальними засобами, завдяки яким зростає нова (молода) когорта — «радикальних технологів». Їхні дивовижні (для інших поколінь і багатьох інших спеціальностей) знання й навички в умовах усебічного впливу мережевих комунікацій набувають ознак таємничості й кастових ознак і часто реалізуються в межах замкнених культурних груп: глибоко спеціалізована освіта, корпоративна закритість, символічна й мовна специфікація, ореол «володаря таємниць» тощо. Для автора «радикальний технолог» — це «мережевий індивід». Він не є автономним суб'єктом; його особистість розпоросшена у глобальній мережі «вузлів» та «зв'язків» специфічними обставинами самого факту приєднання до цієї мережі. Саме таке приєднання, вважає Грінфілд, породжує нову суб'єктивність, яка стає залежною від «стін», за якими колись людина могла сховатися й «отямитися». Зараз завдяки цифровим технологіям стіни стали абсолютно проникливими. Вони не тільки не надають нам психологічного притулку, вони просто не захищають. Робота та «турботи великого світу» порушують особистий простір і час людини й беруть її в полон; приватне проникає до публіки, інтимне стає загальновідомим, «більше того — жахи знаходять нас повсюди», — зазначає вчений. Це, безумовно, алармістський мотив загальної теоретичної позиції автора.

По-третє, цифрове виробництво — абсолютно нове явище. А.Грінфілд розглядає різні специфіковані алгоритми виробництва речей на прикладі адитивної технології 3D-друку, яка абсолютно точно визначає оптимальну форму конструктивних частин й уможливорює виробляти надміцні

й легкі об'єкти і речі з мінімальним використанням сировини. Це — нова технологія, але вчений дешифрує нову «радикальність» цифрового виробництва. Реально «радикальне цифрове виробництво» здійснює послідовне *наближення*. Цей метод виявляє «цех», у якому множина людей не тільки самостійно виготовляє множину речей, вона також виробляє множину *версій речей*, тобто одночасно *проектує* й виробляє оновлений продукт. У цифровому просторі кожен може самостійно бути автором ідеї речі та одночасно її виробником. Це — дивовижна властивість цифрової реальності. Дослідник показує небезпеки такого виробництва та наводить приклади здатності будь-якої людини не лише володіти певною інформацією, яку нині фактично неможливо зашифрувати, а й самостійно виробляти речі, використання яких несе в собі руйнівні наслідки.

Нарешті, в теорії А. Грінфілда виявляються непередбачені властивості новітніх цифрових технологій у контексті можливостей: 1) *нав'язування* відносно обмеженого або уніфікованого «репертуару звичок та ментальностей»; 2) пристосування до *глобальної тенденції дематеріалізації суспільного життя*. Усвідомлення цих можливостей не дає людям змоги здійснити однозначно правильний вибір дійсно необхідних, а не надлишкових речей для організації свого повсякденного буття. У результаті зростає залежність буденного життя людей від бізнес-моделей різних корпорацій, які намагаються сформувати радикально нові символічні та речові стилі масового споживання. Інші властивості зорієнтовані на посилення різноманітності форм існування сучасної людини у просторі великих міст, взаємодій, намагань визволення від тяжких або нудних обов'язків, презентаційних та дозвіллевих практик; це — неповний перелік запитів, які вирішуються за допомогою електронних засобів. Тенденція до дематеріалізації виявляється у зникненні множин речей, які були необхідними, були ознаками належності до культури, до благополуччя та, врешті, грошей і всього, що надає їхньому володарю свободу дій і переміщень. Автор із сумом зазначає, що все це вже перетворилося, або дуже скоро перетвориться в *танок нулів та одиниць*.

Теоретичні позиції, які ми зараз окреслили, детально і захоплююче проаналізовані у книзі; але це лише невелика частка цілісного концептуально обґрунтованого тексту. Базовою метою для автора, вочевидь, було показати складність того, що відбувається із суспільством в умовах зростання влади цифрових радикальних технологій; він виявляє ризики й небезпеки сумної трансформації спільноти «живих» особистостей у математично чіткі множини «одиниць» у вигляді «людини зі смартфоном у руці». І ця людина рухається в потоці типових «одиниць», та для маси таких «людей-приладів» в «інформаційній хмарі» чи «цифровій безодні» є химерні прототипи у вигляді купки чисел «101000110011». Але, можливо, слід підсумувати, що непередбачуване майбутнє завжди було та лишається найбільш цікавим об'єктом міркувань, роздумів та передрікань. «А. Грінфілд продирається крізь шари, які створюють те, що ми вважаємо поверхнею технологічної інфраструктури. Він показує, що вона вже й не така гладка, як видається на перший погляд. «Радикальні технології» — блискуча й лякаюча книга: саме так оцінює дану працю С. Сассен — професорка соціології Колумбійського університету [40].

Розглянуті концептуальні ідеї належать сучасним авторитетам у галузі соціогуманітарних, соціокультурних проблем. Тією чи іншою мірою у своїх книгах вони визначають окремі аспекти сучасної реальності повсякденного життя: більш *«технологізовано»*. А. Грінфілд, зокрема, з'ясував, що наша здатність компетентно виконувати повсякденні обов'язки тепер залежить від різних непрозорих чинників — від речей, про які нам раніше просто не було потреби замислюватися, це — інформаційні (цифрові) технології й індустрії [40]; більш *«антропологічно»*, з позиції концепту «органічності» М. Маффесолі, яку він інтерпретує як реальність «племінних масових ритуалів, що посилюють органічний аспект соціальної агрегації, усвідомлення того, що даний процес може бути результатом солідарності, повсякденного життя, релігійних практик тощо» [13]. М. де Сорто, виявляючи реальні протиріччя в розумінні й баченні феномена повсякденності, розглядає її *«багатовекторно»* в контексті

«процедур повсякденної винахідливості», «повсякденності й народної культури», «практик використання простору», як «культуру маргінальної більшості». [35]. «Гуманітарно проблематичною» можна назвати позицію В. Танчера — відомого українського вченого — у його визначеннях «людини в ситуації постмодерну», де він з відчутним занепокоєнням підкреслює негативні наслідки радикальної індивідуалізації [29]. Врешті Р. Флорида — один з відомих знавців «постмодерної реальності» — виступає виразником «оптимістичної» позиції: «постмодерні» надбання цивілізації швидко, різьче, якісно й позитивно впливають на повсякдення [31].

Можна констатувати, що зміст означених концептуальних позицій доводить таке: повсякденність є і повинна бути об'єктом спеціалізованих культурологічних і соціологічних досліджень, метою яких є напрацювання інформації щодо особливостей впливу глобалізації, віртуалізації, інформатизації, не баченого досі зростання якості і потужності цифрових технологій, культурне (позитивне й негативне) значення впливу інтернету на простір повсякдення, який є особливим сегментом «життєвого світу», постмодернізація якого створює дивну реальність. На перший погляд — це суто прогресивний процес, але на другий може виявитися, що це не так.

У соціології й культурології, які трохи під різними кутами зору розглядають «соціальне» і «культурне», домінує думка, що «повсякденність» — поняття, яке є аналогом до поняття «життєвий світ». Ці погляди є істиною умовною. Життєвий світ, безперечно, включає в себе повсякденність, але й щось «інше». Роздуми й емпіричні спостереження свідчать про те, що у життєвому світі є повсякденна й «неповсякденна» частини життя. Є повсякденна мова (розмовна, спрощена, з використанням побутової лексики, нецензурних слів тощо) і неповсякденна (офіційна, урочиста, робоча, професійна), є повсякденний одяг і неповсякденний (святковий, зручний/ незручний, дрес-код), є повсякденний побутовий посуд і вишуканий (на прийомах, під час урочистостей) та інше.

«Неповсякденна частина» життєвого світу — це «життя/ перебування/присутність/спілкування» в «суспільстві», тобто в колі неблизьких людей; така «присутність/перебуван-

ня/спілкування» потребують певної відстані, коли людина, суб'єкт, особистість відділена від інших людей культурними вимогами до процесу спілкування, нормами етикету, не обов'язково офіційними, але коректними, які не порушують правила спілкування на робочому місці, в офісі, у місцях відпочинку і т. п. Але якщо нудьгу, рутину й однорідність ми бачимо як атрибут повсякденного життя, то не повинні заперечувати того факту, що ще більш рутинним, нудним і важким буває й перебування за її межами, що так звані робочі місця на підприємствах, особливо багаточасова праця біля конвеєра, «сидіння» в конторах і офісах нагромаджують емоційні перевантаження, втому, руйнують надії на «повноцінне» життя. Людина, яка не має можливостей вийти за межі тотальної залежності від повсякденності, або підкорюється, або наважується на бунт. Ця проблема дуже глибоко освоєна в екзистенціалізмі — філософії епохи модерну й класики з його протиставленням достименного і недостименного (російською: подлинного и неподлинного) буття.

«Повсякденність» — надзвичайно точний термін для визначення специфікованого сегменту в соціетальній сфері суспільного життя: він відображує певну, змістовно іншу площину самовідтворення індивіда в контексті розуміння суті, потреб і правил його перебування у просторі простих, зрозумілих турбот, дій і відносин, у ставленні до людей, речей, атмосфери, правил поведінки, спілкування, мови, настанов, ландшафту — явищ, які його оточують; ця площина відтворюється на підставі певної постійності, повторюваності різного роду «операцій», рутинності, однорідності та монотонності, тобто можна стверджувати, що простір повсякденності має як *просторову*, так й *часову* визначеність і, відповідно, просторові та часові ознаки, які в умовах становлення постмодерного суспільства піддаються найбільш очевидним змінам.

Постмодерна повсякденність багато в чому викликає тривожні очікування. Традиційність, обрядовість, нормативізм, родинна пам'ять, практики спілкування, відкритості і гостинності та ін. змінюють своє місце у шкалі ціннісних переваг і, як вважають спостережливі дослідники, поступо-

во втрачають людську значущість на шкалі цивілізаційних цінностей. У всьому світовому культурному просторі руйнуються порядки селективних залежностей; інформаційна індустрія, цифрова «безодня», медійні системи як завойовники масової свідомості здатні деформувати й підкорювати значні верстви населення всієї планети, людської більшості, що поступово спричинює загальну маргіналізацію.

Певними науковими узагальненнями представленого у даному підрозділі монографії матеріалу можуть бути наступні концептуальні положення.

Дослідження особливостей культурних практик та новітніх змін у повсякденному житті на даний час є важливим дискусійним напрямком інноваційних соціологічних та культурологічних досліджень. Справді, сучасний глобалізований соціальний світ постає як арена швидких соціальних змін, що сприймаються переважною більшістю вчених як суттєві умови трансформації не лише повсякденних практик, але й фундаментальних засад організації суспільного життя. І навпаки: не лише фундаментальних засад суспільного життя, але й сфери повсякденних практик, які стосуються майже кожної людини.

Життєвий світ — це світ досвіду живого діяльного суб'єкта, у якому людина живе в «наївно безпосередній настанові». Поняття «повсякденність» відображує досвід переживання «простого» життя, у сфері буденних, часто традиційних культурно-репродуктивних практик; культурно-репродуктивні практики у просторі повсякденного життя це — інтегральна система взаємодій у режимі відтворення наявних і затверджених досвідом цінностей та норм організації спільного повсякденного життя окремих індивідів і спільнот з важливими функціями підтримки, безпеки, захисту, життя й виживання.

Історія аналітичного вивчення суті, форм та умов модернізації повсякденності починається з початку ХХ століття; швидкі перетворення життєвого світу у ХХІ столітті загострили потребу в дослідженнях цього феномена. Пошуки відповідей на виклики глобалізації виявили декілька концептуальних позицій у середовищі сучасних авторитетів у галузі

соціокультурних проблем: *«технологізована»* (А.Грінфілд), *«антропологічна»* (М.Маффесолі), позиція *«багатовекторності»* (М.де Сорті), *«гуманітарної проблематичності»* (В.Танчера), *«оптимістичної»* (Р.Флорида). Зростаюча увага вчених до вивчення реальних і можливих наслідків модернізації (повсякденного) буденного життя у постмодерному суспільстві загалом формує певні стимули для конструктивного вирішення питань гуманізації суспільного життя. І хоча повсякденні практики не виступають у формі проєктів, програм, доктрин соціокультурних змін, проте саме в них, як у «клітинках» цивілізації, відбуваються своєрідні мутації, руйнуються традиційні форми спілкування, звичаї, цінності усталеного соціального ладу.

Радикальні зміни, швидка модернізація всіх сфер соціокультурного простору майже в усьому світі обумовлюють потребу в дослідженні соціальної значущості суті, напрямків і наслідків перетворень у повсякденному житті. Тому розробка ефективних технологій посилення толерантних взаємодій, соціального діалогу та гуманізації змісту соціальних узгоджень є важливим завданням розвитку новітніх соціогуманітарних систем знань. Вочевидь, важливо враховувати, що у своїх інтегральних формах повсякденне життя людей завжди певним чином характеризує ресурсну основу їхнього безпечного співіснування та певну культурну модель їхнього виживання.

1.3. ПОВСЯКДЕННІ КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ: ДІМ, КУЛЬТУРА ПОБУТУ, БУДЕННІСТЬ

Дослідження особливостей культурних практик та новітніх змін у повсякденному житті на даний час є важливим дискусійним напрямком інноваційних соціологічних та культурологічних досліджень. Справді, сучасний глобалізований соціальний світ постає як арена надзвичайно швидких соціальних змін, які сприймаються переважною більшістю вчених як суттєві умови трансформації не лише повсякденних практик, але й фундаментальних засад організації суспільного життя. І навпаки: не лише фундаментальних засад суспільного життя, але й сфери повсякденних практик, які стосуються майже кожної людини.

Повсякденність — це завжди простір «роботи» культури, це процес життєдіяльності, що розгортається в соціальній ситуації на підставі самоочевидності та буденного досвіду. Загалом прийнято вважати, що *«повсякденність»* — це по-

няття, зміст якого відображує певну систему різноманітних процесів переживання конкретними індивідами свого рутинного буденного життя на основі усвідомлення ними самоочевидної пізнавальної та практичної значущості раціонально впорядкованого нагромадженого та засвоєного соціального та культурного досвіду. Як онтологічний феномен повсякденність, на думку сучасних дослідників, є безпосереднім, «наївним» вираженням персоніфікованого життєвого світу. Вочевидь, що таке розуміння сприяє розумінню повсякденності як універсальної транскультурної основи людського співіснування.

Дослідження сутності, значення та новітніх змін у повсякденних практиках є важливим дискусійним напрямком соціологічних та культурологічних досліджень. Сучасні й постсучасні смисли повсякденності поставлені в площину актуальної проблематики такими вченими, як М. Мафесолі, М. де Серто, З. Бауман, Е. Гіденс, А. Грінфілд, Р. Флорида. В Україні видані серйозні наукові праці, що містять перспективні ідеї, безліч новітньої інформації, у тому числі емпіричних даних щодо специфіки модернізаційних процесів у культурі. Зокрема, це праці таких дослідників, як Н. Костенко, К. Настояща, В. Пилипенко, А. Ручка, Ю. Савельєв, Л. Скокова, В. Судакова, В. Танчер, Т. Титаренко, Г. Чміль, М. Шульга, Р. Шульга та інших учених. Водночас варто констатувати певну гносеологічну суперечливість наукових результатів проведених досліджень.

Нині, коли «друга хвиля» глобалізації загострює процеси постмодерних перетворень у соціокультурному просторі, нового осмислення й визначень потребують зміни культурних практик повсякденного життя. Саме тому наукова проблема, яка постала перед сучасними суспільствознавцями, полягає в тому, що за межами пізнавальних координат зазначених теорій залишаються питання про оновлені сенси й особливості повсякденного життя сучасної людини, про постмодерні перетворення культурних практик спілкування, побуту, праці, про гуманітарні наслідки визволення повсякденної активності з простору суспільного контролю. Тому в останні роки другого десятиліття XXI століття перед вченими соціо-

логічного та культурологічного спрямування постають цікаві й важливі завдання.

Очевидної актуальності набули проблеми аналітичного розгляду постмодерних змін культурних практик повсякденності, сучасних наукових визначень та гносеологічних позицій щодо стану повсякденних культурних практик, які відчутно трансформуються під впливом тенденцій глобалізації, віртуалізації та індивідуалізації суспільного життя. Нині увага наукової спільноти не випадково зосереджена на проблемах наукового розуміння феномена повсякденності як універсальної транскультурної основи людського співіснування. Потребує аналітичного розгляду феноменальна природа повсякденності, її онтологічні сенси та гуманітарні інтенції. Важливим завданням постає виявлення специфіки й напрямків змін культурних практик повсякденності в постмодерному суспільстві як виклик цивілізації, їх деструктивні наслідки та креативний потенціал. В останні часи для наукової спільноти помітними стали протиріччя соціальних, культурних, гуманітарних наслідків повсякденної активності людей. Зокрема, наголошується на небезпеках та ризиках прискореної зміни світоглядних та ціннісних детермінант соціальних дій; зафіксовані суперечливі наслідки трендів дисфункціонального впливу на традиційні культурні норми повсякденних взаємодій та комунікацій; потребують розгляду просторові та часові параметри повсякденності в постмодерному суспільстві. Важливою проблемою нового етапу («другої хвилі») глобалізації є дисонанс між двома протилежними тенденціями її розвитку: уніфікацією та диверсифікацією, що йдеться про нівелювання або поглиблення відмінностей між знаково-символічними кодами різних культур. У цьому контексті варто зазначити, що поглиблення таких відмінностей є досить відчутним, але нівелювання або уніфікація є абсолютно виразним процесом змін у повсякденній та публічній сферах суспільного життя.

Звичайно, ці процеси актуалізують дослідження проблем постіндустріальної модернізації різних «континентів» культурного світу, у тому числі сфери повсякденності, культурних практик співжиття, спілкування, праці, внутрішньо-

групових і міжособистісних відносин. До таких оновлених відносин з помітними утрудненнями повільно чи швидко «звикає» населення в усіх країнах, «звикає» й засвоює, повторює, тобто *перетворює* на культурні практики. Стає очевидним, що зміни у сферах повсякденного буття розгортаються з такою швидкістю, що за ними не встигають не тільки представники зрілого і старшого віку, але й молодь. Перед ученими, громадськістю, політиками, економістами, керівниками виникла й «захоплює» культурний плацдарм реальність постмодерної трансформації повсякденності, яка потребує теоретичних, методологічних та емпіричних досліджень.

Вочевидь, життєвий світ — це простір, у якому розгортається реальне життя людини. Визнаним фундатором цієї ідеї, як відомо, є Е. Гусерль. У просторі феноменологічної редукції він стверджує, що життєвий світ — це світ живого діяльного суб'єкта. У цьому світі людина живе в «наївно безпосередній установці», це — культурно-історичний світ, у якому суб'єкт, будучи ізольованим, переживає свій досвід. Варто вказати, що важливий внесок у розробку концепту повсякденності зробив А. Шюц, який стверджував, що повсякденність — це процес життєдіяльності, який розгортається в соціальній ситуації на підставі самоочевидності існування людей і набутого буденного досвіду. Для нього повсякденність відображається в понятті «інтерсуб'єктивна реальність» у ситуаціях «обличчя до обличчя», коли «Я» конститує «Іншого» в момент спільності дій, коли параметри такої «спільності» сприймаються як «звичайні», «такі, що приймаються на віру», і коли досвід «Іншого» сприймається як значущий у єдиних для них межах комунікації, цінностей «первинного» та «звичайного» світу значень.

У другій половині ХХ століття концепт «життєвого світу» набуває особливого наукового значення. Це поняття є методологічно цінним і досить точним у визначенні складного й суперечливого прошарку між людиною та реальністю суспільного, публічного й громадського життя. Поняття «життєвого світу» по суті стає теоретичною основою повноцінної концептуальної доктрини «комунікативної раціональності» Ю. Габермаса. Її смисловим центром учений вважає ідею від-

творення «життєвого світу», що відбувається завдяки культурно-репродуктивним (тобто культурно-відтворювальним) практикам; саме вони є інструментом культурної репродукції (культурного відтворення) досвіду переживання повсякденності, яка безпосередньо є фундаментальною основою існування людини, особистості, родини, спільноти, етносу. Власне заради організації цього повсякденного фундаменту життя формуються і здійснюються різноманітні практики людської активності, причому у двох напрямках. З одного боку, це намагання створення і забезпечення умов безпечної, комфортної, красивої (ситної, теплої, веселої, зручної і тому подібне) повсякденності. З іншого — намагання подолати повсякденність, у якій домінують важка, одноманітна праця, повсякчасне переживання одного й того ж порядку, повторюваність, монотонність, нудьга, самопримус, відсутність подій, подяки за «важку працю», підтримки й зберігання цієї основи.

Вочевидь, що, обумовлене технологізацією побутової праці, вивільнення людей від найбільш важких і рутинних обов'язків позитивно сприяє значному зростанню обсягу вільного часу людини. Він завжди сприймається як соціальне досягнення. Але в новітніх умовах це «досягнення» породжує нові проблеми і навіть негаразди. Сфера повсякденності — об'єкт найбільш бажаної і найбільш помітної модернізації. XXI століття — час небачених швидкісних радикальних трансформацій, тому наукове осмислення таких змін потребує досліджень, нових методологічних прийомів, нової лексики, нових визначень.

Означені нами ідеї цілком переконливо фіксують суперечливий характер соціального впливу основних транскультурних детермінант комунікативних практик на процеси відтворення повсякденного життя в глобалізованих полікультурних суспільствах. Загалом, повсякденне життя — це досить дивний світ: без нього не можна жити, принаймні цивілізованій людині. І, одночасно, усе життя люди намагаються від нього втекти: хто в гори, хто в окопи, хто бігає за суцільним святом. Відома в Україні вчена-психолог Т. Титаренко у своїй книзі «Життєвий світ особистості: у межах і за

межами буденності» в епіграфі до розділу «Буденність — небуденність в особистому світі», пише: «Нудьга й тягучість повсякденності, її пасивність, передбачуваність, розміреність, без яких так незатишно, так небезпечно було б нам у цьому метушливому світі... Знайомі, звичні ритми спільноти, ритми комунального життя, що стимулюють індивідуальне мистецтво жити. Кризи, які час від часу обов'язково переривають ідилію буденного спокою, спалахуючи, руйнують звичний стиль життя, вимагають від нас максимальної усвідомленості, пильності, зібраності та відповідальності. Святковий настрій, карнавальний стан як дозвіл бажаного й забороненого, готовність до сміливих, радісних, несподіваних імпровізацій у власній світобудові — усе це лише підкреслює особливий смак і аромат нудьги й тягучості повсякденності» [30, 210].

Це важливі й правильні фіксації протиріч повсякденного життя як аргументу специфікованого сприйняття часу та простору переживання, але погляд аналітика на суперечливі процеси й наслідки «наступу» на сьогоднішні виклики постмодерну, а у деяких суспільствах навіть «другої фази» постмодерну, потребує в класичній академічній традиції пізнання, по-перше, здійснення опису сутності й базових функцій повсякдення; по-друге, надання характеристик буттєвого стану й структури повсякденності в просторомому вимірі; по-третє, розгляду буттєвого стану і структури повсякденного життя в часовому вимірі; по-четверте, визначення змін, які зараз постали відчутно значущими, але для багатьох людей і спільнот є шкідливими.

Сутнісні смисли повсякденності. Сутність повсякдення в широкому розумінні полягає в тому, що це «частина» життєвого світу — це світ досвіду живого діяльного суб'єкта, у якому людина живе в «наївно безпосередній настанові». Повсякденність — поняття, що відображає досвід переживання «простого» життя, сферу буденних, традиційних та інноваційних культурних практик; культурні практики повсякденного життя — це інтегральна система взаємодій у режимі відтворення існуючих і затверджених традицією або сучасним досвідом групових (сімейних, родових, общинних, ет-

нічних) цінностей і норм організації на загальному просторі життя окремих індивідів, а також спільнот на різних підставах (дружніх, сімейних, шлюбних, родинних тощо). Найважливіша частина життєвого світу — повсякденність — підтримується, відтворюється завдяки атрибутам співіснування, виконуючи декілька фундаментальних функцій: підтримка сімейних, родинних, дружніх стосунків, функція надання загальної безпеки, попередження і стримування внутрішніх конфліктів, функція захисту, підтримки й консервації порядків забезпечення життя і виживання, функція організації певних норм комфорту тощо.

Просторовий вимір повсякденного життя. Просторовий вимір буття є атрибутивним чинником життя і виживання людей як виду. Просторова визначеність пов'язана з реальною, не метафоричною, «площиною» — це «Дім», часова — з годинниками, які цокають, відмірюючи хвилини й години, тому «керують» розкладами, темпами життєвого часу, часу перебування як у сфері громадського, публічного, офісного й підприємницького життя, так і у сфері повсякденних турбот.

Дім є матеріальним об'єктом, фізичним простором розгортання людської життєдіяльності. Але не тільки й не стільки. Дім — це втілення ідеальної (духовної) близькості, тепла (у прямому й переносному значенні), спокою, захисту й безпеки. У культурі українського символічного світу поняття «дім» виступає втіленням базових функцій, коли розуміється в широкому сенсі: домівкою може бути й намет, тоді як навіть палац може не бути домівкою. Універсальна культурна значущість дому є очевидною. Як об'єкт емпіричного визначення повсякденність, згідно з її базовим смислом, виконує важливішу функцію (це — функція захисту — основна парадигма культурної моделі виживання), і матеріальним реалізатором та вмістилищем ідеї захисту виступає *дім, домівка, оселя, хата*.

Основні сенси й смислові виміри, пов'язані зі своєю домівкою, добре відомі: загальні протиставлення «своє/чуже», захищеність у своїй оселі, закритість від чужих, можливість вільних дій у своїй хаті, страх її втратити, маркування розподілу сфер жіночого й чоловічого впливу, родинні зв'язки,

родинна пам'ять (історія), любов до дітей, повага до батьків, гостинність, естетизація простору дому тощо. В українській культурі хата — об'єкт любові, турботи, ретельного догляду, прикрашання. Для будь-якої людини, групи, родини важливішим є певне предметне, речове оточення, яке відмежовує «власне», «своє» від «іншого», «чужого», тому дім є концентрованим виразом такого «оточення».

Універсальну економічну, соціальну, антропологічну, культурну значущість дому підкреслює і, навіть, поетизує українська дослідниця Л. Скокова: «Дім є місцем проживання родини чи індивіда, а отже, зітканий з мережі міжособистісних відносин — із рідними, близькими людьми, а також приятелями, колегами, сусідами. Осмислення цих зв'язків, встановлення (або ні) відносин близькості й довіри теж відбувається в межах дому. Дім є приватним простором і, одночасно, показником соціального статусу, презентацією культурних смаків і преференцій... Дім є локусом емоційних, соціальних і культурних смислів» [22, 251].

Метафорично можна казати, що повсякденність «живе» в домі. Це та частина життєвого простору, яка закріплена в комунікативних, діяльнісних, поведінкових і «робочих» практиках, у практиках побуту. *Побут* — опредмечений сегмент домашньої повсякденності, але саме такий її сегмент, який яскраво демонструє його транскультурний смисл. Це — набір різноманітних форм діяльності, праці щодо організації і підтримки порядку, чистоти навколо людини, родини, групи, які живуть у «Домі»; це — набір речей, дій і взаємодій, якими забезпечується це життя. Це люди (як правило — члени родини), які добровільно або примусово забезпечують побут, виконують різні, у тому числі важкі, рутинні, однорідні дії, забезпечуючи життя і відпочинок родинної групи. У побуті виробляються, використовуються і вдосконалюються знаряддя праці, одягу, прикрас тощо — усе те, що в ролі артефактів «розповідає» через століття про культурні досягнення історичних епох з далекого минулого.

Побут, включений в основи існування людського буття, супроводжує і стимулює зусилля, якими забезпечується. Це складні системи ментальних і предметних компонентів, які

постійно відтворюються, знання і техніки підтримки певних культурних стандартів, культурних практик, побуту. Практики прибирання оселі, збереження дітей, вигодовування, лікування, формування первинних дитячих навичок — це складові основної функції побутової культури. Заготівля і готування їжі, виготовлення і ремонт одягу, взуття, прибирання приміщень, санітарія та особиста гігієна й тому подібні — постійні, важкі, рутинні, монотонні, автоматизовані, але життєво необхідні практики — важка доля людини, яка живе тільки таким повсякденним життям.

Отже, саме побут, як сфера реалізації потреб життя, виживання, спілкування, є прагматичним засобом збереження стану фізичного й емоційного благополуччя (на будь-якому рівні розвитку культури), є конститутивним атрибутом, чинником реалізації базових потреб людини, який окреслюється простором дому. І століттями, і тисячоліттями сфера побуту, його функцій майже не змінювалась. Об'єктом «побутової праці» завжди була їжа, «порядку» в оселі, діти, домогосподарство, «суб'єктом» — найчастіше жінки.

Можна констатувати: дім як культурне явище, як простір побуту, зберігаючи базову функцію, дійсно виступає втіленням і маркером «культурної» якості повсякденного життя. Дім, побут є економічним маркером. Звісно, очевидною є економічна складова, яка відповідає за багатоманіття реальних домівок, свідчить про статус, статки, добробут. Але базовою ознакою все ж таки є соціокультурна сутність дому. Дім у широкому значенні завжди вказує на моральні якості хазяїна, на художні витівки членів сім'ї (в українських селах, як правило, хазяйка, жінка відповідала за зовнішню й внутрішню красу і охайність): чоловік — за міцний дім і паркан, жінки — за охайність, розпис печі, білі стіни, чистий посуд. Пізніше індустріалізація сфер побуту, багатоквартирні домівки з однаковими площами, стінами, стандартами меблів, побутових прикрас, урбанізація в цілому вплинули на культурну специфікацію домівки, спростили вимогливість до індивідуальних культурних, естетичних потреб населення, але не знищили, хоча люди за всіх негараздів усе одно мріють про власне житло. Це висвітлює поле важливості

побутового складника. В останні роки очевидними стали тренди більш зневажливого ставлення до свого «місця проживання». Не можна не помітити поширення саме такого ставлення до нього.

По-перше, це орендні, готельні, офісні оселі й кімнати в гуртожитках, до яких не можна звикнути й не треба звикати, які не можуть стати рідним місцем, бо вони не мають побутової основи; позбавляючи людину повсякденних турбот, ці «місця» не створюють зв'язків близькості з цим місцем, спрощують стосунки з іншими членами сумісного проживання, загалом — найбільш придатні для одинаків. По-друге, на іншому полюсі — великі домівки (палаці) — зразок крайнощів анфіладних коридорів, нагромаджень «шкатулок» з картинками, серед яких реальним домом є одна кімната. Це не дуже привабливий осередок для традиційного сприйняття дому, тим більше рідного дому з його аурую, речами й навіть привидами, місце, в якому можна зустріти старість. Але різні люди — різні бажання. Тобто, можна стверджувати, що прискорений розвиток повсякденних умов життя під тиском глобалізації досить очевидно трансформує цей «осередок захисту й щастя». Постмодерна реальність перетворює дім на варіант космічної капсули; ця «капсула» вміщує сегреговані умови перебування, одночасно втрачаючи просторові переваги «чистої» повсякденності, гублячи сенс «власного» простору.

