

ІНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ МИСТЕЦТВ УКРАЇНИ



КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ
В КОНТЕКСТІ
МОДЕРНИХ ТЕНДЕНЦІЙ
ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Монографія

КИЇВ – 2024

УДК 008:130.2:316.3.422(477+4)

Рекомендовано до друку
та розміщення в інституційному репозитарії «Культурологія України»
Вченою радою Інституту культурології
Національної академії мистецтв України
(протокол № 8 від 22.10.2024)

Виконано в межах фундаментального наукового дослідження
Інституту культурології Національної академії мистецтв України
за темою:
«Тенденції модернізації культурних практик українського суспільства
в контексті європейської інтеграції»
на у к о в і к е р і в н и к и:

Судакова В. М. — доктор філософських наук (2020–2022)

Демчук Р. В. — доктор культурології, доцент (2023–2024)

РЕЦЕНЗЕНТИ:

А. М. КИРИДОН

доктор історичних наук, професор

О. С. КОЛЕСНИК

доктор культурології, доцент

Демчук Р., Олійник О., Буценко О., Король Д., Богущкий А.

Культурні практики в контексті модерних тенденцій глобалізації:
монографія. К.: Ін-т культурології НАМ України, 2024. 190 с.

ISBN 978-966-2241-78-5

DOI 10.5281/zenodo.15240462

Одне із поширених розумінь поняття «культурні практики» – практичне засвоєння/відображення/перетворення людиною існуючої дійсності задля реалізації/досягнення усвідомленої мети. Культурна практика забезпечує передачу (збереження) ідентичності для наступних поколінь. Культурні практики оприявнюють внутрішні механізми суспільних відносин як в окремих регіонах, так і в глобалізованому світі загалом, демонструють унікальні зразки комунікації та взаємоторчих процесів.

У монографії подано авторські точки зору щодо дослідницького простору українського культуротворення, з усією повагою до розробок/концепцій колег-науковців.

Адресується всім, хто опановує, цінує, розвиває і пропагує культурологічну науку.

УДК 008:130.2:316.3.422(477+4)

ISBN 978-966-2241-78-5

© Р. Демчук, 2024

© О. Олійник, 2024

© О. Буценко, 2024

© Д. Король, 2024

© А. Богущкий, 2024

© Інститут культурології НАМ України, 2024

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА (<i>ДЕМЧУК Руслана</i>).....	7
Культурні практики: ідентичність, інфраструктура та культурні права (<i>ОЛІЙНИК Олександра</i>)	13
Капіталізація культури чи окультурення капіталу: культурні практики сучасного міста (<i>БУЦЕНКО Олександр</i>)	37
Туризм як екзистенційна стратегія у культурних практиках (<i>ДЕМЧУК Руслана</i>)	59
Ідеологічна експансія російських культурних практик: літературний аспект (<i>БОГУЦЬКИЙ Артем</i>)	115
Нові культурні практики рецепції смерті за цифрової доби (<i>КОРОЛЬ Денис</i>)	146

ПЕРЕДМОВА

Об'єднувальним чинником поданих до уваги розділів колективної монографії є поняття «культурні практики». Загалом визначення «культурний/на» залежить від сенсу, яким наповнюється концепт «культура», інколи настільки об'ємно, що дає змогу розглядати всі практики людини як «культурні». Проте культурні практики і є виявом культури в конкретних опціях та діях. Культурні практики виступають цільовими інтенціями, що відбуваються у певному контексті свого розкриття. У такому розумінні гіперінтерпретація явища «культурні практики» унеможлиблюється, натомість стає реальною їх класифікація/стратифікація за функціональною ознакою, що реалізовано в текстах науковців, представлених у колективній монографії.

Усі автори розглядають сегменти культурних практик у процесі модернізації та інтеграції, зумовленої глобалізацією. При цьому зрозуміло, що російсько-українська війна не могла не позначитися на рефлексії українських науковців.

Артем Богущкий у розділі «Ідеологічна експансія російських культурних практик: літературний аспект» аналізує роль російської літератури як одного з важливих інструментів у формуванні та поширенні експансіоністських прагнень Росії у російсько-українській війні. Досліджується, як історичні літературні образи та архетипи змогли втілитися в сучасних культурно-соціальних реаліях Росії. Для демонстрації стійкості імперських наративів наводиться порівняння літературних персонажів та сучасних акторів Росії. Висвітлюється, як саме російська культура стала інструментом культурної експансії, засобом, що впливає на формування російської ідентичності, та такою, що об'єднує росіян ідеєю винятковості, чия «місія» ґрунтується на знищенні україн-

ської нації. Особлива увага приділяється літературному жанру альтернативної історії, який з літературної площини став одним з інструментів російської пропаганди та причиною формування «новомови» – нової моделі монополізації інформаційного простору тоталітарною державою.

Олександр Буценко у розділі **«Капіталізація культури чи окультурення капіталу: культурні практики сучасного міста»** розглядає посилення розуміння ролі культури в суспільному розвитку, особливо на рівні міст, її важливість у формуванні політики та стратегії розвитку, вплив культури на економіку та, навпаки, економіки на культуру, що є провідною темою культурного, політичного і навіть економічного дискурсу останніх десятиліть XX і перших двох десятиліть XXI ст. Одним із найуспішніших і найпомітніших утілень орієнтованої на культуру політики міського розвитку стала програма «Культурна столиця Європи», яка ось уже упродовж 40 років забезпечує європейські міста можливостями й інструментами регенерації та поступу. Аналізуючи здобутки програми на прикладі окремих міст, автор торкається проблем і ризиків, яких не уникнути на сучасному етапі розвитку, а також її майбутніх перспектив.

У тексті використано широкий масив офіційних та аналітичних документів, створених за час існування програми.

Руслана Демчук у розділі **«Туризм як екзистенційна стратегія у культурних практиках»** висвітлює феномен туризму в культурних практиках від етапу мандрівництва до власне туризму, ґрунтуючись на міждисциплінарному підході, з огляду на «просторовий поворот» у культурі. Авторка аналізує концептуальний апарат туризмології, розглядає соціокультурні трансформації класичного туризму в альтернативний (посттуризм) у контексті віртуальної культури доби альтермодерну. Прогнозуються шляхи розвитку/відновлення туризму в Україні.

Денис Король у розділі **«Нові культурні практики рецепції смерті за цифрової доби»** розглядає специфічні практики соціокультурної танатології за переходу до цифрової доби. Автор

присвячує певну увагу обґрунтуванню впливу технологічних інновацій на культуру та суспільство. Розглядаються та аналізуються як новітні цифрові практики меморативного плану (онлан-жалоба, аккаунт померлої людини в соцмережах як меморіал тощо), так і спроби поновлення спілкування з померлим через «оживлення» відповідних цифрових слідів особи (феномен «дет-ботів», цифрові «двійники», «некро-конференції» тощо).

Окрему увагу приділено мріям про цифровізацію людської свідомості як одному зі шляхів до людського безсмертя.

Олександра Олійник у розділі **«Культурні практики: ідентичність, інфраструктура і культурні права»** представила теоретичний блок, пов'язаний з культурними практиками. Авторка звертається до гіпотези про важливість поєднання культурних практик із розвитком культурної інфраструктури. Іншим наголосом у роботі є пошук взаємозалежності між культурними правами, інфраструктурою й ідентичністю, що оприявнює стратегічну безпекову функцію на сучасному етапі культурного процесу в Україні і потенційно в світі. Культурні права, втілені через культурні практики і закріплені законодавчо, розглядаються як практичний інструмент доповнення культурного простору.

Іншою об'єднувальною ознакою представлених текстів є прогностичні тенденції, модус перспективи, що загалом характеризує постнекласичне/культурологічне знання. Автори не лише аналізують явища та процеси сучасності, де модернізація і прогрес співіснують з абсурдом пандемії COVID-19, коли людство фактично опинилося під «домашнім арештом» і кривавих воєн, розв'язаних диктаторськими режимами, готовими знищити планету в ядерному Апокаліпсисі. Натомість в авторських текстах зумовлено контексти майбутнього, що плекає надію на безальтернативне подолання варварства культурою, адже: «Коли людина не знає, до якої пристані вона прямує, для неї жодний вітер не буде попутним» (Луцій Сенека).

У монографії подано авторські точки зору щодо дослідницького простору українського культуротворення, з усією повагою до розробок/концепцій колег-науковців. Видання адресується всім, хто опановує, цінує, розвиває і пропагує культурологічну науку.

Авторський колектив висловлює щиру вдячність тим, хто причетний до видання колективної монографії.

Руслана ДЕМЧУК,
доктор культурології

Ключові слова: культурні практики, соціокультурні трансформації, культурний простір, культурні проблеми, культурна політика, культурна інфраструктура, міждисциплінарність, інтеграція, ідентичність, глобалізація, культурологічний вимір.

Abstract

The collective monograph **“Cultural practices in the context of modern globalization trends”** is united by the concept of **“cultural practices”**. In general, the definition of “cultural” depends on the meaning of the concept of “culture”, which sometimes is so comprehensive that it allows us to consider all human practices as “cultural”. However, cultural practices are the manifestation of culture in specific actions and choices. Cultural practices are intentions that take place in a certain context of their revelation. This approach makes overinterpretation of the phenomenon of “cultural practices” impossible, on the contrary, their classification/stratification according to their functional characteristics becomes real, which is implemented in the texts of the scholars presented in the collective monograph. All the authors examine the segments of cultural practices in the process of modernization and integration caused by globalization. It is clear that the Russian-Ukrainian war affects the reflection of Ukrainian scholars.

Artem Bohutskyi in the chapter **“Ideological Expansion of Russian Cultural Practices: The Literature Aspect”** analyzes the role of Russian literature as one of the essential elements in the development and expansion of Russia’s aspirations in the Russian-Ukrainian war. The author examines how archetypes and characters of Russian literature have been embodied in contemporary cultural and social realities of Russia. The author highlights how Russian culture has become an instrument of cultural expansion, a tool that shapes Russian identity and unites Russians with the idea of exceptionalism, whose “mission” is based on the destruction of the Ukrainian nation. The author draws attention to the genre of alternative history, which has evolved from a literature-

based tool of Russian propaganda to a “Newspeak” — a new method of monopolization of the information environment by a dictatorship.

Oleksandr Butsenko in the chapter **“Capitalising on Culture, or Culturing on Capital. 40 Years of European Capital of Culture (ECOC)”** reviews the rising of awareness of the role of culture in social development, especially on cities’ level, its importance in elaborating development policies and strategies; the impact of culture on economy, and of economy on culture, that is the leading topics of the cultural, political and even economic discourse of the last decades of the 20th century and two first decades of the 21st century. One of the most successful and the most visible implementation of culture-led urban development policy became the program “European Capital of Culture” providing European cities with possibilities and tools for their regeneration and evolution during last 40 years. On analyzing program achievements using cases of some cities, the chapter deals also with challenges and risks which the program faces on the modern phase of its development, as well as with its future perspectives. The chapter bases, as far as possible, on the wide array of official and analytical documents created during the program life.

Ruslana Demchuk in her chapter **“Tourism as an existential strategy in cultural practices”** highlights the phenomenon of tourism in cultural practices starting from the stage of wandering to tourism itself, based on an interdisciplinary approach, taking into account the “spatial turn” in culture. The author analyzes the conceptual framework of tourismology, considers the socio-cultural transformations of classical tourism into alternative (post-tourism) in the context of the virtual culture of the altermodern era. The author makes predictions about the ways of development/restoration of tourism in Ukraine.

In his chapter **“New Cultural Practices of Reception of Death in the Digital Age”**, **Denys Korol** examines the specific practices of socio-cultural thanatology in the transition to the digital age. The author focuses on the impact of technological innovations on culture and society. The chapter examines and analyzes the latest digital practices of both memorialization (online mourning, a deceased person’s account on social media as a memorial, etc.) and attempts to resume communication with the deceased through the “revival” of the relevant digital traces of the person (the phenomenon of “deathbots”, digital “twins”, “necro-con-

ferences”, etc.). The author also focuses on the ideas of digitalization of human consciousness as one of the possible ways to human immortality.

In the chapter **“Cultural Practices: Identity, Infrastructure and Cultural Rights”** Oleksandra Oliynyk presents a theoretical framework related to cultural practices. The author refers to the hypothesis that cultural practices are linked with the development of cultural infrastructure. The other emphasis in the chapter focuses on the search for interdependence between cultural rights, infrastructure and identity, which manifests a significant strategic safety feature at the current stage of the cultural processes in Ukraine and potentially in the world. Cultural rights, which are embodied through cultural practices and established by law, are considered as a practical tools for supplementing the cultural space.

Another unifying feature of the presented texts is the prognostic trends and epy methods of perspective that are generally characterize post-non-classical/cultural knowledge. The authors not only analyse the events and processes of our time, where modernization and progress coexist with the absurdity of the COVID-19 pandemic, when humanity is effectively under “house arrest” and bloody wars unleashed by dictatorships that are ready to destroy the planet through nuclear annihilation. Instead, the author’s texts describe the contexts of the future, which gives hope for a culture that has to overcome barbarism without any alternatives, because: “If a man knows not to which port he sails, no wind is favourable”. (Lucius Seneca).

The monograph represents the author’s point of view on the study of Ukrainian culture, with all due respect to the developments/concepts of fellow scholars. The publication is addressed to all those who master, value, develop, and spread cultural studies.

The authors would like to thank all the contributors to this collective monograph.

Ruslana Demchuk,
doctor of Cultural Studies

Keywords: cultural practices, socio-cultural transformations, cultural space, cultural problems, cultural policy, cultural infrastructure, interdisciplinarity, integration, identity, globalization, cultural dimension.

КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ: ІДЕНТИЧНІСТЬ, ІНФРАСТРУКТУРА ТА КУЛЬТУРНІ ПРАВА

У репертуарі теорії культури та соціології культури правила функціонування соціального простору спираються на категорії ноу-хау, габітус, індикатори і передумови, систему референсів, схеми, звички, традиції, навички та концептуальні моделі, що разом покликані пояснити практику як індивідуальну чи колективну (взаємо)дію. Водночас в основі кожної з цих категорій — процеси, динаміка яких визначає майбутнє індивідуальне культурне споживання щонайменше та більш глобально — суспільні перетворення.

Найбільш вичерпно з українських дослідників культурних практик тему розкрито в монографії Людмили Скокової, значну частину якої присвячен теоретичним опрацюванням теми практик (Т. Шацкі, Реквіца, П. Бурдье і постбурдьеанської традиції, зокрема Б. Лаїр). Та виконання ФНД “Тенденції модернізації культурних практик українського суспільства в контексті європейської інтеграції”, оголошеного Інститутом культурології НАМ України, зосереджується на змінах культурних практик під впливом обставин, зокрема пов’язаних з геополітичним вибором України, внутрішніми суспільними потребами подолання наслідків радянського періоду.

У цьому розділі дослідження культурні практики визначаються у спосіб, наближений до дефініції практики і практик Реквіца, який розглядав практику в категорії однини як наголос для опису людської дії, що відрізняється від думки (мислення) та об’єднує ряд поведінкових рутин, які включають і ментальні, і фізичні активності, засновані на знанневих компетенціях (ноу-хау, експертність, емоційна залученість, розуміння та мотиваційна поведінка). У терміні «соціальна практика» закладено тавтологію, оскільки

практика за природою своєю соціальна і є скоріше типом поведінки і розуміння, що виникає за конкретних умов і в конкретний час, проте передбачає інтеракцію з іншими членами спільноти. Водночас культурна практика як предмет дослідження звужується до тих видів рутинізованої взаємодії, що визначають приналежність до культурного простору (споживання культурного продукту, відтворення, співтворення, участі або збереження) та є індикатором ідентичності. Культурні практики (як і культурне споживання) соціологія культури тривалий час досліджує за принципом поділу на класи й протиставлення категорії культури. Найбільш впливовою з ряду подібних класових концепцій була і залишається концепція П'єра Бурдьє, широко цитована в соціологами культури, культурологами й економістами культури, але віддалена від сучасних уявлень про культурну мобільність, суб'єктність, різноманіття та співтворення.

Зв'язок культурних практик з ідентичністю визначається спільним культурним досвідом, знаннями. Культурна практика забезпечує передачу (збереження) ідентичності для наступних поколінь. Оскільки і практика, і ідентичність охоплюють значно ширші контексти, ми зупинимось на тих, які співвідносяться між собою безпосередньо.

В основі ідентичності як культурної ідентифікації лежить культурний досвід, зміни якого сучасна теорія культури схильна пояснювати, зокрема, й через сценарії ритуалізації (так званий перформативний поворот): більшість механізмів культури ані вербалізуються, ані раціоналізуються, проте визначають поведінкові правила і закріплюють культурні коди. Ритуал як фіксована форма втрачає первинний зміст, натомість втілюється в динаміці; репрезентативність тексту культури заперечується — культура наявна тільки тоді, коли вона заново виконується, визначається спільною поведінкою і реакцією на відхилення від норм (Титар, 2016, с. 32-33). Це тлумачення є суголосним твердженню дослідниці Рут Бенедикт про важливість “живого свідчення культури” для дослідження культури. Іншими словами, культура формується не (с)тільки інтерпретацією, як наочним відтворенням. Продуктування культурної ідентифікації відбувається через культурні практики. Власне, культурна практика забезпечує матеріальну присутність культури

у повсякденні і конститує ідентичність, надто спосіб життя, і є продовженням цього зв'язку, “є наслідком створеної культури” (Гердер, 2000, с. 20). Отже, дослідження структури культурних практик певної соціальної групи спирається на ряд передумов, важливих для розуміння культурного процесу: доступ до культурного блага (забезпечення культурних прав, культурне споживання, освіта), особливості культурного простору (інститут культури, ідентичність) та соціально-економічної структури групи (культурна інфраструктура). У загальних рисах ці передумови є частиною структурних чинників у підході під умовною назвою “обмеження дозвілля”, розвинуті далі і продовжені особистісним (рівень індивідуальних навичок і здібностей) і міжособистісним (як соціальна ізоляція) (Скокова, 2018, с. 95), менше з тим, важливо коректно оцінювати наслідки відсутності культурної інфраструктури на рівень індивідуальних навичок. Дослідження змін у культурному споживанні і структурі культурних практик підґрунтям змін міжособистісних і індивідуальних чинників є попередні структурні зміни.

Згадані вище три ключові структурні передумови можна назвати зовнішніми лише умовно, вплив кожного з них і їх співвідношення із домінантними культурними практиками групи й індивіда розглядається в теорії культурного споживання, теорії практик та культурології в обсязі, меншому за вплив на виробництво культури. Так, і 6-компонентний підхід дослідження виробництва культури, концептуалізований Р. Петерсоном, і теорія концентрованих кіл Девіда Тросбі виокремлюють культурне споживання як один із визначників культурного виробництва і економічного контексту культури, проте найширший розвиток теоретичного опрацювання культурне споживання отримує в філософській інтерпретації П. Бурдьє.

Недавнє соціологічне дослідження дозвілля населення на деокупованих територіях України (листопад 2023 року) відображає відсоткове співвідношення найчастіших варіантів проводити дозвілля, які виходять за межі класичної матриці культурних практик і охоплюють ширший контекст вільного часу, що актуалізує потребу в чіткій класифікації культурних практик. Оскільки в згаданому опитуванні до практик віднесено перелік розрізнених дозвільних можливостей, серед яких “азартні ігри, відвідування фестивалів,

екскурсійні тури, відвідування концертів, відвідування зоопарків, атракціонів; відвідування театрів, музеїв, громадська робота, волонтерство, гра у настільні ігри, відвідування церкви, перегляд фільмів в кінотеатрі, активне дозвілля (походи), заняття спортом, заняття творчістю/хобі, читання, прослуховування музики, перегляд контенту в соцмережах, перегляд телепередач вдома, зустрічі з друзями” (Культурні практики, 2023), є очевидним, що такий підхід не можна розглядати достатнім для дослідження практик, асоційованих з доступом до культурних продуктів, втім є достатньою підставою для обґрунтування доцільності більш чіткої градації практик й поштовхом розширити контекст досліджуваних питань.

Оцінювання культурних практик виходить із функції культури і мистецтва, а також миттєво реагує на інші пов’язані з тим суспільно-економічні процеси. Серед загальних форм і видів культурного споживання культурні практики засвідчують регулярність й інтенсивність людської діяльності: практика включає все, що робить індивід. Найсуттєвішою ознакою практики (і її вирізненням з-поміж можливих форм культурного споживання) є безпосередня залученість.

Програмна матриця індикаторів культурної сфери ЮНЕСКО справедливо визначає культурні практики як ключовий етап створення, збереження та реінтерпретації цінностей, вірувань і переконань, якими підкріплюють уявлення. У загальній структурі соціальної поведінки культурні практики відображають різні види індивідуальної і колективної взаємодії з цінностями й вирізняються за просторовою належністю, контекстуальним залученням і формою участі. ЮНЕСКО пропонує розрізняти “домашню”, “публічну” участі та участь, що задіяна в конструюванні ідентичності (Unesco, 2014, с. 84). Домашня культурна участь розкриває співвідношення часу, проведеного за переглядом ТБ, читанням, прослуховуванням музики, радіо та з використанням Інтернету, публічна — є світською, включає відвідування театрів, концертів, музеїв, виставок, огляд пам’яток і об’єктів спадщини. Побудові ідентичності, натовість, властива безпосередня участь в аматорських культурних практиках, творчих об’єднаннях, популярній і етнічній культурі, залученість до подій і традицій спільноти, якщо керуватися обґрунтуванням ЮНЕСКО.

Культурні практики включаються в оцінювання культурного споживання, що в свою чергу є тим елементом культурного виробництва і економічного потенціалу культурного простору країни, дослідження якого вирізняє загальні цінності суспільства й індивіда та їхній перетин: ідентичність, традиції, колективну пам'ять, толерантність, новаторство, потребу в соціалізації, творчому вираженні та культурній ідентифікації. Якщо культурне споживання формує особисті якості, освічує індивідуально і колективно, створює культурний капітал, підтримує ледь відчутний зв'язок індивіда з суспільством минулих епох, то ймовірний вплив на суспільство епохи майбутньої і визначає ідентичність та соціальну належність. Культура як постачальник значень і на формальному рівні, і на екзистенційному, рівень усвідомленості в взаємодії індивіда із культурним благом є визначальним процесом суспільного розвитку. “Культура — це не колекція артефактів, культуру формують людські дії” (Гілен, 2023, с. 18).

Участь у культурних практиках передусім залежить від доступу до культурного блага, інтерпретувати який можна як фізичний доступ — наявність культурної інфраструктури як такої, і когнітивний — наявність знань, навичок та ціннісних переконань.

Культурні практики суб'єктивації та соціалізації: доступ до культурного блага

Вплив культурних практик на індивідуальний розвиток тожний процесу споживання, який, за визначенням Дугласа Голта, дає змогу “переприсвоїти значення”, які стали об'єктом споживання з розвитком масового виробництва. У суспільствах високої диференціації пропозиції благ процес переприсвоєння значень напштовхується на нові бар'єри, подолати які здатна суб'єктність споживача (Holt, 1995, 14).

Культурології споживання як загальному процесу важливо, що цей процес оприявнює суперечності між індивідуальним і колективним. Суб'єктність споживача проходить через “пристрасну і рутинну” участь у певному виді діяльності. За невисокого рівня розвитку культурного капіталу суб'єктність переважно залишається виражено колективною, визначеною в межах домінантної ідіокультури інших членів спільноти (Holt, 1995, с. 14). За умови

підвищення рівня культурного капіталу й від споживання очікується створення унікального, індивідуального стилю, споживачі проявляють значно більшу активність у конструюванні власного індивідуального споживання через автентичність і експертність (-знавство, *connoisseurship*).