Безумовно, «космічна капсула» в якості домівки має свої позитивні якості. Це — притулок для дуже зайнятої (молодої), «постмодерної» людини, яка живе й працює одночасно; на цьому «місці» харчується замовленою їжею, користується одноразовим посудом, одноразовим одягом, які навіть замовити можна, не виходячи з такої «капсули», тобто постмодерна людина існує в постмодерній «халабуді» поряд з екраном, який показує все, що забажаєш. Це простір «сірої млявості». Але це — не речі, це — зображення, симулякри. До таких міркувань можна додати твердження зі статті вітчизняних культурологів Г. Чміль і Н. Корабльової. Вони пишуть: «Усе це на тлі сучасного світу, полоненого симулякрами, тому агресивність, розваги, орієнтація на рекламні зразки, які

здатні створювати ілюзію щастя за його реальної відсутності, беруть у полон людину, а розвинене технологізоване суспільство означає їй один вимір — споживання, стимулювання суто фізіологічних реакцій за пріоритету знаків та імітації» [32, 39].

Учені наголошують на негативному впливі постмодерного мистецтва на наявний соціокультурний порядок. Можливо, в цих висловлюваннях певним чином перебільшується «руйнівна міць» мистецтва, але в останні роки ознаки руйнації «цього» світу (сфери комунікацій, буденного дозвілля, побутової праці тощо) спостерігаються практично в усіх сферах суспільного життя і, вочевидь, зазначені руйнівні вияви формуються не лише мистецтвом.

Таким чином, маємо дві індивідуалізовані позиції: *схвальна підтримка* вивільнення від традиційної, «репресивної» повсякденності та *емоційна (почуттєва) критика* «постмодернізації» повсякденної сфери життя — і бачимо, що вони не вирішують проблеми будування привабливого стилю життя. Тому вважаю за доцільне навести ще одну цитату: «Ризикнемо заявити, що правильної відповіді “що робити”, ми не знаємо, та й чи можлива вона, але є певна “норма осягнення реальності”, значить є і певна “відповідність” (від слова “відповідь”) сучасних інтелектуалів на пошуки “нової суб’єктивності”, що сприятиме дискурсивному оформленню позиції суб’єкта в пошуках власного місця в соціумі й культурі» [32, 39].

Можна констатувати: дім, як культурне явище, як простір побуту, зберігаючи базову функцію, дійсно виступає втіленням і маркером повсякденного життя. Повсякденність живе у стінах дому, саме в домі царює побут.

Часовий вимір повсякденного життя. Часова (темпоральна) визначеність простору повсякденності є найважливішим аспектом у розумінні фундаментальності повсякденного життя, тобто чинник часового домінування в процесах початку, здійснення і завершення повсякденних дій, проживання і переживання їхньої поступовості, темпів, швидкості втілює і відображує атрибутивність життя. Сама назва цієї частини проживання для людини говорить за себе: «по всяк

день» означає «кожен день» або «день за днем», тобто — це «низка», «плетениця» станів, які послідовно повторюються; життя за певним (часто жорстким) розкладом — ось що таке «час» повсякденного життя.

Відомий сучасний дослідник Дж. Уррі в книзі, присвяченій видам суспільної мобільності, відмічаючи часовий вектор розвитку суспільства, пише, що хоча влада годинникового часу загальноновизнана, історія її виникнення дуже складна. «До XVI ст. повсякденне життя в Англії було проблемно-орієнтоване: тиждень не був важливою одиницею часу... Ситуація почала змінюватися між XVI та XVII століттями, коли почалося розповсюдження домашніх годинників і значна кількість представників середнього й вищого класів почали навчатися в школі, де всі дії здійснювалися за розкладом» [50, 110]. Дж. Уррі підкреслює, що це вплинуло на введення тижневого циклу в організацію праці, змінило техніки підрахунків трудових днів і ставок оплати праці, а також уведення в побутову мову терміна «пунктуальність». Саме поява «годинникового часу» вплинула на формування «часової дисципліни», використання годинників, гудків і дзвоників, які стають фіксаторами часу, відбулася розбивка часу дня, тижня на робочі й вихідні дні, складання графіків (послідовність подій, записаних і потребуючих відповідальності), тобто годинниковий час почав регулювати складання точного розкладу трудових дій, форм відпочинку. «Годинники» почали поділяти послідовність життєвого часу на робочий та вільний, визначати довжину повсякденної частини в структурі загального часу життя. *Можна тільки уявити, як змінилася повсякденність, яку почали сприймати в часовому вимірі. У наші часи ці зміни відчутно прискорюються, набуваючи небаченої швидкості в останні десятиліття.*

Повсякденне життя в часовому вимірі має вигляд *буденності*. *Буденність*, буденщина, передбачає повсякденність як атрибутивна характеристика, бо саме вона виключає із неї подію. Будь-яка низка дій, рухів, переміщень набуває статусу події, коли вона містить у собі дещо цікаве, нове, неповторне, інтригуюче. Саме події розривають тканину буденності, творять реальність, яка порушує сталий, сумний

порядок. Буденності протистоять свята, інші радісні, урочисті, навіть трагічні події; будні — безрадісне, однорідне життя, буденщина — соціальний стан, у якому відсутні події. Повсякденність, у своєму основоположному значенні, — це буденщина, це рутинна сукупність дій, які в силу своєї однаковості, повторів, рухів по колу осмислюються як необхідність, а іноді навіть як кара. Буденщина — це перебування в «безподійності», вона асоціюється з тьмавим побутом, з відчуттям безглузких зусиль людини-автомата.

Побут у домі — це просторова характеристика повсякденності, буденщина — часова, темпоральна. Стандартизоване побутом життя, жива рутина, яка руйнує світосприйняття суб'єкта, руйнує особистість, коли людина існує як особистість «від свята до свята». Соціальні системи, у яких важка рутинна праця була «обов'язком» (це досвід радянського життя) програмувала різні засоби маскування, проводила політику прикрашання туги й руйнівних для психіки працівників наслідків буденщини у віршах та піснях на кшталт «трудові будні — свята для нас». Звісно, будні і свята — два полюси в континуумі «повсякденність — яскрава, осмислена праця, пригоди, творчість». Навіть напруження, перемоги, поразки здатні «прикрасити» бідне враженнями, спрощене, однорідне, рутинне життя.

Але з рутиною не все так просто. Це дуже суперечлива властивість буденного життя. З одного боку, у цій сфері побут і будні, буденщина превалюють над «яскравим блиском» свят. Буденне життя — це життя від свята до свята, часовий простір між яскравими, радісними або трагічними подіями. У буднях — рутина, однорідність, нудьга, бажання її подолати «втечею» з дому або перебудовою дому з усуненням побуту. Реальний життєвий досвід свідчить, що навіть комфортна повсякденність набридає, вона монотонна, рутинна, вона, за висловом Г. Зімеля, протиставляється пригоді як періоду вищого напруження сил і гостроти переживань.

Об'єктивно базовим недоліком повсякденності виступає регламентованість, чіткі, непорушні дисциплінарні вимоги тощо. З великою очевидністю така повсякденність представлена в армійських режимах організації життя, у якому

домінує статут, строга регламентація, норми підкорення та покарання. Поступово в такому середовищі з'являються, а з часом закріплюються, різні засоби її подолання. Безглузді, часто жорстокі практики «посвячень», ініціацій, «проводів» у формалізованих (збройних — «батьківщина») навчальних колективах є позасвідомим засобом подолання рутини, навіть невід'ємною частиною перебування в таких колективах. Яскравим прикладом рутинної повсякденності була реальність життя великої кількості людей у радянському союзі. У той час для всіх була обов'язковою праця на промислових підприємствах, населення жило й працювало за фабричним гудком роками, подекуди з відпустками й «радісною працею» на дачі. Рутинізація життєвого простору, однаковість «завдань», чіткий розклад часу праці, часу відпочинку, часу святкування, тьмаве життя в умовах товарного дефіциту впливали на самопочуття людей, які втрачали впевненість у майбутнє. За 10–20 років такого життя людині не було чого пам'ятати, наставляв час сумувати за непрожитим життям. М. Гайдеггер уважав повсякденність «неаутентичною» формою існування. Для радянських людей це було нормою життя.

Рутинна, рутинне життя — не просто теоретична проблема. Рутинна буденного життя часто, особливо молоддю, сприймається як безглузде, нецікаве, сумне життя. Відомо, що однією з психологічних потреб молоді є потреба презентувати себе як людину «з досвідом», яка «знає життя», є демонстративна потреба в досвіді переживання трагедії (реальної або уявної), коли участь у війні, бійці, подіях з виразною (переможною) яскравістю додає хлопцеві привабливості та самоповаги. Така потреба має різні прояви, у тому числі хуліганство, інші правопорушення, навіть участь у злочинах, цінність «окопного» братерства, ризиковані пригоди, демонстративна розкріпаченість, хоробрість тощо. Здається, що «втеча» від рутини, прокламація екстремального життя, поведінки, як єдино істинного, героїчного, яскравого життя, дійсно прикрашає реальність, висвітлює красу подвигу, жертви, хоробрості, мужності. І, одночасно, така поведінка свідчить про незгоду, протестне сприйняття особою насилля життєвої рутини, жорсткість якої почасти перебільшується,

а застосування практик її «руйнування» має часто трагічні наслідки. Рутинна буденна рутинна й небуденна вигляді є су-перечливою властивістю повсякденного життя. Відомий су-часний соціолог Е. Гіденс звертає увагу на позитивні функції рутинізації. Він доводить, що рутинна є специфічною формою забезпечення стабільності в житті спільнот, забезпечує ці-лісність особистості соціального діяча в процесі його повсяк-денної діяльності, а також є важливою складовою інститутів суспільства, які є такими лише за умови свого безперервного відтворення. «Дослідження рутинізації, — пише вчений, — дає нам головний ключ до роз'яснення типових форм уза-емовідносин, які існують між базовою системою безпеки, з одного боку, та рефлексивно створюваними процесами, які властиві епізодичному характеру соціальних взаємодій, з іншого. Ми можемо досліджувати психологічну сутність ру-тини, коли звернемося до наслідків ситуацій, у яких уста-лені моделі буденного повсякденного життя були підірвані або просто знищені — проаналізувавши так звані критичні ситуації [39, 96].

Гіденс наводить приклад, описаний Б. Беттельхеймом щодо досвіду існування полонених у концтаборах, де не лише страх, голод і побиття були засобами травмування в'яз-нів, але й дуже болісним було руйнування буденних звичних форм повсякденного життя. Руйнація рутинного життя в та-ких умовах (без надії на «рутинну повсякденність», на «май-бутнє», на «звільнення від безглуздої роботи») була найбільш болючою. «Зуміли вижити лише ті, хто хоча б почасти кон-тролював власне повсякденне життя», — пише Беттельхейм. Підриг саме основ повсякденного життя, як зазначає Гіденс, став причиною розмивання верхнього прошарку соціалізо-ваних реакцій, посилення тривожності, що впливала на ре-гресивні зразки поведінки, які руйнували фундамент базис-ної системи безпеки, що спирається на почуття домінуючої довіри до інших. Ті, хто був погано підготовлений до зустрічі з такими проблемами, пішов «на дно», ті, хто зберіг почуття гідності — вижив, хоча їхня ресоціалізація відбувалася ро-ками [39, 96–97].

Ці твердження авторитетного британського соціолога

соціальних процесів необхідно враховувати, коли ми починаємо сприймати деякі суспільні явища в одновимірному ракурсі. Тому варто розуміти, що рутинність повсякденності є одночасно й руйнуванням і відтворенням стабільності життя, і це уявлення наводить на необхідність пошуку засобів подолання руйнівних властивостей рутинності в повсякденному житті.

Можливо, вивчення реальних (традиційних і сучасних) повсякденних практик за допомогою інноваційних методологічних «рецептів» дасть змогу дослідити нові тренди трансформацій, передбачити наслідки, але, безумовно, можна стверджувати, що постмодернізаційні зміни системи культурних практик у повсякденному світі є найважливішим чинником та засобом подолання монотонної, безрадісної і рутинної буденності та створення умов, за котрими повсякденність «масового споживача», представника «маргінальної більшості» (за М. де Серто [35]), звичайної людини буде змінюватися в напрямку різноманітності, насиченості й осмислення. Проте постмодерні трансформації несуть і певні ризики суттєвих, навіть небезпечних перетворень.

Постмодерні трансформації культурних практик повсякденності. В останні роки ми стаємо свідками суперечливих проявів і наслідків таких трансформацій. Традиційність, обрядовість, нормативізм, родинна пам'ять, практики спілкування, відкритості, гостинності та ін. змінюють своє місце в шкалі ціннісних переваг, поступово втрачають людську значущість.

У всьому світовому культурному просторі руйнуються порядки селективних залежностей, інформаційна індустрія, медійні системи, як завойовники масової свідомості, здатні деформувати й підкорювати значні прошарки населення всієї планети, більшості, яка поступово, але дуже помітно маргіналізується. І хоча повсякденні практики мають значний потенціал самозбереження, зараз саме в них, як у «чарунках» цивілізації, відбуваються своєрідні мутації, руйнуються звичайні форми спілкування, звичаї, знецінюються зразки й цінності усталених соціальних порядків, нарощуються ризики, наприклад «інтернетної» соціалізації дітей і молоді,

особливої привабливості набувають епатажні, шокуючі стилі спілкування.

Постмодерність, як реальність епохи глобалізації, віртуалізації та індивідуалізації суспільного життя, живе в «носіях», суб'єктах. Це — переважно молодь. Вона заповонила бари, ресторани, вулиці, курорти в західноєвропейських і американських культурних анклавих, але «потяги» з цими людьми вже прийшли на колії української реальності і вони ввійшли в наше (уже не архаїчне, але ще достатньо традиційне) життя. Її найбільш активна частина — це хлопці й дівчата; вони демонстративно нехтують усталеними правилами поведінки, голосно обговорюють свої сексуальні бажання, відпочинки в нічних клубах, участь у «ризикованих» флеш-мобах, демонструють незалежність від звичаєвих вимог до охайності: рвані джинси, потерті майки, оголені животи й стегна, вони розмовляють особливою (сленговою) мовою у повсякденному житті, надто прагматичні й часто пишуться цинізмом.

Вочевидь, що зазначене — це наратив не кращої реальності, але зараз вона здається певним культурним відхиленням, яке, можливо, є викликом суто молодіжної поведінки. Але постмодерна реальність не порушує і формує інші «стандарту» поведінки, життя, спілкування, жадобу до знань, успіху; наполегливість, відданість професії, якісна освіта й культура поведінки, стриманість у бажаннях і вірність сімейним цінностям не заважають членам сучасних «світів» бути модними, сучасними зразками в осередку молодіжної когорти.

Зрозуміло, що людині краще жити в соціокультурних умовах, де збережені й підтримуються традиції, обряди та ритуали. Але час традиційності добігає кінця. ХХІ століття — це «вісь часів», «осьовий час» (за К. Ясперсом) — метафоричний вираз, що визначає перебіг епох, час «наступу» на історичну «тишу» доінформаційної ери, час радикальних змін людського життя, що особливо помітно в просторі повсякденного життя, коли можливе становлення такої реальності, яка зараз не може бути усвідомленою без зречення від усього, що століттями вважалося цінним, прогресив-

ним, життєствердним, а нині «застарілим» уявленням про добро і зло.

Базові креативні імперативи суспільних змін у постмодерному світі. Звісно, що годинник історії ніколи не припиняє своєї ходи. Разом з наступом своєрідного етапу нових реальностей, які дивують і лякають багатьох представників наукової спільноти та здаються очевидно невинуватими й руйнівними для звичайних споживачів інформації, відбуваються дійсно шоківі процеси, які породжують вибухи інновацій у сферах організації та підтримки креативних моделей мислення і винаходів. Креативний потенціал суспільних угруповань завжди був таємницею, його втіленням уважався розум і почуття індивідуала-творця, а твердження, що талант, геніальність — властивість однієї людини, — аксіома психологічного й антропологічного знання. Але саме новий етап розвитку глобальної цивілізації спростовує це традиційне уявлення.

За перші десятиліття XXI століття склалася нова парадигма сприйняття можливостей світової культури, яка в тенденціях розвитку виявила факт різкого нарощування творчого потенціалу, який спирається на три важливих етапи: руйнація традиційності, означення креативного ресурсу людини і формування «Креативного класу». Рух у такому напрямку містить можливості колосального прориву з «Індустріальної епохи» в «Креативну епоху». Саме ці ідеї обґрунтовує і пропагує Р. Флорида — відомий дослідник постмодерного світу і його колосальних можливостей ефективного використання економічного, соціального, політичного, культурного, людського капіталів. Він зазначає: «Ми не можемо зупинити хід історії і порушити логіку капіталізму, але ми можемо й мусимо перейти від безглузлого зростання (Індустріальної епохи) до розумного зростання (Креативної епохи), яке ґрунтувалося б на використанні всіх можливостей людини, робило б нас щасливішими, створювало б більше вражень, а також наповнювало наше життя смислом» [31, 362].

У своєму дослідженні процесу появи в постмодерному культурному полі Креативного класу Флорида обґрунтовує альтруїстичну позицію позитивності постмодерних транс-

формацій, умовою прогресивного розвитку яких він вважає нарощування креативного ресурсу в добу виразної зрілості суспільств епохи постмодерну й майже безмежних темпів їхнього можливого вдосконалення. Ознаки такої «зрілості» він бачить у бурхливих подіях 2011–2012 років (Арабська весна, «Захопи Волл-стріт»), у тому, що авангардом таких подій «були студенти із середнього класу та молоді професіонали — високоосвічені люди, які добре розуміються на цифрових технологіях і є представниками Креативного класу, хоча серед учасників цих акцій протесту були також анархісти, люди без певних занять і розчаровані представники робітничого класу» [31, 362].

Він також наводить інші приклади соціально-революційної активності, щоб довести, що «в Креативному класі» нарешті почало розвиватися те, що Маркс називав «класовою свідомістю», а це, на думку вченого, свідчить про його цілковиту зрілість. Особливо важливими є ідеї щодо визначення критеріїв ідентифікації Креативного класу. Флорида виділяє, по-перше, саме реальність Креативного класу, у якому базовим виступає «суперкреативне ядро»: це професії (на першому місці в галузі програмування і математики, потім іде галузь архітектури та інженерної справи, природничі та соціальні науки, потім галузі освіти й мистецтва); по-друге, *креативні професіонали* (на першому місці професіонали сфери бізнесу та фінансових операцій, юриспруденції, охорони здоров'я тощо). *Індекс креативності*, як доводить Флорида, є найважливішим інтегральним показником функціональної ефективності креативного класу. Саме тому вчений приділяє значну увагу роз'ясненню змісту цього індексу. Він стверджує, що Індекс креативності — це зведена інформація на основі трьох показників, як він пише, «три «Т» соціокультурного розвитку: *технології, талант і толерантність*. Ці три «Т» виступають комплексним системним показником єдності наукового та гуманітарного вимірів культури майбутнього.

Запропоновані Флоридою ідеї здаються перспективними для подальших досліджень. Він вважає, що постмодерні перетворення «епохи індустрії» мають позитивні перспективи.

«Кажуть, що ми живемо в цікаві часи, на світанку масштабної і фундаментальної трансформації не лише способу нашого життя, а й способів виробництва й споживання, що лежать у його основі. Це часи й величезних можливостей, і значних ризиків» [31, 363].

Приймаючи до уваги дискусійний характер представленого матеріалу, вважаємо, що когнітивними стимулами подальшої розробки культурологічної теорії повсякденності можуть стати наступні концептуальні положення.

У загальному визначенні *«повсякденність»* — це поняття, зміст якого відображує певну систему різноманітних процесів переживання конкретними індивідами свого рутинного буденного життя на основі усвідомлення ними самоочевидної пізнавальної та практичної значущості раціонально впорядкованого нагромадженого та засвоєного людьми соціального та культурного досвіду. Як онтологічний феномен повсякденність є безпосереднім, «живим» виразом персоніфікованого життєвого світу людей. Вочевидь, що таке розуміння сприяє осмисленню повсякденності як універсальної транскультурної основи людського співіснування.

Визначення сутності, атрибутивних ознак і функцій повсякденності стимулює дослідження причин, умов і трендів її трансформацій. Інформатизація, глобалізм, усеосяжність розповсюдження культурних зразків, доступність цифрових технологій спричиняють радикальне оновлення повсякденного життя в просторових (домашніх, побутових) та часових (буденних, рутинних) вимірах, які певним чином порушують сталі культурні практики підтримки цінностей співжиття.

XXI століття — час «наступу» на історичну «тишу» доінформаційної ери, час радикальних змін суспільних порядків, що особливо помітно в просторі повсякденного життя, коли можливе становлення такої реальності, яка загрожує багатом цивілізаційним цінностям і «застарілим» уявленням про добро й зло. Розробка ефективних технологій культурного діалогу та соціальних узгоджень є важливим завданням для громадськості й влади, для науковців, які вивчають феномени «наївності», простоти», «рутинності» та «загроз»

постмодерної повсякденності, загалом виявляють певні стимули для конструктивного осмислення питань гуманізації суспільного життя.

Важливий теоретичний внесок у розвиток знання про постмодерні впливи на повсякденні й соціокультурні сфери сучасного життя робить відомий американський учений Р. Флорида, який переконливо доводить можливість конструктивних змін у глобалізованому світі, у різних сферах соціального, економічного й культурного розвитку на підставі та завдяки колосальним можливостям і ресурсам Креативного класу. Три «Т» у запропонованому ним Індексі креативності (технології, талант, толерантність) виступають комплексним системним показником єдності наукового та гуманітарного вимірів культури майбутнього.

1.4. ПРАКТИКИ САМОІЗОЛЯЦІЇ В УМОВАХ КАРАНТИНУ ЯК НОВА ПОВСЯКДЕННА РЕАЛЬНІСТЬ

Наступ глобалізації на світовий соціальний порядок у XXI столітті якісно трансформує практики повсякденного життя людей, водночас формуючи нові можливості культурного спілкування та комунікацій шляхом масового використання інноваційних інформаційних технологій і різноманітних мережових цифрових платформ. Глобальний процес постіндустріальної модернізації різноманітних культурних практик дедалі ускладнюється зростаючим впливом тенденцій віртуалізації та індивідуалізації суспільного життя. На думку Дж. Александера, З. Баумана, У. Бека, Ж. Бодрійяра, П. Бурдьо, Ю. Габермаса, Е. Гіденса, Ф. Джеймсона, Р. Інглхарта, М. Кастельса, Б. Латура, С. Леша, Дж. Уррі, А. Турена та інших відомих учених, цей процес стає важливим стимулом розвитку інноваційних філософських, соціологіч-

них, політологічних та культурологічних досліджень. Він спричинює появу неочікуваних кризових явищ та комунікативних ризиків, які загалом обумовлені специфічними суперечностями прискореної трансформації усталених культурних практик повсякденного життя. На дану обставину вказують у своїх працях А. Асман, А. Грінфілд, М. Маффесолі, М. де Серто, К. Соррелз, Р. Флорида, а також вітчизняні вчені — Н. Костенко, А. Мельников, К. Настояща, Л. Скокова, Г. Чміль, М. Шульга та ін. Вочевидь, що в умовах появи нових суспільних криз, глобальних викликів наукові дослідження проблематики швидкісних культурних трансформацій повсякденного простору діяльності людей, їхніх стилів життя та комунікацій набувають особливої актуальності.

Безумовно важливою є увага вчених до дослідження проблем, породжених глобальною пандемією COVID-19. На думку багатьох науковців, сам феномен «карантинного життя» та специфіка суперечностей його інституціональної підтримки органами державної влади стали виразними суперечливими ознаками нової соціальної реальності [24]. В умовах пандемії виникає й нове коло гострих гуманітарних проблем, пов'язаних з забезпеченням повноцінного життя різних за своїм статусом соціальних суб'єктів — «ізольованої людини», ізольованої групи, великої кількості ізольованих груп, які під впливом примусових карантинних заходів і обмежень вимушені відмовитися (або, навпаки, не відмовлятися) від усталених форм співіснування, взаємодій та комунікацій [7]; [48].

Слід констатувати, що важливим інноваційним дослідницьким напрямком стає аналіз посилення транснаціонального репресивного впливу на повсякденну масову культуру громадян різних країн як специфічного суперечливого прояву глобалізації. У даному зв'язку доцільно звернути увагу на те, що наукова аргументація стосовно значущості розробки концептуальних засад дослідження даної тенденції змістовно відображується у праці Р. Кріллі [37]. Серйозні спроби вивчення різних аспектів цієї тенденції в умовах пандемії COVID-19 представлені в дослідженнях також інших європейських учених. Так, Р. Кондон [44] доводить, що теперішня

короновірусна криза цілком реально загрожує руйнацією існуючого неоліберального соціально-політичного консенсусу, який ґрунтується на цінностях пріоритетного захисту прав та свобод людини. В статті Е. Опіловської також аналізуються проблеми порушення політичними інститутами існуючих правових гарантій та демократичних свобод людини шляхом адміністративного запровадження певних примусових карантинних обмежень економічних, культурних та родинних комунікацій між громадянами країн ЄС [46]. Вочевидь, варто звернути увагу і на працю П. Тейбері, і М. Пілнасек [49], у якій представлені результати дослідження причин посилення в умовах пандемії інституціональної кризи мереж соціальної довіри як основного чинника соціальної інтеграції.

В Україні важливою подією наукового життя стало проведення у грудні 2020 року зусиллями членів Соціологічної Асоціації України та вчених Інституту соціології НАН України і факультету соціології КНУ імені Тараса Шевченка XVII Міжнародної науково-практичної конференції «Проблеми розвитку соціологічної теорії: Концептуальні стратегії дослідження соціальних наслідків пандемії COVID-19» [17]. Аналіз опублікованих матеріалів даної конференції засвідчує про необхідність усвідомлення вченими труднощів ефективного вирішення складного комплексу світоглядних, теоретичних та практичних проблем.

Так, по-перше, спроби ідентифікації сутнісних ознак феномена глобальної пандемії та її соціальних наслідків насамперед вказують на важливість конструктивного вирішення певних світоглядних питань, оскільки цей феномен можна охарактеризувати як складне і доволі специфічне поєднання взаємовпливів трьох реальностей — природної, соціальної та віртуальної. По-друге, на даний час не зрозуміло залишається проблема наукового визначення просторових та часових параметрів поширення пандемії COVID-19. У даному зв'язку слід зазначити, що наявні гіпотези стосовно «хвиль пандемії» по суті є інтуїтивними припущеннями, які широко використовуються владними інституціями як засоби політичних маніпуляцій. По-третє, очевидним та відчутним також є дефіцит наукової інформації, як результату іннова-

ційних соціологічних та культурологічних досліджень, стосовно зрозумілих та прийнятних для людей політико-правових та культурних норм, вимог та технологій організації карантинного життя в сучасних суспільствах.

Враховуючи зазначені обставини, вважаємо, що особливу дослідну увагу варто приділити аналітичному розгляду пізнавальної специфіки соціально-філософського, соціологічного, політологічного та культурологічного підходів як спеціалізованих когнітивних стратегій досліджень особливостей, суперечностей і змін культурних практик повсякденного життя в умовах пандемії COVID-19, явища самоізоляції та проблем забезпечення цивілізованих форм організації життя суспільства в умовах вимушених карантинних обмежень.

Насамперед необхідно зазначити, що важливим об'єктом фундаментальних та прикладних спеціалізованих досліджень соціокультурної сфери є вивчення та ідентифікація суперечностей процесів глобалізації суспільного життя, що суттєво впливають на індивідуальний світогляд та ставлення людини до кризових, катастрофічних реалій навколишнього світу. У зв'язку з цим доцільним є увага до проблеми індивідуального переживання кризових ситуацій, які сприймаються людиною як спонтанна поява незрозумілих ризиків та небезпек, а глобальні, національні та місцеві владні інституції нервово пропонують невизначені або невірні рішення, посилюючи хворобливі почуття самотності й безнадійності.

Вочевидь, що в концептуальних межах **соціально-філософського** підходу виникає цілком реальна можливість дослідити та розкрити важливу світоглядну значущість для життя людини тих новітніх джерел соціального оптимізму, які багатьма авторитетними суспільствознавцями визнаються у якості очевидних досягнень постсучасної цивілізації. Як очевидні досягнення, як вважають, зокрема, А. Грінфілд [40] та Р. Флорида [31], є виникнення умов і можливостей глобального культурного об'єднання представників різних соціальних та культурних анклавів. Новітні промислові технології, інформатизація, віртуалізація суспільного жит-

тя на початку ХХІ століття дієво сприяли поступовому визнанню та утвердженню цінностей мирного співіснування, раціонального використання економічних можливостей різних суспільств для вирішення спільних проблем людства. У глобалізованому світі посилюється уніфікація та водночас нарощується креативний потенціал культурних практик ресурсного забезпечення життєдіяльності людей сучасними способами організації науково-дослідної, промислової, сільськогосподарської, адміністративної праці. Але необхідно враховувати, що породжені глобалізацією процеси уніфікації є не лише наслідком постіндустріальної технологічної модернізації, але й, як зазначає К. Соррелз [47], є наслідком універсалізації певних стилів життя, способів культурного порозуміння, єднання та посилення міжкультурних комунікацій.

У більш широкому культурному контексті посилення глобалізованих комунікацій слід враховувати те, що не випадково в останні роки важливими складовими світогляду «оновленого» уніфікованого життєвого світу окремого індивіда та переважної більшості громадян різних суспільств стали інтернаціональні стандарти моди, практики презентації тілесності, омолодження, зачісок, офіційного й повсякденного дискурсу, організації шлюбних, родинних відносин. Завдяки інформаційним технологіям, можливостям мережевих комунікацій величезного значення набули практики спілкування. Відчутно зросла роль й поширилось використання англійської мови, на якій у глобальному культурному просторі поширюються знання про різноманітні культурні традиції, можливості знайомств, межі розуміння й самопрезентації. Саме тому поступово формуються нові етикетні норми (спрощені, зрозумілі і прийнятні для представників різних культур і соціальних верств) привітань, компліментів, звернень тощо [28]. Відбувається також колосальне зростання «масивів» уніфікованих побутових речей індивідуального та колективного користування, сукупність яких нині по суті є технічною та технологічною основою повсякденної культури споживання.

Звісно, що поширення кола контактів створює та інтен-

сифікує розповсюдження, перенесення, передачу не тільки інформації, знань і емоцій, а й різних хвороб та епідемічних захворювань. На жаль, слід констатувати, що цей важливий світоглядний аспект сучасних соціально-філософських досліджень ще не набув належного осмислення. Очевидно, що атрактивні прояви соціальної та культурної інтеграції маскують той факт, що інтегративним процесам притаманні і цілком реальні негативні ознаки — ризики й небезпеки. У даному зв'язку важливо нагадати, що у свій проміжок часу відомий представник історичної школи «Анналів» історик Ф. Бродель обгрунтував шокуюче пояснення залежності між змішаним складом населення прикордонних територій та епідемічним розповсюдженням хвороб. Він вважав, що в умовах певної перенасиченості змішаних шлюбів агломерація людей з різними антропологічними «відмінностями» стає носієм послабленого загального імунітету, тобто джерелом пандемічних захворювань. Саме з «великими географічними відкриттями», глобальними переселеннями народів східноазійських територій у XIV-XVI століттях він пов'язував розповсюдження у країнах Європи епідемії віспи, сифілісу, прокази, холери й чуми.