Голт наводить просту ілюстрацію для прояснення відмінності в структурі споживання за різним рівнем культурного споживання: споживачі з високим рівнем культурного капіталу “споживають” з одними й тими самими відомими туристичними локаціями, втім сприймаючи їх як “фривольний легковажний” досвід, набутий під час поїздки, тоді як для споживачів з меншим рівнем культурного капіталу ці ж об’єкти стають самоціллю і перлиною в подорожі. Цим прикладом, зокрема, автор пояснює автентичність як принцип споживання. Експертність (або ж -знавство) в обґрунтуванні Голта впливає на рівень реконфігурації об’єктів масової культури: застосовуючи нюансований, часто ідіосинкратичний підхід до розуміння оцінки і визнання об’єктів споживання, “знавці” зосереджуються на аспектах об’єкта, незавважених іншими споживачами.

Хоча подібний опозиційний підхід до культурного споживання і культурного капіталу ґрунтується на вже застарілих і почасти спростованих уявленнях про класовість смаків і партисипації в культурному просторі суспільства, важливим воно залишається для розуміння загальної логіки доступу до культурного блага. Гарантоване Конституцією право кожного громадянина в українському законодавстві інтерпретується як “забезпечення”, тоді як на практиці — доступ до культурного блага залежить від обох рівнів, де фізичний рівень доступності забезпечується культурною інфраструктурою, і відповідно створює належні базові можливості для розвитку культурного капіталу (навичок, досвіду, участі, експертності).

Поза всіма економічними показниками та теоретичними концепціями дослідження культурних практик зводиться до людини, її досвіду, потреб, дій і вибору як індивіда та члена групи, суспільства. Л. Скокова зауважує, що прибічники теорій практики фокусуються на об’єкті (практиці), тим самим замінюючи “діяча, “особистість”, “суб’єкта дії” на “агента”, “носія дії”, “практикувальника” і, цитуючи Реквіца, нагадує, що в теорії практик відведено місце

для індивіда, і це — місце перетину практик як тілесно-психічних рутин. (Скокова, 2018, с. 68). Подібний підхід підважує індивідуальний вибір, продиктований досвідом, що в поєднанні з досвідом спільноти визначає ціннісні домінанти культурного простору.

Прикметно, що доступ до культурного блага визначається в міжнародній юридичній практиці в складі культурних прав (особливої частини прав людини). У 2022 році (Porsdam, 2022) Данський культурний інститут опублікував матеріал, присвячений питанням культурних прав, зокрема згадуючи як приклад співпраці з урядовими і позаурядовими громадськими організаціями українську офіційну (від країни) аналітичну доповідь щодо забезпечення культурних прав у публічному просторі. В записці другий параграф присвячений питанню, що стосується культурних прав і доступу до культурних благ у громадах, а саме “кроки українського уряду для покращення якості життя в територіальних громадах шляхом надання доступу до високоякісних культурних послуг і гарантування участі в культурному житті всіх резидентів України”. Йдеться, звісно, про юридичні кроки — “розробку і затвердження Концепції реформування системи надання культурних послуг населенню (наказ КМУ від 23.01.2019 року)”, який, на думку авторів аналітичної записки, “буде реалізовано до 2022 року в політику для модернізації існуючої інфраструктури надання культурних послуг” і спирається на “розвиток і впровадження нової функціональної і ефективної моделі культурних інституцій і культурних просторів відповідно до щільності населення та територіальної доступності” (Porsdam, 2022, с. 33, див виноску 40¹). Цей параграф підсумовується тезою про те, що в Україні створено законодавчу

¹ Цитата з оригінальної виноски: The Government of Ukraine takes steps to improve the quality of life in local communities by providing access to high-quality cultural services and ensuring participation in cultural life of all Ukrainian residents. With this purpose the Government of Ukraine approved the Concept of Reforming the system of provision of Cultural services to the population (Order of the Cabinet of Ministers of Ukraine of January 23, 2019).

The document defines development and implementation of policy for modernization of existing infrastructure of cultural services provision as one of the key goals to be achieved by 2022. This goal will be reached by means of development and implementation of the new functional and effective models of cultural institutions and cultural spaces with regard to population density and territorial proximity.

Thus, Ukraine has established the legal framework for creating cultural spaces and specific creative clusters to be used to meet public cultural needs, to realize cultural rights, and to promote economic growth of communities.

базу для створення культурних просторів та конкретних креативних кластерів для задоволення суспільних культурних потреб, реалізації культурних прав та сприяння економічному зростанню громад (Porsdam, 2022, с. 33, див. виноску 40²). У тексті концепції реформування серед проблем, що потребують вирішення, вказується і зниження індексу людського розвитку, і погіршення доступності культурних послуг населенню (зокрема, зазначаються фінансові труднощі, низький прожитковий мінімум), і “неспроможності або слабкої спроможності органів місцевого самоврядування забезпечення продукування таких послуг комунальними закладами культури” (КМУ, 2019).

Водночас з Розпорядження КМУ (від 6.01.2023 р., № 291-р) моніторинг інфраструктури і відповідні модернізації орієнтовані лише на державну, комунальну мережу (КМУ, 2023), а приватних, громадських дієвців моніторинг не враховує, що відповідно дає значну похибку у пов'язаних показниках культурного споживання, культурних практик і доступу до культурної інфраструктури, забезпечення культурних прав і підважує сучасність підходів модернізації.

Складність оцінювання і відповідно “регуляції” культурної інфраструктури полягає у відсутності критеріїв, системності опрацювання даних, а також у відчутній розрізненості локальних культурних практик. Власне, міжнародні рекомендації, підкреслюючи значення доступу культури, окремо виділяють, що культурна політика має враховувати навіть транспортне сполучення з культурним надбанням (Bergamo, 2020 с.10) і наголошують на тому, що культурні політики і програми мають взаємодіяти з громадою: представники і працівники закладів культури мають відображати культурну і соціальну різноманітність громади, бути відкритими до “локальних голосів”.

Важливість культурних практик, як взаємодії індивідуальної чи групової, прямої, опосередкованої чи завуальованої, свідомої чи підсвідомої, активної чи пасивної, враховано в інструменталізації таких функцій культури, як суб'єктивізація, соціалізація та кваліфікація індивіда в групі. Слабкість відчуття належності до куль-

² Цитата з оригінальної виноски: ... Ukraine has established the legal framework for creating cultural spaces and specific creative clusters to be used to meet public cultural needs, to realize cultural rights, and to promote economic growth of communities.

тури (зокрема, зумовлений зовнішніми бар'єрами доступу до культурних благ) загрожує втратою сенсу існування, цитуючи Паскаля Гілена і Тайса Ляйстера: “Немає більшої драми за неможливість означити себе, коли ваш сенс життя заперечують чи просто не помічають”, й незалежно від соціального рівня (від нелегала до працьовитого фрилансера) “за беззмістовністю (втратою сенсу) життя чатує депресія і суїцидальний розпач, якщо йдеться про індивідуальну поведінку, та вандалізм і насильство — на колективному рівні” (Гілен, 2023, с. 74). Доступ до культурного блага визначається в міжнародній юридичній практиці елементом культурних прав (особливої частини прав людини), тоді як українське законодавство культурні права залишає в дещо абстрактній формулі, тобто не виділені окремо: до культурних прав і свобод можна віднести право на освіту, право на технічну, художню та наукову творчість; право на результати своєї інтелектуальної, творчої діяльності, обов'язок дбати про культурну спадщину. Водночас у міжнародній практиці культурні права представляються більш розгалужено і включають такі теми, як мова, культурне і художнє виробництво, участь у культурному житті, культурна спадщина, інтелектуальні права, авторські права, доступ до культурних благ.

Реалізація культурних прав через культурні практики залежить від інфраструктури, втім, культурні практики водночас впливають на закріплення інституту культури. Гіпотеза про вплив пропозиції на попит, зокрема, з'являється у подальшому обґрунтуванні теорії культурного капіталу П. Бурдьє.

Культурна інфраструктура і культурні практики

Інтерпретуючи теорію П'єра Бурдьє, дослідники Й. Рьосель і С. Вайнгартнер зробили спробу обґрунтувати попередню гіпотезу про те, що пропозиція культурного блага впливає на участь (споживання), зосередившись на регіональній культурній інфраструктурі Швейцарії. Квазі-експеримент (за їхнім твердженням), вибудований на основі теорії попиту, мав на меті верифікувати вплив появи нової культурної інституції на систематичні зміни в поведінці культурного вибору (Rossel, 2016, с. 363).

Першим результатом стало підтвердження прямого впливу регіональної культурної інфраструктури на рівень культурного

споживання, що, однак, залишило без відповіді припущення про те, що пропозиція може стимулювати попит, лише відображає закономірність: у межах економічної норми пропозиція культурного продукту слідує за попитом. Можна припустити, що нову інституцію відвідуватимуть замість іншої, що зрештою не впливає на кількісні узагальнені показники (лише відображає показники однієї інституції та/або зміщення локації) (Rossel, 2016, с. 376).

З появою ж культурної інституції, що не має аналогів, ситуація є іншою. Й. Рьосель і С. Вайнгартнер за приклад беруть *Théâtre du Passage* в швейцарському місті Невшатель: відкриття театру 2000 року стрімко підвищило культурну пропозицію (театр пропонує близько 160 театральних, оперних та танцювальних продакшенів щороку із постійною трупю професійного рівня, залу розраховано на 700 місць, до відкриття театру в регіоні були тільки непостійні, маленькі, непрофесійні продакшени, з місткістю глядацької аудиторії до 95 місць). У сусідніх регіонах (кантонах) подібних театрів також на той час не було (що запобігає похибці аналізу через зміну локації попиту) (Rossel, 2016, с. 363).

В Україні подібний експеримент мав би спиратися на кейси фестивалю “86” (м. Славутич), Літературний фестиваль у місті Нью Йорк (Донеччина), *Meridian Chernovitz* тощо. Лише за тієї відмінності, що швейцарське дослідження спирається на показники споживання театральних продуктів до відкриття театру і після, результатах фінансової діяльності театру та інших економічних показниках, наразі недоступних для відкритого аналізу в Україні.

Утім, квазі-експеримент, проведений в Невшательі, підтвердив зростання попиту через появу пропозиції, за твердженням дослідників, але, здається, треба зважати на розвиток культурної й освітньої інфраструктури міста Невшатель у цілому — з функціонуванням Латеніуму, Невшательського університету (що, зокрема, має факультет гуманітарних наук) та відкриття Центру Дюрренматта того ж таки 2000-го року. Так чи так, але різноманітність культурної пропозиції має позитивний вплив на структуру і культурну активність.

Г. Родрігес-Пуелло і В. Ітурра, застосувавши підхід інструментальної варіативності, підтвердили припущення про те, що культурна пропозиція міста має значний прямий вплив на рішення

щодо споживання культурних продуктів як у загальній тенденції, так і за окремими категоріями культурних продуктів (Rodríguez-Puello, 2022, с. 2).

“Подвоєння культурної пропозиції на рівні міста зумовлює зростання ефекту споживання під час розрахунку рівня, що усе-реднення споживання — 5 культурних продуктів по 1% пропозиції. А подальший аналіз підтверджує надійність зв’язку — за винятком сценічного мистецтва — між культурною пропозицією на рівні міста та індивідуальним споживанням культурних товарів” (Rodríguez-Puello, 2022, с. 2).

Дослідження, здійснене на базі культурної інфраструктури Чилі як “країни, що розвивається з неоднорізним рівнем культурної пропозиції, культурної інфраструктури і простору і високою концентрацією людей в столиці Сантьяго” (Rodríguez-Puello, 2022, с. 2), спирається на модель “пропозиція-попит” Рьоселя-Вайнтгартнера і використовує дані, закумульовані виконавчою владою (Міністерство культури). Порівнюючи культурну зайнятість (ринок праці в культурній інфраструктурі і показники культурного споживання інших робітників) дослідники констатують: що більшими є показники культурної пропозиції, то вищим є рівень культурного споживання (Rodríguez-Puello, 2022, с. 2).

Культурні практики кваліфікації (цінність та культурний капітал)

Культурний капітал — попри те, в якому контексті вживане це словосполучення у Пола Дімаджіо, або який економічний контекст вкладає Девід Тросбі, — нерозривно пов’язаний із працею П. Бурдьє. Саме до культурного капіталу звертаються під час обґрунтування попиту, культурних практик і смакових розбіжностей. Відома теорія дістала цікаву інтерпретацію в розробках Аннік Прійор та Майк Севідж. Дослідники пропонують для вирізнення культурного капіталу (як основи культурних практик) 9 опозиційних індикаторів (Prieur, 2011, с. 573–575): участь — неучасть; обізнаність — байдужість; абстрактне — конкретне; інтелектуальний — розслабляючий; рідкісність — повсякденність; дороговартісність — дешевизна; *Conspicuous or inclusive*; смак — несмак; і, зрештою, міжнародний — локально національний.

Саме в цьому останньому ідентифікаторі криється основна відмінність ідеї Пріюр-Севіджа від концептів інших спадкоємців теорії культурного капіталу і репродукції П'єра Бурдьє. В дослідженні локального індикатора культурних практик розкривається співвідношення космополітичного культурного споживання і локального, національного. Це співвідношення могло б засвідчувати ймовірність збереження ідентичності або вектори культурної ідентифікації.

Тлумачення опозиційних індикаторів (протиставлення) у визначенні культурних практик соціальної групи важливим є дві ключові умови: по-перше, протиставлення мають використовуватися для співвіднесення власного сприйняття та інших учасників груп — для класифікації інших та/або самоідентифікації, таким чином визнаючи за протиставленнями належність до конкретного поля і місця; по-друге, більш привілейовані преференції матимуть ширше визнання як особливо ціннісні, відповідно кваліфікуючи їх як ознаку домінування і символічної необхідності (Prieur, 2011, с. 575).

Особливе значення дослідники приділяють співвідношенню “смаків”, зауважуючи, що носії привілейованих культурних смаків тяжіють до незгоди з людьми, що мають націоналістичні, расистські, провінційні преференції або просто демонструють брак “широкого світогляду”. Авторам це дає підстави вважати опозиційні індикатори ширші за культурні відмінності, надаючи перевагу моральним імперативам і протиріччям. Проте опозиційні індикатори дають підстави для розуміння класової належності: вибір і соціальна поведінка обумовлені класовою структурою смаків: люди обирають друзів і партнерів з подібними уподобаннями, обирають ком'юніті і школи для своїх дітей, при цьому менш привілейовані смаки також тяжіють залишатися в групі подібних смаків. Учені припускають, що культурний капітал таким чином впливає на класову структуру, проте не означає, що культурний капітал легко конвертується в соціальний і, впливаючи на простір влади, не спостерігається очевидного впливу на соціальний простір. Висновки авторів, як і в теорії Бурдьє, мають значні недоліки.

Тара Йоссо цілком слушно критикує теорію культурної репродукції і культурного капіталу, запропоновану П. Бурдьє як таку, що використовується для підтримки і закріплення культурної переваги однієї соціальної групи над іншою: у такій інтерпретації, як

розмежовує Бурдьє культурний капітал, зображено “білу людину” із середнього класу як стандарт, таким чином усі інші форми і прояви культури “оцінюються” порівняно з цією нормою, інакше кажучи, йдеться не просто про спадкоємність культурного капіталу середнім класом, скоріше про нагромадження певних форм знань, умінь і навичок, що їх цінують привілейовані групи суспільства (Yosso, 2005, с. 76)

Окрім критики прив’язки до соціального статусу і раси, припущення Тари Йоссо цікаве іншими двома акцентами. Дослідниця наголошує на тому, що культура і її характеристики не є сталими і незмінними, тож, власне, й інтерпретація культурного капіталу й добробуту більш чутливо реагує на його змінну рухому природу. (Та й аналогії, здається, проводяться автоматично, коли йдеться про капітал стійкості, прагнень: українська ідентичність не має міцного канону в мистецтвах і суспільстві через дії російської влади протягом століть, однак капітал стійкості і прагнень цілком властивий українській ідентичності.)

Тара Йоссо також наголошує на тому, що і культурний капітал (у термінології Бурдьє) і культурна грамотність (у термінології Гірша) “використовують дефіцитну аналітичну оптику й висловлюють оціночні судження щодо спільнот, які часто не мають доступу до культурних ресурсів “білого середнього класу і еліт” (Yosso, 2005, 82).

Пов’язавши теорію культурного капіталу і репродукції із критичною расовою теорією, Йоссо запропонувала модель “культурного добробуту спільноти” (community cultural wealth), що, на її думку, має орієнтуватися на прикладні аспекти теорії, деакадемізувати теорію і долучити спільноти до академічних теорій. Зокрема, фокус моделі зберігається за досвідом дискримінованих меншин.

Критичне ставлення викликала і гіпотеза П. Бурдьє про взаємозв’язок культурного капіталу із рівнем освіти (Й. Рьосель із колегами зауважив, що це припущення є відносно справедливим тільки для гуманітарних напрямів освіти, оскільки проявляється у парадоксальній формі: очікування від дитини формуються на основі попередньо набутого культурного досвіду (капіталу), які допомагають засвоювати нову інформацію завдяки здобутим попередньо в родині навичкам і часто педагогами сплутується з навичками, пов’язаними із навчанням і рівнем інтелекту (Rossel, 2017, с. 6).

Слушне зауваження щодо основоположного для теорії культурного капіталу Бурдьє культурного розділення культури і носіїв культури з виокремленням високої культури пропонує Тамара Гундорова: “Культурне домінування, що ним наділено в цих умовах еліту, розгортається не лише через інституціоналізацію високої культури, але також через творення ідеальних культурних моделей. Такими ідеальними моделями стають модерністська “вища” культура, популярна культура, фольклор (народна культура). Зокрема, відкриття цінності фольклору як особливої форми популярної культури, а також традиційне романтичне ототожнення “душі” народу з народною творчістю — усе це винаходи, здійснені вищою культурною елітою і привнесені нею в культурний простір наприкінці XVIII — у першій половині XIX ст. Фольклор у цьому ряду постає сконструйованою інтелектуалами (себто записувачами, видавцями, редакторами) категорією” (Гундорова, 2008, с. 53–54). Не можна не погодитися, що тривалий час еліти визначали канони, задавали тон культурному процесу і розвитку культурної інфраструктури, втім цей плин було порушено в XX сторіччі за результатами Другої світової війни, з початком деколонізаційних процесів з одного боку, і насадженням нових політичних парадигм у масці нової ідентичності — з іншого.

Дослідницька команда Аннік Прійор і Майка Севіджа продовжили дослідження культурного капіталу в межах концепції П. Бурдьє, проте до опозиції між економічним і культурним капіталом автори додають ще одну — за їхнім переконанням не менш важливу — вікову опозицію: тим самим зосереджуючи на зміні співвідношення культурного капіталу різних вікових груп і їх реакції на зростаючу нерівність у розподілі капіталу економічного. Коли стало очевидно, що не економічно-культурні опозиції є визначальними для формування певного патерну культурного капіталу, дослідницьку увагу привернули вікові протиріччя, що гіпотетично могли виявитися основою розрізнення культурного капіталу: “старші групи більш ймовірно насолоджуються класичною високою культурою на відміну від молодшої вікової групи, більше зацікавленої в сучасній (контемпорарі) і комерціалізованій культурі”, але, зрештою, Прійор і Севідж відмовляються від цього розділення на користь розрізнення геть іншого ґатунку —

відмінність обізнаності в методах залучення до різних способів культурного вираження (а не просто вибору конкретного об'єкта) (Prieur, 2023, с. 363).

Це важливий висновок для зрушення з об'єктноорієнтованого тлумачення культурного простору, тим більше — в дослідженні, побудованому на опозиційних ідеях Бурдьє. Однак розвиток його засвідчує не тільки подальше збереження нерівності доступу і посилення соціального тиску, тобто упередження до інших груп, відмінних за рівнем культурного капіталу не має ознак демократизації доступу до “високої культури” і зберігає його ексклюзивність: Прійор і Севідж зауважують, що аналіз останніх досліджень засвідчує, що класична культура і гуманітарна освіта втрачають первинну роль у формуванні культурного капіталу (Prieur, 2023, с. 363). Проте, за їхнім спостереженням, те, як вирізняють себе представники привілейованих груп молоді, демонструє зміну ролі і змісту культурного капіталу (Prieur, 2023, с. 366), зокрема глибинні інтерв'ю (Prieur, 2023, с. 366), уникали поведінки, що сприймалась би як вихваляння власними культурними компетенціями в судженнях про культурні преференції інших (Prieur, 2023, с. 367), часто свідомо не конкретизували свій соціальний стан (університетські професори називають себе вчителям). Хоча носії певного культурного капіталу орієнтуються на спілкування з подібними людьми, і контактуючи з не-носіями такого культурного капіталу наодинці, применшують відмінності. З одного боку, це дійсно зменшує символічне насильство, яке відчують не-носії культурного капіталу, але з іншого — вони позбавлені шансу зрозуміти причини свого фактичного виключення з певних груп, а важливість культурного капіталу залишається добре збереженою таємницею культурно привілейованих (Prieur, 2023, с. 367). Тобто висока культура вже не так сильно прив'язана до символічного домінування і легітимності, водночас відіграє важливу роль у розпізнаванні тих, хто має подібний “код”: і серед школярів елітного паризького закладу майже 20 років тому, і в стінах престижного навчального закладу в Осло трохи більш як 5 років тому ставлення до високої культури — популярної є подібним: паризькі школярі, діти еліти вирізняли себе відмежуванням від комерціалізованої культури, а норвезькі — визнали академічні цінності і класичну культуру для

маркування відмінностей від інших, менш селективних вищих шкіл (Prieur, 2023, с. 367).

Класична культура не єдина, за ставленням до якої визначається культурний капітал згідно з дослідженням А. Прієор і М. Севіджа. Ставлення до так званої низької культури є дистанційованим, іронічним й інтелектуалізованим, додаючи гордість у “розпізнання якості” (Prieur, 2023, с. 368), що не є неочікуваним поясненням, втім і дослідження культурного споживання в Інтернеті, який забезпечив значний рівень демократизації доступу до інформації і компетенцій, все одно не гарантує рівності доступу, оскільки алгоритми спираються на локалізацію і історію попереднього пошуку, тим самим скоріше зберігаючи культурну ієрархію, а не трансформуючи її (Prieur, 2023, с. 368).

Розуміння концепту культурних практик потребує нагадування тез теорії дослідників Бірмінгемської школи культурних студій, що критикували поділ на високу культуру і культуру реального життя. Досліджуючи нові зразки і норми соціальної поведінки на основі кіно, туризму, реклами, шопінгу, що є частиною багатовекторного культурного процесу, щільно пов'язаного з повсякденням, дослідники розглядали культурні практики як базис, як одну із значущих культурних універсалій (Shulman, 1993, цит. Дичковський, 2021, с. 93). Пол Вілліс, шукаючи свідчення, що спростовують звинувачення сучасної культури у беззмістовності, штучності і поверховості, називає сучасну культуру процесом, у якому активно беруть участь усі. Вілліс розглядає аудиторії (споживачів) переважно молодого віку як витончених читачів зображень, які навчилися грати з інтерпретацією телевізійних кодів і таким чином конструюють цінність і значення культурного продукту (Barker, 2000, 344). Власне, співучасть глядача (споживача) у відтворенні цінності, сенсів і співтворенні культурного продукту розглядається також просьюмеристською теорією у дещо інших акцентах, проте культурологічні визначення культурних практик, теоретичні висновки Бірмінгемської школи культурних студій підкреслюють дві важливі характеристики культурної практики: *соціальність* і *процесуальність*, що, з одного боку, значно розширює спектр можливих культурних практик, включаючи і мережеві, і споживчі “макдональдизовані” маскультпродукти, а з іншого — гіпотетично

може виключати й важливі для загального освітньокультурного тла музеєфіковані — у сенсі недоторканні — артефакти культури. За даними дослідження 2019 року, відвідування закладів культури в середній школі і ВНЗ мали скоріше негативний вплив, пояснити який можна тим, що відсутність особистої участі, індивідуального досвіду і можливості у сукупності стають причинами неефективності залучення школярів до культурного споживання (через екскурсії, шкільні групові відвідування музеїв, театрів чи інших доступних закладів культурної інфраструктури).

Дійсно, що обмеження доступу до так званої високої культури одних соціальних груп не пояснює “всеїдність” практик привілейованих груп.

Отож дослідження культурних практик, культурного капіталу і культурної інфраструктури має зміщений акцент із характеристик процесу на його соціальне оцінювання: якщо брати до уваги, що культурні практики є результатом усвідомленого вибору, продиктованого нормами поведінки, то постає питання про те, чим продиктовані культурні практики автоматичні, неусвідомлені чи пасивні. Чи коректно називати культурною практикою споживання контенту поза власним бажанням та чи культурні дії визначаються виключно вибором індивіда? Зрештою, який ступінь залежності культурної практики від зовнішніх умов і тиску? Ідентичність закріплюється культурними практиками, проте чи виключно практиками усвідомленого вибору? Ідентичність деформується в соціальній групі за умов зовнішніх змін (окупація, культурна експансія та/або за відсутності вільного доступу до різноманіття культурних практик). Власне, зв’язок культурних практик з ідентичністю засвідчує суголосність теорій до культурних практик. Подібно до того, як практична площина визначається суб’єктивацією, соціалізацією і кваліфікацією, ідентичність у дослідженні постмодерної ідентичності філософом Ч. Тайлером спирається на тріаду “пошук блага, комунікація і відповідальність” (Титар, 2018, с. 328), визначення якої достоту подібне до тривимірності культурної практики. Категорію блага Ч. Тайлор пов’язує із формуванням самої — загальноновживаною основою ідентичності (Титар, 2018, с. 327); категорію комунікації теоретик визначає у продовженні теорії мовних ігор Л. Вітгенштайна, закріплюючи за здатністю до комунікації,

діалогізмом чи не основну характеристику людського життя (Титар, 2018, с. 327). Зрештою, відповідальність у параметрах ідентичності філософ пояснює у доволі розмитій тезі про визначення себе і спроможність дати відповідь про себе, проте значення цьому відводить чи не вирішальне: “відповідальність захищає автентичність, безвідповідальність натомість губить поступово як автентичність, так і ідентичність”.

Олена Титар згадує в тексті важливу ремарку про загрозу відчуження, коли людина замикається в собі і стає об’єктом маніпуляції масової культури, і як наслідок — втрачає ідентичність. Ця теза потребує докладного спростування, оскільки і доступ до “масової культури” з її так званим маніпулятивним домінуванням, звісно, впливає на ідентичність, однак не спричинює її втрату. Спробуємо культурні практики і ідентичність прослідкувати у ставленні до канонів — як процес культурної ідентифікації.

Культурна ідентифікація, ідентичність, що втілені у культурних практиках

Тож за теорією культурного капіталу Бурдьє або радше за її уточненням Тарою Йоссо, культурний капітал так чи так спирається на канон культури, усталений у цій соціальній групі. Період модернізації культурних практик мав початися із набуттям статусу незалежності державою з 1991 року, і ці перетворення дійсно почали відбуватися в українському культурному просторі зазвичай уже в 1990-х роках. Тамара Гундорова зазначає, що вже перші українські романи 1990-х живляться “постколоніальним світобаченням” (Гундорова 2013, с. 47), а основна напруга цих романів криється в досвіді постколоніального переживання (Гундорова, 2013, с. 45). Водночас слухним залишається і ретроспективне оцінювання культурного простору як двоїстого, точніше, констатація двох культурних просторів, виснуване Олександром Гриценком (Гриценко, 2019), де простір радянського впливу через більший фінансовий вплив доходить до рівня культурної ідентифікації, що співіснує з українською. Зокрема, через відсутність чіткого законодавчого регулювання, через економічний занепад культурної інфраструктури і сусідство географічно більшої країни, через низькі мовні бар’єри, що б полегшували доступ до аудиторій (нега-

тивно, наприклад, позначається економія на перекладі, дублюванні, озвучуванні). Водночас український культурний простір тяжів до повернення в європейський простір, з відповідною культурною ідентифікацією себе як європейців. Тамара Гундорова завважує, що попри те, що ідеї європеїзації українського самоусвідомлення властиві українській культурі з кінця XIX сторіччя, це прагнення стосувалося лише ідеалізованої картини Європи, повернення в яку фізично вже є неможливим.

Друга світова війна, досвіди тоталітаризмів у європейських країнах, зокрема і в українському суспільстві, проживалися нарізно. Культурні практики так чи так ґрунтуються на локальній історії, що відображена в інфраструктурі пам'яті і в культурних канонах. Сьогоденні потреби в декомунізації топонімів — лише верхній шар відновлення інфраструктури пам'яті, підґрунтям якого мав би бути архів, на думку Віри Агеєвої (Агеєва, 2022, с. 310). Однак, продовжує авторка, “якраз статус та доля архівів у Радянському Союзі дають змогу якнайвиразніше уявити масштаб і запеклість невинної битви за минуле”. Окрім знищення церков, вбивства людей — спалювання колекцій і архівів. “Коли простежити історія українських втрат, то легко побачити обриси цілеспрямованої методичної спецоперації російських спецслужб, адже найчастіше нищилися такі україніка” (Агеєва, 2022, с. 311).

Публічний простір піддатливіший для ідеологічного контролю, аніж приватний, чим більше знищені церкви, музеї, меморіали, тим чіпкіше люди тримаються за домашні пам'ятки, тим пильніше беруть, усупереч офіціозу, наперекір закликам і вмовлянням, спогади, передають документи і речі (Агеєва, 2022, с. 314). І окрім свідчення на користь збереження української ідентичності через культурні практики, це містить і зворотні процеси — закріплення проросійської ностальгії на рівні квазіідентичності. Проте рівень імовірності подібного сценарію є пропорційним до відповідних культурних практик і загалом культурного споживання, що закріплюють проросійську ідентифікацію (в усіх підгрупах), та запобігається задоволенням культурних потреб. Дослідження 2023 року демонструє, що, за оцінюванням самими респондентами, їхній досвід ідентичності відповідає ознакам формування громадянської ідентичності відкритого типу і не є закритою традиційною етно-

культурною ідентичністю, водночас більшість підкреслює “свободу вибору української ідентичності” і те, що українська “ідентичність” є складеною, оскільки в кожній з громад зростає сильна локальна ідентичність, загострена війною та специфічним досвідом виживання кожної з громад (Рейтинг 2023, с. 46).

Формування ідентичності культурними практиками передбачає пряму участь у традиційній обрядовості спільноти. Якщо припустити, що переконані у власній радянській квазіідентичності, їхні культурні практики мають залежати від відповідних аматорських або традиційних практик, не просто закріплених у спільноті, але й виразно відмінних від іншої культурної приналежності. У цьому криється один із парадоксів усвідомлення себе радянською людиною: обрядовість відтворювалася в радянський період державою, або запозичила елементи традиційної національної культури, або відтворювала обряд повністю, змінюючи (спотворюючи) контекст. Інший — у непокладності концепції “радянської людини” із конвенційною тріадою *суб’єктність — соціалізація — кваліфікація*, або ж пошук блага *комунікація — відповідальність*.

Культурні практики, пов’язані з публічним відвідуванням культурних заходів, виставок, концертів тощо, також ні в порадянський період, ні власне в радянську добу, не набули широкого поширення і не стали усталеною практикою, зокрема в сільській місцевості, де брак творчого кадрового артиста з радянською вигадливістю заміняли на аматорські виступи односельців чи сусідів за принципом «зроби сам» (Каганов, 2019, с. 321–322).

Зрештою група культурних практики так званого домашнього вжитку є найбільш складно досліджуваною, проте можна виснувати, що відсутність або брак культурної інфраструктури закріпили за російською пропагандою той статус радянської квазіідентичності, що поляризує культурний простір України напередодні війни 2013 року. Основні прогалини культурної інфраструктури в цьому випадку пов’язані з оновленням бібліотечних фондів українськими перекладами та українськими назвами, телеефірна і радіосітка українського масового культурного продукту та використання рунета замість англомовного контенту чи навчання пошукового алгоритму української мови.

Опорним чи бодай корисним у подоланні наслідків насаджен-

ня квазіідентичностних переконань може стати алгоритм ідентифікації через культурний капітал, запропонований Тарою Йоссо. Класифікація культурного капіталу включає *капітал прагнень* як здатність зберігати вірування і надію, мрії майбутнього, навіть за наявності бар'єрів (Yosso, 2005, с. 78), *лінгвістичний капітал*, тобто інтелектуальні і соціальні навички, отримані через досвід спілкування більш як однією мовою і стилем мовлення (Yosso, 2005, с. 78), *сімейний капітал*, завдяки культурним знанням, вихолощеним у родині, передаються історія, пам'ять і культурна інтуїція спільноти (Yosso, 2005, с. 79), *соціальний капітал* як нетворкінг та ресурси спільноти (Yosso, 2005, с. 79), *навігаційний капітал*, що фіксує здатність орієнтуватися в соціальних інститутах спільноти (Yosso, 2005, с. 80), *капітал стійкості*, характерні здобуті знання та навички, які розвиваються через опозиційну поведінку, що кидає виклик нерівності, пригнобленню (Yosso, 2005, с. 80). Очевидно, що переважна більшість складових культурного капіталу, за версією концепції Т. Йоссо, потребує відповідної культурної інфраструктури і, зокрема, інфраструктури пам'яті. Соціальне відчуження, що його, імовірно, підсвідомо відчувають ошукані концепцією радянської людини, в свідомість яких “інкорпоровано чужі спогади і оцінки” (за твердженням В. Агеевої (Агеева, 2022, с. 324), виходить із суперечливостей позірної загальної світоглядної моделі (нав'язаної радянським державним апаратом) із сімейними, родинними спогадами. Віра Агеева зауважує, що саме на відновлення голосу малих особистих історій орієнтувалися українські художні тексти дев'яностих, проте спротив ревних захисників “героїчного минулого” виявився неймовірно потужним (Агеева, 2022, с. 325). Варто також додати, що попри усю принадність вигаданої історичної спільноти, політичну і економічну самостійність — але не національну — України підтримали соціальні групи, що або ідентифікували себе як росіян, або не мали визначеної ідентифікації (Коропецький, 1995, с. 137). І мотиви, вважає Іван-Святослав Коропецький, були пов'язані з більшими економічними вигодами, як на час розпаду союзу, так і в перспективі, і, зокрема, переконанням у кращому економічному потенціалі завдяки “стерпній соціальній інфраструктурі” в одному ряду з кращими кліматичними умовами, розвиненою індустрією, врожайністю порівняно з

іншими республіками. Що залишалося всередині цієї групи — то це “емоційна прив’язаність до столиці імперії” (Коропецький, 1995, с. 138) на ґрунті толерування зневажливого ставлення до мови, історії та культури, що й далось взнаки з 2014 року.

Так, дослідження досвіду участі у культурних практиках як засобу збереження ідентичності, й зокрема деконструкції штучної концепції радянської ідентичності, має спиратися на економічний контекст культури і економічний ресурс, соціальне значення культурної інфраструктури. Недекларативно важливим для культурних практик є акцент на культурні права й потреби та забезпечення функціональної культурної інфраструктури, сприяння малому і середньому підприємництву, врахування в культурній політиці і проєктах реформування значного сегменту культурної інфраструктури, що розвивається поза державною і комунальною мережею, і, вочевидь, підтримує культурні практики громад (спільнот). Водночас історія культурного процесу України засвідчує нерозривність культурної співучасті (практики) із укріпленням ідентичності. Власне український канон упосліджено радянською владою на всіх рівнях — від цензури і терору до повсюдного знищення або спотворення інфраструктури і до перевизначення ідентичності як такої.

ОЛІЙНИК Олександра,
кандидатка культурології,
завідувачка відділу теорії та історії культури
Інституту культурології НАМ України
ORCID ID 0000-0002-2392-3938

Література:

- Агеева, В. (2022). За лаштунками імперії. Есеї про українсько-російські культурні відносини. Київ : Віхола. 360 с. ISBN 978-617-7960-32-3.
- Гердер, Й. (2000). Мова і національна індивідуальність. // Націоналізм: антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик. Київ: Смолоскип. 858 с. ISBN 966-7332-35-7. Відновлено з <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0000644>

- Гілен, П., Ляйстер, Т. (2023). *Культура в підмурках громадянського суспільства*. Ist-publishing, 117 с. ISBN 978-6177948-28-4.
- Гриценко, О. (2019). *Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування: монографія*. Київ: Інститут культурології НАМ України. 256 с. ISBN 978-966-2241-46-4
- Гундорова, Т. (2008). Висока культура і популярна культура: слов'янський контекст. *Слово і Час*. 2008. № 9. С. 52–63. Відновлено з <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/131879/07-Hundorova.pdf?sequence=1>
- Гундорова, Т. (2012). *Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: есеї*. Київ: Грані-Т. 548 с. ISBN 978-966-465-389-0.
- Дичковський, С. І. (2021). *Глобальні трансформації туристичних практик і технологій в контексті становлення цифрового суспільства (digital society)*. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора культурології (доктора наук), НАКККіМ, 575 с. Відновлено з https://nakkkim.edu.ua/images/Instytut/dysertatsii/Dysertatsiya_DychkovskiySI.pdf
- Каганов Ю. О. (2019). *Конструювання «радянської людини» (1953–1991): українська версія / Наук. ред. Турченко Ф. Г. Запоріжжя: Інтер-М*. 432 с. ISBN 978-966-2672-46-6. Відновлено з <http://resource.history.org.ua/item/0014701>
- КМУ. (2019). Розпорядження від 23 січня 2019 р. № 27-р «Про схвалення Концепції реформування системи забезпечення населення культурними послугами». Відновлено з <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/27-2019-%D1%80#Text>
- КМУ. (2023). Розпорядження від 6 січня 2023 р. № 291-р «Про внесення змін до розпоряджень Кабінету Міністрів України від 23 січня 2019 р. № 27 і від 22 травня 2019 р. № 355». Відновлено з <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/291-2023-%D1%80#n2>
- Коропецький, І.-С. (1995). *Дещо про минуле, недавнє минуле та сучасне української економіки*. Київ: Либідь. 238 с. ISBN 5-325-00707-6.
- Титар, О.М. (2016). *Українські національно-культурні ідентичності Слобожанщини у контексті глобалізації: філософсько-антропологічний вимір*. Дисертаційне дослідження на здобуття доктора наук. ХНУ імені В. Н. Каразіна. 493 с. Відновлено з <https://ekhnuir.karazin.ua/items/d48994e0-0c4b-4d8e-a033-ea2ff5a34e5c>
- Скокова, Людмила. (2018). *Культурні практики в сучасному суспільстві*:

- теоретичні підходи та емпіричні виміри. Київ: Інститут соціології НАН України. 334 с. ISBN 978-02-8630-6.
- Культурні практики та потреби для відновлення населення у деокупованих та прифронтових громадах. (2023). Дослідження соціологічної групи “Рейтинг” листопад-грудень 2023 р. Відновлено з https://ratinggroup.ua/ru/research/ukraine/kulturni_praktiki_ta_potrebi.html
- Barker, Chris. (2008). *Cultural Studies. Theory and Practice*, 3rd edition, Sage publications, 526 p. ISBN 978-1-4129-2416-0.
- Bergamo, Luca etc. (2020). The 2020 Rome charter. Відновлено з https://agenda21culture.net/sites/default/files/2020_rc_eng_0.pdf
- Holt, D. (1998). Does Cultural Capital Structure American Consumption? *Journal of Consumer Research*, Vol. 25, No. 1 (June 1998), p. 1-25; Відновлено з: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/209523> .
- Porsdam, H. (2022). The Cultural Rights Manual, Відновлено з <https://www.newdemocracyfund.org/wp-content/uploads/sites/2/2022/09/Cultural-Rights-Manual.pdf>
- Prieur, A., Savage, M. (2011). Updating cultural capital theory: a discussion based on studies in Denmark and in Britain: *Poetics*, 39(6), 2011. P. 566-580. DOI:10.1016/j.poetic.2011.09.002
- Rodríguez-Puello, G., Iturra, V. (2022). Does a higher cultural supply raise cultural consumption? The association between individual and city traits and cultural consumption in Chile. *Ann Reg Sci*. DOI: 10.1007/s00168-022-01189-9
- Rossel, Jorg, Weingartner, Sebastian. (2016). Opportunities for Cultural Consumption: How is Cultural Participation in Switzerland Shaped by Regional Cultural Infrastructure? *Rationality and Society*. 28. DOI: 10.1177/1043463116658872.
- Rössel, Jörg; Schenk, Patrick; Weingartner, Sebastian. (2017). *Cultural Consumption. Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*, Wiley, p. 1-14 DOI: 10.1002/9781118900772.etrds0432
- Unesco (2014). *UNESCO culture for development indicators: methodology manual* 140 p. ISBN:978-92-3-001227-4 Відновлено з <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000229608>
- Yosso, Tara J. (2005). Whose culture has capital? A critical race theory discussion of community cultural wealth, *Race Ethnicity and Education*, 8:1, 69-91, DOI: 10.1080/1361332052000341006

КАПІТАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ
ЧИ ОКУЛЬТУРЕННЯ КАПІТАЛУ:
КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ СУЧАСНОГО МІСТА
40 років програмі «Культурна столиця Європи»

Вступ

Питання взаємозв'язку між культурою і розвитком на рівні громади, міста, країни і міжнародної спільноти стало предметом наукового обговорення ще в перші два десятиліття після Другої світової війни. Важливою точкою відліку можна вважати схвалення на Міжнародній конференції в квітні-травні 1954 року Гаазької конвенції про захист культурних цінностей у випадку збройного конфлікту, інституційного визнання цінності культури й культурної спадщини для людства. Водночас наступне десятиліття відкрило дискурс про взаємозв'язок між економічним розвитком і культурою. Поштовхом для цього стала праця американських професорів економіки Вільяма Баумола і Вільяма Боувена «Виконавське мистецтво: економічна дилема» (Baumol, Bowen, 1966), яка певною мірою заклала початок, на думку італійської дослідниці Франчески Сабатіні, тому напряму, що пізніше отримав назву «економіка культури». Відтоді, як справедливо зазначає молода дослідниця: «Крім теоретичних міркувань про зміну термінології, що стосується культури (від «культурної власності» до «матеріальної і нематеріальної культурної спадщини», «культурних товарів чи продуктів»), роль культури у суспільстві постійно обговорювалася через її взаємодію з іншими галузями знання: від розвитку економіки культури до зацікавлення креативними індустріями й, нарешті, до недавніх дискусій про роль культури у сталому розвитку» (Sabatini, 2019).

Саме ці дві тенденції — підвищення розуміння ролі культури в суспільному розвитку, а отже, її важливості у формуванні політики та стратегії розвитку, зокрема на рівні міст, з одного боку, і

вплив культури на економіку та економіки на культуру, з другого, — багато в чому визначили культурний, політичний та навіть економічний дискурс останніх десятиліть 20-го і перших двох десятиліть 21 століття. У прикладній і практичній площині це втілювалося в численні міжнародні та місцеві програми й проекти, в центрі яких була культура, культурна спадщина чи креативні індустрії. Однією з таких програм стала «Культурна столиця Європи», якій 2025 року виповнюється вже сорок років і на прикладі якої ми торкнемося здобутків і проблем, що означили ці чотири десятиліття.

1970 року у Венеції відбулася Міжурядова конференція ЮНЕСКО про інституційні, адміністративні та фінансові аспекти культурної політики, «перша зустріч на рівні урядів на світовому рівні з метою обговорити питання, пов'язані з культурою», як сказано в Презентації Підсумкового звіту. Предметом конференції, за визначенням тодішнього генерального директора ЮНЕСКО Рене Маго, була «культурна політика», бо «культурний розвиток є невід'ємною частиною загального розвитку». «Саме культурний розвиток формує сьогодні частину загального розвитку суспільства, а отже, державна влада повинна розробити для цього політику...і в першому, і в другому випадку постають ті самі проблеми планування у виборі пріоритетів і організації ресурсів» ((*Intergovernmental Conference*, 1970).

Підсумком низки наступних міжнародних зустрічей щодо ролі культури в політиці розвитку, які мали місце після Венеційської конференції протягом наступного десятиліття, стала Всесвітня конференція з питань культури, відома під назвою *Mondiacult*, у Мехіко в 1982 році. Метою конференції було узагальнити «знання і досвід, накопичені в питаннях культурної політики та практики після Венеційської конференції, щоб підтримати дослідження фундаментальних проблем культури у сучасному світі, сформулювати рекомендації щодо культурного розвитку в проектах загального розвитку і сприяти міжнародній культурній співпраці» (Martínez y Hernández and Sánchez Espinosa, 2022). Серед головних тем конференції розглядалися питання «матеріальної і нематеріальної спадщини, культури та освіти, засобів масової інформації, науки, нових технологій, міжнародного культурного обміну, мігрантів, культурного імперіалізму, молоді, розмаїття та рівності культур. Роль

культури в питаннях миру і припинення війни...» (Green, 2017).

На думку багатьох дослідників, саме Mondiacult сприяла появі програми «Культурна столиця Європи». У конференції в Мехіко взяли участь понад 900 делегатів зі 126 країн. Більшість офіційних делегацій очолювали міністри культури. Зокрема, делегації Греції та Франції очолювали, відповідно, міністри культури Меліна Меркурі та Жак Ланг, які самі були представниками сучасного мистецтва і менеджменту (М. Меркурі — акторка, співачка і політична діячка, Ж. Ланг — театральний і фестивальний продюсер і політик). Саме М. Меркурі, після обговорення з Ж. Лангом, представила ідею програми «Культурне місто Європи» (пізніше — «Культурна столиця Європи») на зустрічі міністрів культури 10 країн-членів тодішньої Європейської економічної спільноти (пізніше — ЄС) у листопаді 1983 року:

«Як може розвиватися певна спільнота без свого культурного виміру? Наша роль як міністрів культури зрозуміла. Наша відповідальність є нашим обов'язком. Культура — це душа суспільства. А отже, слід щонайперше показати основу і природу нашої Спільноти. Це не означає, що мусимо нав'язувати наші ідеали. Навпаки, маємо визнати розмаїття і різницю між народами Європи» (Green, 2017).

Від сталевих м'язів до культурних проєктів

Озвучена М. Меркурі ідея була легітимно оформлена 13 червня 1985 року на Раді міністрів ЄС у вигляді Резолюції, де, зокрема, сказано, що відповідальні за культуру міністри погоджуються запровадити щорічну подію «Культурне місто Європи», покликану «сприяти тіснішому зближенню народів держав-членів Спільноти» (Council Resolution 85/C 153/02, 1985). Таким чином, «спільнота сталі й вугілля», як часто називали тогочасне об'єднання європейських держав, повернулася обличчям до культурних цінностей як важливого чинника розвитку. Зрозуміло, що першим містом європейської культури були обрані Афіни, зважаючи на джерело ініціативи та давню історію. Європейські міністри культури домовились визначати спільним рішенням місто з кожної країни-члена по черзі, враховуючи географічний принцип. Ця щорічна подія, що, як правило, тривала протягом кількох літніх місяців, мала продемонструвати народам Європи спільну культурну спад-

щину і надати більших повноважень місцевій владі в розкритті своїх культурних ресурсів і спадщини. Перші п'ять міст, які здобули титул «міста культури», а саме Афіни (1985), Флоренція (1986), Амстердам (1987), Західний Берлін (1988) і Париж (1989), прагнули ще більше підкреслили свою загальноновизнану культурну спадщину та мистецьку цінність, «маючи у своєму володінні багато культурних об'єктів» (Bianchini and Parkinson, 1993): Афіни — колыска європейської культури, Флоренція — центр мистецтва Відродження, Амстердам — місто каналів та архітектури і т.д. (Binns, 2005). Ці міста зосередили свою увагу переважно на проведенні фестивальних заходів та мистецьких програм. І хоч «більшість з тих подій були відверто елітарними, розрахованими на вибрану публіку», — на думку експертів, — і «навіть чи хтось у тих містах наразі пригадає самі події, а в Амстердамі та Парижі більшість, вочевидь, і не помітили, що їхнє місто було культурною столицею» (Hitters, 2007), тогочасна програма «міста культури», яку багато дослідників назвали «фестивалізацією культури», стала важливим інструментом у політиці європейського діалогу на тлі бурхливих соціально-політичних змін, що струсили Західну і Східну Європу.