Треба зазначити, що поширення сфери міжтериторіальних, міжкультурних контактів, на підставі спільності й потреби у використанні загальних досягнень цивілізації, мають не тільки позитивні, але й негативні або навіть загрозові наслідки. Мова йде про розповсюдження небезпечних захворювань, епідемії, пандемії локального масштабу і глобальних пандемії, які охоплюють усю планету та породжують проблеми, які зараз майже не мають шансів на швидке вирішення. Не мають тому, що вже у XXI столітті надзвичайно складними, загалом неможливими, стають намагання країн в особливих критичних, або навіть катастрофічних умовах поставити на кордонах між ними бар'єри у вигляді «скляних стін», або «зачинених кордонів». Стає очевидним, що, наприклад, при епідемії пташиного грипу катастрофічне поширення епідемії було призупинене, а потім і зовсім було подолано не стільки заборонами контактів та комунікацій між людьми, скільки знищенням безпосередніх

носіїв цієї епідемії — величезної кількості птахів і тварин. Але ж людей — носіїв вірусу — знищити не можна. Але, хоча, як свідчить нагромаджений світовий досвід, можна або скоротити кількість контактів, або заборонити їх зовсім.

Вочевидь, що світоглядні питання стосовно екзистенціального та гуманітарного змісту таких обмежень і заборон, які призводять до суттєвих змін культури повсякденного життя громадян різних країн, стають актуальним об'єктом соціально-філософського аналізу. Як справедливо зазначає Р. Кондон [36], в умовах пандемії COVID-19 важливою стає розробка нових ідей філософії глобальної культурної єдності людства, а тому важливим для суспільствознавців є уникнення ризиків звуження дискурсивного поля та уваги до даного питання.

Соціологічна аналітична стратегія дослідження повсякденних культурних практик глобального суспільства загалом орієнтує на пояснення проблематики соціальних змін. По-перше, це проблеми очевидних протиріч об'єднувального тиску на існування сучасних суспільств як націй-держав з боку транснаціональних суб'єктів (теорія глобальної модернізації) і, по-друге, одночасного, ізоляціоністського, роз'єднувального співіснування постіндустріального Центру, індустріальної Напівпериферії та аграрної Периферії (теорія глобальної залежності). Вочевидь, що глобалізація сприяє створенню безмежного простору персоніфікованих соціальних взаємодій та комунікацій (з «посередниками» і без них) і це породжує нові проблеми співіснування між людьми та посилює ризики розповсюдження як позитивних, так і негативних культурних, інформаційних та фізіологічних (тілесних) контактів [36].

В останній час вчені зосереджують свою увагу на дослідженнях новітніх проявів глобалізації, коли нарощується швидкість змін й взаємовпливів, загострюються породжені нею проблеми міжособистісних контактів у просторі повсякденного життя малих груп (родини, кола друзів). У такому контексті висвітлюється багато явних та латентних трендів, які характеризують реальні небезпеки посилення контактів між представниками різних географічних континентів. На-

явність кордонів, посилення контролю за переміщеннями людей між країнами є соціальною, політичною, культурною реальністю. Державні структури, що відповідають за «непорушність» кордонів, здатні контролювати/забороняти переміщення небажаних, небезпечних речей, предметів, але не можуть контролювати перенесення мікробів/бактерій/вірусів. Тому постає проблемна сутність явища «карантинного життя», особливості практик (засобів) забезпечення карантину. Вочевидь, що його застосування пов'язане з дуже суперечливими властивостями його організації, підтримки та наслідками ізоляції, яка може бути, по-перше, примусовою, а по-друге, непримусовою, добровільною, тобто самоізоляцією.

У новітніх умовах глобальних гуманітарних криз, навіть катастрофічного масштабу, важливим завданням соціологічних досліджень є вивчення позитивного та негативного значення самоізоляції. Лише на перший погляд це безумовно позитивний засіб зберегти себе від зараження, і можливим є такий перебіг подій, коли, дійсно, тільки таким чином треба діяти, коли і будь-які засоби самозбереження видаються ефективними. Тому, вочевидь, важливою проблемою стає визначення прийнятних для окремих суспільств меж вимушеної індивідуальної та групової самоізоляції. Приймаючи до уваги досвід демократичних країн, слід вказати, що сучасні держави, суспільства намагаються вирішувати цю проблему, створюючи і певну систему протидій негативним наслідкам двох основних різних форм самоізоляції — 1) самотності та 2) вимушеному сумісному перебуванні або співжитті з іншими людьми в замкненому просторі.

Як відомо, функціоналістська стратегія соціологічного розуміння самотності спрямована на ідентифікацію «самотніх груп» людей, або «груп самоізольованих індивідів». Це — соціальні «групи», об'єднання людей, які мають цілком певні об'єктивні підстави для включення в соціальне «поле» самотності. До таких груп слід віднести дітей — сиріт (мешканців інтернатів, дитячих будинків тощо), людей з різними формами інвалідності, вдів і вдівців, самотніх старих бабусь та дідусів, а також мешканців спеціалізованої мережі інтерна-

тів для людей похилого віку. Це — групи людей, які потребують постійної уваги державних соціальних служб, окремих людей, а також приватних і громадських благодійних організацій та фондів. В умовах карантину соціальне становище цих вразливих самотніх груп стає ще гіршим і тому потребує ще більшої суспільної уваги. Тому актуальними завданнями є розробка ефективних оперативних заходів з його поліпшення.

Однак беручи до уваги цю позицію, варто вказати, що представники феноменологічної та інших суб'єктивістських парадигм у соціології доводять важливість розуміння самотності як атрибутивного суперечливого соціокультурного явища, яке відтворюється діями людей у функціональних та дисфункціональних формах. Так, наприклад, на підставі добровільного вибору, самотність — здорове та розумне обмеження спілкування як обраного засобу зосередження, роздумів, вільної творчості. На іншому полюсі обрання самотності — результат дії прихованих страхів перед загрозливими ситуаціями примусової ізоляції у тому числі в незнайомих групах. Таким чином, банальна істина: де є спільнота, там є самотність — є істиною частковою, тому що в різних умовах це явище має різні соціокультурні прояви та різні засоби культурного відтворення.

Отже, наявна різнобарвність індивідуальних та колективних емоційних переживань самотності та самоізоляції в умовах карантинних обмежень є суттєвим чинником, що зумовлює труднощі розробки концептуальних засад емпіричних соціологічних досліджень соціальних реалій пандемії COVID-19. На дану обставину звертають увагу вітчизняні соціологи С. Дембіцький, О. Злобіна, М. Сидоров та О. Мамонтова [7], які у своїй праці констатують, що основні результати, проведені у першій половині 2020 року авторитетними міжнародними та національними організаціями, соціологічні опитування громадян головним чином ілюструють поширені стереотипи їх буденної свідомості, які сформувались як результат адміністративного впливу інститутів державної влади та ЗМІ. «Усі дослідження фіксують, що пандемія сприймається як джерело суспільної та особистісної загрози.

Особистісні загрози пов'язані, насамперед, з імовірністю захворіти самим респондентам та їхнім близьким. Відповідно майже усі дослідження певною мірою стосуються засобів зменшення цієї загрози як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях. Йдеться про дотримання населенням рекомендацій ВООЗ та введення державних обмежень у вигляді карантину. У дослідженнях також виявляють оцінку населенням дій різних державних органів і очільників, спрямованих на зменшення негативних наслідків пандемії. Головною загрозою для суспільства респонденти називають падіння економіки, що породжує проблеми на рівні конкретних індивідів» [7, 77].

Вочевидь слід погодитись з думкою соціологів, що за умови організації подальших масових опитувань громадян важливо посилити програмну спрямованість соціологічних досліджень з метою отримання більш конкретних оцінок впливу стресогенних чинників пандемії на культуру повсякденного життя людей. Саме тому актуальною є пропозиція щодо необхідності врахування діагностичного потенціалу таких емпіричних індикаторів, як: оцінка імовірності захворіти на COVID-19; частота перевірки новин про коронавірус; частота захворювань за піврічний термін; рівень напруженості відносин із співмешканцями; оцінка складності постійної ізоляції [7, 90–92].

Відомо, що повсякденна культура «самотнього» та «ізольованого існування формується об'єктивними і суб'єктивними обставинами: ресурсними можливостями з боку певного суспільства забезпечити оптимальний рівень життя для своїх громадян, а також персоніфікованими чинниками особистісного, психологічного й інтелектуального розвитку. Тому об'єктивним чинником нейтралізації або подолання негативних проявів, впливів на людину в умовах самоізоляції стають перетворення, що відбулися в останні десятиліття в глобальному суспільному інформаційному просторі. Зараз до таких підстав слід віднести комп'ютеризацію, віртуалізацію, цифрові технології і безумовно значущу роль медіасистем. В екзистенційному сенсі самотність завжди має і негативні й позитивні смисли. Тому не викликає сумніву, що переваж-

на більшість соціальних груп виступають найбільш зацікавленими в посиленні можливостей сучасної дистанційної освіти, спеціальних заходів навчання, можливостей користування мережевим спілкуванням і, відповідно, можливістю мати найсучасніше комп'ютерне обладнання та програмне забезпечення. Однак, слід визнати, що реалії повсякденного життя громадян України далеко не завжди сприяють задоволенню їхніх інтересів та запитів. Навіть найбільш комп'ютеризована система вищої освіти України, як констатують Н. Стукало та А. Сімакова, в умовах поширення пандемії реально виявилась лише частково готовою до повноцінного забезпечення дистанційного online навчання та до змін освітніх комунікацій між викладачами та студентами [48, 3674–3675].

У межах *політологічної аналітичної стратегії* важливим об'єктом дослідження є аналіз ступеня цивілізованості та досягнутого рівня демократизації у суспільствах як континентальних співтовариств та націях-державках, що «захоплені» наступом пандемії COVID-19. Уже здійснені спроби такого аналізу засвідчують про інноваційний пошук концептуальних відповідей на наступні питання: що можуть дозволити собі транснаціональні політичні інститути, а також, за допомогою системи інститутів законодавчої, виконавчої та судової гілок влади, національні держави, що здійснюють певні контролюючі та репресивні функції відносно окремих громадян та окремих груп? Якими є межі тиску на фундаментальні права та права, свободи громадян? Що можуть собі дозволити спеціалізовані підрозділи поліції, служб безпеки та збройних сил? Тому справедливо видається думка Р. Кріллі, що глобальне посилення в умовах пандемії репресивних дій політичних інститутів на повсякденну масову культуру життя людей суттєво послаблює її конструктивний демократичний вплив, як влади громадянського суспільства, на функціональні механізми політичної влади [37, 164–165]. До того ж ключовою проблемою, як вважає цей учений, є пошук шляхів відновлення суспільної значущості масової культури як соціального чинника демократичного оновлення владної еліти.

Близьку точку зору відстоює і Е. Опіловська, яка у своїй статті [46, 597] звертає увагу на той факт, що вибухоподібне поширення епідемії COVID-19 радикально змінило в країнах Європейського Союзу дію політичних механізмів регуляції вільного руху (переміщення) товарів, праці та капіталів. Так, запровадження жорстких карантинних обмежень стосовно можливостей вільного перетину державних кордонів для громадян країн ЄС потребують належного наукового аналізу питань: 1) чому територіальні кордони почали сприйматися урядовцями окремих національних держав, по суті, як єдині та головні засоби захисту національних інтересів та 2) чому чинні політики почали нав'язувати людям специфічні ментальні наративи стосовно того, що саме іноземні громадяни, трудові мігранти, як і закордонні товари, є джерелами небезпеки та соціальної напруженості?

Вочевидь, що основним диференціальним критерієм поділу карантинного життя на певні види є ізоляція примусова, або, навіть, насильницька та ізоляція добровільна, тобто самоізоляція. Наприклад, пасажирів літака, у якому виявлена хвора людина, ізолюють насильно на період карантинного терміну. В масовому ж масштабі це доволі важко організувати в країнах розвинутої демократії і досить легко у тоталітарних суспільствах. Не викликає сумнівів, що в недемократичних країнах це питання навіть не порушується й не обговорюється. У авторки даної праці, на відміну від багатьох, є досвід десятиденного перебування в такому карантині, коли під час епідемії холери на півдні Радянського Союзу (Астраханська область — 1972 рік) були зачинені кордони районів, а люди, які були «контактними», або намагалися виїхати за межі регіону, були командним наказом зачинені в помешканнях: школи, спортивні зали, їдальні тощо. Атмосфера була «спартанською», тобто тісною, напівголодною та неймовірно нудною. Був дозвіл на переміщення в межах визначеного приміщення, реальним «власним» місцем було ліжко, стілець до нього, і двометровий простір до ліжка іншої людини. Жінки були з дітьми (до 12 років), чоловіки були зачинені на іншому поверсі. Школу охороняли солдати, відвідування та передачі їжі були заборонені. Умови були про-

сто жажливими. Особливо страждали діти й, природно, жінки з дітьми. На жіночому поверсі конфліктів майже не було і тому доволі швидко складалися мікрогрупи за ознаками віку дорослих, віку дітей та толерантного ставлення до сусідок. Нікому на спадало на думку протестувати або виказувати невдоволення умовами. Всіх поєднував фактор очікування, а останній день перебування в карантині став святом. Водночас життя обласного центру контролювалось озброєними солдатами, в настроях переважної більшості мешканців домінувала думка, що усі запроваджені владою карантинні заходи є — своєчасними, справедливими і правильними. За три місяці епідемію було подолано. Звісно вимоги дисципліни, підкорення, згоди населення, безумовне сприйняття, розуміння необхідності — важлива складова вирішення проблеми організації й ефективності карантинних обмежень.

У демократичному суспільстві такі жорсткі форми обмежень доволі складно ввести й дотримати. Ситуація в місті Нові Санжари (Полтавська область), коли мешканці районного центру своїми активними протестними діями намагались заборонити карантинне поселення громадян з інших регіонів України як можливих «носіїв» COVID-19, є сумним прикладом суто негативної реакції населення на введення владою практик ізоляції. Однак сама ця ситуація засвічує про значущість посилення уваги вчених до важливої наукової проблеми — чи виправдовує мета будь-які засоби її досягнення?

Культурологічна аналітична стратегія дослідження проблеми суперечностей у процесах соціальних обмежень, спричинених пандемією COVID-19, зосереджує увагу на важливості розвитку досліджень специфіки індивідуалізації культурних практик повсякденного життя в умовах примусової чи непримусової (самоізоляції) ізоляції людей, коли актуалізується потреба здійснення ідентифікації складних ситуацій обмеження культурних зв'язків, буденних комунікацій та фізичних контактів. Це проблематика культури, культурного простору, культурних умов й засобів забезпечення специфічного за суттю карантинного життя, що мають бути важливим об'єктом саме культурологічних досліджень. Звісно, не потре-

бує додаткових пояснень необхідність ізоляційних засобів в умовах епідеміологічних загроз, але вивчення проблеми засобів, умов пом'якшення матеріального, емоційного стану «самоізолюваної» людини є важливими завданнями не тільки для медиків та психологів, а й культурологів. Ці завдання складаються із розуміння засобів вирішення складних базових першочергових питань:

по-перше, можливість й необхідність ізоляції, тобто формування системи карантинних заборон певних усталених повсякденних побутових дій, поведінки, спілкування в умовах індивідуальної або групової ізоляції;

по-друге, наскільки ці заборони можуть бути прийняті людиною як добровільні, а якщо ні — то які умови зумовлюють примусовий вплив цих заборон як норм не тільки соціального, але й державного (поліцейського, збройного) контролю, до того ж запобігання порушень і зловживань;

по-третє, який термін здатна витримати людина без травматичних ускладнень і що для неї складніше — індивідуальна ізоляція чи ізоляція у складі групи;

по-четверте, якою повинна бути оптимальна система культурних (умови й засоби спілкування), медичних (наслідки гіподинамії), психологічних (реакції на інформацію щодо кількості інфікованих, померлих тощо), матеріальних (їжа, гігієна, одяг) умов відносно комфортного проживання в умовах карантинних обмежень.

Безумовно, самотній індивід або людина у складі невеликої і, навіть, значної за кількістю членів групи (до 20–30 осіб) по-різному переживають час у замкненому просторі. Очевидним є те, що в умовах поширення епідемії найбільш придатним із будь-якого можливого реєстру умов карантинного життя є самоізоляція, тобто свідомо добровільна відмова чи обмеження близького (на відстані, що виключає зараження вірусом) спілкування. У цьому сенсі сучасній людині в новітню епоху глобальних технологічних та демократичних змін можна стверджувати: поталанило. Її не можливо ізолювати. Мобільний зв'язок, інтернет, телебачення зараз надають багато можливостей. Серед них — не тільки просте живе спілкування, але й замовлені продукти, послуги, роз-

ваги. Ці «посередники» полегшують перебування в ізольованому стані одинака, але можуть стати джерелом непорозумінь у самоізоляції родини, або групи учнів у гуртожитку, або пасажирів літака.

Самоізоляція потребує певних умов комфорту, в розумінні звичайного знайомого простору, власного житла, кімнати. Найбільш придатним, звісно, є перебування у домі, у «своєму» домі, тобто тотальне занурення в світ культури повсякденного життя. Цей світ дуже різниться для людей різного віку, різного інтелектуального й емоційного розвитку, різного економічного й майнового стану. Це важливі чинники перебування в ізоляції, але важливішим є те, що навіть абсолютно осмислене й добровільне перебування в зачиненому просторі, як переконливо доводять П.Тейбері та М.Пілнасек, робить повсякденність нав'язливою та руйнівною силою існуючих мереж індивідуальної та соціальної довіри [49, 701]. Тобто повсякденна культура довіри, як і інші культурні практики повсякденного життя людей, може змінюватися в результаті зростаючого впливу певних критичних обставин. Тому в критичних випадках сама повсякденність, як атрибутивне транскультурне явище, набуває ознак рутинної дисфункціональної тотальності, стаючи безнадійною, нудною та й загалом небезпечною для життєвого світу людини.

Однак є також і позитивний вплив на сучасну культуру повсякденного життя, який спричиняється глобалізацією. Так, в останнє десятиріччя, завдяки новітнім технологіям організації домашньої праці (найбільш рутинного виду діяльності у повсякденному житті), відбулося оснащення домогосподарств на всіх континентах однаковими інструментами, технікою, засобами підтримки санітарних норм побуту, гігієни, використанні речей, посуду тощо. Однозначно радикально змінює, знижує для «самоізольованої» людини тиск повсякденності наявність інформаційного (медійного, телевізійного, інтернетного) зв'язку, можливо для такого стану цей період може стати, навіть, підставою для розвитку, у всякому разі — долає нудьгу. Таким чином, у суто пізнавальному аспекті культурні практики повсякденного життя — це інтегральна система взаємодій із важливішими функціями за-

безпечення безпеки, захисту, підтримки і стабілізації порядків життя й виживання, певних норм комфорту тощо. Тому у більш широкому контексті безумовної актуальності набувають саме культурологічні дослідження проблем ідентифікації змін повсякденного життя в умовах карантинних вимог, переживання самоізоляції та інших просторових обмежень.

На основі узагальнення матеріалу даного підрозділу, вважаємо важливим сформулювати наступні підсумкові теоретичні положення.

Наступ глобалізації на світовий порядок у XXI столітті суттєво перетворює життя людства в усіх напрямках, водночас формуючи нові реалії міждержавних, міжкультурних, міжконтинентальних контактів, що створює простір, у якому відбувається обмін й перенесення інформації, стандартів життя й культурних зразків, а також хвороб та епідемічних захворювань. Глобальна пандемія COVID-19 актуалізує дослідження феномена «карантинного життя», проблем самоізоляції людини й груп, які опинилися в умовах примусових карантинних заходів і обмежень. Глобальне поширення пандемії обумовлює потреби у розвитку концептуальних уявлень учених-суспільствознавців стосовно пізнавальної специфіки соціально-філософського, соціологічного, політологічного та культурологічного підходів як спеціалізованих когнітивних стратегій досліджень деструктивних соціальних наслідків даної пандемії

У концептуальних межах соціально-філософського підходу важливим об'єктом спеціалізованих досліджень стає вивчення суперечностей фундаментальних, транскультурних процесів глобалізації суспільного життя, які суттєво впливають на індивідуальний світогляд та ставлення людини до кризових, катастрофічних реалій навколишнього світу. У зв'язку з цим актуальною постає проблема переживання кризових ситуацій, коли незалежно від людини навколо неї формується середовище незрозумілих ризиків та небезпек, а глобальні, національні та місцеві інституції нервово пропонують невизначені або невиправдані рішення, посилюючи серед спільнот почуття самотності й безнадійності.

Соціологічний підхід до дослідження культурних прак-

тик глобального суспільства в умовах криз або катастроф загалом орієнтує на пояснення проблематики соціальних змін, сутності, й специфіки явища «карантинне життя», модернізації практик (засобів) забезпечення карантину, проблем організації, підтримки та врахування наслідків ізоляції (примусової та добровільною, тобто самоізоляцією). Самоізоляція має специфічні прояви: у вигляді самотності, а також у вигляді співжиття або сумісного перебування з іншими людьми. Ці різновиди створюють різні види навантаження на індивіда.

Політологічний підхід за своїми дослідницькими можливостями є важливим пізнавальним засобом здійснення наукових оцінок рівня цивілізованості, демократизації суспільств як націй-держав, що «захоплені» наступом пандемії, конкретних реакцій на питання: що може дозволити собі держава, її контрольні, репресивні, наглядові інституції відносно окремих громадян, окремих груп, якими є межі тиску на права, свободи громадян, та що можуть собі дозволити спеціалізовані підрозділи поліції та збройних сил.

Культурологічний підхід до дослідження проблеми соціальних обмежень в умовах карантинного життя суспільства зосереджує увагу на важливості визначень специфіки культурних практик повсякденного життя в умовах примусової чи непримусової ізоляції людей, коли актуалізується потреба здійснення ідентифікації складних ситуацій обмеження культурних зв'язків, буденних комунікацій та фізичних контактів. Це проблематика культури, культурного простору, культурних умов й культурних (гуманних) засобів організації й забезпечення карантинного життя, які повинні бути важливим об'єктом саме культурологічних досліджень.

Література:

1. **Берк Пітер.** Популярна культура в ранньомодерній Європі. Пер. с англійської. К.: УЦКД, 2001. 376 с.
2. **Джеймісон Ф.** Постмодернізм, або логіка культури пізнього капіталізму /пер. с англ. П. Деніска. К.: Видавництво «Курс», 2008. 504 с.
3. **Дюркгайм Е.** Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. К.: Юніверс, 2002. 423 с.
4. **Габермас Ю.** Залучення іншого: студії з політологічної теорії /

Пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш. Львів: Астролябія, 2006. 416 с.

5. **Габермас Ю.** Структурні перетворення у сфері відкритості. Львів: Літопис, 2020. 236 с.

6. **Гіденс Е.** Соціологія. Пер. с англ. Віктор Шовкун, Анатолій Олійник. Київ: Основи, 1999. 864 с.

7. **Гриценко Олександр.** Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування: монографія. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2019. 256 с.

8. **Дембіцький С. С., Злобіна О. Г., Сидоров М. В.-С., Мамонтова Г. А.** Стан психологічного дистресу серед різних соціальних груп в Україні під час пандемії COVID-19 // Український соціум. 2020. №2 (73). С. 74–92.

9. **Золотухина-Аболина Е. В.** Повседневность: философские загадки. К.: Ника-Центр, 2006. 256 с.

10. Культурні практики і культурна політика. Аналітична доповідь. [А. Єрмолаєв, О. Левцун, О. Мельничук, В. Щербина]. К.: Центр соціальних досліджень «Софія», 2012. 163 с.

11. **Кутуєв П. В.** Модерн, модернізація та розвиток: ідеї та практики. К.: Талком, 2015. 467 с.

12. **Леш С.** Соціологія постмодерну. Львів: Кальварія, 2003. 343 с.

13. **Маффесолі М.** Час племен. Занепад індивідуалізму в постмодерному суспільстві. — К.: Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2018. 264 с.

14. **Настояща К. В.** Повсякденні практики в системі новітніх трансформацій стилів життя / Монографія. — К.: ФОП Ямчинський О. В., 2020. 278 с.

15. Нові медіа в сучасному суспільстві: культурологічний вимір / В. М. Судакова, М. Ю. Наумова та ін. К.: Інститут культурології НАМ України, 2017. 352 с.

16. **Отрешко Н.** Транскультурність у сучасному світі: методологічні повороти, теорії та практики: монографія / Отрешко Наталія Борисівна. К.: Ін-т культурології НАМ України, 2021. 256 с.

17. Проблеми розвитку соціологічної теорії: Концептуальні стратегії дослідження соціальних наслідків пандемії COVID-19. Матеріали XVII Міжнародної науково-практичної конференції. — 18–19 грудня 2020 р. (м. Київ) / Наукове видання / КНУ імені Тараса Шевченка, факультет соціології [за ред. д.соц.н. Людмили Малес та ін.]. — К.: Наукова столиця, 2021. 154 с.

18. **Ручка А., Скокова Л.** Ціннісні пріоритети та культурні практики вікових груп // Субкультурна варіативність українського соціуму / за ред. А. Ручки, Н. Костенко. К.: Ін-т соціології НАНУ, 2010. С. 51–69.

19. **Симончук О. В.** Повсякденне життя // Соціологія: навч. посібник / за ред. С. О. Макеева. К.: Знання КОО, 2008. С. 332–384.

20. **Скокова Л. В.** Дім: реалії і проєкції // Смилова морфологія соціуму /за ред. Н. Костенко. К.: Ін-и соціології НАН України, 2012. С. 313–354.

21. **Скокова Л.** Сучасні дослідження культурних практик: гомологія vs гетерологія //Мінливості культури: соціологічні проєкції /за Ред. Н. Костенко. К.: Ін-т соціології НАН України, 2015. С. 76–111.

22. **Скокова Л.** Культурні практики в сучасному суспільстві: теоретичні підходи та емпіричні виміри. Київ: Ін-т соціології НАН України, 2018. 334 с.

23. **Степаненко В.** Громадянське суспільство: дискурси і практика. Київ: Ін-т соціології НАН України, 2015. 420 с.

24. **Степаненко В. П.** COVID-19 як нова соціальна реальність. // Соціологія : теорія методи, маркетинг. № 4. 2020. С. 5–22.

25. **Судаков В.** Архетипи культури та субкультури як детермінанти соціальних дій та соціального управління // Публічне урядування. № 1 (21). 2020. С. 301–311.

26. **Судакова В.** Медійна система сучасного суспільства як комунікативна модель культурних трансформацій. // Нові медіа в сучасному суспільстві: культурологічний вимір: монографія / В. М. Судакова, М. Ю. Наумова та ін. Київ: Ін-т культурології НАН України, 2017. С. 13–42.

27. **Судакова В.** Культурні практики та проблеми їхньої модернізації в культурному просторі сучасних суспільств // Культурологічна думка: зб. наук. праць. К.: Ін-т культурології НАН України, 2020. № 17. С. 165–177.

28. **Судакова В. М.** Конвенціональні ресурси та постмодерні трансформації культурних практик спілкування та етикету. //Культурологічна думка: збірник наукових праць. К.: Інститут культурології Національної академії мистецтв України, № 18. (2). 2020. С. 23–36.

29. **Танчер В.** Колізія культурних ідентичностей у полікультурному суспільстві // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. №4. К.: Інститут соціології НАН України, 2019. С. 106–117.

30. **Титаренко Т. М.** Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності. Київ: Либідь, 2003. 234 с.

31. **Флорида Р.** Homo creativus: Як новий клас завойовує світ. К.: Новий формат. 2018. 430 с.

32. **Чміль Г. П., Корабльова Н. С.** Тіло як реальність у знаковій системі екранної культури та сексуальність як її ідеологія // Культурологічна думка: збірник наукових праць. № 17. К.: Ін-т культурології НАН України, 2020. С. 19–44.

33. **Чупрій Л. В., Настояща К. В.** Аналітичний звіт комплексного соціологічного дослідження на тему «Культурні практики населення міста Києва і Київської області» [Монографія] /Л. В. Чупрій, К. В. Настояща. ФОП Ямчинський О. В., 2020. 199 с.

34. **Assman A.** Introduction to Cultural Studies: Topics, Concepts, Issues. — Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2012. 248 p.

35. **Certeau M. de.** L'invention du quotidien. I. Arts de faire. — Paris: Editions Gallimard, 1990. 330 p.
36. **Condon Roderic.** The coronavirus crisis and the legitimation crisis of neoliberalism. /European Societies. Vol. 25. Issue suppl. 2021. 1. 805–816.
37. **Crilley Rhys.** Where we at New Directions for Research on Popular Culture and World Politics. // International Studies Review. Vol. 23 (March). 2021. P. 164–180.
38. Culture // Abercombe N., Hill St, Turner Br. The Pinguine Dictionary of Sociology. Third ed. London: Pinguine books Ltd., 1994. P. 99.
39. **Giddens A.** The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. — Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1986. 417 p.
40. **Greenfield Adam.** Radical Technologies. The Design of Everyday Life . — London — New York: VERSO, 2017. 378 p.
41. **Haenfler R.** Subcultures: The basics. New York: Routlege, 2014. 192 p.
42. **Kammeyer K., Ritzer G., Yetman N.** Sociology: experiencing changing societies. Boston: Allyn & Bacon, 1997. 650 p.
43. **Kelhoun Cr., Light D., Keller S.** Sociology. — 6th ed. — New York: Mc Graw Hill, 1994. 651 p.
44. **Condon Roderic.** The coronavirus crisis and the legitimation crisis of neoliberalism // European Societies. Vol. 25. Issue suppl. 1. 2021. P. 805–816.
45. **Lewis J.** From Culturalism to Transculturalism // Iowa Journal of Cultural Studies. — 2002. — N1 (spring). P. 14–32.
46. **Opilowska Elzbieta.** COVID-19 crisis; the end of a borderless of Europe? // European Societies. Vol. 25. Issue suppl. 1. 2021. P. 589–600.
47. **Sorrels K.** Intercultural communication, Globalization and Social Justice / Katryn Sorrels. — Thousand Oaks, California: Sage publ., 2013. 290 p.
48. **Stukalo Natalia, Simakhova Anastasiia.** COVID-19 Impact on Ukrainian Higher Education // Univeversal Journal of Education Research. N 8 (8), 2020. P. 673–678.
49. **Tabery Paulina, Pilnasek Metous.** The network structure of trust in the COVID-19 pandemic // European Societies. Vol. 25. Issue suppl. 1. 2021. P. 689–701.
50. **Urry J.** Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century. — London, New York: Routledge, 2000. 255p.
51. **Vargas G. M.** Alfred Schutz's Life-World and Intersubjectivity // Open Journal of Social Sciences. Vol. 8., N 12. 2020. P. 417–425.
52. **Williams P.** Subcultural Theory. Traditions and Concepts. Cambridge: Polity Press, 2011. 224 p.

Розділ II

**КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ
ТА ПРОБЛЕМИ ЇХ МОДЕРНІЗАЦІЇ
В ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРИ
СУСПІЛЬНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ**

2.1. ПУБЛІЧНА СФЕРА В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ ТА ЇЇ КОНВЕНЦІОНАЛЬНА СУТНІСТЬ

Наприкінці ХХ початку ХХІ століть реальність складних наслідків і небезпек розгортання у глобальному соціальному просторі інформаційних технологій затребувала від дослідників соціокультурних процесів нових інтерпретацій багатьох визначень, концептуальних положень різних теорій доктрин і наукових кваліфікацій. Зокрема, це стосується теорії публічності, публічної сфери, публічних комунікацій. У суто буденному розумінні громадянська або публічна сфера суспільного життя протиставляється повсякденному простору, у якому відбувається власне приватне життя будь-якої людини. Проблема дихотомії публічної та приватної сфер існування людей у сучасному науковому дискурсі залишається однією із найбільш актуальних. Це

зумовлене процесами модернізації систем публічного управління в розвинених демократичних суспільствах, у яких публічній політиці, публічним обговоренням, публічній владі, публічним медіа належить особлива роль головного маркера якості простору вільного обміну думками, інформацією, яка знаходиться за межами контролю з боку держави, бізнесу, інших впливових суб'єктів-«регуляторів».

Увагу науковців до цієї проблематики не можна назвати надлишковою. Саме термін «публічність» стає об'єктом аналітичного розгляду в умовах підвищення значення соціально-політичних пошуків конструктивних засобів керування суспільною історією сучасних та постсучасних перетворень; це — середина ХХ століття, коли демократична основа соціально-політичного устрою європейського кола країн набуває привабливості для майже всього глобального світу. Демократизація є дуже складним процесом: її джерела, техніки, практики використання широких народних мас для її впровадження й підтримки потребують залучення раціонально організованої спільноти, здатної враховувати небезпеки абсолютизації «розуму» й «почуттів» демосу. Соціокультурні та соціально-політичні обставини середини ХХ століття суттєво загострили проблему й ризики безоглядної популістської політики, пошуки світоглядної стратегії модернізації практик організації влади актуалізували термін публічності як лінгвістичну «формулу», що оновлює популістські крайнощі демократизму в процесах отримання політичної влади. Тому, здається, термін «публічна влада» в політичних диспутах є достатньо нейтральним та більш придатним для опису демократичних процедур надавання владних повноважень.

Появу терміна «публічність» у наукових колах для визначення участі в політичних процесах великої кількості людей деякі вчені пов'язують з висловлюваннями Дж. Дьюї, який ще у 1917 році, стверджував, що суспільство неможливе без встановлення повної публічності стосовно усіх важливих для будь-якої країни проблем і, відповідно, все, що перешкоджає публічності, обмежує громадську думку, стримує осмислення суспільних справ. Саме у цей час у реальну практику політичної активності особливої значущості набули пошуки ви-

рішення проблеми інституціональної організації виборчого процесу з практиками контролю за забезпеченням права участі у виборах усіх дорослих людей, громадян країни. Зокрема, з 1919 року почалася хвиля прийняття законів щодо різноманітних процедур проведення загально-національних та регіональних виборів у багатьох країнах Європи та Америки. Відомо, що ця хвиля специфічним чином супроводжувалася розвитком впливу різних форм медіа, які мали назву «мас-медіа» — тобто підкреслювалася значущість участі в політичних процесах усіх людей як «народних мас», як представників різних соціальних груп, рас, етносів, конфесій тощо. Факти дискримінації з цього приводу поступово стали об'єктом судових розглядів й кримінальної відповідальності для порушників. Проте це — загальне твердження. У різних країнах ці процеси мали певну специфіку по строках прийняття таких законів, а також по конкретному визначенню переліків осіб чи партій, які мали право участі у виборах. Та примітним й беззаперечним фактом політичного життя кінця 60-х років ХХ століття стає високий соціально-політичний престиж країн, що набували статусу демократичних, тобто тих, що формували політичну владу на підставі публічних загально-національних виборів, а влада засобів масової інформації, дійсно, стає масовою й публічною.

Слід зазначити, що сама тема публічності цілком закономірно стала об'єктом наукових досліджень учених різних напрямків, але, переважно, політологів й соціологів. Важливі результати її конструктивної розробки представлені у фундаментальних працях Х. Арендт, Фр. Вебстера, Ю. Габермаса, М. Кастельса, У. Ліпмана, Ч. Райта Мілза, Ч. Тейлора, А. Янга та інших відомих соціологів. В українському науковому середовищі увага до цієї проблематики активізується після набуття країною незалежності, хоча наукові здобутки можна вважати поки що скромними. Тим не менш, у працях таких авторів, як Ю. Древаль, С. Лукін, І. Рейтерович, С. Телешун та ін., зроблена інноваційна аналітика цієї проблеми з врахуванням трансформацій у соціально-політичних, соціокультурних процесах, які суттєво змінили погляди на модернізовані особливості медійних систем, соціальних ін-

формаційних мереж, їх значення в модернізації громадянського суспільства, громадської думки і публічності в розвитку демократичних цінностей в нашій країні. Тому важливо відзначити, що цю проблематику можна помітити у працях, присвячених дослідженню громадянського суспільства (Т. Андрійчук, А. Арсеєнко, І. Бекешкіна, Т. Войтенко, І. Гавриленко, Є. Головаха, Б. Капрустін, А. Колодій, С. Makeєв, В. Матусевич, В. Степаненко, та ін.), громадської думки, в тому числі, медійних систем і комунікацій (В. Осовський, Н. Костенко, М. Наумова, О. Нельга, В. Судакова та ін.). Ритуалізовані форми публічності у смисловій структурі соціокультурного простору розглядає В. Шинкаренко. Проблема конфігурації публічного й приватного у громадянському акті представлена в дослідженні Інституту соціології НАН України тощо.

Наприкінці ХХ століття проблематика публічності набула очевидної популярності у специфічній галузі суспільного знання під назвою «паблік рілейшнз». У світовій науці і в українському науковому середовищі у працях Г. Почепцова, В. Королька, О. Тодорової та інших публічна сфера інтерпретується в якості дієвого сегмента громадянського суспільства, важливого чинника культури презентації та менеджменту.

Важливим у методологічному й інформаційному сенсі представляється внесок в аналітику публічності української дослідниці Людмили Малес. Вона висвітлює не лише наукове та практичне значення досліджень цієї проблематики, але й надає нових смислів традиційним уявленням щодо публічності, які майже усі науковці пов'язують з політичними подіями, з демократичними масмедіа, з громадською думкою. В працях Л. Малес розглядаються складні й сучасні питання з історії досліджень публічного простору, визначається його місце й функції в структурі урбанізованих суспільств, що є дуже значущим у глобалізованому світі; цікаві й малодосліджені проблеми розвитку і метаморфоз публічності розглядаються в термінах територіальних самоорганізацій, джентрифікації і соціальної сегрегації. Доволі важливим є визначення символічного капіталу публічного простору як місця історичної пам'яті, його естетизації і комфортного для людей оздоблення [17, 37].

І варто зазначити, що використання терміна в різних смислах і, переважно, в суто позитивному розумінні спонукало вчених на наукове визначення сутності й важливішої суспільної ефективності публічності в розгортанні демократичних процесів. Тому, власне, дослідження теми публічності, публічної влади, публічних ресурсів, публічних оцінок стало об'єктом рефлексії переважно в соціально-політичному дискурсі в паралелі із проблематикою громадянського суспільства або як її складова.

Саме такий аналітичний ракурс був заданий видатним німецьким ученим Ю. Габермасом. Ще у 1962 році він використовує термін «публічна сфера» для визначення «грамотного» буржуазного суспільства, у якому вона здатна діяти у якості критичної противаги державі. У подальшому він видає книгу під назвою «Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство» [7], яка стала об'єктом дискусій. Проте дискусії з цього приводу мають певну передісторію. «Публічна сфера» виступає певним синонімом «громадянського суспільства» як чинник участі в державних справах та як специфічна форма контролю над державними інститутами. Габермас називає її «сферою відкритості» (*offentlichkeit*) і саме такий зміст набуває поширення в політичному, суспільному й науковому середовищі. Цей концепт публічної сфери постав об'єктом різноманітного критичного розгляду з позицій базових соціологічних парадигм: конфліктологічної, структуралістської, феноменологічної тощо; в той час дехто вважав цю проблематику скоріш об'єктом соціально-психологічного розгляду в контексті «психології юрби» або «масової поведінки». В політологічному ракурсі багато авторів у своїх текстах використовують терміни «публічності», «публіки» поряд з поняттями «цивільності», «громадськості», «самоорганізації» та «громадянського суспільства».

Публічна сфера в первинному значенні і її перетворення. В сучасному науковому обігу утвердилися загальні визначення категорій, які так чи інакше висвітлюють специфіку розуміння сутності, базових ознак, функцій соціальних феноменів групування, спільності, єднання тощо. Досліджен-

ня такої тематики передбачає визначеність ряду категорій, серед яких, на наш погляд, поняття «публіка», «публічна сфера», «публічність» займають особливе місце. Насамперед потрібно враховувати, що історично в різні віки й в різних історичних ситуаціях термін «публіка» і «публічне» змінювали свій зміст, тобто треба звернути увагу на те, що дуже часто ці поняття підміняються буцімто синонімічними поняттями «громадськість», «громада», «громадянське суспільство». Спочатку це здається доцільним, але більш уважний погляд показує принципову відмінність, яку потрібно враховувати в окремих рефлексивних конструктах політологічного, соціологічного та культурологічного знання. Категорії публічного, громадянського й цивільного, дійсно, певним чином співпадають, тому часто легко ототожнюються, хоча вони потребують виразної визначеності, тому що одночасно з різних боків відображують соціокультурну реальність. Але зміст поняття «публіки» майже не змінився, хоча деякі особливості сприйняття цієї «спільноти» піддалися певній деформації.

Так у середньовіччі однозначно воно означало простолюдию, тобто групи бідних городян, ремісників, торговців, яких у робочі і, особливо, у святкові дні завжди було багато на площах, вулицях, тобто у публічних місцях; «публічне» розумілося як дещо доступне, спрощене, відверте, у публічних виставах у публіки мали успіх грубий гумор, спрощені сценарії, маски, екстравагантний одяг і макіяж акторів тощо. У театрах у партері сиділи представники «вищих» класів, тоді як «гальорки» заповнювалися іншою публікою — простолюдинами. Саме таке розуміння публіки представляли соціальні знання, описи, літературні й художні твори того часу. Блискучі «картини» публічного життя того часу зібрав й описав видатний знавець історії культури середньовіччя Пітер Берк у книзі «Популярна культура в ранньомодерній Європі» 1999 року. (Українською мовою цей твір був перекладений у 2001 році групою українських культурологів під керівництвом й автором чудових перекладів, відомим знавцем української культури О. Гриценком.)

У цьому творі П. Берк показує, що у часи середньовіччя поняття «простолюдию» і «публіка» фактично були синоніма-

ми, як носіями народної, публічної і тому популярної культури. Він виділяє значення, особливості й важливість популярної культури в процесах ідентифікації народних локацій, яка за посередництвом культури простолюду підтримувала інтеграційні зв'язки міжрегіонального і міжетнічного співіснування. Як важливіші засоби нейтралізації перенавантажень, нудної буденності, бідності він виділяє складні і виключно різноманітні свята, традиції та ритуали, закріплені в публічній свідомості міфи про героїв, лиходіїв і блазнів. Особливого значення надає карнавалам як проявам суто народної, публічної представленості популярної культури.

П. Берк формулює поняття «популярного», яке віддавна вважається проблематичним. Тим не менше, пише він: «дискусії останнього часу лише розкрили нові проблеми чи, принаймні, гостріше окреслили старі труднощі. Одне міркування повторюється особливо часто: що термін «популярна (народна) культура» створює фальшиве враження однорідності, тому слід би вживати його у множині: «популярні культури», або замінити виразом на кшталт культура популярних верств (тобто простолюду). Інший закид — до так званої дворівневої моделі (з елітарної та популярної, чи то пак «народної культури») полягає ось у чому. Лінія розмежування між різними культурами простолюду та культурами еліт (не менш різноманітними) є досить розмитою, тому увага дослідників має зосереджуватися радше на взаємодії між ними, аніж на поділі» [4, 15]. І далі: «Оскільки поняття «популярного» породжує певні труднощі, можливо, історикам варто спробувати обійтися без нього? Один із способів уникнути таких труднощів (чи «затушувати» їх) — це говорити про історію «знизу», але таке поняття є набагато двозначніше, ніж здається. Політична історія «знизу» може означати історію з погляду «підлеглих класів», а може й стосуватися того, що американці називають периферією чи так званою глибинкою» [4, 15].

Розгляд ідей П. Берка щодо середньовічних значень понять «публіка», «публічна культура», «популярна культура» яка є, одночасно, й публічною і простолюдною, і народною, містить пояснювальні можливості сучасних дискусій й мір-

кувань на предмет змін обсягу значень поняття «публіка» в оточенні інших категорій, у яких відображуються великі групові єднання й спільноти з виразною культурною ідентичністю. Серед них, очевидно, значущими є поняття цивільності, громадськості, громадянства. «Цивільність» й «публічність» більшою мірою визначають певний рівень етичної, моральної якості, тоді як «громадянскість» відображує формальну приналежність до чогось зовнішнього. Ця властивість достатньо байдужа до індивідуальних особистісних ознак. В онтологічному вимірі є досить очевидна відмінність цих сфер за критерієм суб'єктності. Так, громадянське суспільство «складається» із громадян — членів *громад, країн*, що є особливою когортою людей за територіальними (східні, західні, полтавчани, кияни), релігійними (православні, католики, мусульмани), етнічними (росіяни, українці, русини) ознаками; публічна сфера представлена публікою, яка складається із людей без будь-якої особливої ознаки — це коли в публічному місці, на публічній (тобто доступній для усіх людей) площі збираються (присутні) *всі бажуючі і за власної волі*. Але, варто визначити, що з появи перших визначень публічності в суспільній свідомості онтологічні ознаки публіки зсунулися з суто культурної, майнової, простолюдної приналежності у бік політичного, соціального, суспільного значення.

Розглядаючи громадянське суспільство, не можна не відмітити його нормативно-ідеальний тип, регулятивну і культурну логіку організації суспільного життя, чітку формалізовану соціальну топологію як особливої культурної субсистеми, тобто сферою цивільного. Цивільне — це й публічне (в сучасному розумінні), і, одночасно — цивілізоване. Теоретична та практична проблематика громадянського суспільства занурена в культурно-символічну сферу суспільної життєдіяльності. Особливими характеристиками останньої є дискурси, соціальні коди, символічні концепти й практики, які притаманні будь-якій соціокультурній системі суспільства та держави. Саме через ці культурно-символічні індикатори дослідник може вивчати прояви та маніфестації будь-якого суспільства. Культурно-символічна специфіка громадян-

ського суспільства не означає обмеження проявів його дії лише сферою культури. Радше громадянське суспільство як суспільний нормативний ідеал присутнє та формує значення «доброго» чи «поганого», «справедливого» чи «несправедливого» в багатьох інших підсистемах: політиці, економіці, ідеології.

Але у визначенні специфіки саме публічної сфери не завжди очевидним є обрис, контур або межа «поля» публічності. В реальності вона є усім чим завгодно: цивільністю, громадськістю, державністю, медійністю, просто спільністю тощо, але *вона точно не є повсякденністю*. У цьому сенсі саме «вихід» індивіда за межі маєтку, дому, стін, які охороняють і ховають його приватність, виступає зміною його самості і він стає учасником публічної «ходи» сумісно зі всіма тими, хто також вийшов за межі свого приватного сховку, стає видимим для інших й тому змінюється, в чомусь стає іншим. У цьому сенсі він, ще не будучи громадянином, вже стає публікою, спостерігачем, учасником спільного руху разом з такими самими спостерігачами, доступними для спілкування, споглядання, наслідування.

Сучасні значення публічності як об'єкт теоретичних дискусій. Значення введення у науковий обіг в якості наукової категорії поняття публічності Габермасом [8] неможливо переоцінити, але тим цікавіше постає можливість розуміти підходи й наукову перспективу дискусійних позицій у визначенні його та відомої соціологині Х.Арендт [2]. Вони обидва мислять концептуально, але відходять у своїх міркуваннях із різних, хоча однаково важливих, світоглядних позицій. На мій погляд, «водорозділ» їхніх позицій полягає саме в тому, що у системі Ю.Габермаса домінує соціологічний (навіть політологічний) підхід, в той час як у Арендт — культурологічний, чи соціолого-культурологічний погляд на сутність публічності, публіки як групи з транскультурною історією, транскультурним значенням й відтворенням.

Варто зазначити, що відмінність в аналітичних поглядах й твердженнях додала цікавості їхньому «протистоянню», по суті сприяла поглибленню знань щодо складного явища, модифікати якого відображують суперечливу природу сус-

пільного, повсякденного (приватного) і публічного життя сучасного людства. Саме ця дискусійна ситуація доказово розглянута у статті «публіка» у відомому енциклопедичному виданні [35]. Авторка статті здійснює аналітичне співставлення цих позицій. Вона виділяє декілька важливих ключових відмінностей. По-перше, фіксується відмінність у тому, що Х.Арендт розуміє публіку як групу людей, які бачать один одного (як на грецькій агорі), тоді як Габермас робить акцент не стільки на видимості, скільки на тому, що члени групи слухають один одного, на їхній здатності одночасно перебувати в зоні слухання завдяки книгодрукуванню і іншим засобам масової комунікації. Для Арендт важливими є просторові параметри (вона пише про «простір появи», «місто та його стіни»). Габермас уявляє її (публічність) як віртуальну спільноту; на його думку ідентичність цієї спільноти складається у зв'язку зі зростанням ролі й кількості друкованих видань та ще тому, що виникає спільність тих людей, хто читає, пише та інтерпретує інформацію.

Друга важлива особливість полягає в тому, що Арендт констатує занепад публічної сфери в умовах модерності. Але Габермас, навпаки, відмічає виникнення на шляху Просвітництва нової форми публічності. Це, на його думку, публічність окремих, тобто приватних, індивідів, які сумісно обговорюють суспільні проблеми й негаразди, використовуючи й спираючись на тексти автора, який друковано висловив свою думку. Третя суперечка між концептуальними позиціями Габермаса й Арендт стосується відмінності у поглядах на чинник суб'єктності в феномені публічності, тобто чинник публіки, яка є дуже складним для визначення об'єктом дослідження специфікованого групового об'єднання. Арендт мислить публічний простір як арену дій та взаємодій людей, які здійснюють їх один перед одним, тобто публічність для неї пов'язана з прямою взаємодією індивідів, коли вони поділяють ту чи іншу систему цінностей, а це становить основу того, що вони правильно інтерпретують дії один одного. Навпаки, Габермас розуміє публічну сферу як принципово безособистісний феномен, у якому не стільки здійснюються дії, скільки відбувається комунікація, обмін думками, інфор-

мацією. Він упевнений у тому, що публічна сфера втрачає фундаменталізм й транскультурну сутність існування, тобто «десубстанціалізується». Основоположний висновок ученого полягає в когнітивних твердженнях про публічну сферу як віртуальну реальність, простір, у якому виділяються й обговорюються суспільно значущі теми й формується суспільна, тобто громадянська думка. За всієї значущості ідей видатного мислителя, вагомості його внеску в сучасне соціальне знання його теоретичний здобуток щодо публічності, дійсно, справляє враження дещо спрощеного, занадто політизованого й соціологізованого.

Публіка: свідок, спостерігач, злидень, злодій. Те, що публічна сфера є сферою думок, визначень, заперечень, пліток і тлумачень, які висловлюються, обговорюються, розглядаються, що суспільна думка може доповнюватися думками «публіки», не викликає заперечень. Але за межами такого сприйняття залишаються питання емоційного впливу, психологічні коливання, врешті поведінка юрби, ознак якої дуже часто набуває публіка. Як суб'єкт культуротворення, творення особливого інформаційного «продукту», публіка потребує, на наш погляд, більш широкого зокрема саме культурологічного аналізу з врахуванням історичних надбань та культурних втрат, особливо помітних у нашу сучасність інформаційного тиску на величезну кількість явищ і обставин людського буття.

Здійснена рефлексія наукової дискусії двох видатних мислителів дає змогу використати їхні аргументи як методологічні вказівки для визначення проблематики технік, культурних практик співіснування публічного життя й сфери повсякденного перебування, навести фокус дослідницької уваги на проблематику специфічного єднання, розуміння, погодження різних поглядів, різних думок і норм, які, безперечно, постійно відбуваються в реальному житті суспільних об'єднань, суспільства загалом, якому для виживання довелося винайти «засоби» мирного та безпечного співіснування, продукування та підтримання консенсусних, конвенційних практик.

Отже, «публіка» — сукупна кількість людей, спільнота, група слухачів та глядачів з декількома важливими для

суспільства функціями, правами та обов'язками; в певних умовах виступає в якості регулятивного ідеалу демократичної форми правління; соціокультурний феномен, одночасно норма й принцип, в ім'я якого можлива критика державних інституцій, важлива категорія ліберально-демократичної теорії. В сенсі базових ознак — інертна, допитлива, емоційна, легко піддається почуттям, спрощеним, емоційним покликам, схильна до переоцінювання себе й свого стану, ляклива й нестабільна.

Публічна сфера — територія зустрічі й святкувань. Насамперед ми повинні визначитися з тезою про те, що глобальне суспільство серед усіх інших трансформацій пережило стани культурного перерозподілу функцій організації суспільного життя, відходячи від «простоти» давньоісторичних об'єднань. У ті часи спільнота керувалася лише декількома особами (вождь, князь тощо) на тлі «загальних» зборів мешканців і простір («площа») спілкування обмежувався запиленним майданчиком (общинне життя) та стелею в домівці із очерету (повсякденне життя).

Процес культурного перерозподілу означався як прогрес, культурні зміни супроводжувалися низкою технічних та технологічних революцій, які своєю чергою рушили «проті» і «вузькі» підвалини життя, спілкування, торгівлі, освіти, комерції, політики, держав та ін. Реальний простір життя людей постійно розширювався; на тлі величезних зсувів у переживанні своєї участі у «загальних» справах громади, міста, провінції, держави відтворювалися місця «загального» простору, «загального користування», де містяни брали участь у обговоренні загальних для міста проблем, спілкувалися з цього приводу, обмірковували перспективи й плани, ризику й небезпеки, аплодували мандрівним циркачам, судили й спостерігали за стратами. На таких площах збиралося багато людей, які приходили за різними потребами: економічними (торгівля — купівля тощо), комунікативними (неформальне спілкування, обговорення будь-яких подій, обміну новинами, плітками); презентаційними (показ себе в позитивних ракурсах, прикрасах, нарядах, модності, багатстві, важливості, ситості тощо).

Площі завжди були центром знайомств. Ці «простори» стали публічними, тобто доступними для всіх, публічними в тому числі тому, що цей простір був своєрідною «сценою», а відвідувачі — публікою. Тобто наявність такого простору стала умовою зборів, які компенсували для людей з давніх часів до сьогодення емоційні витрати на життя у замкненому колі повсякденності, зачиненому, рутинному, звичаєвому, буденному й нудному. Публічний простір пропонував веселощі, різномірність, новизну й багатомірність спілкування. В подальшому таких місць «загального користування» побільшало: площі, бульвари, центральні вулиці, набережні, сквери, парки тощо. Це були місця відпочинку й праці, спілкування, комунікацій, зібрань, повстань, сцен для драматичних й політичних презентацій і вистав. Публічний простір завжди (і у давні, і в недавні, і в сучасні часи) відігравав колосальну позитивну роль для життя людей, розвитку культури, бо він був і є «місцем зустрічі» для усіх і зі всіма, місцем для інтимних бажань і потреби в публічних виступах задля самопрезентації. Виступ перед публікою — це усне проголошення будь-яких ідей, відомостей, інформації, яка потребує традиційно літературного вираження, адресованого великій аудиторії з використанням різних засобів підтримки уваги публіки, тобто презентація «актора», лідера, трибуна, блазня тощо. Тому на будь-якій площі завжди є трибуна або естрадний майданчик для вистави.

Публічний простір завжди був місцем спільних святкувань. На площах відбуваються паради, святкова торгівля, площа має центральну зону, яку прикрашає красива споруда, фонтан, пам'ятник, у деяких культурах — зона меморіалів, мавзолеїв, площа є місцем церковних «ходів», спортивних змагань, карнавалів, тобто публічна сфера — це не тільки люди й групи, це фізична територія в квадратних метрах, оточена фасадами високих, красивих, старовинних або величних споруд, тобто це реальна сфера, і саме вона втілює у свідомості публіки цінність простору певної свободи від обмежень родичів, право на розвагу. Цінності площі завжди додають юрба туристів, кольорові автобуси відвідувачів, безліч різномірних можливостей.

Особлива значущість площі як простору публічності виявляється в феномені карнавалу. В історії розвитку культури публічності, як зазначає П. Берк, саме карнавал відіграв важливу роль «лікування» простолюду від емоційних перенавантажень, пов'язаних з негараздами в домівках, родині, бідності, нудьги, злиденності й зубожіння повсякденного життя. Середньовічні карнавали — це дивовижна подія в житті людей того часу. Психологічна важливість такої події не підпадає ні під яку критику, її цінність така, що, як описує історик, за декілька днів учасники витрачали все, що збиралося місяцями. Це свято величезної спільноти, у якому чергувалися застілля з виставами, ходи ряжених, паради клоунів тощо. Ось як П. Берк описує це явище: «Світ догори дригом. Карнавал був святом, грою, самоціллю, тобто не потребував пояснень або виправдань. Це був час екстазу, визволення. З іншого боку, чому гра набувала таких специфічних форм? Чому люди носили маски з довгими носами, чому кидалися яйцями, чому страчували «Карнавал»?» (до речі, «Карнавал» був для учасників персоною, тобто людським втіленням) — пояснення мое — *В. С.*

Не можна без задоволення читати описи структури й сценарію карнавалу. Берк пише: «У карнавалі фігурували три основні теми, реальні й символічні: їжа, секс і насильство. Їжа була найочевиднішою. Саме м'ясо внесло «carne» в назву «Карнавал». Поїдання свинини, яловичини та іншого м'яса відбувалося насправді, але воно було ще й символічним. Персонаж — «Карнавал» був обвішаний курчатами і кроликами. ...М'ясники відігравали важливу роль в обрядах: танцях, біганині по вулицях чи купання одного з молодих учасників. ...«Carne» також означало «плоть». Секс зазвичай викликав більш символічне зацікавлення, ніж їжа — зокрема, завдяки засобам його маскуванню: ця завуальованість була надто прозора. Карнавал був часом особливо інтенсивної сексуальної активності... Під час карнавалу часто відбувалися одруження, а пародійні одруження були популярною формою гри. Двозначні пісні не тільки дозволялись під час карнавалу, але, фактично, були обов'язковими. ...Карнавал був святом не лише сексу, але й агресії, нищення, осквер-

нення. Справді, можна розглядати секс як щось середнє між їжею і насильством. Насильство, як і секс було більш менш сублімоване в ритуал. Словесна агресія дозволялася в цю пору: маскам вільно було ображати конкретних осіб і критикувати владу» [4, 202].

Берк використовує ідею К. Леві-Строса про «бінарні опозиції» в дослідженні культурних явищ для характеристики культурного значення карнавалів у публічному житті. Він виділяє наступні: перша — між карнавалом і великим постом, здебільшого персоніфікованими в образах товстуна і худой жінки. Друга базова опозиція: карнавал протиставлявся не лише великому посту, але й буденному життю» [4, 202]. Карнавал був свого роду інсценізацією «світу догори дригом», улюбленої теми популярної культури ранньомодерної Європи, так описує Берк функціональне призначення карнавалу. Звісно у книзі це робиться більш яскраво та детальніше. Культурна значущість карнавалів в історії розвитку публічності є очевидною. Це — важливіша культурна практика взаємодії, яка поділяє повсякденний світ життя і публічний, але ця публічність не має поділу на виконавців і публіку. Саме в цій події публіка та актори зливаються в одній особистості й, можна стверджувати, що надання деяким політичним та іншим подіям у сучасних публічних подіях карнавальних ознак має певні резони ефекту й доцільності. Особливо помітним це є в сучасних практиках презентаційних акцій, рекламних і паблік-піарних кампаніях.

Політична акцентуація сучасного розуміння публічності. «Публічна сфера» в соціально-політичному сенсі — термін для визначення частини суспільства, здатного діяти в якості критичної противаги державі та її інституціям; публічна сфера є складною сукупністю 1) людей, які в якості спостерігачів, слухачів й глядачів за власним бажанням або за примусом вступають у ментальні, почуттєві, інтелектуальні комунікації з іншими, створюючи сферу, простір, майданчик взаємодії, з метою загальної інформованості, обізнаності, інкорпорованості в середовище інших людей; 2) важливою ознакою є наявність певної кількості людей, групи, або груп, яка формує простір єдиногочасової сумісності думок, цінно-

стей, почуттів; 3) реальний, фізичний простір безтурботного пересування, місце для спілкування, самопрезентації: арена, майдан, вулиці й бульвари, великі зали, амфітеатри, аудиторії, кімнати для маленьких зборів тощо; 4) в умовах постмодерних перетворень феномен публічності набуває нових ознак і функцій; складається особливе єднання людей (публіка) на віртуальному «майдані» інформаційного простору як *простору спілкування* (емоційні, безпосередні, спрощені, дружні, любовні тощо зв'язки) та *простору комунікацій* (раціональні, ціннісні, навчальні, наукові), наприклад, публіка в он-лайн режимах та у формі флеш-мобів, спілкування, у якому відбуваються публічні репрезентації культури та історії в постмодерному суспільстві.

Український дослідник сфери публічності І. Рейтерович, наголошуючи на тому, що публічна сфера в цілому не будучи політичною або соціальною інституцією є важливішим засобом спілкування, дуже позитивним явищем, що реально розпорошує жорстку ієрархізовану суспільну структуру і робить її більш еластичною й гнучкою [21, 54]. Вона виконує важливі соціально значущі функції: це, по-перше, функція артикуляції та агрегації суспільних інтересів; по-друге, функція публічного контролю за діяльністю влади; по-третє, інформаційно-комунікативна функція, оскільки в публічній сфері комунікація відкрита, дискурсивна, це дає можливість обміну думками, ідеями, плітками; по-четверте, публічна сфера здатна формулювати й проводити власну політику (це складна для аналізу функція потребує певних обмежень вільного волевиявлення) задля вирішення локальних проблем у вигляді самоорганізацій зі своїми завданнями й ризиками; слід особливо підкреслити значення п'ятої функції — це функція політичної освіти громадян, які на публічних акціях різного рівня організації і з різних приводів і, навіть, без них спілкуються з різними людьми, в тому числі експертами, які діляться з ними знаннями й оцінками різноманітних явищ в економічній, політичній, культурній, соціальній сферах життя, беруть участь у формуванні політичної еліти.

В онтологічному вимірі явище публічності є абсолютно архетиповим й присутнім в історичному рухові абсолютно

всіх типів і стадій розвитку на просторі співіснування різноманітних соціокультурних анклавів. Власне «публіка» може розумітися в спрощеній і, одночасно, чистій уяві в якості «спостерігача», в якості споживача певної інформації, артистичності, краси звуків, рухів тощо. Реальним вираженням та дивним аналогом такого розуміння є театр. Загалом це, дійсно, сукупна участь певної кількості людей у процесі споглядання будь-якого соціального, політичного, мистецького «спектаклю», вистави у певному фізичному просторі: площа, велика зала, амфітеатр тощо. Присутність при певних подіях, коли велика чи мала група поділяється на активних чи пасивних учасників, впливає на всіх учасників події (спектаклю), надаючи пасивним учасникам (спостерігачам) певних емоційних, інформаційних переживань і, одночасно, напружує «активістів» — «акторів», «риторів», «глашатаїв», «ватажків», «трибунів» тощо та розважає, розслабляє, очищає (у розумінні грецького «катарсису») всіх учасників події. Це своєрідна цілісність, єдність перебування в суспільному просторі. Але публіка завжди знаходиться за рампою, в той час як інші персони — на сцені. Інакше відбуваються публічні репрезентації культури та історії в постмодерному суспільстві. Це — проблематика сучасних культурних практик святкування і є важливою спеціальною темою вивчення української дослідниці Т. Гаєвської [10].