Не дивно, що пропозиція уряду Великої Британії «міста культури» на 1990 рік стала для багатьох несподіванкою. Не Лондон, не Дублін і не Единбург, а Глазго, невідоме на національному, ні тим більше на міжнародному рівні якоюсь визначною «культурною» спадщиною. Індустріальне місто Західної Шотландії, де жили трудящі люди — сталевари, суднобудівники, шахтарі. Але ініціатори заявки, яка перемогла у відкритому змаганні із заявками від інших восьми британських міст (що, до речі, стало також новим у визначенні міст-кандидатів не простим призначенням уряду, а рішенням на основі оцінки прийнятих заявок-пропозицій [bids]), прагнули «перетворити Глазго із занепалого промислового міста кінця 20 століття в культурний і сервісний центр у 21 столітті» (Tretter, 2008). Іншими словами, в цьому випадку «місто культури» відходило від фестивальної схеми культурних подій у визнаному культурному середовищі, а бажало конвертувати культурний капітал від здобутого європейського титулу в економічний капітал, що сприяло б розв'язанню гострих проблем, які постали перед містом через зростання безробіття, передачу в приватну

власність великих державних промислових підприємств, закриття шахт. Адже, на думку засновника поняття про різні види капіталу П'єра Бурдьє, «культурний капітал може бути конвертованим за певних умов у економічний капітал та інституалізованим у формі освітніх кваліфікацій». І хоч за словами австралійського економіста Девіда Тросбі, таке визначення лежить у площині соціології й стосується особистих компетенцій у високій культурі, а з економічної точки зору таку властивість слід розглядати як «людський капітал» (Throsby, 1999), саме нові спеціалізації та кваліфікації у сфері туризму, сервісу та комунікацій мали відкрити інноваційні шляхи міського відродження завдяки розвитку підприємництва, нових технологій, малого бізнесу, приватно-державного партнерства. На думу Бурдьє, люди мають набути культурних компетенцій, щоб оцінити й зрозуміти культурні продукти: «твір мистецтва має значення та інтерес тільки для тих, хто володіє культурною компетенцією, тобто, кодом, яким його закодовано» (Bourdieu, 1986). Але так само й творці культурного продукту мають володіти тими компетенціями, щоб зробити той продукт привабливим.

Досвід Глазго, де програма європейського міста культури тривала не 1-2 місяці, а протягом цілого року й готувалася за 2-3 роки до неї, став предметом розгляду багатьох дослідників (Booth & Boyle, 1993; Boyle & Hughes, 1991; Garcia, 2005; Gomez, 1998; Keating, 1988; Myerscough, 1991; Richards, 2000; Tretter, 2008) і ознаменував перехід до «доби маркетингу міста в межах культурної політики». «Глазго стало першим містом, яке використало програму «Культурне місто Європи» як каталізатор для пришвидшення відродження міста, що вилилося в амбіційну програму культурної діяльності з безпрецедентним обсягом фінансування з міського бюджету і від приватних спонсорів» (García, 2005). Причому культурна діяльність охопила не лише мистецькі події, а й інші компоненти, що визначали ідентичність міста: дизайн, інжиніринг, архітектуру, суднобудування, релігію та спорт. Заходи відбувалися не лише в центрі міста, а й на околицях, у яких брали участь не тільки місцеві компанії та виконавці, а й світові зірки, скажімо, Лучано Паваротті.

На думку Девіда Гарлі, культурний капітал не лише створюється людьми, а є ознакою певної місцевості, й у цьому розумінні

може розглядатися як «невідчужуваний продукт певного місця», що, за визначенням Шарона Зукіна, є фізичним (матеріальним) продуктом культурного капіталу, «реальним культурним капіталом» (Richards, 2000). Ідея перетворити Глазго в привабливий пункт міжнародного туристичного призначення була досягнута через реалізацію культурних подій, що «принесли чистий економічний прибуток місту між 32 і 37 мільйонами фунтів стерлінгів (40–47 млн євро), переважно за рахунок туризму» (Myerscough, 1991). Слід, однак, зауважити, що й фінансування Глазго як «Європейського міста культури» було набагато вище за попередніх номінантів — 54.4 млн євро, порівняно з Афінами (27.2), Флоренцією (20.4), Амстердамом (9.0), Берліном (27.2) чи Парижем (0.6) Т (Hitters, 2007). Приклад Глазго продемонстрував, що культура може виступити важливим інструментом регенерації міста, зміни його сприйняття, створення привабливого бренду в середовищі ринкової конкуренції з іншими містами за відвідувачів і туристів. Культурний туризм, бізнес туризм після Глазго взяли на озброєння багато європейських міст, як ті, що мали потужні культурно-історичні ресурси (Венеція, Барселона), так і ті, що вважалися нецікавим скупченням промислових підприємств (Більбао). Щоправда, такий успішний в економічному відношенні підхід виявився, зрештою, проблемним для місцевих громад, що останніми роками виступили за обмеження в їхніх містах туристичних потоків, які стали загрозливими і для міського простору, і для нормального життя мешканців.

У 1990-х і на початку 2000-х «міста культури» (Антверпен, Копенгаген, Роттердам, Порто) і не тільки відійшли від інструментального підходу до культури з метою економічного відновлення і від маркетингових стратегій перейшли до більш широкого використання культурних ресурсів, намагаючись не просто конвертувати культурний капітал в економічний, а прагнучи конвергенції культури з економікою в урбаністичному контексті (García, 2005), заклавши цим основу культурного планування, що передбачає стратегічне використання культурних ресурсів для ефективнішого та інтегрованого розвитку міста із соціально-громадської перспективи (Vinci, 2008). Культурне планування, як зазначив Франко Б'янкіні, це не «власне планування в прямому розумінні, а більш

«голістичний», з урахуванням культурних особливостей підхід до міського планування та економічного відродження, який має здійснюватися на основі ефективнішого поєднання планувально-го ноу-хау з розмаїттям територіальних ресурсів» (Bianchini, 1999). Таким чином, культурне планування обов'язково враховує весь спектр культурних ресурсів, що охоплює також продукти народної культури й традиції місцевих громад.

Відбувається, на думку багатьох дослідників, «окультурення» капіталу, економічних стратегій, або «конвергенція культури з економікою»¹ (García, 2005). А отже, культурна політика стає важливою складовою стратегічних планів міського розвитку, причому, як показує досвід багатьох міст, визначальна роль у програмах міської регенерації належить флагманським проектам. «Справді, створення нових музеїв та виставкових залів, яке здійснювали часто у занепадлих чи покинутих промислових районах, ставало потужним комунікаційним інструментом для утвердження нової пост-індустріальної міської ідентичності» (Cochrane, 2007). А це, в свою чергу, створило умови наприкінці 1990-х для приваблення «творчого/креативного класу» (Florida, 2005) і появи «творчих/креативних міст» (Landry, 2000). Поступово центральне місце в культурних стратегіях розвитку міст набули питання «інтеграції», «інклюзивності», ширшого залучення до суспільного життя різних груп населення через культуру й культурні проекти, «соціальної злагоди».

Соціальний капітал

Соціальні мережі та зв'язки, які існують у громадах і які соціологи слідом за Бурдье називають «соціальним капіталом», відповідають, на думку Д. Тросбі, ідеї про нематеріальний культурний

¹ Щоправда, на думку австралійського професора Джастіна О'Коннора, це може мати й протилежний ефект — «економізацію культури». «Бізнес швидко розуміє ціннісний потенціал ринку культурних соціальних мереж та інтегрує його у свою систему виробництва і маркетингу. Дедалі більша видимість і маніпулятивність цих соціальних мереж завдяки інтернету тільки додає можливість комодифікації та експлуатації досі невразливих соціальних мереж і сфер особистого і колективного досвіду» (O'Connor, 2009). Іншими словами, наші спогади, наші образи, наші думки обертаються в товар, яким ми не володіємо. «Ми не знаємо насправді, хто контролює ці мережі й, як не дивно, нас, схоже, це не хвилює. Наші образи, наші мрії і бажання переносяться в цифру, обертаються в товар і продаються знову та знову» (Baldwin, 2024).

капітал, тобто «культурні екосистеми» або, власне, ті культурні мережі та зв'язки, хоч би як їх називати, що сприяють культурній, соціальній та економічній взаємодії між членами групи» (Throsbi, 1999). Саме такої інтегрованої взаємодії між членами та інститутами громади і прагнули досягти окремі європейські міста-столиці культури в перші два десятиліття 21 століття через інтенсивні програми заходів протягом року. Вони намагалися вибудувати «культурну екосистему», яка б спиралася на колективну пам'ять, мрії, надії, застереження. «Культура є простором, до якого ми звертаємося, щоб задовольнити нашу людську потребу оселитися у спільних просторах-утопіях, хоч би якими ефемерними вони були» (Baldwin, 2016) — саме так пояснив ідею культурної програми у Вроцлаві, Європейській столиці культури 2016 року, художній керівник цієї програми, відомий британський театральний режисер, професор і письменник Кріс Болдвін. Він керував програмами, церемоніями відкриття і закриття програмного року не однієї столиці культури, вони були різні, але спільні в ідеях, названих вище. Зупинимось на двох: Вроцлав (2016) і Каунас (2022).

У Вроцлаві стрижнем насиченої програми культурних подій протягом року стали чотири взаємопов'язані проекти під загальною назвою «Потік квартетів»: «Мости» (червень 2015 р.), «Пробудження» («Духи Вроцлава», січень 2016 р.), «Потік I і II» (червень 2016 р.) і «Небо» (грудень 2016 р.). Відповідно до назви «Потік квартетів» складався з чотирьох інструментів або голосів. Це були, як пояснює Кріс Болдвін (Baldwin, 2024), *люди* — голоси місцевих митців на основі історій, пов'язаних із Вроцлавом/Бреслау, його корінними мешканцями та вихідцями з інших країн, переважно Німеччини, Ізраїлю, України та Чехії; *простір* — громадський і відкритий простір, мости, річка, шляхи і парки Вроцлава; *звук і дизайн* — результат міжнародної співпраці польських і французьких митців, що оживили історію міста; *драматургія* — через поєднання людей, простору, звуку/дизайну квартет представив історію, яка не применшила складності міста, а навпаки, визнала суперечності, історичну травму, небачені досягнення та мрії міста про майбутнє.

Кожна з чотирьох частин «Потоку квартетів» засобами мистецтва залучала всіх мешканців Вроцлава до створення/відтворення розповіді про себе, осмислення світлих і темних сторінок своєї іс-

торії, спонукала до емоційно-ментальної роботи в розумінні своєї долі й долі світу. Проект «Мости», що ніби став прологом до всієї програми, перетворив двадцять сім вроцлавських мостів у видовищний культурний простір, у якому переплела ся історія міста, пов'язана з річкою і мостами. Вистава церемонії відкриття «Пробудження/Духи Вроцлава» стала другою подією потоку кuartетів, яку подивилися близько 200 000 глядачів на вулицях і площах міста та мільйони по телебаченню і в інтернеті. Чотири духи Вроцлава прокинулися в різних куточках міста і попрямували до центральної Площі Ринок, проходячи повз вулиці, мости й райони, відбудовані після 1945 року. Кожен дух мав свою назву і окрему історію: Дух повені, Дух багатьох віросповідань, Дух відбудови, Дух інновацій. Третя подія — «Потік I і II» — розгорталася на берегах річки Одра і складалася з денної та нічної програми. Вдень чотири майданчики вздовж річки перетворилися у фестивальні зони, на яких різними засобами — танцем, вуличними діями, театральними виставами, інсталяціями — розповідалися історії багатонаціонального населення міста. Нічну програму, мультимедійну виставу «Вроцлавська кантата», яку виконали міжнародний оркестр і міжнародний хор, подивилася величезна аудиторія — 51 тисяча глядачів. Річка з човнами, навколишні будівлі стали ніби учасниками вистави, допомагаючи розповісти історію 20 століття у Вроцлаві. Заклучна частина «Потоку кuartетів», яка була церемонією закриття року «Європейської столиці культури», відбулася у вроцлавському Залі Століття, побудованому в 1911–1913 рр. архітектором Максом Бергом і занесеному в 2006 році до Списку об'єктів Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО. «Жоден інший майданчик не зміг би настільки легко вмістити таку велику аудиторію і виступити символом багатокультурної спадщини міста», — зазначив К. Болдвін. Масштабна вистава «Небо» розповіла історію міста через три покоління жінок, які здолали лихоліття і пронесли крізь роки головний принцип міста — взаєморозуміння і злагоду.

22 січня 2022 року, за місяць до широкомасштабного вторгнення росії в Україну, відбулося урочисте відкриття європейської столиці культури в литовському місті Каунас. Відкриття стало частиною річної програми, Акту першого Трилогії про сучасний міф Каунаса. Акт перший, «Пробудження», розпочався 19 січня

культурно-мистецькими заходами на околицях міста, поступово прямуючи до центру, де на острові біля Жальгіріс-Арени на річці Німан розгорнулося велике вечірнє шоу відкриття. Протягом трьох днів до цього в Каунасі відбулося понад 100 подій, включаючи прем'єри, виставки, концерти, театральні вистави, об'єднані темою сучасного міфу Каунаса про міфічного Каунаського звіра, що має прокинутися в певний час. Як зазначив в одному з інтерв'ю автор ідеї трилогії, тележурналіст, продюсер і письменник Рітіс Жямкаускас, «Цей Звір — справжнісінький мешканець Каунаса. Він трохи незграбний і в нього багато енергії». З одного боку в ньому «закладені відлуння всіх легенд Каунаса», з іншого — він «дуже сучасний, навіть авангардний». Добра істота, що існувала в підземеллях Каунаського замку в місці впадіння річки Няріс у річку Німан і тепер пробудилася. Звір є метафорою, культурною алегорією, що порушує питання про існування такого звіра, творчого начала в нас самих і в місті. Зрозуміло, що Акт другий мав назву «Злиття», дія якого, водне шоу в травні 2022 року, відбулася саме в місці поєднання двох річок, символізуючи злиття всіх творчих сил міста. Останній Акт третій мав назву «Контракт». Він завершував річний цикл подій наприкінці листопада 2022 року. Тут була і спеціально написана для цього опера і аудіовізуальне шоу. Контракт передбачав щасливе майбутнє Каунаса, а за виконанням його мав стежити міфічний Звір. «Каунаський міфічний звір має стати аватаром або алегорією для міста, де Звір = Каунас» (Kaunas 2022, 2024).

За оцінкою міжнародних експертів, сучасна міська легенда була вперше використана в програмі «Європейська столиця культури» й показала, якою мірою фантазія і творчість, що дарують радість і натхнення, формують життєстійку «культурну екосистему», спрямовану в майбутнє. Слід зазначити, що окремою сюжетною лінією в каунаській програмі була тема України, яка також творить сучасну легенду в боротьбі проти іншого звіра, що руйнує міста і знищує культурні, соціальні й природні екосистеми.

В інтерв'ю, яке Меліна Меркурі дала в 1985 році в Амстердамі Нідерландському телебаченню, вона, зокрема, сказала: «Ідея «Європейської столиці культури» полягає в тому, щоб краще пізнати одне одного, поговорити про культуру та обміни. У нас спільне культурне минуле і спільне культурне майбутнє. Європа має

об'єднатися. Культура є однією з найпотужніших сил боротьби за мир» (Austen, 2016).

Спінофи та пастки

За сорок років свого існування програма «Європейська столиця культури» не тільки не втратила початкового імпульсу, а значно розвинулась, охопивши на сьогодні понад 60 міст із різних країн і минувши кілька фаз своєї еволюції, закріплених рішеннями ЄС.

Перша фаза (1985–1996) охоплювала перший цикл міст, що представляли 12 держав, які складали тогочасну Європейську Спільноту. Ці міста вибирав переважно уряд і погоджував Міжурядовий комітет міністрів культури, і лише кілька міст вийшли за вузькі рамки програми, запропонувавши нові можливості: Глазго (1990), Антверпен (1993), Копенгаген (1996). (García, Cox, 2013). Так само міста культури до Глазго витрачали небагато часу на планування програми, однак потому планування почало складати 3-5 років.

Друга фаза (1997–2004) започаткувала новий цикл відбору міст, замість ротації запроваджено змагання. Ще 1990 року міністри культури ЄС на своїй зустрічі прийняли рішення про те, що перший цикл програми завершується 1996 року. «Вони погодились, що в наступні після 1996-го роки не тільки держави-члени Спільноти, а й інші європейські країни, що засновуються на принципах демократії, плюралізму і верховенства права можуть бути номіновані на програму» (Conclusions, 1990). Були переглянуті критерії відбору і 1999 року створено оціночну комісію з семи міжнародних незалежних експертів. Того ж року Європейський Парламент і Рада Міністрів ЄС змінили назву програми на «Європейську столицю культури».

Третя фаза (2005–2019) була найдовшою і найчисельнішою, вона охопила не тільки міста розширеного Євросоюзу, а й країн-кандидатів у члени ЄС. Від 2005 року було розроблено список визначених країн цього циклу, уряди яких не менш ніж за чотири роки мали подати обрані ними міста до оціночної комісії. Тенденція до регенерації міст та інструменталізації культури заради досягнення економічних цілей, на думку експертів, стала панівною для міст другої та третьої фази програми, таких як Роттердам, Порто, Генуя, Ліль, Ліверпуль, Пльзень чи Монс (Turşie, Perrin,

2020). Після 2000 року, коли було обрано вісім міст для відзначення приходу нового тисячоліття, щороку почали обирати 2-3 міста для кращого обігу програми між різними країнами. Конкурс відкритий не лише для всіх 27 держав-членів ЄС, а й для країн-кандидатів та тих, що підписали Угоду про Європейську економічну зону, а саме Норвегії, Ліхтенштейну та Ісландії.

Четверта фаза (2020–2033). Над законодавчими рамками нинішньої фази Європейський Парламент, Рада ЄС і Європейська Комісія працювали протягом 2013 року. За порядок відбору країн Європейський Парламент і Рада ЄС проголосували в 2014 році (Decision, 2014). У своїй теперішній формі, тобто Четвертій фазі, програма покликана «підтримати розмаїття культур у Європі, а також підвищити почуття приналежності громадян Європи до спільного культурного простору. Вона також сприяє відродженню міст та їх загальному культурному, соціальному та економічному розвитку» (European Commission, 2024). Столицями культури на наступні роки визначено:

Хемніц (Німеччина), Нова Гориця (Словенія) — 2025 р.;

Оулу (Фінляндія), Тренчин (Словаччина) — 2026 р.;

Лієпая (Латвія), Евора (Португалія) — 2027 р.;

Будвайс/Чеські Будейовиці (Чехія), Скоп'є (Північна Македонія), Бурж (Франція) — 2028 р.

Від другої половини 1990-х років експерти та науковці почали підбивати підсумки реалізації програми, оцінювати її здобутки. У своєму рішенні від 2006 року Європейський Парламент та Рада ЄС зобов'язали Європейську Комісію здійснювати ретроспективну оцінку досягнень порівняно з цілями програми (Decision, 2006). Поряд із цілком «матеріальними, статистичними» досягненнями, як от «Ми знайшли, що здійснення програми «Столиця культури» підвищує ВВП на душу населення в місцевості на 4,5%. Таке піднесення починається за 2 роки до початку програми й триває ще протягом 5 років потому» (Gomes, Librero-Cano, 2018), підкреслювалося, що програма розкривала багате культурне розмаїття Європи, сприяла місцевому і міжнародному розвитку.

Красномовним показником успішності програми в різних її аспектах стали численні спінофи, що почали з'являтися через п'ять років після запуску «Європейської столиці культури». Спінофи

(spin-offs) тут вжито в розумінні «відгалуження, побічного продукту, розвитку» існуючої моделі. Зрозуміло, що першими спінофами стали аналоги програми на регіональному чи національному рівнях: скажімо, міста, що входили до Союзу іbero-американських столичних міст (від 1991 р.) або ALESCO (Ліги арабських держав з питань освіти, культури та науки, від 1996 р.), а також міста Канади та Португалії (від 2003 р.). На сьогодні, як зазначає Стів Ґрін, голова і багаторічний член оціночної комісії програми «Європейська столиця культури», існують такі програми, як «Культурні міста Східної Азії» (Китай, Південна Корея та Японія), «Культурна столиця тюркського світу», «Культурна столиця арабського світу», «Культурна столиця іbero-американської культури». На національному рівні слід відзначити програми культурних столиць у Португалії (2003-го і 2005 років), Італії, Литві, Сербії, Каталонії (що охоплює частину Іспанії та Франції) (Green, 2024). (Подібні програми існують у білорусі та росії, але про це нижче.)

Підходи до відбору міста на титул «столиці культури» як на регіональному, так і національному рівнях різні — від відкритого конкурсу, як у програмі «Культурна столиця Європи», до адміністративного призначення, коли «міністерство чи регіональна влада номінують місто на «культурну столицю» як одноразову туристичну промоцію. Прикладами можуть бути Монс (Бельгія) у 2003 році, Львів (Україна) у 2009 році та Касабланка (Марокко) у 2017 р. (Green, 2017). Бувають випадки самопроголошення (Веллінгтон, Нова Зеландія, 2017 р.) або грантового конкурсу окремого фонду чи компанії (Маріуполь та Фастів, Україна, 2021 р.).

Крім аналогів «культурної столиці», з'явилося багато інших ініціатив та конкурсів на європейському рівні, тригером для яких послужила програма міст культури. Серед найпомітніших спінофів С. Ґрін виділяє, зокрема, такі: «Європейські столиці інклюзивності та розмаїття» (щорічна нагорода, якою відзначають міста за «створення безпечного, інклюзивного простору, де всі відчувають свою приналежність і можливість розвиватися» (European Commission, 2024); «Зелена столиця Європи» (щорічна премія місту з населенням понад 100 000 мешканців за зусилля в збереженні навколишнього середовища, у 2024 році відзнаку отримала Валенсія, Іспанія); «Зелений листок Європи» (щорічна нагорода міста з населенням від

20 000 до 100 000 мешканців за зусилля в збереженні навколишнього середовища, у 2024 році відзнаку отримали Гельсінгер, Данія, та Велене, Словенія); «Європейська столиця розумного (smart) туризму» (Дублін, 2023); «Європейський зелений піонер розумного туризму» (щорічна нагорода за зусилля в напрямку стійкого розвитку, переможець 2024 року Гроссето, Італія); «Інноваційна столиця Європи» (Лісабон, Португалія, 2023); «Молодіжна столиця Європи» (Гент, Бельгія, 2024); «Європейське місто доступності» (щорічна нагорода для міст, що створюють зручні умови для людей з обмеженими можливостями, у 2024 році переможцем стало іспанське місто Сан-Кристобаль-де-ла-Лагуна); «Волонтерська столиця Європи» (Тренто, Італія, 2024); «Спортивна столиця Європи» (Генуя, Італія); «Різдвяна столиця Європи» і «Різдвяне місто Європи» (у 2024 році, відповідно, Брно, Чехія, і Вотерфорд, Ірландія); «Велосипедна столиця Європи» (Манчестер, Велика Британія, 2024); «Європейська столиця демократії» (Відень, Австрія, 2024).