Якщо тримати в полі зору це цілком зрозуміле трактування публічності, то дуже цікавою бачиться історія наукового розгляду цього поняття (або історично виправданого трактування понять «публіка», «публічне», «публічність»); можна стверджувати, що історія знання публічності як соціокультурного явища починається десь з вивчення практик театралізації в давньогрецьких (ще раніше в давньокитайських) текстах, пролегоменах до вистав, описів театральної культури середньовіччя й відродження. Прив'язування публічної події (вистави, велике зібрання спротиву чи підтримки, юрба перед повстанням тощо) до певного «простору» (майдан, бульвар, площа) навіть відтворило ототожнення публічного із майданністю з однаково негативними образливими конотаціями. Це цікава історія розвитку смислів ре-

альних процесів, коли поступово слова й поняття набувають нових значень, репродукуючи одні й компрометуючи інші. Так майданна культура стає синонімом «кітч», «низького», «доступного», «веселощів» середньовічних карнавалів з їх вседозволеністю, маскуванням справжніх облич, куртуазною поведінкою тощо, в той час як публічність переходить в коло політичних майданчиків, «Гай-парків», постає ареною політичних декламацій і змагань у гостроті полемічних дискусій.

Публічна сфера в українському контексті. Відомий український культуролог О.Гриценко у своїй праці «Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування» [11], аналізуючи онтологічні особливості українського суспільства, в контексті співвідношення позицій громадськості й публічності, пише: «Створені традиційними громадами публічні сфери та ідентичності були не лише культурно сумісними, взаємно проникними в рамках більшого етнічного ареалу, але також безперервно, хай і повільно, змінювалися під постійними вертикальними та горизонтальними взаємовпливами» [11, 93]. Він переконливо доводить, що в українському культурному просторі «публічне» й «громадське» пов'язане єдністю суб'єкта, яким є громада, яка одночасно формує як громадську, так й публічну реальності, а їхня взаємна залежність створює загальну «єдність культурного простору». Вони змінюються в цьому просторі. І в українській історії публічність набуває додаткових ознак, наявність яких визначається великою кількістю простолюду.

У книзі вчений фактично підтверджує нашу думку про те, що публічна «сфера — простір» не просто технічна метафора, але вона має реальні міські координати, що охоплювали своєю дією етнічно-український простолюду і далеко виходили поза межі традиційних сільських громад. У культурі української спільноти, цитую: це «*ярмарки та великі базари* — кожен з них втягував у зону свого впливу не лише десятки навколишніх сіл, але й місцевих і немісцевих ремісників, торговців, чумаків і всі вони прибували на торг не лише з товарами, а й зі своїм способом життя, уявленнями про світ, а це, зокрема, трансформувало уявлення селян про

«таких, як ми» та «інших»; *«гастрольні траси»* мандрівних розважальників — кобзарів, бандуристів та лірників, завдяки яким формувався та відтворювався якщо не всеукраїнський, то принаймні всенаддніпрянський репертуар пісень і дум, а з ним — щось на кшталт ембріональної національної міфології «козацької минувшини» і уявлення про свою приналежність до «козацького роду»; *прощі* до Києво-Печерських «святих місць», котрі не лише формували регіональну православну «уявлену спільноту», але — пізніше — стали ще й засобом поширення друкованої продукції (принаймні її найдешевшого сегменту) [11, 93]. Значення наведеної цитати полягає в тому, що в ній виражені декілька важливих ідей: по-перше, українське історичне життя значною мірою є простором культурного зростання, по-друге, українська громада у вигляді організатора і, одночасно, публіки зближувала функції громадськості й публічності тим, що потурала контактам з «іншими» в розумінні світоглядних і мовних відмінностей, залучала й сприймала художні твори (пісенні, музичні, декоративні тощо), пишалася своїми етнокультурними надбаннями у публічному спілкуванні на публічних майданчиках, формуючи й відтворюючи публічну культуру свого етносу, яка була і лишається надзвичайно популярною у світовому культурному просторі.

Культурна історія розвитку й постсучасних трансформацій публічної сфери, метаморфоз публіки як її суб'єкта є відображенням розвитку й нетипових і небезпечних в контексті перспектив перетворень глобальної світової культури в напрямку публічності; в останні роки під впливом інформатизації, індивідуалізації та віртуалізації соціокультурного простору поширилося явище публічного визнання будь-якого культурного і, навіть, політичного «продукту» як вирішального показника його високої якості. Мова йде про абсолютизацію думки «більшості», тобто «публіки», яка зазвичай є спільнотою «спостерігачів», але спільнотою великою, в масі безвідповідальною. На відміну від громадянських спільнот саме публічні маси легко піддаються впливу видовищних, ефектних промов, художніх реплік, майже як у публіки в театрі в публічних середовищах емоційний порив

затіняє розумові оцінки й наслідки такого втручання в справу, які потребують аналітичних здібностей і є складними, про що свідчить досвід виборів чинного українського президента, коли «публіка» перемогла «громадянський розум».

Модернізація публічної сфери: згорання чи розповсюдження? Насамперед варто констатувати, що постмодерні культурні «досягнення» в інформаційно-медійному просторі в наші часи досить легко створюють підстави не тільки для підтримки «публіки» в соціальній, культурній, політичній сферах, але і для її розповсюдження й реплікації. В колі суперечливих явищ постсучасного публічного середовища надзвичайно значних можливостей набули соціальні інформаційні мережі; різні форми інтерактивного спілкування замінюють майже всі функціональні параметри комунікативного простору, суттєво посилюють значущість і привабливість різних способів індивідуалізованої, групової та соціальної комунікації, а також майже безмежні горизонти формального і неформального (повсякденного і публічного) режимів спілкування, коли реально публічність проникає в повсякденні лакуни життєсприйняття, в той час як приватне із повсякденного (закритого від сторонніх очей) світу стає видимим для «інших» — допитливих і зацікавлених, з добрими чи злими намірами, персон і систем. Це обумовило появу й розповсюдження нових, іноді дивних, навіть екзотичних видів групових та міжособистісних практик спілкування, формуючи специфіковані «кодекси» поведінки.

На телеекранах, у соціальних мережах, у нових медіа сформувалася «нова» публіка, яка не виходить на площі й бульвари, але не перестає бути нею: можливості інформаційних систем дивовижні, хоча ознаки вживання культурної, політичної, художньої інформації важко кваліфікувати як такі, що сприяють культурному збагаченню спільноти, тобто публіка у більшості лишається саме публікою. Суттєвим чином це позначилося на повсякденних стосунках, які змінюються під впливом особливих, іноді «красиво» рекламованих ризикованих, з точки зору цивільності, «правил» підтримки «щільності» комунікацій й, одночасно, правил збереження «приватності», особистісної «автономії», певної дистанції між

учасниками спілкування, які знижують модус взаємної відповідальності, та й відповідальності взагалі.

У сфері публічних взаємин, які переходять з площ, вулиць і театрів на сайти, он-лайн зустрічі, екрани комп'ютерів, планшетів, смартфонів, все більш помітними стають модернізовані (специфіковані) практики спілкування, тобто звернення, привітання, лексичні норми мовлення; відбувається віртуалізація породжених публічною сферою культурних практик спілкування, коли, наприклад, рукоштовкування, обійми, підняття капелюхів і кашкетів для демонстрації привітання замінюються смайликами у смартфонах. Ці зміни надто помітні у просторі культурно-мистецьких практик, які є об'єктом дослідницької уваги відомої української вченої О.Берегової [5]. В останні роки ці «особливості» стають нормою у середовищі майже всіх вікових, гендерних когорт, культурних, класових, професійних осередків, і ще невідомо, які наслідки для майбутньої публічності це буде мати. Мова йде про системи загальновідомих «кодексів» спілкування, серед яких деякі види культурних практик потерпають від очевидних корозій та деформацій. Так, наприклад, тривалий час цінністю спілкування була закодована в природу суспільного життя ввічливість, поважність, правильна (культурна) мова; зараз ця цінність дискредитується, майже нормою стає виразна «простота» розмов, зокрема з використанням ненормативної лексики.

Загалом для публічного спілкування (завжди в чомусь простолюдного) такі «особливості» не змінюють його сутність, хоча в реальному, а не віртуальному спілкуванні цивілізованість «вимагає» підтримки традиційної ввічливості й поваги до співрозмовника і будь-якого іншого в публічному просторі. У цьому контексті варто також звернути увагу на процеси структурування суспільного простору під впливом глобалізації, тобто факт того, що публічне середовище, публічна сфера життя будь-якого конкретного суспільства також глобалізується. Нині ми є свідками становлення величезної за масштабами глобальної публічної сфери з глобальною публікою й поки ще не визначеними наслідками її амбітності й потенціалу.

Конвенційна природа соціокультурного «поля» публічності. Дослідження інтегративного потенціалу публічності в організації суспільного життя є дуже важливим для визначення конвенціонального ресурсу культурних практик спілкування в публічному просторі. Слід розуміти, що транскультурна «субстанція» соціальних взаємодій «визначає» ідентифікацію фундаментальних культурних практик або комунікативних технік регулювання суспільних відносин з метою забезпечення виживання та самозбереження людства. Найважливішу роль у цьому відіграє базова конвенційна складова у житті соціальної, групової, родинної спільноти. «Як людству вдалося вижити», незважаючи на нескінченні конфлікти, війни, жорстку конкуренцію — не слід питати, бо відповідь є очевидною: це — здатність враховувати інтереси різних суб'єктів і конвертувати їх у техніках домовленостей. Здатність домовлятися, погоджувати, укладати, підтримувати й виконувати договори є архетипом та важливим «інструментом» комунікації. Величезна кількість суперечок на тлі особистісного і колективного егоїзму, лукавства та природної жадібності могла бути вирішена за умови, коли складалася можливість погоджень; її фіксованим «матеріалізованим» виразом були різної сили, обсягу й чинності договори, які виконувалися — і це було благом, або порушувалися — і це було злом. Практичним, вигідним, рятівним стає використання практик конвенціонування простору взаємодій в економічних, політичних, промислових, правових і всіх інших взаємодіях. Сфера публічних взаємодій є найбільш гнучкою і незручною для формалізації, але саме в ній діють негласні правила сумісного перебування в одному місці різних людей, бо вона є сферою загального конвенційного регулювання спілкування знайомих і незнайомих, бідних і багатих, працівників і нероб, жінок і чоловіків, малих і старих тощо. У місцях загального користування, тобто у публічних місцях, перебувати можуть усі бажаючі тому, що це публічна сфера суспільного життя. Це базова конвенція співжиття спільнот, громадян, публіки.

У науковому дискурсі поняття «конвенція» має різні тлумачення. Так, в історії наукового знання поширеним було

його використання в суто схоластичному розумінні: як постулат у філософії та методології науки, тобто як твердження, яке не потребує доказів у силу своєї очевидності або згоди більшості авторитетів вважати саме так. Згідно з цим постулатом в основі наукової теорії є довільні погодження, вибір яких регулюється міркуваннями доцільності, зручністю, принципом економії мислення. Але це, безперечно, звужене трактування терміна, який має інше онтологізоване смислове навантаження та може використовуватися в іншому, більш глибокому, розумінні [24].

Враховуючи однакостайність поняття «конвенція», можливо відокремити декілька ознак суспільного співіснування, які, з одного боку, пояснюють цілісність культури самозбереження, з іншого — специфіку засобів, технік, практик самозбереження будь-якої спільноти. Термін «конвенціональність» означає, по-перше, основоположні властивості життя суспільства, що ґрунтуються на визнанні необхідності співіснування з різними іншими, що передбачають імперативні вимоги дружнього або нейтрального ставлення до інших людей; по-друге, габітус суб'єктів спілкування, суспільних і міжособистісних взаємин, а по-третє, культурний «арсенал» спільноти, у якому виробляються й зберігаються різні ритуали, звичаєві правові норми й вимоги, писані й неписані договори, історія та техніки підтримки котрих вписані в життя й етос конкретного роду, спільноти, суспільства та які еволюціонують разом з історією людства. Тобто можна стверджувати, що поняття конвенції та конвенціональності можливо трактувати у вузькому і в широкому смислах, але безсумнівно, це важливі категорії соціогуманітарного знання в контексті визначення інтеграційного потенціалу культури спілкування в публічному просторі життя постсучасної людини, спільнот, що є солідарними стосовно цінностей свободи самовираження й заборони на насилля.

Концептуальною та методологічною основою дослідження як культурних практик загалом, так і конкретної специфіки конвенціональних практик є розуміюча соціологія М. Вебера, феноменологічна концепція життєвого світу А. Шюца, драматургічна соціологія І. Гофмана, феноменологічна кон-

цепція соціального конструктивізму П. Бергера і Т. Лукмана. Безпосередньо культурні практики в різноманітних контекстах їх постмодерних трансформацій є об'єктом уваги відомих західноєвропейських й американських учених, таких як Дж. Алєнсандер, З. Бауман, У. Бек, Ж. Бодрійєр, І. Валєрстайн, Г. Дебор, М. Кастельє, М. Маффєсолі, Р. Флоріда та інших, а також вітчизняних дослідників — О. Злобіної, Л. Малєс, Н. Костєнко, А. Ручки, Л. Скокової, Ю. Сороки, В. Танчєра та інших. Однак швидкоплинна реальність продукує нові комунікативні практики та прискорює їх модернізацію.

У тематиці соціальної *конвенціональності* є доволі складні для теоретичного розгляду питання. Це питання сутності, рівнів, цілей, функцій, видів конвенціональності, ролі ціннісних детермінант та впливів настанов традиційних культурних архетипів на посилення ефективності конвенційних практик у вигляді договору в різноманітті його історичних видів; ритуальних, традиційних, звичаєвих тощо. Аналітична розробка проблематики конвенціональності, на нашу думку, передбачає розгляд трьох послідовних тематичних підходів. *По-перше*, це загально-теоретичний підхід, з точки зору якого суспільний порядок завжди є простором певних погоджень, тому «конвенціональність» — є поняттям, яким визначається здатність будь-якої соціальної спільноти створити смислове поле впорядкування процесів своєї життєдіяльності за допомогою узгодження певних правил, норм, обов'язків і відповідальності за їхнє недодержання або порушення. *По-друге*, це більш конкретизовані соціально-психологічні дослідження специфіки конвенційних практик у контексті психології юрби або масової поведінки. *По-третє*, це спеціальні культурологічні екскурси в історію вироблення й розвитку культури конвенціонування від ментальних намірів до інституціоналізації, тобто у вигляді певних текстів, документів (договорів, декларацій, контрактів, угод), які повинні пройти процедуру правової легітимації та певної публічної підтримки з боку різних соціальних груп.

Але в публічному просторі конвенційна сутність суспільного життя відходить від простоти повсякденних взаємин.

Взаємини, комунікації, спілкування набувають соціально значущих аспектів обміну інформацією, врахування необхідності певної емоційної дистанції, яка непотрібна в повсякденному, домашньому житті. У такому «дистанційному» спілкуванні необхідним є дотримання вимог етикету у просторі офісу, вулиці, кафе, у міському транспорті, в кабінеті керівника, у міжгруповому спілкуванні тощо. Для особистості це визначений майданчик демонстрації своєї культури спілкування в різних обставинах, але слід розуміти, що публічний простір це місце співіснування груп з різними спрямуваннями й позицією (статусу) в економічній, професійній, політичній сферах. Культурні практики конвенціональності в цьому просторі набагато складніші, багатовимірні, й виконання складених «договорів» між суспільними суб'єктами, як правило, не є строго обов'язковим (занадто складними й мінливими є обставини й об'єкти погоджень); прямих форм покарання, як правило, навіть не передбачається, хоча суб'єкти-порушники несуть певні репутаційні «втрати» [25].

У цьому контексті варто зазначити, що конвенціональність публічної сфери є очевидною, але тому, що вона обумовлюється низкою соціокультурних передумов, які підтримують стабільність і непорушність публічності. Серед них є очевидно значущими, по-перше, культурно-традиційні «комплекси» настанов миролюбства, згоди, терпимості. Традиційний культурний комплекс — це підсистема суспільного буття, яка «живе» на підґрунті закріплених досвідом застосування норм, настанов і наказів у межах «культурної моделі виживання». Такі «моделі», безперечно, мають етнокультурні конотації. Вони наслідуються в процесах соціалізації, у яких здійснюється стереотипізація різних форм поведінки. До відмічених особливостей слід додати, що дія традиційного культурного комплексу виявляється в настановах таких порядків спілкування, у яких затверджені рецепти гостинності, поваги до сусідів, впорядкування відносин із неворожими іноземцями, у яких не провокативна поведінка, уникання участі в ризикованих стосунках, бажання й наміри домовлятися. Звісно, в традиціях є й інші настанови, але в цілому у традиційних нормах миролюбність превалює над

агресивністю. Це виявляється в багатоманітті норм, що заохочують до співпраці, до бесіди, до сумісних святкувань, до допомоги і благодійності.

По-друге, це *система ідентифікаційних практик*. Конвенціональний потенціал ідентифікації має величезний вплив на становлення культурної ідентичності. Ідентичність не є зовнішньою і випадковою ознакою суб'єктності, але є основною ознакою у визнанні себе як подібного іншим і визнанні іншого як подібного собі, і це важливіша ознака міцності публічної сфери життя суспільства. Це те, без чого людина не існує, тобто в акті взаємовизнання міститься необхідність впорядкування правил співіснування. Звісно, в комунікативному просторі завжди є певний «горизонт подій», у якому можливе взаєморозуміння. Саме в ньому люди спілкуються з приводу переважно безболісних подій, не торкаються загрозливих тем, розуміють мову (усну, жестів, міміки, рухів тіла), і цей дискурс не несе загроз. За межами такого горизонту є ризики зіткнення, але ідентичність має можливість тиражування нейтральних норм і правил (етикетних вимог), їх розповсюдження на простір спілкування без вияву ворожості до інших. Архітектоніка ідентичності містить величезний конвенційний ресурс, який виявляється у множинності договірних норм і практик.

По-третє, це *система ціннісних чинників* конвенційності, які мають величезне значення у культурі спілкування. Не викликає сумнівів твердження, що полікультурна реальність є майданчиком базування ціннісних чинників культурного взаємовизнання, у яких відображуються цінності життя, прав людини, честі, гідності, справедливості, працелюбства та ін., формують простір загальноприйнятних понять і правил. Але необхідно вказати на певну особливість впливу ціннісних систем на форми запобігання конфліктності, на продукування конвенційних вимог. Ця особливість полягає в тому, що саме ціннісні комплекси дуже чутливі до суспільних змін, і часто під впливом ідеологічних упереджень породжують непорозуміння, атмосферу невдоволення і протистояння. Тому не випадково досвід життя багатьох суспільств демонструє специфічні ціннісні «розколи», коли

терпляче ставлення до інших культурних спільнот дуже часто обмежується іншим ставленням: байдужістю або ворожечею. Цінності цивілізованого життя можуть протистояти етнокультурним або релігійним цінностям. Сучасні проблеми європейських країн із емігрантами-мусульманами — достатньо виразний приклад таких протистоянь.

У цьому контексті варто відзначити ціннісні конфронтації, які, безперечно, є і в традиційних комплексах і в ідентифікаційних практиках. Так, наприклад, цінності збереження людського життя, гідності, честі визнаються у переважній більшості культур у якості базових. Однак не менш важливими визнаються і цілком протилежні цінності: необхідності загибелі, руйнації людського життя (у феномені подвигу, жертви), а також доцільності омані людей, які визнаються як противники або вороги. Цінність державної єдності, як відомо, суперечить цінності права меншості на самовизначення. Але навіть в цих ціннісних системах є конвенціональний ресурс.

Це, наприклад, поважне ставлення до гідного ворога, ганебне ставлення до зрадництва, допомога полоненим тощо. Вивчення реального досвіду співіснування дає підстави для висновків, що в сучасному глобалізованому світі практично усі люди починають розуміти, що треба вивчати мову інших спільнот і народів, поважати їхні звичаї, не критикувати символи іншої віри, не ображати образливими назвами представників інших етносів і т. п. Це ті самі важелі стабільності і непорушності публічної сфери, як простору «заміреному» (за висловом М. Ковалевського), у якому всі присутні «домовилися» співіснувати, тобто публічна сфера — це особливий «простір», у якому чинники невизначеності, ситуативності, емоційності діють як противажелі організованим, формалізованим, раціонально узгодженим «загальним правилам» поведінки суспільних суб'єктів. Тому варто зазначити, що специфічною ментальною основою саме емоційної конвенціоналізації виступають інстинкти співробітництва, настанови на довіру, лексична гра, емоційна імпровізація, прямий або за посередництвом діалог.

Публічна сфера, публічні відносини, публічне спілку-

вання викриває проблематику діалогічної природи конвенціональності. На дану обставину цілком слушно звертає увагу один із найвпливовіших західних дослідників новітніх культурних практик Ч.Тейлор, який справедливо підкреслює, що найважливішою ознакою людського життя є його фундаментальний діалогічний характер. Важливішим засобом людського спілкування є розмова, є діалог. Смысл діалогізму полягає в підтримуванні енергії самозбереження, соціальної солідарності завдяки репродукції усталених способів організації соціального діалогу та комунікативних конвенцій. Загалом можна стверджувати, що діалогізм, конвенціональність є специфічним традиційним атрибутивним смыслом культурної самоорганізації і ці два смыслових утворення існують у культурному просторі як важливіші культурні універсалії, за допомогою яких розуміються й регулюються комунікації як у сфері повсякденних відносин (у специфікованому вигляді), так й у сфері публічного життя.

Таким чином, проблема дихотомії публічної та приватної сфер існування людей у сучасному соціально-політичному дискурсі залишається однією із найбільш актуальних. Це зумовлене процесами модернізації систем публічного управління в розвинених демократичних суспільствах, у яких публічній політиці, публічним обговоренням, публічній владі, публічним медіа належить особлива роль головного маркера якості простору вільного обміну думками, інформацією, яка знаходиться за межами контролю з боку держави, бізнесу, інших впливових суб'єктів.

Тема публічності залучає увагу вчених різних напрямків але, переважно політологів і соціологів. Вона досліджується у працях Х.Арендт, Ф.Вебстера, Ю.Габермаса, М.Кастельса, У.Ліпмана, Г.Райта Мілза, Ч.Тейлора, А.Янга та інших відомих соціологів. В українському науковому середовищі увага до цієї проблематики активізується після набуття країною незалежності. У працях таких авторів, як Ю.Древаль, С.Лукін, Л.Малес, І.Рейтерович, С.Телешун та ін., зроблена інноваційна аналітика цієї проблеми з врахуванням трансформацій в соціально-політичних, соціокультурних процесах, які суттєво змінили погляди на модернізовані

особливості медійних систем, соціальних інформаційних мереж, їх значення в модернізації громадянського суспільства, громадської думки і публічності в розвитку демократичних цінностей в нашій країні.

Класичні концепти публічності спиралися на традиційну реальність існування інформації, інформаційних комунікацій, комунікацій узагалі. У них визначалася термінологічна специфіка розуміння публічності в суто політологічному контексті як різновиді політичної діяльності, політичних практик, майданчика політичної боротьби за вплив на маси тощо. ХХ століття вводить у науковий контекст оновлене розуміння ролі й значення «публічності» як транскультурного феномена сучасного життя, визначає сутність і важливість культурологічного визначення потенціалу публічної сфери в умовах прискорених трансформацій глобального суспільства під впливом інформатизації, індивідуалізації та віртуалізації.

«Публіка» — сукупна кількість людей, спільнота, група слухачів та глядачів з декількома важливими для суспільства функціями, правами та обов'язками; в певних умовах виступає в якості регулятивного ідеалу демократичної форми правління; соціокультурний феномен, одночасно норма й принцип, в ім'я яких можлива критика державних інституцій, важлива категорія ліберально-демократичної теорії. В умовах глобалізації сфера публічних взаємин швидко змінюється, вони переходять з площ, вулиць і театрів на сайти, онлайн зустрічі, екрани комп'ютерів, планшетів, смартфонів, все більш помітними стають модернізовані практики спілкування, поступово, але невідворотно на екранах комп'ютерів формується «нова» публіка; вона не виходить на площі й бульвари, але, підтримуючи властивість анонімності у спілкуванні, знижує модус взаємної відповідальності. Інформаційна мережа нині стала тією самою площею, на яку приходять *всі бажанчі і з власної волі*.

Сфера публічності інтегрує величезну кількість найрізноманітніших осіб, які діють в аурі конвенцій: негласного погодження щодо норм спілкування. Конвенційна складова суспільних відносин консолідує соціокультурні «лани» пуб-

лічності багатоманітністю норм етикету. Конвенційність публічної сфери обумовлюється низкою соціокультурних передумов, які підтримують її стабільність і непорушність. Серед них є очевидно значущими, по-перше, *культурно-традиційні «комплекси»* настанов миролюбства, згоди, терпимості; по-друге, *система ідентифікаційних практик*, архітектоніка якої виявляється у множинності договірних норм і практик публічної поведінки; по-третє, *система ціннісних чинників* конвенційності, у якої завдяки цінностям життя, правам людини, честі, гідності, справедливості формується простір загальноприйнятних понять і правил поведінки в публічному просторі глобального суспільства.

2.2. ЕТИКЕТ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА ПРАКТИКА СПІЛКУВАННЯ В ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРІ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ

Дослідження інтегративного потенціалу культурних практик у публічному просторі суспільного життя, ролі конвенцій, погоджень у сфері колективних комунікацій в умовах глобальних соціальних змін не тільки не втрачає своєї актуальності, але потребує додаткових зусиль наукового співтовариства. Визначальна роль конвенцій в організації та збереженні суспільних та культурних порядків є очевидною, але постсучасні трансформації сфери усталених універсальних (транскультурних) норм взаємодій додатково актуалізують дослідження новітніх, модернізованих культурних практик спілкування та конвенціонального ресурсу нормативних етикетних комплексів. Визначення та характеристики транскультурної природи, сутності й особливостей етикету як конститутивного елемента комплексу конвенціональних прак-

тик спілкування потребує описів його основних функцій, що обумовлюють суспільну важливість етикетних норм спілкування у публічному просторі. В умовах суперечностей культурної глобалізації, масштабного впливу інформатизації та розповсюдження мережевих комунікацій етикетні конструкції із загальнокультурними (традиційними) нормами поведінки трансформуються, етикетні вимоги набувають нових форм з різними культурними й соціальними наслідками.

Розглядаючи проблемні аспекти запропонованої тематики, насамперед слід зазначити, що стрімке поширення та зростання обсягу міжкультурних комунікацій, суперечливий за наслідками вплив цих процесів на суспільне життя актуалізують для науковців, політиків, спільноти проблеми збереження культурних досягнень окремих суспільств та, одночасно, підтримки культурного розмаїття. Тому пояснень і поглиблених наукових досліджень потребує проблематика еволюції, засобів, ефективності, змісту і «кінцевої мети» трансформацій різноманітних старих (традиційних) і сучасних (посттрадиційних) форм комунікацій і спілкування в полікультурних суспільствах.

Реально процеси глобалізації, віртуалізації (екранізації), медіатизації, інформатизації змінили значення багатьох традиційних чинників суспільного життя, перетворили, по-перше, побут людей, загалом повсякденність у широкому сенсі цього поняття.

Але, по-друге, ще помітніше ці чинники вплинули на сферу публічного (поза домом) спілкування, на традиційні уявлення про можливості і «кордони» модернізації комунікацій, конвенцій, етикету, етосу, про новітні технологічні, художні, психологічні «реагенти» таких «модернізацій», про їх вплив на умови стримування конфліктних намірів, підтримки і поширення конвенціонального «поля» соціальних взаємодій між індивідуальними й колективними суб'єктами суспільного життя.

Нині в соціальних мережах домінують явища утвердження глобальної мови, глобального тексту, або контексту, «писемного та відеодіалогу». В інформаційному, медійному просторі в одній системі повідомлень виникає реальне об'єд-

нання письмових, усних і аудіовізуальних засобів подання інформації, коли комунікація, або спілкування, здійснюється за допомогою письмової мови (графіки), розмови (звук, інтонації, жести) і картинки (пейзаж або інтер'єр) навколо авторів. Усі зазначені можливості «інформаційної хвилі» посилили функції навіювання, потребу наслідувати найбільш поширені «зразки» і «норми» спілкування, знайомства, самопрезентації, почали формувати нову «культуру», різні, в тому числі спрощені, деформовані засоби встановлення й підтримки стосунків.

Аргументуючи подібні наративи, сучасні представники наукової спільноти звертають увагу на певні небезпеки «наступу» постмодернізації, фіксуючи особливості постмодерних трансформацій традиційного культурного «поля», на якому проростають дивні паростки. Вочевидь, представники «постмодерної» культури доволіно використовують абсолютно не поєднувані між собою світогляди, дискусії, сегменти мов, для них не існує обмежень й, часто, моральних орієнтирів. Кожен вільний вірити у що завгодно, вважати себе та інших ким завгодно, декларувати що завгодно. «Індивідуалізм у постмодерні досягає своєї межі, звільняючи особу не лише від суспільства, а й від будь-яких форм колективної ідентичності». [32, 109]. Дійсно, можливості інформаційних мереж, інтерактивного спілкування змінюють майже всі функціональні параметри комунікативного простору, суттєво посилюють значущість і привабливість різних способів індивідуалізованої, групової та соціальної комунікації, а також майже безмежні горизонти формального і неформального режимів спілкування. Це обумовило появу й розповсюдження нових, іноді дивних, навіть екзотичних видів групових та міжособистісних практик спілкування та поступово позначилося не тільки на приватних стосунках, але й «захопило» інші лакуни соціокультурного «поля».

Культурні «новації» спілкування стали помітними у просторі публічного життя. Ці «особливості» значною мірою виявляються й закріплюються у середовищі молодіжних, підліткових осередків, але з часом стають «нормами» поведінки й комунікацій у інших вікових, а також гендерних когортах,

в культурних, класових, професійних осередках, породжуючи непорозуміння, занепокоєння і, в тому числі — конфлікти. Тобто мова йде про системи загальновідомих «кодексів» спілкування, серед яких деякі види культурних практик потерпають від певних корозій та деформацій. Це, вочевидь, стосується конвенціональних практик, які повною мірою відповідають за підтримку миролюбних настроїв у суспільствах будь-якого рівня цивілізованості.

Так, наприклад, тривалий час цінністю спілкування були закодовані в природу суспільного життя ввічливість, поважність, правильна (культурна) мова; зараз ця цінність дискредитується, майже нормою стає виразна «простота» розмов, у тому числі з використанням ненормативної лексики, тобто сучасний глобалізований світ очевидно демонструє швидке поширення культурного багатоманіття у просторі суспільних комунікацій і, одночасно, різного рівня культурної якості певних «зразків» поведінки й спілкування, приватного-повсякденного і публічного-офіційного дискурсів. Але також не можна не визнавати, що в умовах саме глобальних соціальних змін суттєво зростає роль культурних, тобто цивілізованих, практик спілкування і, зокрема, конвенціонального ресурсу етикету як нормативної соціокультурної системи регулювання взаємовідносин індивідуальних та колективних суб'єктів у різних, насамперед, публічних сферах суспільного життя.

Концептуальні та методологічні надбання у дослідженнях конвенціональних ресурсів різних суспільних систем формувалися упродовж багатьох століть під впливом усвідомлення різними мислителями і науковцями особливої значущості загальнолюдської потреби в пошуку шляхів глобального «замирення» та винайдення технологій ненасильницького співіснування суспільств, культур, народів, етнічних груп та економічних класів. Інтенсивний розвиток глобалізованих суспільних практик в останні десятиліття актуалізує питання щодо подолання різноманітних перешкод на шляху взаєморозуміння і взаємовизнання цивілізаційної цінності культурних, релігійних, гендерних, соціально-класових, соціально-демографічних та інших спільнот. Незважаючи

на певну банальність цього твердження, воно є важливим у посиленні інтересу вчених до виявлення нормативного, значущого «інструменту» погоджень, система яких, власне, пронизує всі рівні «будівлі» суспільного та родового життя людства. Взаєморозуміння сьогодні постає важливим гуманістичним ідеалом людського співіснування, але розкриття світоглядних та концептуальних характеристик його соціокультурного змісту потребує спеціалізованого наукового вивчення. Вочевидь, що важливим завданням для сучасних суспільствознавців є розробка нових тематичних напрямків фундаментальних та прикладних досліджень різноманітних онтологічних виявів тенденцій багатовекторної соціальної інтеграції як найбільш важливого складника «культурної моделі виживання» людства. Слід зазначити, що стратегія «соціального миру», як об'єкт новітнього наукового дискурсу, також ґрунтується на інформаційних здобутках досліджень феномена конвенцій як основи будь-якої комунікативної дії.

Звісно, що конвенціональна природа комунікацій на перший погляд не потребує особливих додаткових доказів, оскільки конвенціональні техніки, конвенціональні практики охоплюють усі сфери суспільного життя. Саме тому культурний розвиток людства загалом цілком можливо отожднювати з розвитком і посиленням конвенціонального багатоманіття комунікативних практик спілкування і поведінки індивідів та соціальних спільнот. Розвиток глобальної культури, історичні здобутки реального життєвого досвіду людей різних континентів нині важливо сприймати як важливі стимули підтримки та посилення соціальними інститутами конвенціональних ресурсів у напрямку формування спектра нових конкретних видів конвенцій, які сприяють модернізації різноманітних видів соціокультурної діяльності людей та узгоджених комунікативних практик між ними.

У даному разі доцільно зазначити, що в умовах швидкоплинної глобалізованої реальності сучасного соціального світу формуються якісно нові комунікативні процеси, які, зокрема, прискорюють модернізацію такої нормативної конвенціональної транскультурної практики, як етикет.

Швидкоплинна реальність продукує нові комунікативні

практики та прискорює модернізацію такої нормативної конвенціональної транскультурної практики, як етикет. Слід констатувати, що у багатьох працях відомих вчених фіксується важливість дослідження конвенціональної природи етикету як наукової проблеми, інноваційна розробка якої потребує подальших творчих зусиль філософів, соціологів, культурологів, антропологів, психологів.

В Україні дослідження етикету не можна визначити у колі пріоритетних, хоча до безумовно важливих можна віднести декілька праць останніх років. Так, до етикету як чинника розуміння життєвого шляху «Іншого» в системі новітніх глобальних комунікацій звертається харків'янин О. Зубарев [13]. Історії українського мовного етикету, традиціям «звертань» присвячує своє дослідження О. Миронюк [16]; етикет як культуру спілкування розглядає у своєму навчальному посібнику Я. Радевич-Винницький [19]. Нормативно-регулятивну сутність етикету, як визначальну здатність здійснення спілкування, взаємин і поведінки, розкриває М. Тофтул. Так, він пише: «Етикет є системою правил поведінки, що регулюють зовнішні прояви людських взаємин... є зовнішньою формою прояву моральної культури людини... тому, ігноруючи етикет, людина іноді поводиться як дикун, має вигляд вкрай аморальною» [36, 177–178]. Врешті, увагу вчених до феномена етикету, які в етико-культурологічному ракурсі виявляють особливості змін традиційних етикетних норм і вимог до поведінки сучасного людства, можна тільки привітати, але, очевидно, що вона не є достатньою. Дуже помітно ці правила змінюються або нівелюються в просторі публічних комунікацій і міжособистісних інтеракцій.

Варто констатувати, що інтеграційна ментальність, настанови, бажання, загалом усі види стосунків неможливі без домовленостей і погоджень. Однак слід враховувати, що сам зміст концепту конвенціональності є відображенням не лише політико-правових засад соціальної інтеграції. Величезне значення має комплекс специфічних соціально-групових погоджень у сферах морально-етичного, релігійного, етнічного сприйняття; ці погодження сприймаються у суспільній свідомості як «основоположні норми соціального консенсусу», а

також реально впливають на формування специфічного простору визнання цінності збереження безконфліктного спілкування в умовах соціального, культурного, економічного багатоманіття. Саме таким «втіленням погоджень» є етикет.

Етикет є доволі складним, багатограним та історично мінливим соціокультурним феноменом. Як система вимог до належної (звісно, в конкретних історичних умовах та у певному соціальному середовищі) поведінки етикет є явищем комунікативним, більш того, він виконує базову й фундаментальну функцію в якості регулятора умов, форм, видів комунікації.

Мета й призначення цієї регуляції — запобігання конфлікту між учасниками комунікації або її регуляція за допомогою та відповідно до певних правил. Відомим є історичний факт появи терміна «етикет». Він уперше увійшов у культуру аристократичного спілкування при дворі французького короля Людовіка XIV (1638–1715 рр.). Якимось виникла тривожна ситуація зустрічі в одному місці значної кількості озброєних і чванькуватих людей — придворних аристократів, які постійно провокували бійки у відстоюванні своєї «честі». В цьому середовищі забіякуватість вважалася синонімом мужності. З метою запобігти небезпечним конфліктам (бійкам та дуелям) між ними Людовік наказав кожному видати лист (під назвою «етикетка»), у якому були розписані чіткі правила поведінки і наказ короля діяти тільки відповідно до цих вимог. Завдяки цим «етикеткам» у цьому зібранні вдалося зберегти атмосферу ввічливості та миру. Звідси почалася історія етикету, який не є просто жорстким стандартом поведінки, він насамперед представляє більш-менш ритуалізовану форму осмисленого спілкування, тобто ефективним амортизатором суперечливих позицій у передконфліктних ситуаціях. Але ж слід враховувати, що це історія тільки терміна. Сутність етикету, як системи приписів щодо належної поведінки у конкретному середовищі, в історії культури була закодована в назвах багатьох церемоніалів, наказів, розпоряджень тощо.

Слід зазначити, що у побутовому розумінні етикет часто сприймається як суто кодифікована й канонічна си-

стема формальних приписів щодо поведінки людей у публічному просторі. Але змістовне вивчення показує, що це лише одна із модифікацій у розвитку цього феномена; вона не виражає сутності його культурного призначення. Можна зазначити, що у середовищі представників науки етики поширеним є ототожнення етикету із мораллю, з чим ніяк не можна погодитись, тому що мораллю є колосальна система норм, законів, приписів, заборон задля врегулювання майже всіх сторін суспільного буття, тоді як етикет є частиною моралі, є більш-менш чітким комплексом (у тому числі — писаним) правил поведінки, які конкретизовані для окремих життєвих ситуацій, переліком вимог, які регулюють кожну ситуацію спілкування окремо, тобто *культурною практикою*. Невипадково у культурному просторі були складені, співіснують й доповнюють одне іншого різноманітні етикети: у родинних стосунках, у публічних акціях, «придворні етикети», «етикети візитів», «етикет обслуговування», «етикет залицяння», «етикет заручин» і т. п.

Представники лінгвістики розглядають етикет як компонент спілкування, який регулює його ефективність. При цьому педалюються саме розмовні контексти, тобто правила узагальнених або конкретизованих звернень, привітань, каламбурів, речових «штампів», компліменти, дозовані обговорення присутніх, культурна мова тощо. Звісно, що цей підхід є важливим і, безумовно, суттєвим, але він також зосереджує увагу на одному елементі із комплексу складових етикету як інституту — саме на розмові, лексиці, діалогу; за межами — міміка, інтонації, тіло, рухи, одяг, пластика, простір, прикраси, їжа, норми застілля, обійми, рукостискання, цілування, подарунки тощо.

Культурологічний погляд спирається на необхідність комплексного розуміння призначення й сутності етикету й саме під цим кутом зору висвітлює різноманітність його функцій, напрямки його змін й перспективи, в тому числі ризики й небезпеки його трансформацій (або руйнації) у сучасному глобалізованому світі. Зокрема, важливим і концептуально перспективним виявляється проблематика моральної сутності етикетних систем як практик встановлення кон-

сенсусних, конвенційних відносин та, одночасно, «рецептів» дистанціювання, права та доцільних умов відмови від небажаного спілкування. Значення етикету виявляється в тому, що за його допомогою в актах «зустрічі» учасників спілкування можливо виявити для одного визнання самоцінної значущості іншого, встановлення взаємної поваги, що формує простір єднання й розуміння, тобто першою в комплексі функцій етикету за значенням виявляється саме об'єднувальна, *інтегрувальна функція*. Навіть етикет поведінки у конфліктних взаємодіях (наприклад, «кодекс» проведення дуелі) передбачаються цілі реалізації саме цієї функції.

Але етикет також дає змогу ранжування людей за статтю, віком, статками, станом у державі, у певному соціальному, культурному колі, тобто він також виконує *функцію сегрегації*. Досить парадоксальним, проте, у суспільстві виявляється факт того, що дуже позитивне культурне явище — етикет — може також бути засобом дискримінації і, навіть, репресивного тиску на людину, яка не знає деяких специфічних правил пристойної поведінки в певних колах, не дотримується вихованих, вишуканих манер і т. ін. В етикетних системах багато інших функцій відповідно до різних груп, спільнот, класів, але різноманітність етикетних форм має однакове змістовне навантаження — визнання й підтримка значущості людини, з якою вона спілкується за допомогою ввічливості, взаємоповаги, довірливості. Звісно, у процесі історичного розвитку ці функції змінювались. Тому змінювались й сенс, й мета, й форми етикетних комплексів. Слід також мати на увазі те, що у будь-якому суспільстві є значні за кількістю прошарки «тіньового» соціального «спектру» (жебракські, злидарські, злочинні, молодіжні з ризикованими, зокрема нігілістськими, протестними нормами тощо), спільні поведінкові, комунікативні правила, які також входять до загального етикетного комплексу, спираються на певні «культурні» вимоги, що потрібні як для ідентифікації в середовищі, так і для підтримки певної згуртованості, єдності.

Історія розвитку етикету — це історія суспільства, культури, цивілізацій. Відомо, що вже у стародавніх первинних культурах існували певні шаблони поведінки, що нагаду-

ють етикетні вимоги. Ланкою, що пов'язує етикет з первісною культурою, вважається ритуал, або стандартизована поведінка, яка спирається на давні традиції. Етикет також має певну схожість із табу (первісні забобони), які поділяли людей на різні вікові, статеві й інші групи і, відповідно, регламентували певні види поведінки. Значущість різних спільнот була пов'язана з функціями, які вони виконували. Тіснішим, вважається, був зв'язок етикету та звичаїв, норм і правил звичаєвого права, на основі віку, досвіду, статусу, авторитету; з різних форм шанування поступово зростають три важливі явища ритуальної культури: релігійні культи, світські суспільні ритуали та етикет. Релігійний культ виконує функцію спілкування з відчуженою людською сутністю (бога, духа); світські суспільні ритуали використовуються для вираження значущості різних соціальних явищ, етикет забезпечує контакти між людьми на підставі того, яку значущість вони надають один одному в міжособистісних стосунках та у стосунках з представниками різних кланів, станів та класів. У своєму дослідженні «мовного» етикету український учений О. МIRONЮК особливу увагу приділяє ролі звернень і звертань, які мають велике значення у встановленні «контактів» у стосунках [16].

Необхідно також додати, що складні історичні процеси соціальної диференціації радикальним чином вплинули на практики спілкування в суспільствах різного рівня розвитку, специфікації культурних систем і загального стану цивілізації. Історики й етнографи описали багато прикладів дуже складних, навіть чудернацьких етикетних правил і церемоніалів у східних культурах, у станових суспільствах європейського середньовіччя, у аристократичному середовищі багатьох недемократичних держав, і, навіть, етикетні вимоги щодо спілкування представників «вищих» класів у демократичних країнах.

У багатьох дослідженнях етико-соціальної проблематики доводиться, що в історії етикету найбільшого розвитку досягнув придворний етикет. Досить очевидним є факт того, що у західному світі саме він виробив культуру поведінки, яка стала зразком для всіх панівних прошарків суспільства.

Етикет настільки регламентував дії придворних, набув такого складного характеру, що з'явилися знавці етикету — церемоніалмаистри, з'явилися посібники з етикету й церемоній. У той час навчання етикету стало основною частиною виховання знаної людини, аристократії. Вихованість, культурність і аристократизм ототожнювалися з хорошими манерами, чемністю, вмінням поводити себе у суспільстві. Іншим чином, засвоєння етикету стало ще однією зразковою ознакою аристократії, світської людини, ніби уособлюючи його високе походження, благородство, освіченість і протиставляючи його грубій, вульгарній, темній простій людині. Це твердження використано для того, щоб виразніше визначити сегрегаційну функцію етикету, яка, дійсно, є дуже важливою у вивченні цивілізаційної ролі етикету в історії культури.

Слід зазначити, що культурна, цивілізаційна роль етикету в розвитку глобального суспільства не підлягає жодним сумнівам. У різні історичні епохи він, як форма культури, з більшим ефектом виконував різні функції, зокрема політико-правові як засіб присвоєння суспільних рангів; стимулював розмежування суспільних верств; впливав на підтримку соціальних і культурних ієрархій. В умовах ускладнення суспільних відносин більш складними ставали функції, види, сенс і роль етикету. Етикет не просто ускладнюється, він естетизується, спонукає розвиток мистецтва, стилів одягу, житла, поезики, живопису, танців. Особливо це було характерним для Західної Європи в епоху, яка породила культуру бароко, коли усе життя аристократичних верств стало подібним до етикетно-театральної вистави. Слід зазначити, що все вказане стосується не тільки західно-європейської цивілізації. Східні культури мають свої, історично специфіковані етикетні системи. Визначення «китайські церемонії» має метафоричне трактування як щось дуже складне, деталізоване, вишукане і на тисячоліття — незмінне. Але феноменальна «природа» етикету саме і полягає в тому, що і в європейській і у східних культурах він виконує однакові функції.

Банальним, але необхідним для визначення функціональної специфіки етикету є твердження про ненасиль-

ницьку, або миротворчу, тобто конвенціональну сутність етикету, в цій якості про важливішу роль в історії міжособистісних і міжгрупових стосунків. Змістове розуміння сутності й особливостей розвитку етикету як культурної практики, як чинника, що супроводжує швидку, якісну модернізацію широкого кола суспільних перетворень, у тому числі демократизації, лібералізації, загострює питання про майбутню долю етикету, його нові види й прояви, його раціональні, доцільні, добродійні впливи на публічну сферу суспільного життя, на повсякденний світ, у якому виховуються діти й народжуються нові культурні практики.

У давнину примітивні норми етикету спиралися на буденний досвід співжиття. Насправді, буденна свідомість у всі часи має у своєму арсеналі важливу й мудру орієнтацію на те, що використання ненасильницьких засобів у індивідуальних, групових та родових стратегіях самозбереження й розвитку мають переважати насильницькі форми. Наприклад, у всіх культурах прохання краще і навіть ефективніше від наказу, тобто первинні форми етикету, який був проявом групового консенсусу, виникли як суто людське, тобто культурне, надбання задля забезпечення ненасильницьких комунікацій і забезпечення внутрішньогрупової згуртованості.

У подальшій історії суспільства, культури комплекси етикетних правил ускладнюються, раціоналізуються (наслідком чого з'являються санкції за порушення); відповідно до ускладнення соціальних відносин складаються різні системи етикету з різними формами організованості: від повної відсутності в умовах дії природньої, ненав'язливої моралі до строгої деталізованості й організованості у деяких типах традиційного, релігійного або аристократичного етикету. Звісно, форми спілкування дуже різняться в стосунках груп і осіб, які представляють різні соціальні групи, економічні класи, гендерні й вікові кластери, культурні й субкультурні спільноти. Можливо, одна із найбільш суперечливих проблем розвитку етикету, а також об'єктів вивчення є регламенти спілкування в субкультурних, криміногенних або кримінальних спільнотах і самоорганізаціях.

Багатоманіття різних етикетних комплексів, їх функціо-

нальна специфіка, історичні форми й проблеми модернізації в глобалізованому світі, доля етикету в постсучасному культурному просторі, «капіталізація», тобто ціна етикетної грамотності під час складних перемовин повинні бути об'єктом і наукових досліджень, і фактом свідомого використання в комунікаціях різного рівня. І це не тільки норми офіціозу, в суто людському вимірі важливо оцінювати цільовий ефект етичної, етикетної поведінки як чинник культурного впливу на середовище, важливості в плані реконструювання спілкування в соціально доцільному напрямку.

Як факт величезної значущості, цінності і, навіть, ціни етикету в сучасних комунікаціях найвищого соціального і політичного рівня, означеного буквально в грошах, можна навести приклад нещодавніх (2021 рік) перемовин між представниками російських та саудівських нафтових концернів стосовно фіксованих розмірів видобутку нафти і, відповідно, зниження або підвищення ціни на неї. Достатньо гостре протистояння між ними мало шанси на взаємовигідне вирішення, але не сталося як гадалося. Російські керівники порушили етикет перемовин, майже всі коментарі цієї події звернули увагу на грубу, навіть брутальну поведінку членів російської групи. Нестриманість, зухвалість настільки образили представників ОПЕК, що подальші перемовини стали неможливими. Саудівські керівники зменшили ціну на нафту. Росія втратила мільярди доларів. Це — «ціна» вихованості, ввічливості, стриманості, вираженої поваги до представників іншої культури, тобто — ціна етикету. Будь-яка домовленість, будь-яка конвенція передбачає етикетні норми, надає їм значущості, своєрідним чином їх освячуючи.

Важливим завданням для наукового розгляду є визначення, в якості культурного надбання, ролі етикету в переживанні сучасних психологічних та інформаційних перенавантажень людей в умовах ризиків та небезпек співіснування. Залучення до власне культурологічної аналітики питань ролі й долі етикету формує підстави для визначення ще однієї, дуже важливої функції етикету після наданої характеристики *об'єднувальної та сегрегаційної*. Це *функція захисна*. Вона полягає в тому, що в умовах зростання індивідуалізації,

як складової процесів глобального інформаційного тиску, сучасна людина надає класичним формам етикету нових завдань і це потребує нових форм етикету в контексті захисту своєї автономності й особистісного суверенітету.

Отже, аналітичний інтерес до проблематики регулятивних конвенціональних комплексів, важливішим «інструментом» якого виступає етикет, орієнтує на вивчення особливостей відносин між особистістю і групою, спільнотою, колективом тощо. Культурологія, соціологія, соціальна філософія, соціальна психологія, психологія груп у останні десятиліття нагромадила величезну інформацію про ці відносини. Основна ідея полягає в тому, що людина, особистість не живе у суспільстві; вона живе й живиться спілкуваннями в локальному середовищі, в безпосередньому оточенні інших учасників, з якими складаються різні, дуже багаті за відтінками стосунки: від сердечної дружби до конфліктного суперництва. Перебування в групі вимагає від індивіда виконання певних групових правил, і це часто породжує додаткові емоційні, психологічні навантаження. Твердження про колектив як «природне середовище існування» потребує цілу низку серйозних уточнень, а психологічні перенавантаження є очевидними й безумовними. Вони фіксуються практично всіма спостерігачами.

Слід зазначити, що саме тому в наші часи з'являються нові види етикетних правил, алгоритмів поведінки. Вони дуже різняться від традиційних, коли, наприклад, вважалося непристойним заводити розмову, звертатися з проханням до незнайомих людей без попередніх «представлень» і «рекомендацій». Нині у майже всіх культурних системах це стало можливим і нормальним. Але така «свобода» вступати в стосунки породжує потребу в психологічному захисті від небажаних надлишкових зв'язків, розмов, спілкування. Завжди в людей є потреба бути наодинці з собою. Засобом пом'якшення тиску на особистість будь-якою (незнайомою, малознайомою, випадковою) людиною або групою є етикетні норми, правила, вимоги, тобто етикет у сучасних умовах — це винайдена людством соціально доцільна форма амортизації протиріч у системі «людина — суспільство».

Як система історично, етнічно, соціокультурно визначених норм і правил взаємин, поведінки і спілкування етикет виконує у суспільстві дуже важливу роль. Основні особливості цієї ролі полягають, по-перше, в допомозі розвитку нормальних міжособистісних контактів у соціально-доцільній формі. Під соціальною доцільністю етикетних «механізмів» слід розуміти їх призначення долати конфліктність шляхом винаходу й застосування найбільш необразливих і безпечних для особистості форм спілкування. Саме захисна функція створила смислову і формальну конструкцію діалогу: «Як справи, старий? — Нормально!». І вільно розійшлися.

По-друге, виконання етикетних приписів у тій чи іншій спосіб «маскує» індивідуальну психологічну або інтелектуальну специфіку особистості, певною мірою завжди «нівелює» людину, урівнює її з іншими особами. З одного боку, етикет нейтралізує або мінімізує суспільні або групові вимоги до людини бути саме такою як усі інші; з іншого — дозволяє людині зберегти свої індивідуальні гідності або вади від групового (колективного) викривання й нагляду. «Ховаючись» за безособовими, стандартизованими формами поведінки: привітань, звернень, побажань, вигуків, речових штампів — людина за допомогою етикету створює «захисні шари» між собою та іншими особами, за якими вона може сховати свою унікальність, індивідуальність та автономність, тобто сучасна форма етикету допомагає людині бути вільною від зовнішніх посягань. Це *маскувальна функція* етикету. Вона часто ототожнюється з лицемірством, але ця негативна оцінка не враховує саме того факту, що соціальне життя людини завжди більшою чи меншою мірою супроводжується необхідністю примирення індивідуальних та групових вимог до особистості, але ж внутрішній, суб'єктивний світ людини, безумовно, потребує захисту й самозахисту від тотального тиску соціальних, групових стандартів.

По-третє, слід з'ясувати ще одну важливу функцію етикету в сучасних нормах поведінки й спілкування. Навантаження сучасного інформаційного оточення на психологічний, емоційний стан індивідів викриваються в різних формах реакції на додаткові, надлишкові впливи інших людей. Саме

емоційні реакції є стимулами ризиків непорозумінь. Етикетна вихованість допомагає суб'єкту стримувати свої емоційні реакції, «тримати паузу», як вчать на курсах артистичної майстерності. Саме таким чином відбувається необразливе перебування людини у будь-якій ситуації і безпечний вихід із неї. Етикет є «мирним» засобом вирішення суперечок між індивідуальним і соціальним (груповим, колективним, родинним тощо) світами. У даному випадку мова не йде про особливо витончені форми етикету: аристократичного, релігійного, обрядового, дипломатичного тощо. У різних суспільних, культурних системах існували крайнощі у застосуванні етикету, причому історія має приклади, коли етикет настільки ритуалізується, роздрібнюється, що починає регламентувати практично всю соціальну й повсякденну поведінку людини. У такому випадку фактично не залишається місця для етикетної творчості. Але, слід підкреслити, що ці випадки все ж таки є тільки крайнощами.

Сучасні культурні практики спілкування у різних сферах суспільного життя, проблеми їх оновлення та перетворення, очевидно, визначаються базовими трендами трансформації глобального світу, інформатизацією та бурхливо зростаючою залежністю людства від наступу віртуальної реальності. Найважливіші особливості сучасних й постсучасних змін є підставою для визначення, а можливо, й для передбачення таких основних тенденцій. По-перше, слід зазначити, що загалом історія культурного розвитку людства демонструє певні прогресивні зміни у системі культурних практик, зокрема практик конвенціонування. Але ці процеси не можна назвати ні швидкісними, ні радикальними. Сучасна ситуація є принципово новою. Різкі, масштабні, технологічні, культурні, моральні трансформації створюють для інституту етикету умови вивільнення особистісного підприємництва у винахідливості, застосуванні, розповсюдженні та модернізації не стільки традиційних (реліктових), але все ж таки застарілих етикетних комплексів. Дуже цікавою стає роль етикету в умовах глобалізації, безмежних можливостей пізнавати світ й етикетні приписи у будь-якій країні, у будь-якій культурі.

Поступово стає помітним, як під впливом інформатизації рідкісні, оригінальні етикетні втрачають свою ексклюзивність, масове переміщення великих груп людей, їхнє змішування створюють нові вимоги до прийняття або відторгнення традиційних етикетних систем. Ці процеси, іноді, викликають спротив культурних меншин і, навіть, конфлікти. Це важливий і правильний висновок, але потребує й деяких уточнень.

Наприклад, не можна не враховувати того, що в деяких культурах саме більшість потерпає від «культурної своєрідності» традиційних етикетів. До речі, сьогодні важко сподіватися на те, що ісламські традиції колись погодяться на надання жінкам усіх прав і свобод, які є у чоловіків та які є у жінок європейського культурного світу, відмовляться від зверхнього ставлення до «гяурів», невірних, від традицій специфічного відношення до шлюбу, гігієни, алкоголю, сексуальності, регуляції народжуваності, інших особливостей культурних практик свого світу. Звісно, такі норми глибоко вкорінені в традиційну культуру з визначальним впливом релігійних законів, тому вони майже не модернізуються, хоча скоріш й вони з часом модернізації не минуть.

По-друге, породжені інформаційною «хвилею» процеси уніфікації цілком очевидно спираються на глобальні процеси поширення цінностей та зразків демократичного устрою майже на всі країни світу. Навіть у найбільш консервативних політичних режимів цінності демократії мають безумовну привабливість. Цей чинник впливає на зростання потреби у перегляді традиційних етикетних комплексів, модернізації комунікаційного простору, етикетних вимог, які будуються на загальноприйнятних, найбільш зрозумілих приписах, що повільно просочуються в підсвідомі аннали глобального розуму та поступово витісняють детальні, примхливі, химерні етикетні малих або нерозвинутих спільнот. Демократизація ще не має міцності уніфікувати культурні етикетні деяких релігійних або реліктових культурних систем спілкування, але її наступ продовжується. Багато прикладів тому цього, як різні, дуже жорсткі, традиційні етикетні емігрантів зі Сходу мімікують, особливо в молодіжних середовищах помітно

змінюються в напрямку демократизації, уніфікації, послаблення, свободи від заборон і покарань.

По-третє, трансформації етикетів у якості конвенціональних культурних практик відбуваються у декількох напрямках та швидко поширюються тому, що діє привабливість загального усвідомлення безпеки та прийнятності для всіх (економічних, культурних, вікових, гендерних, субкультурних еліт й кластерів) однакових приписів із широкими можливостями їх «місцевих» модифікацій. Поширення інтенсивного переміщення значних мас людей за трудовими, дозвіллевими, туристичними, мігрантськими потребами висвітлює привабливість доступності та легкості засвоєння загальновідомих, найважливіших, фундаментальних «формул» спілкування, розповсюдження глобальних (європейських, азійських) мов як чинників порозуміння, коли кожна людина може досить легко засвоїти прості обов'язкові прийоми соціально-доцільного спілкування; тобто очевидно можливим може відбутися становлення нової глобальної культури етикету, яка спирається на природність і простоту виконання загальних, зрозумілих, нескладних етикетних приписів.

Розмірковуючи за прикладами природи етикету, легко визнати цей історичний культурний феномен соціальним інститутом, але, здається, що в тому, як він формується, успадковується, змінюється й «керує» суспільством, не вистачає цілком визначених інституціональних ознак. Так, є очевидним, що етикет володіє властивістю спиратися на «раціональні норми та встановлення» (за М. Вебером, який чітко визначив ознаки соціального інституту), для дотримання яких є особливі механізми примусу до виконання або покарання за невиконання. В «етикеті» (в загальному сенсі), наприклад, покаранням є відмова від спілкування з порушником, його специфічна ізоляція, навіть — бойкот. Існує також чинник об'єктивної інклюзії людини у сферу даного соціокультурного середовища, яке керується конкретним типом етикетних приписів. І хоча відсутнім є чинник впорядкованості внутрішньої структури, а функцію контролю забезпечує групова або суспільна думка, можна віднести етикет до інституціональної системи будь-якого, в тому чис-

лі глобального суспільства. Хоча, слід зазначити, що масштаб організованості в різних етикетних системах є дуже різним: від повної відсутності в умовах дії ненавмисної моралі до строгої деталеталязації та організованості у деяких видах традиційного, або релігійного, або «придворного» етикету. Тому, власне, система інституційних ознак етикету не має «репресивного» стрижня — цей соціокультурний феномен в історичному розгляді завжди був відкритим до змін, і ще більше став відкритим в останні сторіччя.

Глобалізація, демократизація, мультикультурація особливо помітно позначилася на феномені етикету; для його сучасного, спрощеного, доступного для розуміння й використання глобалізованого виду інформаційна хвиля, можливості мережевого спілкування, розпочали «нову історію». Можливо, будуть складені нові правила культурної поведінки, можливо, будь-яким чином трансформуються наявні. Але постає питання, які перспективи мають цінності ввічливості, поваги, порядності, чемності, чесності, грамотності, інтелігентності, компліментарності, любові й відданості. Зараз, здається, в цьому просторі багато негараздів. Деякі з перелічених цінностей відверто дискредитуються, особливо у сфері неформального спілкування. Тому дослідження тенденцій і наслідків радикальної модернізації етикетного унормування, врахування її можливих небезпек у сучасних стратегіях соціалізації здається важливим і актуальним завданням для наукової спільноти.

Узагальнюючи здійснений аналітичний розгляд, є нагода стверджувати, що перспективи інноваційних досліджень онтологічної специфіки як культурних практик загалом, так і конвенціональних практик у формі етикетних комплексів зокрема, а також наукове осмислення їх значення та функцій у просторі спілкування слід пов'язувати з потребами і викликами модернізованих «стандартів» спілкування в постсучасних умовах «тиску влади» інформаційних мереж, соціальних медіа, полікультурності спільнот і суспільств. Увагу привертають новітні етикетні «гібриди», але під кутом зору «культурної практики» їх цивілізаційна «якість» під великим питанням. Стійкі зразки етикету як культурної прак-

тики формуються з урахуванням специфіки професійних, гендерних, вікових, національно-етнічних, культурно-релігійних, традиційних і «новітніх» етико- і соціально унормованих систем регулювання взаємодій, спілкування і поведінки у сферах повсякденного і публічного життя.

Критичне осмислення та ідентифікація генетичних витоків усталених універсальних норм спілкування дає змогу визначити перспективи та реальні можливості новітніх культурних практик конвенціоналізації, зокрема етикету, транскультурна природа якого під впливом інформаційної хвилі (виникнення мережевого простору спілкування) трансформується з певними суперечливими наслідками. *Етикет — це історично доцільний, розвинутий, конститутивний культурний феномен, елемент системи конвенціональних практик з важливими соціальними функціями, якими є: інтеграційна, сегрегації, регламентації та регулювання, захисна, маскування, стримувальна, психотерапевтична, естетична, розважальна.* Етикетні комплекси історично і змістовно пов'язані з табу, ритуалами, звичаями, традиційними нормами моралі і поведінки та трансформуються відповідно до глобальних соціокультурних перетворень, не втрачаючи своєї транскультурної фундаментальності.