Водночас, як зазначають дослідники, багаторівневість і багатовекторність програми «Культурна столиця Європи» передбачала реалізацію множини цілей, що не обов'язково взаємодоповнювали одна одну, а почасти були й просто суперечливими. «Так, останнім часом ця цільова множинність вилилася в численні конфлікти, коли соціальні й культурні цілі поступалися економічним, позаяк головна увага приділяється діяльності, що приносить прибуток» (Schraml, 2014). Для збалансування економічного і соціально-культурного впливу програми та оцінки її довгострокового ефекту Європейська Комісія ще 2014 року запровадила обов'язкову схему моніторингу та оцінки містами результатів програми перед її початком (у конкурсній заявці) та після завершення. А 2018 року Єврокомісією запропоновано систему індикаторів для міст, де визначено цілі й критерії оцінки (індикатори) їх виконання (European Commission, 2018). Зокрема, першою із загальних цілей визначено «охорону і промоцію розмаїття культур у Європі, наголошення на їхніх спільних рисах і підвищення розуміння громадянами приналежності до спільного культурного простору». А індикатором успішності є підвищення відчуття громадянами приналежності до спільного культурного простору, сприйняття себе європейцями. Саме тут криється ще один ризик програми, зокрема в її націо-

нальних спінофах, коли культурні (в європейському розумінні), соціальні й навіть економічні цілі поступаються місцем авторитарним політичним амбіціям.

Так, 2024 року обрано першу культурну столицю росії — Нижній Новгород. «Попри руйнування культурної інфраструктури України, вбивство тисяч українців, злочинну воєнну агресію, росія прагне показати, що «нічого не змінилося» (Green, 2024). Цинізм полягає в тому, що саме з Нижнього Новгорода росія обстрілювала ракетами Київ, Львів, Прилуки, Хмельницький, Дніпро, Ніжин, Житомир, Харків, руйнуючи культурний простір, як раніше зруйнувала українську культурну столицю 2021 року — Маріуполь. За висловом маріупольського режисера та активіста Сашка Протяга в його інтерв'ю сайту маріупольських журналістів 0629, «В Маріуполі відбувся справжній урбіцид: знищено все, що було тканиною міста — і феноменальне, і звичайне. Не лише багато людей і якісь символи, знищено кардинально все. Залишилася локація на мапі, але це зовсім інше, це не той Маріуполь, який ми знали» (<https://www.0629.com.ua/news/3604357/sasko-protag-v-mariupoli-vidbuvsaspravznij-urbicid-zniseno-vse-so-bulo-tkaninou-mista-i-fenomenalne-i-zvichajne>). Яка ж культура у країни, якщо в неї така культурна столиця? Словосполучення «російська культура» в другому десятилітті 21 століття звучить як оксюморон. І тут хотілося б зупинитися на трьох моментах.

По-перше, це офіційна позиція і політика росії, для якої культурний простір починається і обмежується «руським міром». У лютому 2023 року путін у своєму посланні до федерального зібрання проголосив, що розвиток культурної сфери стане одним із пріоритетів «відродження мирного життя на Донбасі та в Новоросії», щоб дати можливість місцевим мешканцям відчувати «приналежність до єдиного культурного, історичного, освітнього простору багатомірової та великої росії». А через місяць Дума відштампувала розроблений мінкультом закон про особливості правового регулювання відносин у галузі культури у зв'язку з прийняттям до складу російської федерації Донецької та Луганської республік, Запорізької та Херсонської областей. «Закон короткий, і насамперед, дозволяє захоплювати музейні та бібліотечні колекції на окупованих територіях України» (Kaluzhsky, 2024).

По-друге, очікування, що «росія прокинеться» також, схоже, стало оксюмороном. Платон у своєму трактаті-діалозі «Держава» створив образ людей, що з дитинства сидять у підземній печері, скуті кайданами за ноги й шию, так що зрушити з місця не можуть і дивляться тільки просто себе на стіну печери, на якій бачать лише тіні, що їх відкидають предмети й люди, які проносять їх між кайданниками та вогнем, що палає на відстані. Який образ світу відкладеться в головах тих людей, що його вони сприйматимуть за єдино правильний? І навіть, коли їх звільнять, вони вважатимуть, що фальшивий світ це той, що навколо, а не той образ, що закарбувався в їхній свідомості.

По-третє, реагування міжнародних інститутів на умисне, свідоме і виключне порушення норм, правил і принципів міжнародного співіснування дуже повільне і переважно неналежне. Ідеться не лише про такі програми, як «Культурна столиця Європи» та її спінофи, а насамперед про потужні організації на рівні ООН. Міжнародний морально-правовий простір формується надзвичайно повільно, ефективність його часто вимагає надзусиль і самовідданості. А прецеденти з порушеннями, наче пробіони в корпусі судна, які доводиться залагоджувати тривалий час, перш ніж рухатись далі. Так, переважно всі міста, столиці культури в Європі, засудили російську агресію. Якихось інших дієвих інструментів наразі просто не існує. Однак виставки та виступи в Каунасі у програмі 2022 року, українська тематика в програмах наступних культурних столиць дають чіткі сигнали про зростання ролі культури та культурної політики міст і містечок у формуванні майбутньої політики міжнародного діалогу, взаєморозуміння та миру. А ухвалений 22 вересня 2024 року на саміті ООН План реформ — Пакт в ім'я майбутнього, попри спротив росії та білорусі, за словами генсекретаря ООН Антоніу Гутерріша, «відкриває шляхи до нових можливостей та шансів в ім'я миру та безпеки», а отже, і до сталого розвитку міст, що роблять культуру важливою складовою своєї політики розвитку.

Підсумок

Від 1985 року програма «Культурне місто Європи», а пізніше «Культурна столиця Європи» (ЕСОС) охопила понад 60 міст, вийшовши за межі 27 країн ЄС. За цей час від швидкоплинного

культурного фестивалю програма розвинулася до низки подій тривалістю в один рік, підготовка до яких забирає нині понад 5 років. Первинні цілі з культурного знайомства, зближення і обміну були посилені завданнями відродження міст за допомогою культури, приваблення нових талантів і відвідувачів, формування культурної політики як невід'ємної складової загальної політики розвитку, розширення культурної участі й доступу до культурних цінностей, підвищення розуміння європейських цінностей — основних понять сучасного європейського міста, таких як активне громадянське суспільство, демократія, інклюзивність, широка участь, історичність, приналежність, ідентичність. Після розширення ЄС і відкритості програми до країн Центральної та Східної Європи багато міст із країн-кандидатів на членство в ЄС намагалися за допомогою програми розповісти світу за допомогою своєї культури про себе, європеїзуватися, ставши частиною спільного культурного простору. Скажімо, в заявці на участь у програмі від Таллінна сказано: «Як кандидат на титул «Культурної столиці Європи» 2011 року, Таллінн та Естонія мають можливість повернутися у вигляді повноправного члена до європейської культурної мапи, формуючи нову європейську ідентичність» (Tarand, 2006).

«Європейську ідентичність можна зустріти в містах: усі міста різні, містяни, які будували міста, приймали та приймають різні рішення, залежно різних історичних, психологічних, економічних, соціальних і культурних передумов. Що робить Європу єдиною, так це те, що тут немає нічого однакового, все різне: завжди така сама історія» (Austen, 2016).

Таке об'єднувальне розмаїття, яке заохочувала програма «Культурна столиця Європи», породило багато нових ініціатив, спінофів культурної моделі на національному та регіональному рівнях, які зосереджуються на окремих напрямках: розумний туризм, екологія, молодь, спорт, демократія, інклюзивність тощо. Водночас широкий спектр цілей програми часто призводить до внутрішніх суперечностей, коли економічний зиск відсуває на другий план соціальні та культурні цілі. Особливо небезпечно, коли на перший план виходять політичні цілі, як у випадку з росією та білоруссю, де, нехтуючи цінностями та принципами програми, насаджується культурна винятковість та нетерпимість.

Як може змінитися/розвинутися програма «Культурна столиця Європи» в наступні роки чи у свою п'яту фазу після 2033 року? Насамперед запровадження моніторингу планованих і досягнутих результатів, який мають робити самі міста, паралельно з експертними оцінками, дасть багато відповідей для вдосконалення програми в майбутньому. Безперечно, можливе подальше розширення програми. Нарешті, можуть бути зміни і у визначенні столиці — як пропонує член і колишній голова міжнародної оціночної комісії Франко Б'янкіні, «Починаючи від 2034 року, спільний титул «Культурна столиця Європи» могли б, на мою думку, отримувати одночасно два європейські міста з різних країн, яких би визначали не за країною, а за спільною культурною програмою на різну тематику, яку обирав би щорічно Європейський Союз. Як правило, саме цілей «європейського виміру» в програмі найважче досягти. До них входять підтримка міжкультурного діалогу, посилення взаєморозуміння між громадянами Європи та співпраця між митцями та менеджерами культури з різних країн. Моя пропозиція може вилитися у безпрецедентну співпрацю між двома містами в різних країнах, включаючи спільне фінансування і проєктний менеджмент, а також створення міжнаціональної культурної компанії чи фонду для виконання програми» (Paternoster, 2021).

Олександр БУЦЕНКО,

радник дирекції

Інституту культурології НАМ України

orcid.org/0000-0001-6236-0907

Література:

- Austen, Steve. "The Melina Mercouri Legacy". *A Soul for Europe*, 2016. Retrieved from <https://medium.com/asoulforeurope/the-melina-mercouri-legacy-76e43c07f4b6>
- Baldwin, Chris. "Democracia, cultura y propiedad: ¿quién cuenta la historia?" *Glayando*, Noviembre 2024. P. 19–23. Retrieved from https://asociacionlosglayus.org/wp-content/uploads/2024/05/Glayando-30-aniversario_compressed.pdf

- Baldwin, Chris. *Walls and the Imagination*. Wroclaw, European Capital of Culture, 2016. Retrieved from <https://chrisbaldwin.eu/data/fms/pdf/FLOW%20%20Walls%20and%20the%20Imagination.pdf>
- Baldwin, Chris. Wroclaw European Capital of Culture 2016. 2024. Retrieved from <https://chrisbaldwin.eu/projects/p/113-wroc%C5%82aw-poland-european-capital-of-culture-2016>
- Baumol, William J. and Bowen, William G. *Performing Arts: The Economic Dilemma. A Study of Problems Common to Theater, Opera, Music and Dance*. New York: The Twentieth Century Fund, 1966. 582 p.
- Bianchini, Franco. Parkinson Michael, eds.: *Cultural policy and urban regeneration: the West European experience*. Manchester: Manchester University Press, 1999. 220 p.
- Binns, Luke. *Capitalising on culture: an evaluation of culture-led urban regeneration policy*. Futures Academy, Technological University Dublin. 2005.
- Booth, P, Boyle, R. “See Glasgow, See Culture”, in Bianchini F. and Parkinson M. (eds). *Cultural Policy and Urban Regeneration: the West European Experience*, Manchester. University Press, Manchester, 1993.
- Bourdieu, Pierre. “The Forms of Capital”. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by J. G. Richardson. New York: Greenwood Press. 1986. P. 241–258.
- Cochrane, Allan. *Understanding Urban Policy: A Critical Approach*. Blackwell Publishing, Oxford. 2007. Pp. 178.
- Conclusions of the Ministers of Culture meeting within the Council of 18 May 1990 on future eligibility for the ‘European City of Culture’ and on a special European Cultural Month event. *Official Journal C 162, 03/07/1990 P. 0001 — 0001*. Retrieved from <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A41990X0703>
- Council Resolution 85/C 153/02 (Resolution of the Ministers responsible for Cultural Affairs, meeting within the Council, of 13 June 1985 concerning the annual event “European City of Culture”). *Official Journal of the European Communities*, 22.06.1985. Retrieved from <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ%20/LexUriServ.do?uri=OJ:C:1985:153:0002:0003:EN:PDF>
- Decision No 445/2014/EU of the European Parliament and of the Council

- of 16 April 2014. Retrieved from <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A32014D0445>
- Decision No 1622/2006/EC of the European Parliament and of the Council of 24 October 2006. Retrieved from <https://eur-lex.europa.eu/eli/dec/2006/1622/oj>
- European Commission. *European Capital of Culture (ECOC) 2020–2023. Guidelines for the cities' own evaluations of the results of their ECOC*. Retrieved from <https://culture.ec.europa.eu/sites/default/files/2021-04/ecoc-guidelines-for-cities-own-evaluations-2020–2033.pdf>
- European Commission. *Have your say on the European Capitals of Culture!* 2024. Retrieved from <https://culture.ec.europa.eu/news/have-your-say-on-the-european-capitals-of-culture>
- European Commission. *European Capitals of Inclusion and Diversity Award*. 2024. Retrieved from https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/combating-discrimination/tackling-discrimination/diversity-and-inclusion-initiatives/european-capitals-inclusion-and-diversity-award_en
- Florida, Richard. *City and the Creative Class*, Routledge, London-New York, 2005. P. 93.
- García, Beatriz. “Deconstructing the city of culture: The long-term cultural legacies of Glasgow 1990”. *Urban Studies*, 42(5–6), 2005. P. 841–868.
- García, Beatriz; Cox, Tamsin. *European Capitals of Culture: Success Strategies and Long-Term Effects. Study*. Directorate General for Internal Policies Policy Department B: Structural and Cohesion Policies, 2013. Retrieved from [https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/IPOL-CULT_ET\(2013\)513985](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/IPOL-CULT_ET(2013)513985)
- Gomez, María V. (1998). “Reflective images: The case of urban regeneration in Glasgow and Bilbao”. *International Journal, of Urban and Regional Research*, 22(1), 1998. Pp. 106–121.
- Gomes, Pedro; Librero-Cano, Alejandro. “Evaluating three decades of the European Capital of Culture programme: a difference-in-differences approach”. *Journal of Cultural Economics*, 42, 57–73. 2018. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/308702863_Evaluating_three_decades_of_the_European_Capital_of_Culture_programme_a_difference-in-differences_approach
- Green, Steve. *Capitals of Culture. An introductory survey of a worldwide*

- activity*. Retrieved from <https://prasino.eu/2017/10/29/capitals-of-culture-a-worldwide-activity/>
- Green, Steve. *The Wisden Writing Competition 2024*. Prasino. Steve Green's cultural chronicle. Retrieved from <https://prasino.eu/2024/07/04/the-wisden-writing-competition-2024/>
- Hitters, Erik. "Porto and Rotterdam as European Capitals of Culture: Toward the festivalization of urban cultural policy". In *Cultural Tourism Global and Local Perspectives*. Ed. Greg Richards. The Haworth Press Inc., New York, 2007.
- Intergovernmental Conference on Institutional, Administrative and Financial Aspects of Cultural Policies, Final Report, Paris, UNESCO, October 1970. Retrieved from https://ocpa.irmo.hr/resources/docs/Report_Venice_CulPol-en.pdf
- Kaluzhsky, Mikhail. "Pomietit' territoriiu". *A blog of the Kennan Institute*. 2024. Retrieved from <https://www.wilsoncenter.org/blog-post/pometit-territoriyu>
- Kaunas 2022. The New Story of Kaunas. 2024. Retrieved from <https://kauenolegenda.lt/en/>
- Keating, Michael. *The City That Refused To Die. Glasgow: The Politics of Urban Regeneration*. Aberdeen University Press: 1988. P. 211.
- Landry, Charles. *The Creative City*. Comedia. Earthscan, London, 2000. P. 350.
- Martínez y Hernández, José Luis; Sánchez Espinosa, Zoila. "Forty Years after the World Conference on Cultural Policies-MONDIACULT 1982". *Revista Mexicana de Política Exterior*, número 123, mayo-agosto de 2022, p. 57–66.
- Myerscough, John.: *Monitoring Glasgow 1990: Prepared for Glasgow City Council, Strathclyde Regional Council and Scottish Enterprise*. Glasgow (Scotland). District Council, Strathclyde (Scotland). Regional Council, Scottish Enterprise, 1991. P. 211.
- O'Connor, Justin. "Creative Industries: a New Direction?" *International Journal of Cultural Policy*. November 2009. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/42242401_Creative_Industries_A_New_Direction/link/5771048908ae10de639dc200/download?_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGF-nZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn1
- Paternoster, Serafino. "Ecoc, what future after 2033? Interview with Franco

- Bianchini". *Ecoc News*, 2021. Retrieved from <https://www.ecocnews.com/news/item/231-exclusive-ecoc-what-future-after-2033-interview-with-franco-bianchini>
- Richards, Greg. "The European Cultural Capital Event: Strategic Weapon in the Cultural Arms Race?". *The International Journal of Cultural Policy* 6(2), 2000. P. 159-181. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/228590924_The_European_Cultural_Capital_Event_Strategic_Weapon_in_the_Cultural_Arms_Race
- Sabatini, Francesca. "Culture as Fourth Pillar of Sustainable Development: Perspectives for Integration, Paradigms of Action". *European Journal of Sustainable Development* (2019), 8, 3, 31-40. Doi: 10.14207/ejsd.2019.v8n3p31
- Schraml, Christina. *Towards a critical approach to the European Capital of Culture or how to avoid any undesirable side-effects of a Höhenrausch*. 2014. Retrieved from https://www.academia.edu/114671637/Towards_A_Critical_Approach_to_the_European_Capital_of_Culture
- Tarand, Kaarel. *Everlasting Fairytale, Tallinn...* Tallinn: Foundation for Tallinn as the Capital of Culture. Tallinna Linnavalitsus. 2006.
- Throsby, David. "Cultural Capital". *Journal of Cultural Economics*, 23, 1999. P. 3-12.
- Tretter, Eliot M. "Scales, Regimes, and the Urban Governance of Glasgow". *Journal of Urban Affairs*, Volume 30, Number 1, 2008, p. 87–102.
- Turšie, Corina; Perrin, Thomas. "Assessing the social and cultural impacts of the European Capital of Culture programme in crossborder regions. A research agenda". *Eastern Journal of European Studies*. Volume 11, Special Issue, November 2020. P. 77-98.
- Vinci, Ignazio. "Culture and Urban Regeneration: the Role of the European Union Regional Policy". *Culture, Cohesion and Competitiveness: Regional Perspectives. 48th Congress of the European Regional Science Association*. 27-31 August 2008 Liverpool, UK. Retrieved from https://www.academia.edu/5663082/Culture_and_urban_regeneration_the_role_of_the_European_Union_regional_policy

ТУРИЗМ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА СТРАТЕГІЯ У КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИКАХ

Вступ

Розвиток культурних практик відбувався природним шляхом від періоду становлення культури людства як чинник її всебічної реалізації. Можна стверджувати, що культура людства як тривалий процес, власне формувалася через сукупність культурних практик ще до появи останньої версії людини — *Homo sapiens* (приблизно 300 тис. років тому), адже археологічно вони фіксуються як ритуальні вже у неандертальців (Історія української культури, 2001, с. 55-57). Ми схильні визначати поняття «культурні практики» як практичне засвоєння/відображення/перетворення людиною існуючої дійсності задля реалізації/досягнення усвідомленої мети.

Р. Меднікова наголошує, що «концепт «культурні практики» розроблявся в контексті дослідження популярної культури. Саме «поняття “культурні практики” увійшло в науковий обіг лише у 70-ті роки ХХ століття завдяки культурологічно-соціологічним працям представників Бірмінгемської школи. Вони досліджували такі культурні практики, як туризм, реклама, шопінг, футбол та інші, пов'язані з повсякденним буттям людини і показали, що це світ комфортного, зрозумілого у своїх межах існування, і саме в ньому відбувається сенсотворення, а не у сфері “високої культури”, що працює з ідеалами, високими Істинами, Абсолютом» (Меднікова, 2017, с. 32). Хоча тут можна зауважити про наявність духовних практик, таких як йога, суфізм, ісіхазм тощо, якраз сформованих на підставі сенсоутворення у пошуках Істини, Ідеалу, Абсолюту, які теж можна розглядати як культурні практики. Втім проблема полягає в стратифікації, адже культурні практики варто розділити на повсякденні (побутові) — універсальні (буттєві), тілесні (популярні) — інтелектуальні (елітарні) за бінарним (не

ієрархічним) принципом, з усвідомленням наявності рівноцінних/екзистенційних смислів у кожному культурному кластері, чому сприяло ставлення до культури повсякдення у межах парадигми постмодерну.

В Україні проблематика культурних практик зацікавила таких науковців-теоретиків, як О. Копієвська, Т. Лютий, Г. Меднікова, О. Олійник, Л. Скокова, В. Судакова та інших. Проте зазначена тема є невичерпною, адже поняття «культурні практики» фіксує різноманітність форм і явищ культурного життя, допомагає систематизації для отримання адекватного уявлення про їх історичну вкоріненість і прогнозування шляхів розвитку культури. Теоретичне їх осмислення формує здатність до свідомої орієнтації у культурному полі і потребу в усвідомленні себе не просто спостерігачем, але й активним учасником культурного процесу (Меднікова, 2017, с. 32, 33), що робить заявлену тему актуальною. Дослідниця О. Копієвська розуміє поняття «культурна практика» як «предметно-практичну діяльність людини/людей, пов'язану зі створенням, поширенням або споживанням культурних продуктів. Культурна практика пов'язана зі сферою смислів соціокультурного буття й індивідуального життя людини» (Копієвська, 2019, с. 52), що корелюється із туристичною активністю людини як життєвою стратегією.

Однією з архаїчних культурних практик, яка моделювала культуру людства, виступає мандрівництво, котре трансформувалося у туризм (від сер. XIX ст.), який став «феноменом XX століття», а у процесі розвитку та трансформацій XXI ст. набув віртуальних форм, що демонструє злам стереотипів у пошуках досвіду осягнення/осмислення світу. Як влучно зауважує з цього приводу А. Меднікова: «Культурний туризм, хоча й розвивається в цілому в контексті масової культури, може виступати й її антитезою, якщо він формується як культурна практика і перебуває в контексті альтернативних технологій, альтернативних контркультур... Потрапляння у простір туризму як культурної практики повільно змінює психологію людини, яка намагається звільнитися від стереотипів масової свідомості і зануритися в локальні традиції субетносів тих культур, з яким вона зустрічається впродовж подорожі» (Меднікова, 2017, с. 35).

Проблема культурного простору та просторового повороту в культурі

Тема туризму напряму пов'язана із проблематикою простору, адже його можна опосередковано вважати вітальною потребою соціальної істоти у засвоєнні нового простору, що емпірично зафіксовано десятками тисяч графіті за формулою «Тут був...», які маркують природні та антропогенні об'єкти у планетарному масштабі (Пархоменко, 2004 с. 59–60). Спроби осмислення проблематики простору як філософсько-фізичної категорії пройшли довгий шлях розвитку від доби античності. Давньогрецька думка переймалася простором у його різноманітних контроверсіях, починаючи від учня Фалеса Анаксимандра (610–547 до н.е.), який започаткував мову просторових космологічних понять, а також створив першу карту у масштабі. Натомість Парменід заперечував онтологічний статус простору; його картина світу була непросторовою. Також філософську категорію простору в античності з різних боків досліджували видатні мислителі Платон, Аристотель з його концепцією «місця», за яким місце простору виражається межею об'ємного тіла, Демокріт та Епікур. Евклід запропонував тривимірну модель простору, яка лягла згодом в основу класичної механіки. Вершиною картографічної думки античного періоду стала робота еллінського математика та астронома Клавдія Птолемея (90-168 н.е.) «Посібник з географії у 8-ми книгах» (мав додаток з 27 карт). Птоломей підійшов до теми простору з астрономічних позицій, зробивши найбільш грандіозну спробу нанести відомий йому світ на мапу, описавши 6000 географічних місць, у тому числі Сарматію Європейську та Сарматію Азійську, яку за ренесансної доби ототожнювали з українськими теренами (Байцар, 2022). Він винайшов конічну та псевдоконічну проекції, що було новаторством у картографії. Власне цей посібник можна вважати відходом від усталеної «карти-шляху» (Ератосфена, Гіппарха, що вже практикували сітку координат) до «карти-опису світу»

Середньовічна християнська теологія сприйняла геоцентричну систему світу Аристотеля, вдосконалену Птолемеєм, проте відчутно її модифікувала, приміром у плані відмови від Аристотелевих тез про скінченність простору та про неможливість існування порожнього простору (адже всемогутній Бог здатен створити у

тому числі і порожнечу)¹. Зокрема, Ніколай Кузанський зі своїми пантеїстичними уявленнями здійснив поворот у бік концепції безмежності та нескінченності космосу (при цьому космос набув теоцентричного характеру). Проте в цілому сакральна модель Аристотеля-Птолемея була канонізована середньовічною думкою. Тому основний антисхоластичний вектор мислителів доби Відродження було скеровано на глобальну критику Аристотелевого вчення. На зміну його геоцентричній моделі (та її середньовічної модифікації) прийшли по-перше, геліоцентричний світ Коперніка, який концептуально змінив просторову картину світу, зазначивши космос як єдину і однорідну конструкцію з уявленням про відносність руху; по-друге, множинний та нескінченний Всесвіт Джордано Бруно; по-третє, класична система світу Галилея-Ньютона.