Глобальному суспільству потрібна модернізація конвенціональних практик у напрямку оновлення, наповнення новими соціальними сенсами специфічних атрибутивних культурних феноменів суспільного життя, у тому числі етикетних систем, дослідження яких формує інформаційний ресурс визначення наслідків соціальних негараздів у просторі новітніх культурних постмодерних абсурдів, хоча гуманістична ненасильницька, конвенціональна потенція етикету недостатньо усвідомлена, часто сприймається як аналог відсталого, не сучасного, не модного, застарілого, не потрібного в житті, навіть кумедного явища. Тому етикет як свідома практика в соціалізації різних верств і груп населення використовується недостатньо. Наслідки прискореної стихійної модернізації, ризики й навіть небезпеки розповсюдження так званих нових норм спілкування потребують уваги і освітян, і науковців, і соціальних технологів.

2.3. ФІЛАНТРОПІЯ ЯК КУЛЬТУРНО-ГУМАНІСТИЧНА ПРАКТИКА

У сучасних культурологічних дослідженнях учені підкреслюють та вказують на важливість подальшої наукової розробки теми сенсів суто людського (тобто цивілізованого) ставлення до реалій суспільного світу, його соціальних змін та перспектив розвитку в контексті відображення усього культурного багатоманіття. Це не випадково тому, що доволі складною та багатогранною є проблематика культурної обумовленості поведінки людей, які у будь-якому соціальному оточенні, навіть у дуже формалізованому, поведуться непередбачено відносно самозбереження або заради збереження (підтримки, допомоги) інших на підставі не тільки природних почуттів, але й загального почуття людяності.

Добре відомо, що починаючи з давньогрецьких філософів, багато проповідників, мислителів-просвітників, моралістів протягом багатьох століть соціокультурного розвитку

людства звертали увагу на суспільну значущість усвідомлення й вивчення різноманітних проявів благочинного мислення та альтруїстичної поведінки. Вони наочно відображують цілком реальні наміри, бажання та конкретні зусилля як окремих індивідів, так і певних соціальних груп здійснювати безкорисну допомогу нужденним, не лише близьким, але й стороннім (невідомим) людям. Починаючи з Платона, доводилося, що здійснення такої допомоги загалом обумовлено стимулюючим впливом «благородної частки людської душі», якою і спричиняються почуття жалю й любові до усіх страждених. Саме тому специфічне смислове поєднання двох термінів давньогрецької мови «філос» та «антропос» сприяло утвердженню та послідовній соціальній інституціоналізації практично в усіх культурах ідеї «любові до людини» — тобто ідеї філантропії як соціального принципу особливого гуманного ставлення до людини, людей, людства — це ставлення турботливе, чуттєве, воно відображує жаль, співчуття та бажання допомоги.

Слід зазначити, що увага до проблематики філантропічної поведінки індивіда чи будь-якого суспільства серед діячів науки й культури була постійною упродовж віків, але з погляду XXI століття очевидним постає закономірність того, що й значення, масштаби, різноманітність прийомів благодійності та філантропічної діяльності зростає в умовах суспільних, економічних а також природних негараздів та катастроф. Історія містить безліч прикладів такої залежності. І в цьому контексті досить яскравим прикладом постає факт посилення уваги урядів, суспільних організацій та, відповідно, науковців до цієї проблематики, що відбулося на пострадянському просторі в 90-ті роки XX століття й у подальшому.

Важливо підкреслити, що етичні проблеми філантропічної діяльності індивідуальними та колективними суб'єктами в Україні за часів СРСР практично не виникали і не досліджувалися, оскільки єдиним легітимним агентом такої діяльності були радянська влада та КППС. Водночас у суспільствах Європи та Північної Америки увага вчених до вивчення сутності та сучасних видів філантропічної діяльності завжди була органічною й значущою. У XXI столітті у

творак Дж. Мак Каллі [2009 р.], Р. Рейха [2020 р.], М. Салека [2010 р.], А. Томаса [2004 р.] та інших теоретиків й діячів були запропоновані нові наукові підходи, у межах яких досліджувалися загальні проблеми філантропії, питання історичної генези та розвитку даного феномена, а також конкретні «техніки» сучасної благодіяльності та специфічні суперечності відносно перспектив розвитку філантропії в умовах постмодерної реальності. Вочевидь, що під впливом глобалізації, інформатизації та віртуалізації суспільного життя відбуваються якісні трансформації культурного простору у напрямку інтенсивного поширення альтруїстичних комунікацій, важливим аспектом яких є саме філантропія у її різних формах допомоги нужденним.

У даному зв'язку важливо звернути увагу на значний евристичний, концептуальний та інформаційний потенціал колективної монографії «Філантропія, патронаж та громадянське суспільство: досвід Німеччини, Великої Британії та Північної Америки» [41], яка була видана у 2004 році. За своїм змістом ця монографія є зібранням окремих праць десяти авторів — відомих дослідників у сфері використання практик філантропічної активності у трансатлантичному світі. Ці науковці вдало висвітлюють комплекс актуальних суспільно значущих проблем щодо реальних та перспективних напрямків філантропічної діяльності. Зокрема, вчені розглядають вплив благодіяльності на музичну, художню, спортивну, патронажну, музейну сфери, а також творчо досліджують історичні форми зв'язків філантропії й економіки, філантропії й домашнього господарства, філантропії й освіти, в тому числі вплив філантропії на фундаментальні та прикладні галузі наукових знань. І в методологічному й у прикладному аспектах інформаційне значення цієї праці важко переоцінити.

У контексті формування наукової оцінки стану філантропічної культури в Україні доцільно звернути увагу на той факт, що реальна історія країни, буття української нації спричинила для українського народу дуже складні випробування. Перебування у складі російської імперії і, в подальшому в СРСР, нанесло українцям багато страждань і болю.

В СРСР загалом і в Україні зокрема філантропія за межами державного нагляду була заборонена, поступово на цій території закріпився стереотип тотального патерналізму тільки з боку влади.

Історично і за суттю благодійність була справою релігійних спільнот, реальне їхнє масове скорочення в СРСР також сприяло ідеологічній дискримінації філантропічної діяльності церков. Але слід зазначити, що з великими труднощами, маскуваннями від переслідувань в Україні вдалося зберегти досить значну релігійну християнську громаду, більш розповсюджену в західних регіонах, дуже скорочену у східних. Відомими є цифри наявності церков і священства на територіях України і Росії; в Україні вони були в десять разів більшими. Звісно, філантропічна, благодійна церковна діяльність допомагала збереженню релігійності, її добродійної сутності, але й притаманна українському менталітету співчутливість після розпаду СРСР почала випускати корисні «паростки», тобто після звільнення від Росії і комуністичного ідеологічного терору в Україні почалася ера реставрації майже втрачених цінностей благодійності.

Проте слід нагадати, що філантропічна, благодійна діяльність в Україні завжди була дуже поширеною. Щира й м'яка людська натура українців була природною й дуже органічно виявлялася в обрядах, святах, піснях, мовних і віршованих повчаннях і ритуалах. Ці особливості багаторазово підкреслювалися у працях відомих дослідників народної культури — М. Драгоманова, Д. Донцова, М. Грушевського та інших видатних науковців. Зараз, коли Україна відстояла свою незалежність і закріплює її законами, культурною політикою, вона поступово повертає свою вроджену й виховану століттями добродійну, благочинну, милосердну суть. Можна стверджувати, що ідеї «сродної праці», «кордоцентризму» природним чином з'єдналися у філософії серця, життя й любові, бо вони були відображенням національного духу, етнічного самоусвідомлення.

Звісно, ці масштабні перетворення у подальшому привернули увагу вчених: філософів, що виявляли сутнісні ознаки й умови становлення нових культурних практик філантропії;

соціологів, що визначали проблеми зростання суспільного «гуманізму», проблеми бідних і знедолених, ціннісні викривлення, травми і навантаження від сімейних конфліктів й зростання розлучень, безпритульних дітей й алкоголізму батьків; культурологів, що розглядали й вивчали траєкторії змін й напрямки осмислення філантропії, благодійності, добродійності, милостивості як культурних феноменів, у яких виявляється людяність людини й гуманність суспільства, цілісність й міцність національної культури.

У новітніх культурологічних дослідженнях загальноприйнятною є теза про «соціальну сутність культури», що набула постулативного характеру, хоча її «постулативність» реально є спрощеною фіксацією межі розуміння, суть якого виражає симетрична формула «культурна сутність соціального»; ця теза нічого не зменшує й нічого не додає для сутнісного осмислення парадоксів такого взаємопроникнення. Для виходу з цього «зачарованого кола» є тільки один рецепт — розглядати культуру у більш широкому світоглядному контексті як сукупне смислове поле існування різноманітних форм організованого колективного життя людей, яке скріплюється системою культурних, або соціокультурних універсалій. У цій системі домінантною є «культурна модель виживання», яка за суттю є динамічним морально специфікованим засобом адаптації, виживання й розвитку людини у природному, соціальному й культурному середовищі [12].

Вочевидь, що історичне поширення екзистенціально-адаптивного контексту буття людини додає нових смислів соціальності, як простору культури взаємодій, тобто комунікативного простору, й у цьому сенсі «культурна модель виживання» доповнюється новими нормами, приписами, вимогами для того, щоб відповідати потребам самозбереження, зокрема таких, як: 1) «соціокультурний прогрес завдяки інноваційній активності», 2) «мирне співіснування різноманітних соціокультурних спільнот завдяки зростанню соціальної ролі миротворчих та ненасильницьких конвенцій», 3) «гуманізація та пом'якшення комплексу усталених вимог соціального контролю завдяки поширенню альтруїстичної

турботливості щодо слабких та знедолених людей». У даному зв'язку важливо зазначити, що саме остання складова означеної частини «культурної моделі виживання» по суті є відображенням складного та суперечливого досвіду формування, утвердження та модернізації персоніфікованих та колективних соціокультурних практик благодійної діяльності.

Важливо звернути увагу, що в буденному житті та навіть у наукових працях поняття філантропії й благодійності сприймаються як тотожні. У загальних описах — це діяльність, що спрямована на добровільний розподіл приватних ресурсів з метою допомоги нужденним людям та організаціям задля вирішення своїх проблем, а також покращення умов життя. У якості приватних ресурсів благочинних дій виступають фінансові й матеріальні засоби, а також здібності та енергія людей. Однак це дуже спрощене визначення; воно відображує вже сучасну реальність, коли філантропія набула вигляду інституту, не тільки культурного, але й економічного, фінансового, перероджується в політичне джерело й інструмент створення «вигідної» репутації й престижу [22].

Культурне значення філантропії набагато багатше хоча б тому, що це явище породжено й відтворюється завдяки розвинутим почуттям глобальної єдності в умовах структурного багатоманіття суспільств та соціальних негараздів. Як поняття філантропія та благодійність майже синоніми, але майже. Колись були тотожними, але їх «співпадіння» в процесі культурного розвитку порушилося; філантропічна діяльність увійшла в коло інституційного регулювання, державної підтримки, організаційних структурацій, безособових внесків й вимог, формалізованого розподілу й бюрократизації. Благодійність, як вираз морального почуття, зберігає своє більш благородне, більш особистісне («іменне») призначення, вона як мета, як «поштовх», як почуття, як індивідуальна приватна дія, як подарунок у «конкретні людські руки» не може бути змінена або замінена, хоча за певних умов та й у певних суспільствах може сприйматися й негативно.

У просторі реального життя філантропічна та благочинна діяльність, як особливі види гуманістично спрямо-

ваної активності людей, є атрибутом культурного життя, й у процесі історичного розвитку стають поширеною культурною практикою організованого спілкування; вони постають перед очима дослідника як соціокультурні феномени, що, як атрибути, включені в життя, побут, почуття, психологію людства, в духовні, ментальні, а у подальшому й у інституційні «структури», що забезпечують виживання, підтримку, співіснування спільнот і суспільств. Здавалося б, що поняття філантропії, благодійність, добродійність, милостивість у суспільній свідомості знаходяться поза межами негативу, критики або несприйняття, але це не так. Як і багато інших видів активності, вони відображають діяльність, поведінку, вчинки, які мають суперечливі ознаки, прояви й наслідки, тобто милостивість, благодійність є певними смисловими «ядрами» філантропії, яка за суттю набуває додаткових ознак у поведінкових, практичних акціях, діях, вчинках, певне оформлення, групу учасників, багатобічні взаємодії, тобто це вже не «почуття любові», не просто поклик серця або поведінковий код. Це культурна практика зі всіма базовими ознаками, що фіксуються в соціальному середовищі як необхідний, позитивний, прогресивний стрижень співжиття.

Вважаємо, що важливо уточнити поняття «культурна практика», яка є об'єктом наукових дискусій серед представників різних напрямків соціологічного, філософського, культурологічного знання. Суто «предметне» розуміння в марксизмі, більш «ідеалізоване» в твердженнях «суб'єктивістів», різновиди пізніших тлумачень — така палітра сучасного «багатоманіття» щодо розуміння цього поняття. Найбільш прийнятне, на мій погляд, є визначення культурної практики як «інформаційно наповненої взаємодії, яка підтримується системою культурних вимог та затверджується в якості онтологічної основи соціокультурної єдності людства» [20, 35]. Розуміння філантропії як взаємодії надає перспективу найбільш ефективного використання ресурсу смислів щодо «діалогу», «двобічного впливу», «особа-спільнота», «сутність-різновиди» тощо, як практики — ресурсу інших, не менш важливих сенсів укорінення не лише у свідомості, а й у дії, вчинках, поведінці, що регулюється режимом, взаємним ро-

зумінням потреби, невимовним «договором», певною конвенцією, суть якої є взаємна користь.

Слід зазначити, що під час аналізу й оцінок цього виду діяльності в історії спостереження, вивчення й осмислення, поряд із цілком схвальними оцінками філантропії, деякі дослідники почали відмічати негативні наслідки, у яких реально прокламувалися ідеологія й позиції її несприйняття як діяльності позитивної, потрібної людям; милостивість кваліфікувалася як слабкість суб'єкта й образа об'єкта благодіяння; часто не безпідставно критикувався зв'язок благодіяльності з владою, з церквою. Відомі висловлювання французького філософа-матеріаліста П. Гольбаха, який вказував на те, що церковники, збираючи милостиню, розподіляли її, й це, природньо, давало їм абсолютну владу над бідняками, тобто найбільш численною групою віруючих. Саме тому найбільш рішучі в європейській історії революції реально заперечували благодійну діяльність. Відомо про закон Великої французької революції та радянський закон 1929 року. Заперечуючи благодійність, тоталітарна держава намагалася зосередити у своїх руках розподільчі функції, щоб ще більше зміцнити свою владу.

Так, комуністична ідеологія прокламувала філантропію як капіталістичний «гуманізм», як засіб маскування експлуатаційної суті капіталізму і тому доводила, що їй не мало бути й, дійсно, не було місця в «справедливому суспільстві під керівництвом комуністичної партії». Зараз вже важко уявити, наприклад, що ще недавно в радянському суспільстві будь-яка допомога людині чи групі, що організована не державними структурами, вважалася аморальною, тому що вона принижувала людську гідність «радянської людини». Більше того, недержавна допомога, в першу чергу церковна благодійність, тим більш індивідуальна, були заборонені. Не випадково факт соціальної реабілітації благодійності дуже схвально відмічали багато спостерігачів розпаду СРСР, перебудови й безславного падіння комуністичного ладу. Це було дуже важливим досягненням нового буття Росії та країн, які відокремилися від «великого» й «могутнього» Союзу. Тим важче спостерігати за тим, як швидко сучасні ро-

сіяни повертаються до примітивного посткомуністичного патерналізму.

Незалежність України як держави, «декомунізація» її політичного й суспільного життя обумовило появу й поширення простору можливостей філантропічної діяльності, філантропічних практик, благодійності. Так, був дуже складним період, коли держава вже не спроможна була допомогти багатьом людям, навіть великим кластерам суспільства, була не в змозі надавати допомогу навіть найбільш нужденним. Вимушеним «досягненням» можна назвати увагу до благодійності у суспільстві, яка виникла під впливом величезних катастроф, на тлі допомоги жертвам Чорнобильської АЕС, економічної кризи і подальшого збіднення переважної частини населення країни.

У ті часи найбіднішими стали вчителі й медики, вчені й працівники бюджетних організацій й державних підприємств. Особливо важко було пенсіонерам з мізерними пенсіями. Прохачі, жебраки, злидарі стали буденним явищем у міських ландшафтах. Це був жорстокий час, який пережило все населення колишнього СРСР. Але треба додати, що в українському суспільстві благодійність у вигляді, по-перше, елементарної допомоги слабким, немічним, родичам ніколи не зникала з кола буденних контактів, спілкування, практик використання ентузіазму й безкорисливості, героїзму і, навіть, жертви в трагічних обставинах. А по-друге, у вигляді милостині, яка також не зникала; вона часто була об'єктом презирства, посміховиська, але не зникала, існуючи у різних, в тому числі замаскованих формах. Для радянських людей у 90-ті роки ХХ століття філантропія все ж таки була явищем екзотичним. Тоді визнання філантропії, благодійності як нормального й необхідного елемента здорового суспільного життя стало одним із перших добрих результатів перебудови в широкому сенсі цього слова.

Як об'єкт наукової уваги вчених суспільствознавців на пострадянському просторі вказані явища і, відповідно, їхнє вивчення, описи, прогнозування реально почалися наприкінці ХХ століття, хоча уже у 90-ті роки було видано декілька статей із загальними відомостями, переважно з викорис-

танням досвіду дореволюційного життя Російської імперії та історії розвитку знання від «греків» до християнських практик благодійності; майже всі дослідники наводять цитати з творів Платона, Ф. Бекона, П. Гольбаха, І. Г. Ф. Гегеля, Д. С. Мілля та інших мислителів, у яких відображується суперечливість безоглядної допомоги бідним, тобто намагання виявити складність, недоліки й небезпеки, пов'язані з інституціоналізацією філантропії, її орієнтири на масові проекти, економічні можливості бізнесу, критику добровільної участі в філантропічних проектах. Майже всі дослідники використовують запропоновану Б. МанDEVИЛЕМ фразу про те, що «гордість та пихатість збудували більше лікарень, ніж всі добродії». Але очевидним є те, що суперечливість будь-якого соціокультурного явища, в тому числі благодійності та філантропії, робить його складним та ще більш цікавим об'єктом вивчення. Як соціокультурне явище цей вид суспільної активності з'являється у найбільш ранніх, найбільш давніх групах, спільнотах, общинах, у племінних об'єднаннях, постійно ускладнюється, набуває нових форм, еволюціонує від простіших видів (милостиня) до найскладніших (сучасна філантропія, є вираз «філантропічний фронт»), яке в сучасних умовах надає благодійності небувалої користі, масовості й ефективності.

У мотивації й ціннісних основах благодійності й милостині багато спільних ознак. Але, як певна галузь суспільної практики, благодійність відрізняється від милостині. Милостиня — це, переважно, індивідуальна й приватна дія: часто вона спрямована на людей навіть без наявного прохання з їхнього боку, просто очевидно нужденним. Вона орієнтована на послаблення суворої нужди. Благодійність же передбачає певним чином організований, «осмислений» і безособовий характер. При цьому навіть у випадку забезпечення реалізації індивідуальних проектів передбачається суспільно значуща мета.

Загалом благодійність як смислове ядро філантропії, як вид соціально значущої діяльності завжди здійснюється відповідно до певних планів, спеціально розроблених програм. Внески в університети, музеї, лікарні, храми, екологічні про-

екти, а також у фонди, які беруть на себе раціональні розподіли зібраних коштів, все це вже діяльність організована, вона планується та певним чином контролюється. Милостиня — індивідуальна, часто суто емоційна дія допомоги в суто необхідному для людини. Тому, зрозуміло, що саме масштаб допомоги, кількість ресурсів, які зібрані для допомоги, техніки збору коштів, речей, послуг, кількість агентів-учасників дають змогу визначати відмінність у масштабах організованої благодійності. Її інституціональна форма є філантропією. Тобто філантропія — це не психологічне поняття, не особистісна емоція, не індивідуальне співчуття, яке в певних умовах загострюється або зникає. Філантропія — це культурна практика, яка відбувається на підставі індивідуального вибору, але за посередництвом якої досягаються суспільно значущі результати.

Слід зазначити, що наприкінці 90-х років у дослідницьке коло суспільствознавців (філософів, соціологів, культурологів) увійшла проблематика визначення філантропії як специфікованого виду суспільної (як організованої, так й індивідуальної) активності в справах узагальненої допомоги окремим групам (інваліди, діти-сироти, безнадійно хворі і т. под.). В Україні після набуття нею незалежності з'явилися групи, організації чи самоорганізації, союзи і фонди, які зайнялися філантропічною діяльністю. У нашому бідному суспільстві при слабких (у структурних й економічних вимірах) конфесіональних інституціях тим не менш поступово посилюється дієвість допомоги з боку представників бізнесу: від імені кампаній або фірм, або від себе особисто, у вигляді спонсорської підтримки або меценатства, за допомогою філантропічних фондів і напряму.

Сучасні й постсучасні трансформації глобального соціокультурного простору реально вплинули на розповсюдження філантропічних акцій, додали їм масовості й популярності серед різних соціальних груп, нейтралізували чинник соціального несприйняття й морального осуду позиції прохачів: індивідів, сімей, груп та об'єднань й, навіть, держав. Дуже помітними стали факти участі в великих благодійних акціях представників успішного бізнесу. Проте необхідно враху-

вати, що філантропія за своєю суттю є протилежною бізнесу. Бізнес завжди зорієнтований на отримання прибутку, на нагромадження з метою одержання прибутку та його вкладення й отримання ще більшого прибутку. Філантропія за своїм субстанційним смислом безкорисна, вона завжди зменшує прибутки «дарувальника». Але розвиток цивілізаційних цінностей запропонував цікаві рішення такого «марнотратства». Витрати реально компенсуються за допомогою підвищення репутаційних надбань, прибутків від реклами тощо. Тобто таке «базове» протиріччя підприємництва й філантропії ще ніколи не наносило непоправних втрат жодному бізнесу.

Але реальною є суперечлива сутність кожного з них і вона полягає для підприємництва в тому, що у будь-якому бізнесовому підприємстві поєднуються функції керівництва й підкорення, ініціативи й виконання, енергії й пасивності, примусу й виплат, дисципліни й покарання порушників. Філантропічна діяльність завдяки своїй висхідній благочинній сутності й смислу, як явище соціальне, загалом дуже позитивно впливає на соціальну природу буття тим, що, по-перше, пом'якшує конфліктогенні паростки між різними верствами в суспільстві. По-друге, створює додаткові робочі місця для виконання таких видів, як виявлення об'єктів — шукачів допомоги, планування, організації, пошуку коштів, пожертв, внесків, розподіл, тощо. Але одночасно, масові, часто безпідставні («підставу», іноді, дуже складно визнати невідкладною) намагання отримати благодійну допомогу, як було помічено критиками безоглядної філантропії, очевидно почали сприяти поширенню пасивності, бездіяльності, зростанню різних видів жебрацтва й прохачів (індивідуальних і колективних) зі спрощеною життєвою позицією згідно з настановою: «прохання — найлегший вид праці!».

Отже, сучасна філантропічна та благодійна діяльність, її поширення, ускладнення й цільові переваги важливі й очевидні й це є важливим проявом гуманізації життя у глобальному вимірі. Але в аргументації позитивних досягнень за вдосконалення культурних філантропічних практик завжди є певна стриманість, тому що не було ніколи того, щоб щось позитивне залишалось позитивним до кінця. Тому не дивно,

що представниками філософського утилітаризму щодо явища філантропії у свій час була представлена дуже серйозна аргументація стосовно соціальних наслідків та соціально-економічних складових філантропії, на підставі чого викликає сумніви істина моральної свідомості, що благодійність завжди справедлива.

У літературі наводяться приклади негативних оцінок філантропічної політики, наприклад у книзі К.-Ф. Вольнея (XVIII ст.) «Звичаєве право, або Катехізис французького громадянина». Автор позитивно оцінює та пояснює Закон, прийнятий після Французької революції, у якому злидарі були зобов'язані жити при своїх общинах та працювати там у спеціально організованих майстернях. Він пише, що приносити благо іншому без розрахунку та без міри ...вірний засіб знецінити його, а милостиня, якщо вона порушує рівновагу обміну, є справою нерозумною й хибною, тому що сприяє лінощам та безділлю, які несуть шкоду самому злидареві.

Благодійність, яка у своїх безмежних намаганнях допомогти поданнями прохачам, жебракам, злидням, кількість яких тільки зростала, постійно критикували Ф. Бекон й П. Гольбах, І. Г. Ф. Гегель, Ж.-Ж. Русо та багато інших просвітителів й учених. Відомі також популярні ідеї Д. С. Мілля, який сформулював «прагматичне правило» благодійності, суть якого складається із твердження, що благодійність, безумовно, повинна рятувати від голоду й злидарства, але вона втрачає будь-який сенс, якщо підриває індивідуальну працелюбність і здатність людини до самозабезпечення. У подальшому саме цей принцип був покладений в основу англійського Закону «Про бідних» 1834 року, який вважався дуже жорстоким. Але скасування цього закону, а в подальшому посилення надто поблажливого ставлення до прохачів в умовах відносно економічно благополучного суспільства виявило проблеми, які саме зараз у XXI столітті ставлять на порядок денний попередження Мілля й інших критиків безоглядної філантропії.

У контексті значущості таких попереджень і тривалої історії «доведення» цієї істини можна вказати на чітку ідентифікацію сутнісних ознак поняття «філантропія» у визначенні

М. Тофтула [36] і на роль соціальних причин стабільного відтворення зв'язку між процесами зростання філантропічних послуг різним групам населення та зростанням кількості людей, які використовують ці послуги для забезпечення себе й своїх родин без самостійних зусиль. Учений вважає важливим привернути увагу на такі, за суттю дисфункціональні, прояви даного феномена. І хоча філантропія загалом є проявом моральності людини, самі детермінанти здійснення філантропічної та благодійної діяльності можуть реально бути аморальними в середовищі самих філантропів та викликати критичне, скептичне та підозріле ставлення до філантропії з боку різних груп громадян.

Вочевидь, що наголос на суперечливому характері філантропії потребує певних додаткових пояснень. Так, благодійність, без сумніву, цілком можливо сприймати як велике благо й можливість спасіння або полегшення життя для багатьох нужденних. Навіть для таких людей, що вже втратили надію. Але в благодійності одночасно закладено й джерело соціального самообману й морального зла. І саме на таку ситуацію слушно звертали свою увагу відомі мислителі за допомогою формулювання певних зневажливих афоризмів, зокрема: «Філантроп — людина, яка відверто роздає накрадене (Л.-Л. Левінсон); «Філантроп, захоплюючись благодійністю, втрачає будь-яке людинолюбство» (О. Уальд); «Часто філантропія чудова, але філантропія плюс 5 відсотків річних ще краще» (С. Родс). Ці афоризми наводить у своєму «Словнику» український дослідник М. Тофтул [36, 177–178].

Дійсно, необхідно враховувати, що сучасні вчені в соціологічних й культурологічних дослідженнях доволі фрагментарно висвітлюють проблематику не лише способів та стилів життя збіднілих верств населення, але й соціальних груп жебраків і злидарів, які є і в найбагатших й успішних країнах, і в найбідніших. Десять їх багато, вони сидять на вулицях, у переходах, перед магазинами й їдальнями, сплять у підвалах, на покинутих будівництвах тощо. Десять їх можна лише іноді побачити, але вони існують, страждають, «закликають» до милосердя пішоходів, простягають руки за грошима або

їжею. Вони звертаються до окремої людини, розраховують на увагу людей, які проходять повз них. Саме вони є живим «об'єктом» уваги громадянської благодійності людей, влади, філантропічних організацій.

Традиція розглядати філантропію в суто моральному ракурсі як діяльність в позитивному вимірі, як добру, хорошу, що приваблює й додає симпатій серед навколишніх, склалася в давні часи й зберегла такий свій смисл й досі, хоча реальні форми такої взаємодії змінюються відповідно до суспільно-економічних, культурно-історичних цивілізаційних трансформацій. Філантропія — це, перш за все, благодіяльність, тобто активна позиція людини, групи, суспільства відносно людей, що за якимись умовами потребують уваги, співчуття, допомоги. По-друге, філантропія — це взаємодія між суб'єктом, який дещо «дарує», й об'єктом, якому потрібен цей дар. Цей зв'язок інформаційно насичений багатьма сигналами, які втілюються у простір «набуття й втрати», відповідними переживаннями, що онтологізуються й закріплюються в повторях і почуттях правильності й необхідності збереження, тобто перетворюються в культурну практику. Але як культурна практика, зберігаючи свою сутність, ця взаємодія еволюціонує, поширюється, набуває нових ознак, можливостей й посилює свій потенціал впливу (позитивного впливу) на соціокультурний розвиток.

Безумовно, філантропічна діяльність поступово, але невідворотно стала важливою сферою державних справ. Це, за суттю, новий еволюційно цікавий етап розповсюдження впливу й суспільної привабливості образу «держава-філантроп». Майже всі державні ініціативи поступово почали представлятися як практики турботи про виборців, пропагувати як суспільне досягнення особливе утворення — «соціальна держава», тобто держава-філантроп. У цьому твердженні є певна частка сарказму, але, насправді, в деяких країнах державні ініціативи набувають саме такого вигляду. Реально в економічно розвинутих країнах здійснюються масштабні національні і міжнародні філантропічні акції. Це: гуманітарна допомога окремим населеним пунктам або регіонам і, навіть, народам у ситуаціях гострої потреби у випадках сти-

хійних катастроф, збройних конфліктів, економічних криз, кількість яких зросла в останні десятиліття.

Але очевидним є також зростаюча кількість людей, родин, країн, держав, які користуються допомогою беззастережно, не прикладаючи власних зусиль, витрачають ресурси на демонстрацію різних негараздів, і хоча свої проблеми можуть вирішити самі, але розраховують на допомогу інших, в їхніх «зверненнях» прохання іноді набувають вигляду вимог і навіть шантажу. Це те, про що попереджали класики і виявляють сучасні дослідники такого роду взаємодій. Хоча слід визнати, що це є таким собі «побічним» ефектом, який не може й не повинен компрометувати загалом дуже позитивний процес глобальної взаємодії, результатом якої є зростання цінності альтруїзму, який закладено в сутнісну структуру масштабної філантропічної діяльності.

Уже не викликає заперечень повсякденна очевидність: така допомога найбільш ефективно здійснюється державними організаціями або за підтримки державних служб. Це стосується таких видів допомоги, як екстрена мобілізація ресурсів, залучення складних й дорогих транспортних засобів, залучення людей у великій кількості, включаючи збройні формування тощо. Більш того, будь-яка надзвичайна допомога, що гостро потрібна людям, повинна бути предметом або державною, або державою організованою (в тому числі субсидованою) допомоги. Зрозуміло, що такий обсяг потрібного у випадку з катастрофічними наслідками не повинен бути залежним від доброї волі звичайних людей або агенцій, фондів і т. под. Але все ж таки філантропи у випадку допомоги вкрай нужденним можуть підтримати постраждалих не тільки в необхідному, але й у бажаному, тобто у цьому випадку філантропія виступає в якості додаткового чинника автономії і свободи людей, як індивідуумів, так і організованих у спільноти.

Вочевидь, що розглядаючи філантропію як систему соціокультурних практик, важливим дослідницьким завданням є з'ясування особливостей новітніх проявів філантропічних дій. Адже саме у таких діях в останні роки реалізуються як суспільні, так і особистісні інтереси, тобто така діяльність по-

чинається на підставі особистісної зацікавленості як значущого чинника досягнення вагомих для суспільства результатів. Добре відомо, що доволі часто керівники великих, а також і малих корпорацій, директори й власники «крутих» бізнес-систем організують власні філантропічні фонди з постійним грошовим забезпеченням для підтримки приватних наукових центрів, об'єднань з екології, підтримки гендерної й расової рівності, соціальних рухів за реалізацію гуманітарних, правових, медичних, освітніх інноваційних програм. У даному зв'язку слід підкреслити, що важливим напрямком діяльності державних та громадянських суб'єктів соціальної політики повинна бути організація певної системи управлінських дій, спрямованих на забезпечення гармонійного поєднання приватних і суспільних інтересів як базисної умови ефективного стимулювання філантропії. І це дуже важливий і прагматично значущий аспект захисту філантропії та її ролі в процесах гуманізації суспільного життя.

Необхідно враховувати, що система філантропічної діяльності, її високий соціальний престиж і моральний авторитет між тим діє в просторі глобальних динамічних процесів, в тому числі ризиків й небезпек, тому вона модернізується відповідно до викликів, що породжуються глобалізацією, віртуалізацією та індивідуалізацією світового культурного простору. Ці процеси вплинули на оновлення простору послуг, взаємодій, спілкування, модернізуючи традиційні прийоми допомоги іншим, які її потребують, а моральні настанови людей, які мають можливості допомогти, вимагають від них участі у вирішенні таких проблем. Масштаб гуманістичних перетворень, які принесло в життя світової спільноти XXI століття, слід назвати філантропічною революцією, важливішою основою й «двигуном» якої, очевидно, виступає революція інформаційна. Вона принципово змінила простір контактів, спіткала величезну швидкість розповсюдження знань, повідомлень, викликів, які створили очевидно помітні й ефективні процеси модернізації. Саме тільки в сучасному інформаційному просторі з'являються й набувають не відомого раніше поширення й масовості нові й оновлені (в контексті модерних й постмодерних трансформацій) фі-

лантропічні практики у вигляді феноменів волонтерства, флеш-мобів та клаудфайденгів.

Волонтерство, як практика, має свою дивовижну передісторію у вигляді індивідуальних (безоплатних благодійних послуг) під церковними дахами, в місіях монахів, групах «благодійників» під час допомоги хворим при лазаретах й лікарнях тощо. Але «Армія волонтерів» — це радикально нове явище; воно «породжено», дійсно, почуттями особистої відповідальності, які спонукають людину до жертвовного виконання певної місії й є показником високого морального духу, що вимагає від людини зосередженої осмисленої, інколи героїчної поведінки заради певної високої мети. Але така швидкість реагування, зборів, розповсюдження покликів, на цій підставі масовість участі можливі тільки в умовах інформаційного суспільства. Так, достойні великого схвалення зусилля великої кількості волонтерів під час проведення спортивних національних змагань, екологічних акцій, у пошуках зниклої людини тощо. Це достойно високої оцінки й схвалення. Але внесок українських волонтерів у 2014–15 рр. в захист кордонів, допомога пораненим бійцям, збір грошей, зброї, їжі, теплого одягу, добровільна, безоплатна самовіддана діяльність на російсько-українській війні (особливо на початку війни 2014 року) — це те, чого не можна не врахувати, не оцінити. Таке волонтерство — подвиг, масовий і без винагороди, поведінка надзвичайної краси й величі. Слід додати, що у 2019 році глибоке професійне дослідження волонтерського руху в Україні в тяжкі часи її сучасної історії проведено д.с.н. Л. Бевзенком у межах відповідного проекту Інституту соціології НАН України [3].

Саме можливостями інформаційного впливу визначається, крім того, феномен клаудфайдингу. Це дуже ефективна діяльність, що пов'язана з можливістю швидкого оповіщення значної кількості користувачів інтернету, людей різного віку, стану, статків будь-якими повідомленнями про необхідність допомоги потерпілим від природного лиха, від хвороби тощо. Клаудфайдинг — це швидке збирання коштів заради допомоги будь-якій людині, групі, населенню, а можливості перерахування грошей картками, тобто без додаткових зусиль

при особистих зустрічах, значно полегшує здійснення благодії. Значення такого оновлення простору філантропії переоцінити важко: багатотисячні учасники анонімно, багато або небагато перераховують на рахунки представникам потерпілих або самим потерпілим, масова активність створює умови, коли збираються великі кошти на ліки, на будівництво, на застави й таке інше. Медійні системи, соціальні медіа, сучасна інтернет-культура завдяки інформаційним можливостям здатні організувати збирання коштів для вирішення дуже складних й багатовартісних проблем. Технологія клаудфайдингу є модернізованою й ефективною філантропічною практикою, що поширюється у всьому світі.

Україна, як європейська держава, легко увійшла в коло проблем, які вважаються об'єктом уваги філантропічних організацій європейських країн і спільнот, які достатньо плідно співпрацюють з діячими, фондами й організаціями у нашій країні. Але пошук ефективності допомоги в складних умовах війни, економічної скрути та проблем з рудиментами соціалістичної ментальності ускладнює простір ініціатив у цьому напрямку. Є проблеми з законодавством, не додають впевненості в ефектах політичні чвари й моральний нігілізм. Але філантропічна діяльність поширюється, вона цікавить вітчизняний бізнес, представники якого, хоча і з корисними відтінками, але розуміють необхідність участі в благодійних акціях і процесах. Медіа і соціальні медіа розповідають про різке поліпшення ситуації з благодійністю, що відбулося з початку війни (дуже багато прикладів, імен, зусиль, витрат). Нещодавно країна переживала важкі часи з приводу пандемії Ковід-19. Для філантропічних організацій це завдання допомоги є органічним і обов'язковим. І багато людей, які на собі відчули біль й страх, вдячні цим організаціям і конкретним людям за допомогу, яка в цьому сенсі була спасінням.

Реальний стан суспільного життя, проблеми його підтримки й розвитку у 2019 році постав перед урядом, для якого Інститутом стратегічних досліджень була підготовлена аналітична записка «Розвиток благодійності в Україні» від 13.06. 2019 року [23]. Тексту записки, природньо, передував етап дослідження, предметом якого стали реальні процеси

діяльності філантропічних організацій, рівень довіри населення до них тощо. У висновках зазначено, що в Україні благодійність стала вагомим чинником національного єднання відносно подолання кризових явищ у важливіших галузях — економічній, політичній, військовій, медичній, транспортній. Далі фіксується, що волонтерські і благодійні організації відіграють вагому роль в акумуляції фінансових й людських ресурсів, спрямованих на допомогу соціально незахищеним верствам населення, військовослужбовцям, воїнам на передовій, переселенцям та іншим постраждалим внаслідок війни.

Проте у висновках було сформульована низка тверджень й констатацій: 1) Після революції гідності в розвитку благодійності зберігається позитивна динаміка, але це не змінює патерналістських намірів громадян; 2) спостерігається переміщення уваги зі соціальної сфери на сферу здоров'я. Водночас актуальним напрямком адресації волонтерської допомоги залишається підтримка армії та вирішення матеріальних проблем переселенців. 3) Є недоліки: недостатня публічна звітність та проблеми кадрового забезпечення їх діяльності у сфері фандрайзингу; 4) Стримує розвиток благодійності — недостатність чітких юридичних механізмів у боротьбі зі зловживаннями, надмірне податкове навантаження донорів та отримувачів, гальмування імплементації сучасних зарубіжних практик державного фінансування благодійності // Розвиток благодійності в Україні // Аналітична записка Національного інституту стратегічних досліджень від 16.06.2019 р. [23].

Аналітична увага до, по суті, нових форм, тенденцій розвитку, соціального впливу філантропії на життя й розвиток країни не згасає. Спроби відшукати нові стимули для цієї роботи, кошти й інші ресурси можна тільки привітати, тому що про це треба говорити, досліджувати наміри й можливості поширювати таку діяльність. Як приклад можна навести наукові зустрічі вчених (соціологів й культурологів) та волонтерів, які вивчають рівень привабливості благодійних вчинків, рівень довіри до неї, виміри станів соціальної впевненості та розчарувань тощо. Саме з такою метою в Украї-

ні у 2019 році було проведено Конгрес-семінар з предметом дискусії «Стратегічна філантропія: соціальний вплив через ефективність рішень» [26].

Методологічною основою зустрічі представлена проблематика зв'язку філантропії із соціальним лідерством. Теоретичний й практико-актуальний ресурс філантропічного активізму організатори вбачають у проблемах налагодження відносин керівників проектів із соціальними інвесторами. Виходячи з припущення, що саме діалог додає інформації щодо «нового» майбутнього, результатом стає формування передчуття цінності доброти і фундаментальний інтерес до прояснення проблеми. В ході вивчення базових вузлів проблеми було виділено коло запитань, відповіді на які складають контекст взаєморозуміння: «Що таке давати?», «Для чого давати?», «Для чого віддавати?».

Автори проекту стверджують: «У ХХІ столітті культура дарування стає діалогом... формою взаємодоповнення і технологією динамічного розвитку спільноти, і це має потенціал стати відповіддю на кризу етичного обміну в епоху пост-правди і номінальних інститутів». Важко оцінити науковий результат такого опитування як стовідсотково корисний, але важливим є увага до проблеми, яка обговорюється, усвідомлюється і стимулює пошук нових пояснювальних «формул» у ролі детонатора інтересу до філантропії в контексті досягнень проекту «Сталого розвитку спільнот» [26].

На мій погляд, інтерес представляє те, що предметом обговорення стало загальне уявлення щодо *культури дарування*, з якої виділяється класичний вид філантропії і той вид, що формується зараз в Україні і розвивається у світовому масштабі. Інтерес цього дослідження спрямований на той вид, що працює з майбутнім, власне, з навчанням та інвестиціями, а саме на стратегічну філантропію.

Як намагаються довести автори ідеї, ними було змодельовано два поведінкових патерни класичної та стратегічної філантропії, що дало змогу визначити таке: «стратегічна філантропія» більш сучасна, нова і для неї не вистачає умов (середовища), щоб інтенсивно проявляти й розвивати себе. Водночас потрібно з'ясувати, як мають еволюціонувати

«інструменти», що потрібні для її становлення та унормування. «Класична філантропія» уможливило долати наслідки минулого і тому є стимулом вітальності, ефективності та оптимізму.

Автори ідеї намагаються довести, що сучасною і найбільш ефективною формою національної системи благодійності є саме стратегічна філантропія. Вона починається з акумуляції знання про реальність, будову «моделі» для перспективи, перевірку втілення моделі, розвиток методів та технологій. На погляд ідеологів проекту, стратегічна філантропія — це відносно безризиковий метод генерування коштів для втілення підприємницьких ідей чи внесення певних соціальних змін. У цій галузі існує зростаюча потреба в експертах, які зможуть допомогти вдало планувати, керувати і здійснювати кампанії для залучення достатньої кількості добровольців. Такі експерти можуть допомогти в ході мобілізації коштів уникнути викривлення етики обміну і зловживання довірою добровольців [26, 6–9]. Наша думка полягає в тому, що прийняти на віру наукову цінність результатів такого дослідження неможливо. Але міркувати з цього приводу, осмислювати складні й соціально важливі процеси гуманізації українського суспільства і можна і потрібно.

ВИСНОВОК

Соціокультурний простір соціальності майже в усіх своїх ареалах за допомогою електронних технологій та інформаційного «вибуху» стає простором технологічного й комунікативного оновлення. Саме факт оновлення культурних практик, тобто застосування технологічних, виробничих, соціалізаційних, креативних, трансляційних, комунікативних, медійних, презентаційних дій і взаємодій, потребує уваги спостерігачів й аналітиків. Культурні практики в структурах життєзабезпечення завжди відігравали визначальну роль. Але нині соціальне середовище стикається з новими сенсами культурних практик (інформаційно насичених і реплікованих правил поведінки) у повсякденних, общинних, публічних сферах суспільного життя. Перед ученими (соціологами, соціальними філософами, культурологами) постає нова проблемна тема, дослідження якої стає актуальним завданням: сутність, тенденції й траєкторії динаміки, місце й роль системи культурних практик у процесах модернізації

соціокультурного простору будь-якого, в тому числі глобального суспільства.

У дослідженнях природи соціальних інтеракцій поняття практики й культурної практики відображають глобальний універсалізм феномена культурності як конструктивного елемента основи соціокультурної єдності людства. Поняття «культурна практика», як теоретичне відображення універсального фундаменту цивілізованого буття, повинне визначатися як основоположна категорія новітньої теорії глобальної культури. Тому найбільш сучасним й адекватним є розуміння культурної практики як інформаційно насиченої, стійкої взаємодії, поведінки й спілкування на основі відтворених правил й алгоритмів історично закріпленого поведінкового коду в умовах колективного/суспільного життя.

XXI століття — час «наступу» на історичну «тишу» доінформаційної ери, час радикальних змін суспільних порядків, що особливо помітно в просторі повсякденного життя. В історії науки багато спроб розуміння й визначення повсякденності. Новітні наукові дослідження стимулюються масштабом радикальних трансформаційних процесів у всіх сферах глобального світу і дуже помітними змінами у повсякденному просторі життя сучасного людства. При збереженні базових функцій (підтримки, безпеки, захисту, життя й виживання) величезних перетворень зазнали засоби життєзабезпечення, споживання, домашньої праці, гігієни тощо; як онтологічний феномен повсякденність є безпосереднім «живим» виразом персоніфікованого (приватного) життя. Вочевидь, що таке розуміння сприяє осмисленню повсякденності як частини «життєвого світу» людства, як універсальної транскультурної основи людського співіснування.

Увага до проблеми трансформації культури й культурних практик повсякденного життя відчутно посилилась в останнє десятиліття. Серед низки праць, присвячених цій та суміжних з нею проблемі, працюють декілька визначних учених, ідеї й розробки яких різняться акцентами й локаціями, але є важливим внеском у сучасну аналітику повсякденності. У концептуальній позиції М. Маффесолі педалюється антропологічне бачення; у А. Грінфілда технологізована,

з використанням новітніх знань щодо «диктатури» інформаційних технологій; багатовекторною можна представити концептуальну позицію М. де Сорті, наративи оптимістичного бачення майбутнього «трансформованого» повсякдення пропонує Р. Флорида.

Найбільш адекватним слід вважати наукове визначення «повсякденності» як поняття, зміст якого відображає певну систему різноманітних процесів переживання конкретними індивідами свого буденного перебування. Воно відображає досвід переживання «простого» життя за допомогою традиційних культурних практик, які відтворюються на основі нагромадженого й засвоєного людьми соціального та культурного досвіду. Культурно-відтворювальні практики у просторі повсякденного життя є інтегральною системою взаємодій у режимі відтворення наявних і затверджених досвідом цінностей та норм організації сумісного проживання людей або їхнє перебування на одній фізично окресленій і обмеженій території дому, кімнати, намету, котеджу, палацу тощо.

Швидка модернізація всіх сфер соціокультурного простору майже у всьому світі обумовлює потребу в дослідженні напрямків і наслідків перетворень у повсякденному житті, яке у своїх інтегральних формах завжди певним чином характеризує ресурсну основу безпечного співіснування людей та певну культурну модель їх виживання. Визначення сутності атрибутивних ознак і функцій повсякденності стимулює дослідження причин, умов і трендів її трансформацій. Інформатизація, глобалізм, усеосяжність культурних зразків, доступність цифрових технологій спричиняють радикальні зміни, оновлення повсякденних практик життя в просторових (домашніх, побутових) та часових (буденних, рутинних) вимірах, які певним чином порушують сталі культурні практики підтримки цінностей співжиття. Однією із важливіших причин такого роду «порушень» у житті глобального суспільства стала реальність небезпек від пандемії КОВІД-19, що продукують феномен «карантинного життя» і, відповідно, культурних практик самоізоляції.

Дослідження проблеми соціальних обмежень в умовах карантинного життя суспільства зосереджує увагу на важли-

вості визначень специфіки культурних практик повсякденного життя в умовах добровільної чи примусової ізоляції людей, коли актуалізується потреба здійснення ідентифікації складних ситуацій обмеження культурних зв'язків, буденних комунікацій та фізичних контактів. Це — проблематика культури, культурного простору, культурних умов і культурних (гуманних) засобів організації й забезпечення карантинного життя, які повинні бути важливим об'єктом досліджень у різних когнітивних стратегіях наукового аналізу.

Проблема дихотомії публічної та приватної сфер існування людей у сучасному соціально-політичному дискурсі залишається однією із найбільш актуальних. Це зумовлене процесами модернізації систем публічного управління в розвинених демократичних суспільствах, у яких публічній політиці, публічним обговоренням, публічній владі, публічним медіа належить особлива роль головного маркера якості простору вільного обміну думками, інформацією, яка знаходиться за межами контролю з боку держави, бізнесу, інших впливових суб'єктів.

Класичні концепти публічності спиралися на традиційну реальність існування інформації, інформаційних комунікацій, комунікацій загалом. У них визначалася термінологічна специфіка розуміння публічності в суто політологічному контексті як різновиду політичної діяльності, політичних практик, майданчик політичної боротьби за вплив на маси тощо. ХХІ століття вводить у науковий контекст оновлене розуміння ролі й значення «публічності», «публічної сфери» як простору, який заповнений публікою, людьми, які вийшли за межі дому, за межі повсякденного життя. Публіка — сукупна кількість людей, спільнота, група слухачів та глядачів з декількома важливими для суспільства функціями, правами та обов'язками; в певних умовах сприймається в якості регулятивного ідеалу демократичної форми правління. Публіка — історично унормована когорта, без якої не відбувається публічна подія, очевидна її транскультурна сутність, значущість та, в певних умовах, влада. Публіка — це «населення» публічної сфери, яка конкретизується в поняттях загального простору, місцях загального користування. Реальним вті-

ленням такого місця є площа — місце зустрічей, знайомств, самопрезентації; площа — місце спільних святкувань; площа — місце мітингів і революцій.

В умовах глобалізації сфера публічних взаємин швидко змінюється, вони переходять з площ, вулиць і театрів на сайти, он-лайн зустрічі, екрани комп'ютерів, планшетів, смартфонів, дедалі більш помітними стають модернізовані практики спілкування, поступово, але невідворотно на екранах комп'ютерів формується «нова» публіка; вона не виходить на площі й бульвари, але, підтримуючи властивість анонімності у спілкуванні, знижує модус взаємної відповідальності. Інформаційна мережа нині стала тією самою площею, на яку приходять усі бажаючі і з власної волі.

Сфера публічності інтегрує величезну кількість різних людей, які діють в аурі конвенцій: негласного погодження щодо норм спілкування. Конвенційність публічної сфери обумовлюється низкою соціокультурних передумов, які підтримують її стабільність і непорушність. Серед них є очевидно значущими, по-перше, культурно-традиційні «комплекси» настанов миролюбства, згоди, терпимості; по-друге, система ідентифікаційних практик, архітектоніка якої виявляється у множинності договірних норм і практик публічної поведінки; по-третє, система ціннісних чинників конвенційності, у якій завдяки цінностям життя, правам людини, честі, гідності, справедливості формується простір загальноприйнятних понять і правил поведінки в публічному просторі глобального суспільства.

Конвенційна складова суспільних відносин консолідує соціокультурні «лани» публічності багатоманітністю норм етикету. Перспективи досліджень онтологічної специфіки конвенціональних практик у формі етикетних комплексів слід пов'язувати з викликами модернізованих «стандартів» спілкування в постсучасних умовах «тиску» влади інформаційних мереж, соціальних медіа, полікультурності спільнот і суспільств. Увагу привертають новітні етикетні «гібриди», але їх цивілізаційна «якість» під великим питанням. Стійкі зразки етикету як культурної практики формуються з врахуванням специфіки професійних, гендерних, вікових, наці-

онально-етнічних, культово-релігійних, традиційних і «новітніх» етико- і соціально нормативних систем регулювання взаємодій, спілкування і поведінки у сферах повсякденного і публічного життя.

Етикет — це історично доцільний, розвинутий, конститутивний культурний феномен, елемент системи конвенціональних практик з важливими соціальними функціями, якими є: інтеграційна, сегрегації, регламентації та регулювання, захисна, маскувальна, стримувальна, психотерапевтична, естетична, розважальна. Етикетні комплекси історично й змістовно пов'язані з табу, ритуалами, звичаями, традиційними нормами моралі і поведінки та трансформуються відповідно до глобальних соціокультурних перетворень, не втрачаючи своєї транскультурної фундаментальності.

Важливою культурною соціально-гуманітарною практикою є феномен філантропії. Уявлення й знання про філантропію, благочинність, благодійність, милосливість і тому подібні види діяльності в історичному, соціологічному, культурологічному осмисленні змінювались, нарощувались відповідно до процесів розвитку й трансформацій глобального суспільства. Базова онтологічна основа поширення або скорочення масштабів соціальної (добродійної та філантропічної) допомоги закладена в процесах соціально-економічного та соціокультурного розвитку країн, культур, світових або континентальних осередків. Активізують таку діяльність очевидні проблеми економіки, екології, природні й «рукотворні» катастрофи. Нині глобальний соціальний світ досить очевидно поділений на країни багаті, країни бідні й країни, які знаходяться в зоні проміж ними. Безумовно, в кожному з цих осередків є проблеми, що пов'язані з рівнем доходів, якістю медицини, рівнем освіти, є багаті й є бідні люди. Але сучасний соціальний світ (глобальне суспільство) реально об'єднався навколо принципів можливостей й необхідності допомоги нужденним, а філантропічна діяльність набуває не бачених в попередні епохи масштабів. Є статистика кількості міжнародних філантропічних організацій, їх багато, відрахування коштів у їхні бюджети здійснюється багатьма агенціями, урядами, корпораціями, приватними

особами й політичними партіями. Це — нові сучасні форми благодійності, які почали вважатися не тільки важливими, але й почесними. У цивілізованому глобальному світі багато явищ стали нормою для всіх країн і суспільств, але діяльність центрів і об'єднань філантропічного спрямування, дійсно, є показником культурного прогресу.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Александр Д.** Парадокси громадянського суспільства //Соціологія: теорія, методи, маркетинг. К.: Ін-т соціології НАН України, 1999. № 1. С.27-42.
2. **Арендт Х.** Джерела тоталітаризму. К.; Дух і Літера, 2005. 540 с.
3. **Бевзенко Л.** Волонтерський рух в Україні як форма громадянської активності в ситуації соціальної нестабільності //Соціологічні виміри громадянського суспільства в Україні /за наук. ред. О. Резніка. К.: Інститут соціології НАН України, 2019. С. 220–240.
4. **Берг Пітер.** Популярна культура в ранньомодерній Європі. Пер. с англійської. К.: УЦКД, 2001. 376 с.
5. **Берегова О. М.** Культурно-мистецькі практики в епоху цифрових технологій: нові траєкторії розвитку //Людина в сучасному світі: соціально-філософський та культурно-антропологічний виміри: монографія / Є. В. Більченко, О. М. Берегова, В. В. Демещенко та ін. К.: Ін-т культурології НАН України, 2020. С. 169–191.
6. **Бобрівець В.** Феномен понять «благодійність» та «філантропія» в сучасних міжнародних економічних відносинах // Україна і світ: теоретичні та практичні аспекти діяльності у сфері міжнародних відносин: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. Київ 18-19 квітня 2018 р. К.: Вид. центр КНУКіМ, 2018. С. 188–191.

7. **Габермас Ю.** Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадське суспільство. Пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2000. 319 с.

8. **Габермас Ю.** Залучення іншого. Студії з політичної теорії /Ю. Габермас. Львів: Астролябія, 2006. 416 с. С.186–219.

9. **Гавриленко І. М.** Громадянське суспільство: монографія. Львів: «Новий світ-2000», 2018. 714 с.

10. **Гаєвська Т. І.** Феноменологія сакрального і профанного у сучасних святкових практиках: зарубіжний досвід //Людина в сучасному світі: соціально-філософський та культурно-антропологічний виміри: монографія / Є. В. Більченко, О. М. Берегова, В. В. Демещенко та ін. К.: Ін-т культурології НАМ України, 2020. С. 191–231.

11. **Гриценко Олександр.** Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування: монографія. Київ: Інститут культурології НАМ України, 2019. 256 с.

12. **Демещенко В. В.** Соціально-філософський контекст історії культурно-антропологічної парадигми. //Людина в сучасному світі: соціально-філософський та культурно-антропологічний виміри: монографія / Є. В. Більченко, О. М. Берегова, В. В. Демещенко та ін. К.: Ін-т культурології НАМ України, 2020. С. 15–43.

13. **Зубарев О. С.** Східні духовні практики як феномен життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві: монографія / О. С. Зубарев. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2018. 300 с.

14. **Кін Дж.** Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення. К.: К.І.С. Анод, 2000. 78 с.

15. **Королько В. Г.** Паблік рілейншз. Наукові основи, методика, практика. Підручник. 2-е вид. доп. К.: Видавничий дім «Скарби», 2001. 400 с.

16. **Миронюк О. М.** Історія українського мовного етикету. Звертання / О. М. Миронюк. К.: Логос, 2006. 167 с.

17. **Малес Л. В.** Центральність і публічність: випадок Києва / Урбаністична стратегія Києва. К.: Фонд імені Гайдриха Бьоля в Україні, 2011. С. 28–35.

18. **Москотіна Р.** Свобода та соціально-економічна відповідальність // Формування відповідального суспільства: держава, політичні рухи, бізнес / За заг. ред. доктора соціол. наук В. Резніка. Київ: інститут соціології НАН України, 2019. С. 173–194.

19. **Радевич-Винницький Я. К.** Етикет і культура спілкування. Навч. посіб. К.: Знання, 2006. 291 с.

20. **Резник О.** Поняття «практика» в соціології /О. Резник //Соціальні виміри суспільства. Вип. 11. К.: Ін-т соціології НАН України, 2008. С. 32–41.

21. **Рейтерович І. В.** Особливості розвитку публічної сфери в Україні: проблеми та перспективи / Вісник Національної академії

управління при президенті України. Політика. Суспільство. № 4. 2015. С. 56–61.

22. **Рахманов О.** Бізнес і суспільство: потенціал відповідальної взаємодії //Формування відповідального суспільства: держава, політичні рухи, бізнес / За заг. ред. доктора соціол. наук В.Резніка. Київ: Інститут соціології НАН України, 2019. С. 195–246.

23. Розвиток благодійності в Україні. Аналітична записка Інституту стратегічних досліджень від 13.06. 2019 р. [електронний ресурс], режим доступу: niss.gov.ua/doslidzhennia/gromadyanske-suspilstvo/rosvitok-blagodiynosti-v-ukraini/.

24. **Судакова В. М.** Конвенціональні ресурси та постмодерні трансформації культурних практик спілкування та етикету // Культурологічна думка: щорічник наук. праць. К.: Інститут культурології національної академії мистецтв України. 2020. № 18. С. 23–36.

25. **Судакова В. М.** Соціальні конвенції як смислові детермінанти процесу культурної самоорганізації // Культурологічна думка: збірник наукових праць. К.: Інститут культурології національної академії мистецтв України. 2016. № 10. С. 207–214.

26. Стратегічна філантропія: соціальний вплив через ефективність рішень. Конгрес-семинар з предметом дискусії. Київ, 2019. biggggidea.com/strategic_philantropy/biggggidea.com/strategic_philantropy/.

27. Соціологічні виміри громадянського суспільства в Україні /За наук. ред. О. Резніка. К.: Інститут соціології НАН України, 2019. 288 с.

28. **Степаненко В. П.** Громадянське суспільство: дискурси і практики. Київ: Інститут соціології НАН України. 2015. 420 с.

29. **Скокова Л.** Культурні практики в сучасному суспільстві: теоретичні підходи та емпіричні виміри. К.: Інститут соціології НАН України, 2018. 334 с.

30. **Степаненко В.** Етнос — демос — поліс: проблеми соціетальної трансформації в Україні //Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 2002. № 2. С. 102–121.

31. **Судакова В. М.** Презентаційна функція сучасних медіа як стимул розвитку креативного потенціалу культури //Нові медіа в сучасному суспільстві: культурологічний вимір: монографія /ред. В. Судакова, М.Наумова та ін. К.: Інститут культурології НАН України, 2017. С. 105–123.

32. **Танчер В.** Колізія культурних ідентичностей у полікультурному суспільстві //Соціологія: теорія, методи, маркетинг. К.: Інститут соціології НАН України, 2019. № 4. С. 106–118.

33. **Тищенко І. М.** Міський публічний простір підходи до визначення. / Тищенко І. М. //Магістеріум. Вип. 59: Культурологія. К., 2015. С. 26–38.

34. **Тодорова Оксана.** Інновації в комунікаціях. Інноваційний

PR-інструментарій в соціальних комунікаціях сучасного бізнесу: монографія. К.: Інтерконтиненталь-Україна, 2015. 176 с.

35. **Трубина Е. Г.** Публіка //Социология: Энциклопедия. Минск: Книжный дом, 2003. С. 819–821.

36. **Тофтул М. Г.** Сучасний словник з етики: Словник. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с.

37. **Червонюк Олена.** Новомедійна експансія графіті-продукту: інформаційний вимір //Нові медіа в сучасному суспільстві: культурологічний вимір: монографія / ред В. Судакова, М. Наумова та ін. К.: Інститут культурології НАМ України, 2017. С. 336–347.

38. **Шинкаренко В. Д.** Ритуалізовані форми публічності як смислова структура соціокультурного простору. К.: Ком Книга, 2005. 232 с.

39. **Lewis J.** Language wars: Role of media and culture in global terror and political violence / Jeff Lewis. London. Pluto books, 2005. 296 p.

40. **McCully G.** Philanthropy Reconsidered: Private Initiatives — Public Good — Quality of Life / George McCully. Bloomington. Indiana: Arthor House, 2008. 148 p.

41. Philanthropy, Patronage and Civil Society: Experiences from Germany, Great Britain and North America / ed. by Thomas Adam. — Bloomington: Indiana univ. press, 2004. 240 p.

42. **Reich R.** Just Giving; Why Philanthropy is Failing Democracy and How It Can Do Better / Rob Reich. Princeton: Princeton univ. press, 2020. 256 p.

43. **Sulek M.** On the Modern Meaning of Philanthropy / Marty Sule. //Nonprofitd Voluntary Sector Quarterly. 2010. Vol. 19. N.2. 2010. P. 193–212.

44. **Zunz O.** Philanthropy in America: A History / Oliver Zunz. Princeton: Princeton univ. press, 2014. 400 p.

Наукове видання

Судакова В. М.

**КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ
В ПОВСЯКДЕННИХ ТА ПУБЛІЧНИХ КОМУНІКАЦІЯХ:
ТЕНДЕНЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ВІДТВОРЕННЯ ТА МОДЕРНІЗАЦІЇ**

МОНОГРАФІЯ

Художньо-технічне оформлення та верстка

Наталія Загоскіна

Редагування

Любов Дрофань

Ольга Зінченко

Підписано до друку 10.07.22. Формат 60x90/16.
Гарнітура Cambria. Ум. друк. арк. 12. Обл.-вид. арк. 13,2.

Інститут культурології
Національної академії мистецтв України
б-р Т. Шевченка, 50–52, к. 710, Київ, 01032
Свідоцтво про внесення до Держреєстру
ДК №3329 від 09.12.08