У XVII ст. Й. Кеплер вводить у науку поняття про еліптичні орбіти, що сприяло інтелектуальному розкріпаченню Європи — відходу від античного обожнення одного з елементів геометрії — кола або сфери. Зусиллями Галилея (визнав порожній простір та круговий інерційний рух) і Декарта (визнав лінійний інерційний рух, проте заперечив порожній простір) почала розвиватися система класичної механіки Ньютона (об'єднав ідеї попередників — лінійний інерційний рух і порожній простір). Поряд із поняттями абсолютного часу та абсолютного руху І. Ньютон вводить поняття абсолютного простору — безвідносного до будь-чого зовнішнього, який залишається завжди однаковим і нерухомим. Із критикою ньютонівської концепції виступив Г. Лейбніц, що розвинув реляційну концепцію простору і часу, за якою простір і час не існують ані самі по собі як певні субстанції, ані у тотожності з матерією, а є формами існування матеріальних об'єктів, абстрактними структурними відношеннями їхнього існування.

Проте до кінця XX ст. все ж класична механіка Ньютона визначала основний напрям наукового пізнання. У філософській системі І. Канта час і простір почали розглядатися як апіорні форми чуттєвого споглядання. Проте революційна теорія А. Ейнштейна суттєво змінила уявлення про час і простір, відкинувши поняття абсолютного часу і абсолютного простору як незалежних

¹ Фома Бравардін легітимизував порожнечу — у нього вона обтінає світ.

від матерії форм буття. Розвитку уявлень про час і простір сприяли також квантова механіка, квантова теорія поля, релятивістська космологія, зокрема теорія нестационарного Всесвіту, що розглядає структуру та еволюцію Всесвіту у цілому на засадах загальної теорії відносності А. Ейнштейна (Ахундов, 1982).

У тому ж ХХ ст. простір і час вперше почали розглядатися не лише як природничо-наукові та філософські категорії, а й як культурні форми. Значним поштовхом до активних досліджень простору як історично-культурної категорії, зокрема Ле Гофом, сприяло виникнення у Франції «Школи анналів» 1929 р. (Ле Гоф, 2007). М. Бахтін вводить термін «хронотоп», спочатку в літературознавстві (Бахтин, 1972) як нерозривність простору та часу, що надає проблематиці культурологічного виміру. Тобто хронотоп — це стійка позиція, через яку людина засвоює час та простір топографічно об'ємного світу. Хронотопи можуть включатися один в один, протиставлятися, зіставлятися, тобто взаємодіяти. Нині і в природничих, і в гуманітарних науках категорії простору і часу переглядаються, трансформуються (Borghart P. and others, 2010). Зокрема спостерігається тенденція до олюднення географії, що виражається у дослідження взаємозв'язку простору з уявою та емоціями людини

Офіційний зв'язок людини і простору передає термін «топофілія», введений американським ученим І-Фу Туаном 1974 р. — приязнь до певного географічного об'єкта; відповідно «топофобія» є просторовою антипатією (Yuan Y-F, 1974). Саме Туану належала ідея чуттєвого розрізнення простору і місцевості: простір — як щось невизначене, недиференційоване, пов'язане з рухом; місцевість — як людиновимірне, пов'язане з паузами, зупинками. Тож наведені поняття характеризують емоційний зв'язок людини і простору, ступінь емпатії, у якому виражаються різні шари людської свідомості — особистий, соціальний, трансцендентальний, колективне несвідоме. Виникають нові напрями просторових досліджень: когнітивна географія, перцепційна географія (географія сприйняття), гуманітарна географія. Цікавим аспектом сучасного дослідження простору є створення комплексних географічних місць. Створення комплексних географічних місць — це інтерпретація простору дослідником (створення просторового міфу), а їх найголовніша властивість — множинність контекстів та авторів. У такий спосіб

формується складна безсистемна структура, де одні характеристики місця накладаються на інші за принципом палімпсесту (лат. *palimpsestus* — знову зіскаблений). Від античності так позначався рукопис, написаний на вживаному пергаменті, бо матеріал був занадто дорогим, тому повторно використовувався після знищення попереднього тексту. Таким чином, у межах палімпсесту різноманітні/різнопланові тексти взаємодіяли, нашаровуючись на спільну першооснову. У моделі географічного палімпсеста просторові образи темпорально нашаровуються на матрицю культурного ландшафту. Отже, в основі міфогеографічної картини дійсності, організованої за принципом палімпсесту, застосовано інформаційний підхід, що за рахунок інтерпретацій створює безліч реальностей географічного простору. Більше того, у різних фокусах/підходах сприйняття простору відбувається неминуха деформація реальності. Місце/місцевість як палімпсест характеризується як сума різноманітних кон(текстів), кожний з яких орієнтується на свою доміную (головну ознаку), і, в певних умовах, «затуляє» собою решту.

Нині моделюється специфічний напрям досліджень — геокультурологія, яка є особливим поглядом на простір як на текст, проте ґрунтується не стільки на дескрипції, скільки на інтерпретації просторових образів. Її об'єктом виступають територіально-культурні системи, що складаються із сукупності представлених у ландшафті артефактів та ментіфактів (структурні одиниці ментальної мапи). Ментальна мапа, вона ж *когнітивна мапа*, *mind map* — це техніка візуалізації мислення, що дозволяє фіксувати і обробляти інформацію. Тобто територіально-культурна система містить у собі не лише (й не стільки) територію, а й уявлення про неї, її характеристики, просторові образи. Просторові образи репрезентують систему характерних ознак, що включає символи, візуальні знаки, мнемотопи, різноманітні тексти, які комплексно позначають реальні території, місцевості, країни. Втім, географічні місцевості апіорі не бувають плоскими/двомірними, а є багатовимірними, адже вміщують низку просторів — реальний, смисловий, текстуальний, уявний, які виникають лише у синергії об'єкта із суб'єктом як певний культурний світ, що має аналізуватися у царині геокультурології. Зокрема, просторовий міф складає лише один із шарів географічного палімпсесту, що ми показали на підставі аналізу київського міфологічного тексту (Demchuk, 2023).

Отже, категорія простору в культурі є однією із визначальних. Зокрема, П. Флоренський у статті «Аналіз просторовості (і часу) у художньо-зображувальних творах» (на поч. XX ст.) наголошував, що вся культура може бути витлумачена як діяльність з організації простору (Флоренский, 2000, с. 112). Порівняно недавно було оприлюднено монографію німецької культурологині та літературознавиці Доріс Бахманн-Медик, присвячену культурним поворотам у гуманітарних науках «Культурні повороти. Нові орієнтири в науках про культуру» (Bachmann-Medick, 2016).

Про значимість явища культурного повороту як такого свого часу вказували дослідники, що працювали у царині культурсоціології, культурної географії, зокрема вже згадуваний І-Фу Туан. Проте комплекс просторових уявлень, що підготував просторовий поворот у культурі, мав витoki ще у працях Анрі Лефевра, марксистського класика теорії простору, який звернув увагу на виробництво простору; його невід'ємний зв'язок із соціальними практиками (Lefebvre, 1991). Проте у згадуваній вище праці Бахманн-Медик йдеться про культурні повороти у множині і комплексно, зокрема детально описано сім поворотів — інтерпретативний, рефлексивний, перформативний, постколоніальний, перекладацький, просторовий та іконічний.

Цей ланцюжок поворотів, як зазначає Д. Бахманн-Медик, був зумовлений завдяки культурній антропології, особливо її американською школою, чий дослідницький інтерес живиться дискусією про культурні розрізнення. Більш того, сама культурна антропологія свого часу спричинила культурний поворот у гуманітаристиці як антропологічний поворот. Це спонукало переформатуванню культурної антропології, що займалася чужими племінними культурами власне у культурологію, яка набула статус систематизованої дисципліни, сформувала загально дисциплінарні категорії аналізу і стимулює концептуалізацію шляхом культурної критики².

² Термін *Kulturologie* (нім.) вперше застосував німецький фізик Вільгельм Оствальд (стаття «Система наук», 1915 р.), а в науковий обіг його ввів американський культурний антрополог Леслі Уайт, який у 1930 р. прочитав у Мічиганському університеті курс «Культурологія». У подальшому він виклав свої ідеї у фундаментальній праці «Наука про культуру» (1949 р.). Культурологія відтоді стала найменуванням нового напрямку в суспільно-науковому знанні. Проте культурології не вдалося одразу виокремитися в самостійну наукову дисципліну з-під тенет культурної антропології та етнології, дотепер вона пройшла тривалий шлях становлення як постнекласична наука.

Слід зазначити, що Д. Бахманн-Медик порушує низку питань стосовно того, чи фіксують культурні повороти поверхневі явище культурної моди, чи вони втілюють більш стабільні дослідницькі напрями; де саме їх розмішувати у міжнародному ландшафті наук і яких ще культурних поворотів можна очікувати. Проте нас у фарватері цього розділу предметно цікавитиме саме *просторовий поворот* — *spatial turn*.

Заклик до спатіалізації як методу походить від самоусвідомлення у контексті парадигми постмодерну, який відмовився від домінуючої орієнтації на час, характерної для ситуації модерну. Просторовий поворот починається у 1980-ті роки, коли ренесансу поняття «простору» сприяли політичні і соціальні зрушення тих часів, що переформатували простір (зокрема, скасування міжнародних політичних блоків унаслідок падіння Берлінського муру, розпад СРСР тощо). Насамперед, просторовий поворот означає формування критичного розуміння простору, що має на увазі багатшаровий та контроверсійний процес соціального виробництва простору. Простір сприймається як реляційне поняття, де орієнтирами служать теорії гетеротопій Мішеля Фуко, концепція виробництва соціального простору П'єра Бурдьє, феміністичне тлумачення просторових геометрій влади Дорін Мессі. Поняття простору розробляється в урбаністичних дослідженнях, а провідною наукою просторового повороту стає географія. Мейнстрімними у просторовому повороті є дослідження культурного антрополога Арджуна Аппадураї, який вказав на зв'язок просторового повороту з транснаціональними просторами. Власну концепцію «третього простору» розвинув Едвард Соджа, ґрунтуючись на прикладі Лос-Анджелеса як «реального-і-уявного місця», де усвідомлюються простори одночасно матеріально і символічно, реально і сконструйовано, у конкретних просторових практиках і в образах (Soja, 1996).

Саме у рамках просторового повороту особливого значення набуває процедура мапінгу, під якою мається на увазі загальна модель впорядкування дійсності, організації знання³. М. Препотенська зазначає, що лінійний підхід до творення ментальних мап шляхом послідовного багаточасового дрейфу, замінюється по-

³ У розробці комп'ютерних ігор це — дизайн і створення рівнів.

стмодерністським, мозаїчним, чому сприяють супутникові зйомки, навігатори, Інтернет (Препотенська, 2015, с. 204). Окрім машин-га, іншими значимими термінами цього напрямку виступають — маргінальність, краї, границі, межі, локація, детериторіалізація, центр і периферія. Просторовий поворот став кроскультурним явищем, що вплинув на гендерні дослідження, географію, історію, літературу, етнологію та туризм, який є предметом аналізу цього розділу. А культурна практика корелюється із простором мінливих/рухливих, проте відтворюваних реалій суспільного життя у модусі культурної репродукції.

Нині туризм виступає одною із потужніших культурних практик, що трансформує культуру і як життєва стратегія стає чинником формування ідентифікації людини. Проте від початку наукових рефлексій про туризмдіапазон визначення цього феномена був занадто вузьким, переважно туризм розглядався через призму прагматично зумовленої діяльності працівників «індустрії туризму». Звичайно туризм був і залишається потужною світовою індустрією, найдинамічнішою галуззю світової економіки, одним із основних платників податків, вагомим утворювачем ВВП, важливим чинником піднесення добробуту та створення робочих місць. Проте наразі варто довести виключно велике значення туризму як чинника кроскультурної комунікації людей та народів, як засобу різнобічного розвитку особистості, отже, зазначити людиновимірний ракурс туризму. Туризм — це насамперед людська діяльність, до якої людина вдається, аби задовольнити свої світоглядні та духовні потреби, пізнати навколишній світ, реалізувати свою особистість у просторі «Іншого», тобто інших культур, звичаїв, способів життя, тобто туризм виступає передусім як феномен культури. Водночас сучасні концепції туризму аж ніяк не знецінюють його матеріально-технологічне та фінансове призначення, наголошуючи на тому, що туризм є розгалуженою «галуззю гостинності», економічним дивом й мільйони людей землі зайняті у туристичній сфері. Враховуючи політичний контекст туризму, можна стверджувати, що туризм є чинником процесу входження, зокрема України, в європейський та світовий простір як рівноправного партнера у справі вибудови «людиноцентованого соціуму», реально, а не на рівні декларацій, звісно, після

припинення військових дій у результаті перемоги над агресором і подальшої розбудови державності. Зростаючий авторитет міжнародного туризму, його економічна, політична та соціальна значимість у житті сучасного світу визнані урядами багатьох країн світу. Проте активний туристичний обмін дедалі більше розглядається як важлива складова культурних інтеграційних процесів і як невід’ємна ланка в розвитку гуманітарного співробітництва. Отже, зазначений феномен має всі ознаки багатогранності та наукової перспективи.

Варто зазначити, що першим/пілотним збірником наукових праць з феноменології туризму став «Філософія і культурологія туризму», упорядкованим статтями провідних українських науковців (Філософія і культурологія туризму, 2001). Його інтелектуальні положення розвивалися і тиражувалися у подальших розробках вже наступними дослідниками (інколи з редукацією першопочаткових сенсів).

Політологія та соціологія туризму

Туризм — це значущий канал цивілізованої комунікації народів, приналежний до «комунікативної культури», що може бути співвіднесеним із поняттям «народна дипломатія»⁴, як це обґрунтував В. Федорченко (Федорченко, 2021). Адже дипломатія — це насамперед продовження політики держави на зовнішньому рівні у відносинах із іншими державами. Що стосується терміна «народна дипломатія», то деякі автори розглядають його виключно як міжнародні зв’язки країн із зарубіжними організаціями. У такому тлумаченні туризм як чинник народної дипломатії пов’язаний із обміном на рівні громадських організацій, тобто обміном делегаціями від недержавних установ (наукових, жіночих, молодіжних, військових, спортивних, культурних та інших), коли учасники цієї міжнародної комунікації не є офіційними особами і не репрезентують владні структури країни. Проте це явно звужує поняття «народна дипломатія» як масового демократичного руху людства, у якому потенційно може бути задіяний кожний homo

⁴ Дипломатія (від грецьк. *diploma*). У Давній Греції так називали здвоєні дощечки із письментами, які видавалися посланцям до інших полісів в якості документів, що підтверджували їх повноваження.

viator (лат. — людина, яка мандрує, термін застосував Марсель Габріель), хоча пересічний турист не бере в подорож жодних мандатів, окрім туристичних документів. Проте міжнародний турист, що здійснює міжособистісну комунікацію, виступає представником конкретного народу, конкретної культури, в тому числі й політичної. Знайомство з інакшою культурою, ціннісними парадигмами інших суспільств обов'язково зумовлює порівняння того, що є, і того, що спостерігається. Таким чином, туризм дає можливість поєднати відпочинок з процесом пізнання побуту, культури, історії, традицій інших народів, що розширює світогляд людини, розвиває інтелект, допомагає краще осмислити соціальні та політичні реалії, а це в свою чергу сприяє процесу порозуміння, налагодження дружніх відносин між народами, перетворенню ще «закритих» суспільств на більш відкриті, що спонукає знов-таки до розвитку туристичного обміну, вмикається внутрішній культурний комунікативний діалог, тобто туризм у своїй «дипломатичній іпостасі» виконує у сучасному світі інтегративну функцію, сприяючи подоланню ксенофобії, непорозуміння, ворожнечі між народами. Зокрема, на початку 30-х років, у охопленій фашистськими ідеями Європі провідний німецький географ В. Кристаллер запропонував нову модель розвитку господарства Європи у своїй монографії «Центральні місця в Південній Німеччині» (1933 р.), де закликав розпочати колективні зусилля щодо розвитку туризму в південних країнах Європи, що вважалися периферійними. У відомому сенсі це була економічна програма, проект економічного зростання, але насамперед це була програма ідейно-культурної нейтралізації фашизму. Кристаллер стверджував, що війна і туризм не тільки несумісні, а й альтернативні, бо коли є війна, то немає туризму, а коли є туризм, то немає війни (Christaller, 1996). На жаль, ХХІ ст. теж відзначилося низкою кривавих конфліктів та війн. Сучасні політичні реалії переконують: там, де війна, вже немає туризму...

Туризм також заявляє про себе як антиномічне явище, здатне поглибити глобальні протиріччя у туристичних регіонах, де виникає багато проблем: екологічних (забруднення природного ресурсу або навіть його нищення під розбудову туристично-розважальних комплексів), соціальних (монозайнятість, спеціалізація

на сексуальних послугах), економічних (незбалансованість народногосподарського комплексу), що породжено пріоритетним стимулюванням розвитку комерційного/елітного туризму за рахунок соціального туризму для пересічних громадян, що спрямований на рекреацію людини за рахунок доступного пакету туристичних послуг. На сьогодні міжнародний потік туристів є асиметричним, бо спрямований від заможних західних країн до бідніших південно-східних. Тож негативний бік туризму полягає у суперечностях між тенденцією демократизації суспільного життя і елітаризацією готельних та екскурсійних послуг, між інтернаціоналізацією туристичних зв'язків і певною національною відмежованістю окремих регіонів (так званих «закритих суспільств»: Афганістан, Іран, КНДР), за рахунок компактного розташування туристичних центрів у країнах, що позначається на регіональному розвитку. Тож зростання комунікативної поліфонічності туризму ставить на порядок денний потребу у розробці наукового підґрунтя гармонізації туристичної активності.

Вирішенню проблеми соціальної комунікації сприяє соціологія туризму, що здійснює своєрідний моніторинг стану суспільних відносин, на які впливає туризм. Стан справ у цій галузі перебуває на порядку денному ООН від 1946 р. (практично з початку її створення). У межах ООН було створено Економічну та соціальну Раду — ІКОСОС (Economic and Social Council) 1946-1976 рр. У цей період відбулася важлива подія — конференція ООН з міжнародного туризму та подорожей (Італія, Рим, 21 серпня — 5 вересня 1963 р.) Резолюція саме цієї конференції стала першим документом в історії туризму, де було надано першу дефініцію світового туризму: «Туризм є однією з основних і бажаних сторін діяльності людини, що заслуговує на схвалення та заохочення з боку всіх народів і урядів; туризм має велике соціальне, освітянське та культурне значення, він відіграє значну роль у розвитку доброї волі і взаємовідносин між країнами та збереженні миру» (Федорченко, 2001, с. 15–16). Римська конференція рекомендувала урядам виключати в межах галузі туризму будь-яку кампанію наклепів або дискримінації, заснованої на релігійних, расових або політичних міркуваннях. У 1969 р. в Софії (Болгарія) проведено I міжурядову конференцію з туризму, яка прийняла резолюцію «Про створення міжурядової ор-

ганізації по туризму» на підставі резолюції ООН (від 5 грудня 1969 р.). Ця організація з 1973 р. дістала назву Всесвітня туристична організація (ВТО-World tourist organization, хоча офіційна дата її створення — 02.01.1975 р. — введення в дію статутних документів. Відтоді ВТО протягом десятиліть розробляла нормативну базу туристичної діяльності та туристичної активності.

Готуючись до III тисячоліття, ВТО розробила і 1 жовтня 1999 р. прийняла (на XIII Генеральній Асамблеї) у м. Сантьяго (Чилі) *Глобальний етичний кодекс туризму*, який, спираючись на попередні документи, декларує нове мислення, що віддзеркалює зміни у людському співтоваристві на зламі тисячоліть, відповідно до розуміння нових правил існування людства за умов взаємозалежного світу. Цей універсальний документ закріплює три провідних положення про те, що:

- туризм — це сфера, що використовує культурну спадщину людства і робить свій внесок у її збагачення;
- туризм — це діяльність, вигідна для приймаючих країн та співдружностей;
- туризм — це фактор стійкого розвитку (Федорченко, 2001, с. 22–23).

Акцентований інтерес до теоретичної рефлексії туризму спостерігається ще з 30-х рр. XX ст. (в працях Небеля, Фостера, Фарбера, Різона пропонується осмислення психологічних мотивів подорожей, містяться міркування про ідеологічну та історичну природу дозвілля). В 70-х — 90-х рр. починають діяти спеціалізовані науково-дослідницькі центри туризму, світ побачила низка фахових видань: «Journal of Travel Research», «Annals of Tourism Research», «The Journal of Tourism Studies». Проблематика туризму, в тому числі у її гуманістичному аспекті (що має особливе значення), активно розробляється в працях антропологічної асоціації «Соціологія міжнародного туризму». Створена Міжнародна академія туризму (Монако) приділяє посилену увагу проблематиці понятійного апарату туризму, туристської лексики і фразеології, уніфікації та перекладу туристичних термінів та текстів. Різноманітні аспекти теоретичної рефлексії туризму представлені у східноєвропейському просторі насамперед у публікаціях Інституту туризму (Варшава), а в Україні — на базі КУ(І)ТЕП (В. Пазенок, В. Федорченко та інші).

Філософський дискурс туризму

Бурхливий розвиток явища туризму за короткий проміжок часу від кінця XIX ст. сприяв його означенню як «феномен XX століття», про що вже йшлося. Феноменологія є філософським напрямом, започаткованим Е. Гуссерлем на початку XX ст. Тож правомірним є постановка питання про філософію туризму, що виступає як соціально-філософська феноменологія. Новітня гуманітаристика постмодерністського типу, проголосивши плюралізм у якості критерію та методологічної засади, тим самим відкрила шляхи для досить довільного витлумачення змісту будь-якого утворення теоретичної думки, надавши принципу інтерпретації пріоритетного статусу⁵. Сучасна філософія як стиль мислення (філософствування) прагне якомога щільніше наблизитися до масової свідомості, тому вживання філософських визначень до різноманітних реалій людського життя та діяльності суттєво розширилося (Пазенок, 2001, с. 24–26). На часі постає та актуалізується практична спрямованість філософії, відроджується гуманітарний неопрагматизм, життєстверджуючий індивідуалізм, так звана «філософія ділової людини». Особливо це стосується такої галузі філософської теорії, як соціальна філософія. Філософія туризму, як і будь-яка інша теоретична рефлексія, прагне насамперед з'ясувати сутність туризму у понятійний спосіб, представити її категоріально, концептуально. Це досить складне завдання, адже туризм одночасно виступає в багатьох іпостасях: як 1) найдинамічніша галузь світової економіки, як 2) система подорожей та екскурсій, як 3) форма рекреації (відновлення), заснованої на антропо-екологічній парадигмі, як 4) суспільна сервісна сфера гостинності, як 5) захоплююче хоббі (Пазенок, 2005, с. 20).

У цьому контексті цілком правомірна проблема «філософії туризму», що виступає як важлива складова більш загального питання — створення теорії туризму або *туризмології* — специфічної соціо-економічної або соціо-гуманітарної дисципліни, яка має синтетичний характер і характеризується розгалуженими міждисциплінарними зв'язками (Пазенок, 2005, с.15). Отже, об'єктом пізнання філософії туризму є туризм як багатовимірний феномен. Поряд

⁵ Зокрема, культурологиня Олена Колесник запропонувала 2019 р. науковий напрям «культурологічна інтерпретологія» на підставі розробленої теоретико-філософської концепції.

існують терміни «туризмографія», «туризмометрія», «туристика», «туризмознавство», які, на перший погляд, здаються синонімами на позначення одного й того самого явища. Проте існують суттєві розрізнення. *Туризмознавство* — найзагальніше поняття, що охоплює будь-яке знання про туризм: теоретичне і практичне, загальне і часткове, абстрактне і конкретне — від історії туризму до його менеджменту і готельних технологій. *Туризмографія* — це письмово фіксовані свідчення про туризм: описи, зводи, розповіді-наративи, щоденники та інші зразки епістолярного та белетристичного жанру, які створюють живу панораму явища. *Туризмометрія* — відбиває можливість математично замірити туристичну діяльність, підрахувати туристичні потоки, надати статистику економічної та соціальної ефективності туризму (Малачли, 2019).

Поняття «туризмологія» є найбільш вдалим, що в концептуально сконденсованій формі відображає явище туризму: по-перше, — це поняття відповідає науковій традиції теорій, які ґрунтуються на знанні закономірностей свого об'єкта. По-друге, воно наголошує на фундаментальному характері того знання, яке воно репрезентує. По-третє, туризмологічні концепти (поняття, які функціонують у режимі розуміння-пояснення) забезпечують створення логічної теорії туристичної діяльності, яка, в свою чергу, є міцною базою практичної діяльності професіоналів від туризму.

Одним із чинників, який стимулює створення туризмології, є тенденція перегляду розуміння туризму як суто «індустрії подорожей та відпочинку», надання цьому розумінню культурно-пізнавального виміру, а це передбачає наголос на світоглядне, інтелектуальне, етичне, комунікативне значення туризму як специфічного соціального інституту і феномена загальнолюдської культури. В цьому аспекті головним об'єктом туризмознавства є не інституції (готелі, кемпінги, турбюро), а людина, що подорожує — *Homo viator*, яка здатна не лише споглядати та «споживати» світ (у тому числі у варварський спосіб), а милуватися ним, засвоювати багатства природи і культури, перетворювати здобуті знання і враження у надбання власної духовності.

Наведені іпостасі туризму достатні, щоб охарактеризувати туризм як багатоаспектний соціокультурний феномен, і жодна соціогуманітарна наука не здатна повністю і вичерпно охаракте-

ризувати його як предмет своїх досліджень. Отже, теорія туризму (туризмологія), яка перебуває у стадії становлення, має у системно-структурному вигляді відобразити феномен туризму загалом, усі його складові.

Туризм у культурологічному вимірі

Як географія об'єдналася навколо поняття «територія», так і туризмологія об'єдналася навколо поняття «подорож». Подорож є одним з ключових понять людської екзистенції. Вся історія людства — це один безперервний кочовий епос, де люди є номадами у просторі Всесвіту. Життя окремої людини є власне подорожжю до смерті, отож подорож є метафорою людського існування (етимологія слова «подорож» означає «дорожити дорогою»). Хосе Ортега так висловився з цього приводу: «Дорога з граничною силою виявляє як скороминущі наші зв'язки зі світом. Ми ковзаємо по його поверхні і світ обтікає нас моментально, все в ньому миттєвість нас самих» (Філософи, мислителі про туризм...2005, с. 304). Хоча подорожі завжди пов'язані з клопотами та незручностями (бо людина здебільшого живе у зручності повсякденного), вони здатні вгамувати внутрішні людські сумніння: почуття обов'язку перед собою та іншими, роздуми про сенс буття, нав'язливі стани тощо. Тоді подорож стає формою *ескапізму* — спробою втечі від обтяжливої буденності з її запрограмованим абсурдом, від реального до бажаного. Подорожує той, хто хоче позбутися самотності, покинутості, як і той, хто хоче, бодай тимчасово, зректися свого середовища, розчинитися у враженнях, юрбі, пригоді (бо подорож — це завжди тимчасове зникнення із звичного плину життя, що зближує її з вільною грою). Нездаремно етимологічно шукач пригод здавна позначений через код подорожі як «пройди — світ», той, хто мандрує світом. За Туаном, ескапізм характеризується через категорію простору — виступає як певний маркер людяності, що означає втечу зі світу природи (реального) до світу культури (умоглядного/уявного) (Tuan Y-F, 1998).

Тож, наголошуючи на теоретичних критеріях та соціальних аспектах феномену туризму, не можна оминати історію становлення туризму як *культурної практики*, починаючи з етапу мандрівництва. Подорож, мандри, проща — це великі та універсальні культурні форми, котрі як містять у собі все розмаїття людського

буття, так і самі по собі є його яскравим та незбагненим проявом: «Мандри є кінетичним епосом людства» (Заблоцький, 2005, с. 78). Освоєння світу усвідомлюється як дорога. Невипадково на небі людина позначила космічний дороговказ — *шлях* (Чумацький шлях). Отже шлях, дорога це метафори, що визначають «надприродну» сутність туризму як перманентного переміщення (тривалого чи короткочасного) людини протягом життєвого циклу. Кожна людина має спогад з дитинства — намір дійти до обрію (небокраю), котрий начебто поруч, за пагорбом, проте щоразу по наближенні віддаляється, залишаючи екзистенційне усвідомлення нескінченності світу. Подібна ситуація пояснюється у термінах ексцентричності людського існування. Тварина розчинена в «тут і тепер», вона живе центрично; людина також живе у чітко окресленому просторі, проте вона пригнічена своєю центричністю, тому завжди її переступає (у мріях та думках прагне безмежності, переміщення з «тут і тепер» до «там і ніде»).

У міфологічній свідомості шлях — це не тільки провідна комунікація, яка пов'язує центр (облаштований космос) із периферією (хаосом потойбіччя), або ж «свій-чужий» простір. Протягом подорожі культурний герой завдяки доланню перешкод, зустрічам на шляху, чарівним випробуванням змінюється (проявляє свої латентні якості та здібності) на кшталт: був блазнем — став багатирем. Також він залучає різновияви порубіжного хаосу (які здобув у Тридев'ятому царстві разом з чарівними артефактами) до космізованого культурного порядку (куди він їх переніс — до власної оселі, ставши розумним, багатим, статусним, одруженим). Отож будь-яке мандрування символізує самоздійснення людини як культурної істоти. З цього приводу скіфський цар Анахарсіс так засвідчував свій намір (у 9 томі «Історії» Геродота): «Я приїхав у еллінську землю, щоб навчитись тутешнім звичаям, золота мені не потрібно, достатньо повернутися у Скіфію, ставши краще ніж я був» (Філософи, мислителі про туризм... 2005, с. 297).

Поняття шляху вживається як синонім перешкод, випробувань, втеч, розваг, насолоди та гри — неодмінних компонентів туристичних пригод. Постійний неспокій, рух до незнаного чи не найхарактерніша ознака європейської культури. Невипадково Дені де Ружмон втіленням європейця у світовій літературі вважає

Одіссея-Улісса, головного героя гомерівської «Одиссеї»: «“Одиссея” — це безперервна подорож до первинної та вічної мудрості, до рідної країни Ітаки, це захоплюючи мандри, це довге блукання. Все в епopeї відбувається так, немовби мудрий та хитрий Улісс (Одіссея) потайки віддавав перевагу подорожі, а не власній оселі, випробуванням, що чекали його дорогою, а не щасливому завершенню мандрів, безперервному ризикові, а не спокою біля Пенелопи» (Ружмон де, 1998, с. 86).

Мандрівка — це метафора репрезентації образів у пам'яті, яка триває до смерті людини. Не буде великим перебільшенням стверджувати, що оповідання про подорож — це «метажанр» літератури (Заблоцький, 2005, с. 78), бо про щоб не розповідав автор (чи твір), він завжди розповідає про подорож (класичні зразки: від «Одиссеї», «Енеїди», китайського твору VII ст. «Проща на Захід», шедеврів Т. Готье, Г. Гессе «Проща на Схід» до сучасної фантастики Р. Желязни «Знаки дороги», де Дорога як квінтесенція твору та його головний герой, розтягнута поміж світами у часі та просторі. Тому-то подорож у своїй глибокій метафізиці є *ритуалом*, постійним відтворенням міфу про повернення. З цього приводу письменник-фантаст Станіслав Лем стверджував: «Люди подорожують у космос не для того, щоб зустріти щось неземне, а заради того, щоб знайти самих себе» (Філософи, мислителі про туризм... 2005, с. 302). Подорож — найкращий спосіб отримати, створити власну самобутню біографію, вплітаючи своє життя у природні та культурні ландшафти, збагачуючи враження, набуваючи досвіду, якого потім вистачить надовго. Шлях та дистанція необхідні для саморефлексії. Не випадково подорожують письменники, художники, композитори, вчені, отримуючи таким чином натхнення та науковий матеріал. Приміром, життєвий шлях такого самодостатнього інтроверта, як Г. Сковорода, тривав у форматі мандрів, що було підсумовано сентенцією «Жизнь наша есть путешествие» (Сковорода, 1961, с. 363). Це ж саме спостерігаємо у М. Гоголя як його славнозвісний «мандрівницький невроз». З огляду на його листування (вперше опубліковане Вікентієм Вересаєвим «Гоголь у житті») видно, що тема шляху у нього загострюється завдяки напруженому світоглядному самовизначенню як «пошук місця у світі». Подорож приносить йому розраду, як це засвідчує сам М. Гоголь

у листі до М. Погодіна, де він пише, подорожуючи Палестиною: «Шлях — мої єдині ліки» (Табачковський, 2005, с. 96). До речі, дорога є провідним контекстом монументального твору письменника «Мертві душі», саме з «ресорної брички», що котиться імперськими дорогами, зав'язується сюжет монументального твору.

Отже, можна погодитися з Мерабом Мамардашвілі, який стверджував: «Топологія шляху — це універсальний архетип людського світосприйняття» (Філософи, мислителі про туризм... 2005, с. 302). Таким чином, людина подорожує скільки існує, вона й існує як людина переважно тому, що подорожує, адже характерною рисою Homo sapiens, як стверджують антропологи, був потяг до пересування як осмислення цікавого та нового, а не тваринний пошук істотних ресурсів, яких ще було в надлишку навкруги. Подорож є надбанням більш розвиненого людства як ознака цивілізації, коли стають наявними значущі та усвідомлювані відмінності у культурі та способі життя, адже впорядковані торовані шляхи — це атрибут і ознака цивілізованого стану людства. Дослідження подорожі має по-справжньому критеріальне значення для ступеня закритості-відкритості культури, рівня її терпимості, щодо якихось відхилень (девіацій) від звичайної норми. Кожна культура так чи інакше асимілює, піддає осмисленню досвід подорожей або зачинається від небезпеки, якою загрожують мандрівники (свої або чужі) самим фактом свого існування (середньовічна Японія, Китай), або вбудовує мандрівницький досвід інших у свій культурний генотип як необхідний елемент (Греція, Рим, Візантія, Італія доби Відродження). У формі подорожей (нехай їх здійснюють шукачі пригод, торгівці або натхненні місіонери) знаходить свій яскравий прояв потяг культур до експансії, саме так проявляє себе необхідний механізм формування та розширення культурного (соціального загалом) простору. Саме так європейці відкрили й реалізували Америку як цивілізаційний проект. Тож *суто культурологічний вимір* туризму полягає у практичній реалізації культурної діяльності.

Туризм — культурна практика в межах *комунікативної культури*, яка є наскрізною складовою культурних процесів, що відбуваються у суспільстві. Комунікативна культура виступає структурним алгоритмом спілкування як діяльності на різних

планах/сферах міжособистісної комунікації, у тому числі як сукупність усталених перцептивних параметрів серед носіїв різних етнічних/ громадянських ідентифікацій. У комунікативному процесі розрізняють адресата, адресанта, канал зв'язку, код, знакову систему, повідомлення, його текст, шум, сприйняття і розуміння тексту з боку адресата, а також культурно-комунікативний контекст та взаємини між учасниками комунікації (Лях, 2001, с. 128). У міждержавних стосунках існує ймовірність викривлення/неадекватного сприйняття по кожній з наведених позицій, чому можна запобігти в умовах неформального/пізнавально-позитивного спілкування, що функціонально забезпечує туризм. У контексті розвитку туризму комунікативна культура виступає системоутворюючим чинником за умов глобалізованого світу. Поняття «комунікативна культура» не тотожне поняттю «культура комунікації», бо в останньому випадку йдеться про моральний рівень спілкування, взаємообмін інформацією та взаємодію суб'єктів (Мусієнко, 2006, с. 7).

Окремо можна розглядати питання *туристичної субкультури* як стилю життя і мислення окремих соціальних груп усередині суспільства. Зокрема, за часів СРСР така субкультура стихійно складалася як опозиція офіційній радянській ідеології. Їй був притаманний специфічний бардівський фольклор, що обігрував ідею ескапізму — втечу адептів від буденності або тиску державних структур з рюкзаками за спинами. Політично-дисидентська складова, характерна для радянських туристів — внутрішніх відлюдників або дисидентів, уже відійшла у минуле. Проте «туристична субкультура» як спосіб життя залишилася, хоч і зазнала соціокультурної трансформації. Дотепер деякі заможні люди, що можуть дозволити собі будь-який туристичний сервіс, обмежуються відпочинком у наметах, подалі від цивілізації у колі усталених груп однодумців, реанімуючи у такий спосіб ідеали та відчуття молодості. Адже туристична екзистенція є позитивним переживанням дійсності. Люди, які мандрують, апріорі не беруть участі у військових або соціальних конфліктах, забувають про негаразди та невдачі, а прагнуть відпочити, оздоровитися, пізнати нове і цікаве, розважитися.

Чим, з іншого боку, користуються крійтори від туристичного бізнесу за сприяння симулятивних практик. Не можна не зважати

на те, що універсалізація туризму відчутно спричиняє певну девальвацію самотутньої національної культури. У межах туристичного бізнесу насаджуються стандарти масового туристичного ринку, коли організатори туризму несвідомо ведуть до «розчинення» унікальних культурних зразків і сприяють витвору штучних культурних артефактів, які подекуди набувають відверто маскарадно-карнавального характеру (на кшталт української «шароварщини», російського «матрьошніцтва», експансії «макдональдської» кухні тощо). Автентичність стала метою туристичних пошуків (побачити справжнє поселення бедуїнів з циновками і верблюдами у єгипетській пустелі або гуцульській хутір в Україні з трембітами та кошарами), що провокує туристичну галузь не стільки до збереження артефактів, скільки до їх імітації. Цікавою в цьому аспекті є робота Дж. Куллера «Семіотика туризму», яка розкриває, що бачити світ означає опанувати кожну культуру з її знаками, тож туристи завжди зайняті в семіотичних проєктах, «прочитуючи» культури, місцевості та пейзажі. Вони не шукають реальної дійсності, передовсім їх цікавлять знаки реальності, що вони колекціонують у своїх фотоальбомах, фіксують на відеокамерах та перевозять у валізах (Culler, 1981). Зважаючи на це, професіонали від туризму прагнуть організувати вірні знаки, створюючи маркери (листівки, емблеми, брошури, сувеніри) визначних місць. Використання історії («минуштини») також стає дієвим шляхом для перетворення місцевості на об'єкт туристичної уваги через створення турів «по місцях». Навіть непривабливий/непримітний шматочок землі може стати визначним, якщо його торкнеться якась історична подія; історія стає шляхом моделювання історичного місця, часто через міфологізацію об'єкта та події.

Адже туристична подорож полягає у переміщенні не тільки у фізичному просторі, а передовсім у культурному середовищі шляхом безпосереднього контакту з реаліями іншої культури, при тому, що турист залишається представником власної культурної традиції. Подорож в інше соціокультурне середовище — це *вертикальна* мандрівка, а в межах свого власного — *горизонтальна* (Горський, 2001, с. 66). Проте кордони країн не завжди співпадають з культурними межами (наприклад, подорож для етнічного єврея з Києва до Ізраїлю, або етнічного українця з Канади до Львова виступає як го-

ризонтальна мандрівка.) Варто визнати залежність власного мислення від стереотипів своєї культури, від специфіки особистого соціокультурного досвіду. Процес сприйняття та оцінювання культурних феноменів включає окрім приписування певних значень і нашу позицію. Тому в культурології існує поняття культурного релятивізму, яке означає розуміння культури з точки зору її носія. Розрізняють дві точки зору «інсайдера» (зсередини) та «аутсайдера» (зовні). Компліментарність (поєднання) поглядів учасника та спостерігача на кшталт «я поїду до вас із своїм ракурсом бачення, аби познайомитися із вашим», — спонукає до цілісного сприйняття культурних артефактів, що стимулює міжнародний туризм. Міжнародний туризм, в якому беруть участь мільйони людей, сприяє взаєморозумінню і взаємопізнанню, у тому числі, передовсім в сфері культури, забезпечує комунікативність та єдність нашого «розірваного світу».

Історія та хронологія туристичних практик

Проблема історії туризму та етапів його розвитку стала предметом наукового дослідження й знаходиться на стадії розробки стосовно критеріальності (Мальська та ін. 2016). Аналізуючи історичний шлях людства, дослідники намагаються дати відповідь на запитання, коли сформувалося таке суспільне явище як туризм і що можна вважати початком його існування. Загально відомо, що з давніх часів людина прагнула опанувати навколишній світ, засвоювати або завойовувати нові землі, прокладати транспортні шляхи, розширювати торгівлю. Впродовж століть одним з основних джерел отримання інформації про країни та землі були мандрівки та подорожі. Практично до XVIII ст. мандрівники-аматори супроводжували військові експедиції, дипломатичні або релігійні місії. Безперечно, до числа найбільш давніх мандрівників слід віднести, насамперед, торгівців та паломників.

Ще за ранніх часів існування християнства був звичай відвідувати «Землю Обітовану», де Ісус Христос, Син Божий, народився від Діви Марії, страждав та був розп'ятий Понтієм Пілатом, воскрес із мертвих і вознісся на небеса. Миряни, котрі відвідували «Землю Обітовану», приносили «паломи» — пальмове віття, що з давніх часів було символом «оази», місцем відпочинку та наявності життєдайної води. З часом цих мирян з паломниками почали називати

«паломниками». Згодом також почали називати паломниками усіх, котрі мандрували святими місцями. В місцевостях, розташованих на шляху до Палестини виникла послуга професійних провідників, які отримували платню за супровід і передавали один одному групи паломників. Постає питання, чи можна вважати ці подорожі туристичними в сучасному розуміння концепту «туризм», з огляду на те, що й досі немає загальновизнаного критерію цього поняття, проте має місце його стратифікація як «туристична діяльність» та «туристична дія» (або активність). Туристська діяльність — це, насамперед, *професійна діяльність*, суб'єктом якої є економічні агенти — туристичні підприємства, а об'єктом — споживач виробленого цими підприємствами продукту, тобто турист. Втім турист — це не професія, а радше аматорство, що не виступає джерелом існування туриста, скоріше — навпаки. Тому для позначення діяльності саме туриста використовується туристська дія або туристська активність. У такому разі турист виступає вже суб'єктом дії, а не її об'єктом (Пархоменко, 2001, с. 45). Отже, будь-яка діяльність, позбавлена вищезгаданих рис не може трактуватися як туризм.

Тому-то перші мандрівки та подорожі не можуть вважатися власне туризмом з огляду на те, що вони переслідували політичні та економічні цілі, релігійну мету, отже, інші цілі. Тож лише поодинокі випадки можна умовно вважати як початок туризму за метою та організаційною формою здійснення, зокрема практику супроводження груп паломників та хрестоносців, яка існувала у Середньовіччі (професійні провідники до Святої землі — Палестини, Єрусалима). Лише окремих мандрівників та подорожі можна лише визначити як прообраз майбутнього туризму з яскравим пізнавальним аспектом⁶. Початком власне туризму вважають ХІХ ст., бо з розвитком індустріального суспільства, появою залізничного транспорту та пароплавства створюються нові умови перетворення стихійного мандрівництва на організований туризм. Як відомо, Велика Британія була однією з перших країн, у яких перемогла буржуазна революція і почав розвиватися капіталізм. Первісне

⁶ Уславленими мандрівниками стали Афанасій Нікітін («Подорож за три моря», до Індії); Гільом Рубрук («Подорож до східних країн», до Монголії, Китаю); Марко Поло («Книга», до Китаю); Васко да Гама (до Індії), якому відомий тогочасний поет Луїс Камоєнс присвятив свою поему «Лузіади» (1556 р.) — оповідь про мандри, створена на вірєць «Енеїди» Вергілія.

накопичення капіталу пов'язане із колоніальною торгівлею, був сформований потужний ринок найманої сили із колишніх селян, позбавлених засобів виробництва, а відсутність абсолютизму гарантувала невтручання політичних структур у розвиток виробництва та вільну конкуренцію. Не дивно, що саме тут виникли перші туристичні організації, які згодом поширили свою діяльність за межі країни. Слова «турист», «туризм» з'являються в англійській мові на початку XIX століття. Словник Вебстера (Dictionary, 2024) тлумачить слово «турист» так: «one that makes a tour for pleasure or culture»⁷. Саме в Англії виникає новий засіб пересування — залізниця, котрій завдячує своєю появою явище туризму. Гірський інженер Ричард Тревітак у 1804 р. запропонував використовувати паровий двигун задля пересування візків по рейках і перша залізниця постала як атракціон (1808 р.), коли біля Лондона по колу на дерев'яних рейках пересувався паровоз з відкритими вагончиками із написом «Доженіть мене, хто зможе» (швидкість = 8 км за год.), де перебувало 70 пасажирів. Проте перша громадська залізниця була побудована Джорджем Стефенсоном вже 1825 р. між Ліверпулем та Манчестером, швидкість пересування досягла 48 км/год. Оцінив залізницю як засіб пересування у річці розвитку туризму легендарний голова квакерського «Товариства тверезості» Томас Кук.

Прийнято вважати, що початок розвитку сучасного туризму датується 1841 роком, коли Томас Кук організував першу туристичну поїздку потягом для 370 членів «Товариства тверезості» з м. Лестеру до Лафборо, адже спочатку туризм мав на меті пропаганду та практику тверезого способу життя, тому у вагонах подорожуючим було запропоновано чай з печивом⁸. У 1851 р., використовуючи можливості перевезення потягом великої кількості людей (саме

⁷ «Турист — той, хто здійснює подорож заради задоволення або зацікавленості». В українській мові термін «турист» вперше вжив І. Нечуй-Левицький із поясненням: «турист, тобто подорожуючий».

⁸ Проблема алкоголізму з юнацьких років хвилювала Томаса Кука — переконаного протестанта і проповідника, що опублікував декілька брошур про шкідливість алкоголю, а у 25 років прийняв обітницю тверезості. Його боротьба з пияцтвом доходила до фанатизму: він організовував антиалкогольні збори і маніфестації, видавав журнал «Щомісячний вісник тверезості», пропагував відмову від алкоголю серед дітей. Адже від XVIII ст. британське законодавство заохочувало перегонку спирту в домашніх умовах, щоби протистояти імпорту іноземного бренді. Тому робочі класи суспільства масово спивалися, споживаючи дешевий саморобний алкоголь після годин важкої праці.

він висунув гасло «залізниця для мільйонів!»), Кук організував поїздки 165 тис. осіб на Першу міжнародну промислову виставку до Лондона. Уже в 1854 році у Великобританії вийшов в світ перший туристичний *довідник*, що містив відомості про 8000 готелів, а в 1855 році Т. Кук організував першу *закордонну* поїздку туристів на всесвітню виставку в Парижі (де експонувалася Ейфелева вежа), а з наступного року — до інших європейських держав, згодом (з 1866 р.) він почав відправляти на круїзних судах групи англійських туристів до США. А в 1882 р. відбулася перша *навколосвітня подорож* Кука. Отже, ім'я Т. Кука вписано золотими літерами в історію світового туризму як його зачинателя. Слід зазначити, що очолювана ним туристична організація приділяла туристичним поїздкам значну увагу. Її діяльність не обмежувала тільки укладання договорів із залізничними та пароплавними компаніями, готелями та ресторанами. Вона уважно вивчала попит, складала маршрути поїздок і програми перебування туристів, тобто займалася маркетингом і менеджментом туризму. Т. Кук почав розробляти паломницькі маршрути до Палестини і навіть екзотичні до Криму та Кавказу. Навіть сам проїзд залізницею був організований як туристична подорож. Так, у 1883 р. від Паризького вокзалу вирушив незвичайний потяг до далекої Румунії, де було передбачено два спальних вагони, вагон-ресторан та вагон для курців. По прибутті туристів прийняв сам король Румунії Кароль. Так було здійснено перший рейс славнозвісного «Східного експресу». Подібна діяльність набуває поширення і в інших країнах, де виникають туристичні організації (клуби, товариства), в тому числі і в Росії та Австро-Угорщині, до складу яких входила в той час територія України. Активно використовувала туризм європейська соціал-демократія, котра створила у Відні (1895 р.) організацію «Друзі природи» (поширену в Австрії, Німеччині та Швейцарії), яка вивозила робітників великих заводів та фабрик із сім'ями на «маршрути вихідного дня» по пам'ятних місцях країни. Німецька молодь на початку XX ст. об'єднується у спілку «Перелітні птахи», подорожуючи пішки видатними місцями Німеччини, проводить краєзнавчі дослідження та співає біля вогнища патріотичних пісень. Таким чином, туризм виокремлюється в окрему галузь культури та діяльності, а також стає частиною європейського способу життя.

Досліджувати туризм як особливий науковий напрям розпочали наприкінці XIX ст., коли він активно почав впливати на суспільство і суспільні відносини. У 1905 р. було опубліковано працю австрійського дослідника Дж. Страднера «Туризм» (Tourism. One economic study), яка стала класичною для нового наукового напрямку, де вперше сформульовано предмет дослідження й порушено проблему туристичного районування. А 1907 р. Р. Юст захистив першу дисертацію з проблем туризму, що започаткувало напрацювання туристичної термінології, яка є базисним елементом будь-якої науки. Також основні шляхи і тенденції у розвитку теорії туризму відображено появою і діяльністю навчальних закладів, які вважаються первісними створювачами та носіями теорії туризму. Зокрема, 1929 р. в Берліні утворено Дослідний інститут з туризму (Institut für Fremdenverkehrsforschung), який очолив Р. Глюксманн, автор першого наукового видання з туризму «Archiv für den Fremdenverkehr» («Архів з туризму»). Таким чином, можна констатувати, що Європа не тільки стала колыскою туризму, але й започаткувала науку про нього (Vasylchuk, 2022, с. 40, 41).

Найбільш інтенсивний розвиток туризму припадає на 2-гу половину XX ст., коли він стає повсякденною нормою життя сотень мільйонів людей планети та отримує титул «Феномен XX ст.». Економічне відродження після II світової війни у Західній Європі відбувалося хвилями: 1) вдосталь наїстися; 2) гарно одягтися; 3) придбати дім та автомобіль; 4) подорожувати світом (Левицька, 2001, с. 78). Недаремно туризм вважають провідною складовою американського способу життя. Отже, в процесі формування *туризму як суспільного явища* слід виокремлювати два основних етапи, що репрезентують історію становлення туризму:

I період умовно можна назвати підготовчим етапом («передтуризм»). Він займає хронологічно великий за обсягом часу період від найдавніших часів до середини XIX ст.; на цьому етапі закладалися тільки підвалини майбутнього туризму, який не мав масового характеру і не переслідував суто туристичні цілі. В середині I етапу правомірно виділити декілька універсальних складових, характерних для *європейських країн*:

- мандрівки Античного періоду;
- мандрівки доби Середньовіччя;

– доба Великих географічних відкриттів (Любовець, 2001. с. 94)⁹.

II період можна вважати як власне туристичний етап, тобто період безпосереднього оформлення і розвитку туризму як специфічного виду суспільно-економічної та соціально-культурної діяльності. Хронологічно це припадає на середину XIX ст. і триває до сьогодні. Що стосується 2-го етапу, то тут необхідно виокремлювати особливості розвитку туристичної галузі в кожній окремій країні (застосовувати країнознавчий критерій). Відповідно й періодизація буде різною у кожній окремій країні. Отже, на відміну від універсальних складових попереднього періоду складові другого періоду є *локальними*.

Зокрема, за *радянських часів* можна виділити декілька періодів у розвитку вітчизняного туризму. 20-ті рр. XX ст. стали часом активного розвитку туристично-екскурсійного руху. В цей час туризм розглядався головним чином як засіб піднесення культурного рівня народу, тому й організовувалися різноманітні туристичні акції, ініціаторами яких виступали відомі вчені та громадські діячі. В ті часи в Україні було створено й керівні структури в галузі туризму.

Проте з початком 30-х рр. туристичні організації УРСР дедали більше зазнають ідеологічного тиску з боку партійних державних органів. Поступово відбувається кардинальна зміна ролі туризму в суспільстві, що ідеологізується і спрямовується на всебічне обслуговування політики правлячої партії. З цього часу його основним завданням стає пропаганда історичних звершень радянської влади. Населення позбавлялося можливості вивчати засобами туризму реальну, не заідеологізовану історію рідного краю. У той час, як розроблялися здебільшого міфологічні маршрути по слідах «більшовицької діяльності» партійних лідерів та «партизанськими шляхами» громадянської війни, багато історичних пам'яток було занедбано, наприклад садиба Тарновських в с. Качанівці, палац Розумовського в м. Батурині, садиба Ганських біля м. Бердичева, парковий комплекс Потоцьких в с. Софіївці біля Умані — пере-

⁹ Великі мандрівники Васко да Гама, Марко Поло, Христофор Колумб, Америго Віспуччі, Кортес, Магеллан не тільки здобували безцінну інформацію, а й стали знаковими особистостями світогляду нової доби Відродження та Просвіти, переписавши середньовічну *Imago mundi* (картину світу).

давалися радянським закладам у непрофільну експлуатацію, а частину з них свідомо піддавали руйнуванню (культові споруди сотнями тисяч). Саме з цього часу міжнародний туризм був зведений до мінімуму. Крім того, в контексті політики централізації радянських управлінських структур відбулося підпорядкування туристичних керівних органів України Товариству пролетарського Туризму (Товпролтур), створеному в СРСР.

Пожвавлення туристичної діяльності відбувається в післявоєнний період, зокрема у 70-80 рр., що вважається «зірковим часом» радянського туризму (Федорченко, Дьорова, с. 87–105). На основі економічного піднесення та відносного покращення матеріального становища населення (завдяки варварській експлуатації нафтових родовищ Сибіру та Каспію) складаються сприятливі умови для розвитку туризму, всі види якого на той момент досить активно і успішно розвивалися. Що стосується міжнародного туризму, то він свідомо обмежувався, тури організовувалися тільки в країни соцтабору, тоді як відвідування капіталістичних країн стало привілеєм партійно-номенклатурної верхівки¹⁰. Характерною ознакою туристичної діяльності соціалістичної доби було те, що вся туристська інфраструктура перебувала під жорстким контролем партії, профспілкових організацій, що позначалося як на процесі розподілу путівок, так і на визначенні змісту екскурсій і різноманітних заходів (обов'язкове висвітлення Продовольчої програми партії на тлі порожніх прилавків у магазинах, Великої Вітчизняної війни у непрофільних музеях тощо). Не зважаючи на це, все ж таки слід визнати, що саме в ті часи туризм, зокрема соціальний, став масовим явищем й перетворився на галузь економіки з розгалуженою інфраструктурою (виникають монополістські організації «Інтурист», що обслуговував капіталістичні країни, «Супутник» — соціалістичні країни, міські Бюро подорожей та екскурсій по території СРСР). Попит переважав пропозицію, що живило органі-

¹⁰ Радянське суспільство було «невійзне» (з анекдотом «де я тільки не був» у сенсі «не був ніде») з перешкодами для виїзду за кордон у вигляді збирання комсомольських та партійних характеристик, обмеженням грошового обміну, перебуванням під неухильним наглядом спостерігачів від КДБ. Виїзд до капіталістичних країн пересічних громадян не лише унеможлилювався, а й не вітався. Контакти з громадянами інших країн розглядалися як загрози. Характерним у цьому аспекті є епізод з к/ф «Діамантова рука», зокрема герой (Ю. Нікулін), на думку представників громадськості (Н. Мордюкова), негативно змінився після мандрівки за кордон.

зацію «тіньового» туризму, коли ініціативні громадяни за гроші, тобто в обхід державних туристичних структур, нелегально брали організаційну діяльність на себе: проводили авторські екскурсії (зокрема, по діючих монастирях, місцях, пов'язаних з діяльністю заборонених радянською владою діячів, приміром С. Параджанова у Києві тощо), на власному транспорті заселяли у приватні квартири (адже за радянських часів завжди бракувало місць у готелях для пересічних громадян, які пересувалися приватно, а не організовано). Зрозуміло, що дії «ділків» підпадали під карну відповідальність й закінчувалися для них тюремними термінами у разі викриття. Проте після розвалу СРСР саме вони організували перші екскурсбюро і почали розбудовувати туристичну галузь.

Антропологія туризму у модусі класифікації

Отож туризм є багатограним феноменом: це і потужний чинник економіки і впливовий соціальний інститут (робочі місця) і сфера культури, що сприяє духовному збагаченню людства і спосіб життя. Проте в яких би іпостасях він не виступав, туризм має надто важливий вимір — *антропний або людиновимірний*. Використання людиновимірного підходу до вивчення туризму дає змогу розглядати його як специфічний вид життєдіяльності людини, що спонукається не зовнішніми щодо людини обставинами, а внутрішніми, пов'язаними з її потребами та бажаннями (зокрема, такий підхід було реалізовано у розробці Глобального етичного кодексу туризму), що заначив і проаналізував Т. Пархоменко, адже цей аспект досліджує антропологія туризму (Пархоменко, 2001). Під антропологією туризму розуміють комплексну/гуманістичну теорію, яка розглядає туризм як вид людської дії (або активності), метою якої є задоволення потреб людини за рахунок здійснення невимушеної іншими чинниками подорожі¹¹. Саме культурно-антропологічний підхід обумовлює видову детермінацію туризму.

У науковій літературі існують різні класифікації людських потреб (т. зв. ієрархічна піраміда Маслоу), що мають умовний розпо-

¹¹ Уточнення «невимушена» відмежовує інші види пересування людей на значні відстані, які є примусовими і не задовольняють власних потреб: інтерновані, полонені, заручники, біженці, військові під час бойових дій, що набуло актуальності за умов російсько-української війни.

діл: 1) *вітальні* потреби (вони ж: матеріальні, фізіологічні, тілесні); 2) *соціальні* потреби, що формуються через спілкування з іншими, через життя в певному соціумі — потреба в самоутвердженні, самореалізації, визнанні з боку інших; 3) *духовні* потреби: інтелектуальні (або потреба в пізнанні), моральні, естетична потреба в трансцендентному обґрунтуванні свого існування (тобто потреба в сенсі свого буття за його межами). Цей розподіл, зрозуміло, до певної міри відносний, бо соціальні потреби нерідко містять у собі духовну складову, а духовні формуються (і реалізуються) за участю потреб соціальних, а часто і під впливом вітальних. Незважаючи на те, що в науковій літературі з туризму переважно застосовується класифікаційний підхід, ми б наголошували на комплексному підході, зокрема, коли йдеться про культурну складову навіть у латентному прояві.

Так, туризм виступає як засіб задоволення вітальних (тілесних) потреб, де головною виступає можливість відновлення фізичного стану людини — рекреаційно-реабілітаційний туризм (оздоровлення тіла). Як це не дивно, але вітальні потреби людини реалізуються й через *екстремальний* (пов'язаний із небезпекою) туризм (спортивний: альпінізм, спелеологія, рафтинг, дайвінг), адже він забезпечує жадане відчуття свободи, гідності (перемоги над стихією, обставинами, самим собою), реанімує прадавні техніки виживання, пов'язані з виходом за межі можливого.

Невід'ємним додатком вітального туризму є ресторанно-харчовий бізнес, що експлуатує вітальну потребу в їжі. У рекламних проспектах для туристів завжди є інформація про специфіку місцевої кухні, ексклюзивні страви та напої, котрі є візитівкою регіону. Наразі виокремлюється як напрям *гастрономічний* туризм: винний (Винний фестиваль «Червене вино» на Закарпатті), пивний («Октоберфест» в Мюнхені), какао-туризм (відвідування шоколадних фабрик, майстерень шоколаду, музеїв шоколаду, фестивалів шоколаду у Львові, Варшаві, Амстердамі), кавовий (фестиваль «На каву до Львова») та інші.

Відпочинок є базовою вітальною потребою, що забезпечує фізичне і ментальне відновлення людини, зокрема у модусі туристичних практик. «Мотиваційна сфера туризму демонструє сьогодні злам стереотипів, зміну типу відпочинку, який формує такий стиль життя, коли потреба у релаксації, вміння відволікатися і відпочи-

вати поєднується з пошуком нового досвіду бачення світу, нового досвіду для своєї креативної діяльності. Якщо раніше людина шукала місце для відпочинку, то зараз вона відчуває, що сам відпочинок — це певний тип життя, а життя — це відпочинок», — зауважує Г. Меднікова. (Меднікова, 2017, с. 35). Тож наразі йдеться про гіперфестивний світ, тотальне освятковування дійсності. З цього приводу Л. Бабушка зазначає: «...фестивність як характерна риса сучасної культури, утримуючи спадкоємність окремих елементів традиційного свята, трансформувалась у феномен тотального “освятковування” дійсності, фестивацію, відзеркалюючи глобалізаційні та альтерглобалізаційні інтенції» (Бабушка, 2020, с. 15). За нашим переконанням, турист також виступає репрезентантом сучасної фестивальної культури. Зокрема, «Homo festivus» виступає як активно діючий репрезентант масової культури суспільства консьюмеризму, в якому сам акт споживання подається як святкове дійство, розглядається дослідницею у різних модусах (Бабушка, 2020, с. 31–51). Проте «Homo viator» діє за схожим дозвіллевим алгоритмом, включаючи ескапізм як втечу до свята від природного буття, що корелюється із соціальними потребами як мотивом до здійснення подорожей.

Проблема у спілкуванні наприкінці ХХ ст. перетворилася на суттєвий чинник міжнародного туризму, коли західне суспільство зіткнулося з проблемою самотності (цю тенденцію в 70-х рр. підмітив американський філософ-футуролог Е. Тоффлер). Статистично було доведено, що збільшення бездітних сімей серед білого населення США спричинило збільшення витрат на мандри. До цієї ж категорії належать літні люди, дорослі діти яких живуть окремо. На Заході діє усталена традиція: вихід на пенсію ознаменований навколосвітньою подорожжю. Отже, самотність як стан незадоволеної потреби у спілкуванні є мотивом, який змушує вирушити у подорож, під час якої формується нова (хай тимчасова) спільнота (зв'язки, знайомства, зустрічі), повертається відчуття соціальної активності. Туризм стає чинником індивідуальної надії та сподівання (Пархоменко, 2021, с. 49-50). Водночас потреба у соціальному самоутвердженні реалізується у вигляді мотиву престижу, тобто демонстрування певного соціального статусу за допомогою туризму (дорогі круїзи, 5-зіркові готелі, відповідні розваги — яхти,

акваланги для дайвінгу, гвинтокрили, польоти на повітряних кулях), що засвідчує належність до привілейованої верстви заможних¹². Чудова атмосфера свята, індивідуальні умови відпочинку і незабутні враження — все це можна класифікувати як подієвий (фестивальний) туризм. Головна особливість *подієвого* туризму полягає у безлічі яскравих вражень. Подієвий туризм можна класифікувати за масштабом події (національного чи міжнародного рівня) і за тематикою події: 1) національні фестивалі і свята; 2) театралізовані шоу; 3) мистецькі фестивалі кіно і театру; 4) гастрономічні фестивалі; 5) виставки (квітів, книжкові ярмарки); 6) модні покази; 7) аукціони; 8) фестивалі музики і музичні конкурси (на кшталт «Євробачення»); 9) спортивні події (на кшталт «Олімпіада» тощо). Унікальні тури, що поєднують у собі традиційний відпочинок та участь у найбільш видовищних заходах планети, поступово завойовують дедалі більшу популярність.

Більш віддалено із соціальними потребами пов'язані такі різновиди туризму, як діловий, конгресний (участь у конференціях практикувалася як науковий туризм), освітнянський тощо. Проте проблеми, які стоять за цими видами туризму, задовольняються опосередковано, тому що над ними надбудовуються інші види діяльності (комерційна, наукова), через які ці потреби реалізуються.

Духовні потреби, що вимагають від людини туристичної активності, лежать у підґрунті таких видів туризму, як 1) паломницький, 2) духовно-запитальний, 3) культурно-історичний, 4) ностальгичний.

Паломницький (прочанський) туризм пов'язаний із релігійними уподобаннями людини (паломництво до місцевостей, пов'язаних з релігією¹³, релігійних подій або до релігійних реліквій, що привозяться/демонструються). Прочанство як явище почалося подорожжю св. Олени (матері візантійського імператора Константина задля здобуття хреста Розп'яття) до Єрусалиму у IV ст. н.е. Проща — це завжди шлях до святої мети або святий шлях: мусульманський хадж, дорога віа де ла Розе на Голгофу, дорога на

¹² Мем про реалії 90-х рр. XX ст.: «Той, хто сьогодні відпочиває на Канарах — завтра буде відпочивати на нарах».

¹³ Це можуть бути як архітектурні — монастирі, храми, так і природні об'єкти — гори, річки, озера, гаї, печери.

гору Крох-Патрік у Ірландії тощо. Паломництво як таке припускає деяке умовне «лікування простором», насамперед душі, проте і людини в цілому, з огляду на її непорушну душевно-тілесну єдність.

На відміну від прочанського (уклінного) *духовний туризм* (запитальний) — це подорожі, що здійснюються людиною задля її визначення в питаннях трансцендентних засад свого буття, у тому числі щодо релігії, етичної та філософської культури. Як праобраз можна розглядати подорожі: Мойсея до землі Обітованої, Ісуса Христа до пустелі в Єгипті, до Дельфійського оракула, до монастиря Шаолінь, до старців в Оптину пустинь тощо. Врешті-решт можна зазначити, що засновник першої/світової релігії буддизму — принц Сиддхартха Гаутама теж мандрував у пошуках сенсу життя, поки цей сенс не відкрився йому під деревом Бодхи у гаю Урувелла, де він став Просвітленим Буддою. У такий самий спосіб через мандри починалося духовне становлення засновників вчення, що дістало назву «жива етика» — Миколи та Олени Реріхів, а також теософія Олени Блаватської, що напрацьовувалася нею в мандрах.

Близько до цих різновидів стоїть *культурно-історичний туризм*, який спонукається потребою наочно побачити культурно-історичні пам'ятки. Ця потреба виникає, з одного боку, внаслідок здобутих знань, а з іншого — у прагненні здобути нових знань. Важливою складовою мотиву цього виду туризму є естетичне задоволення, отримання позитивних емоцій від спілкування з прекрасним. Естетична складова може взагалі домінувати (подорожі з метою відвідин всесвітньо відомих виставок, театральних вистав тощо).

Ностальгічний туризм також мотивується духовними потребами, головною складовою тут є емоційно-почуттєвий стан, який викликається спогадами, що мають важливе суб'єктивне значення для людини (місця дитинства, кохання, сімейної прабатьківщини тощо).

Екологічний (або зелений) туризм (популярність здобув під час пандемії ковіду як внутрішній і безпечний), де пропонується проживання на природі в автентичній сільській хаті за традиційним укладом життя, що є своєрідним переглядом антропоцентричної

парадигми в етиці. Тобто від односторонньої орієнтації на людину та її потреби тут вже має місце переорієнтація на проблеми довкілля. До нього належить краєзнавство із актуалізованою пізнавальною складовою.

Частково наведена класифікація апіорі не може бути усталеною, адже сучасний туризм стосується комунікативної культури постмодерну, де задіяно принцип різомі, приміром т.зв. *Чорнобильський* туризм в Україні (до зони відчуження ЧАЕС) може бути екологічним, екстремальним, науковим, ностальгічним залежно від мети і запитів групи.

Це саме стосується порівняно «екзотичних» видів туризму. Окремим і контрастним напрямком виступає *похмурий* туризм, який передбачає відвідування цвинтарів і поховань, місця катастроф (екологічних, техногенних) та інших стихійних лих, що спричинили масову загибель людей. Перші турагентства, що спеціалізуються на похмурому туризмі, почали свою діяльність з організації поїздок до Лейкхерста (штат Нью-Джерсі, США) на місце трагічної загибелі людей у вогні через падіння дирижабля «Гінденбург» 1937 р.

Проте цей різновид туризму має глибокі/історичні витоки репрезентації. Зокрема, до визначних «похмурих» пам'яток спеціалісти відносять єгипетські піраміди, місто Помпеї, пам'ятний меморіал на місці Всесвітнього торговельного центру в Нью-Йорку. Більше того, практика багатьох спеціалізованих турфірм показує, що дуже часто тури активізуються після ураганів, тайфунів, цунамі, вивержень вулканів та інших стихійних лих. Ще одне з найменувань подорожей по місцях трагедій — *чорний* туризм («Dark tourism»). Термін увійшов до обігу 1996 р., після того, як був уперше застосований в «International Journal of Heritage Studies». У широкому вжитку його використовують після публікації 2000 р. книги «Dark Tourism», написаної професорами Шотландського Університету в Глазго Малкольмом Фоулі і Джоном Ленноном. У цій праці зазначено, що під «чорним туризмом» мається на увазі відвідування місць трагічних подій, приміром подорож до Освенцима, до місць історичних битв (Босворт і Геттисберг), відвідування місць злочинів (Джека Різника в Уайтчепелі) тощо. Тури на місця катастроф, екстремальних ситуацій, публічних страт та ек-

зекуцій отримали назву «disater tour» («тур лих»). Автори окремо наголошують на етичній проблемі, що стоїть перед гідями-екскурсоводами, коли, з одного боку, треба розповісти правдиву історію, з іншого — висловити повагу до пам'яті жертв (Lennon, Foley, 2000).

Мають місце декілька теорій, що пояснюють привабливість чужого горя у площині психоаналізу. Зокрема, фахівці стверджують, що під час відвідувань подібних місць деякі люди не жахаються, а навіть відчувають задоволення. Інші переконують, що періодичне занурення у жах є необхідне людині, щоби, звільнившись від страшного видовища, отримати відчуття ейфорії. Вважають, що деяким подобається лякатися, тож страшні моменти чужої трагедії сприяють відчуттю насолоди, «лоскочуть нерви». Особливо це стосується «*готичного*» туризму — відвідин стародавніх замків «з привидами», відьмацьких гір та цвинтарів (Parker, 2020). Проте не заглиблюючись у проблему з боку психології, а розглядаючи її з боку туризмології, варто наголосити, що з виникненням даного напряму треба навчитися суміщати цікавість людей до смерті і інтереси турфірм з повагою до жертв катастроф, що передбачає питання туристичної етики. Окремо в цьому плані варто згадати історію Бабиного Яру.

Територія Національного історико-меморіального заповідника «Бабин Яр» нерозривно пов'язана з історією Києва. Під час нацистської окупації Києва у 1941–1943 рр. Бабин Яр став місцем масових розстрілів окупантами мирного населення і радянських військовополонених: євреїв та циган — за етнічною ознакою, а також партійних та радянських активістів, підпільників, членів ОУН, заручників, «саботажників», порушників комендантської години та інших (Бабин Яр, 2012). Центральною подією в історії Бабиного Яру стали масові акції по знищенню єврейського населення м. Києва 29-30 вересня 1941 р. Подальші розстріли євреїв проходили з 1 до 11 жовтня 1941 року, коли страчувалося єврейське населення з київських передмість і області. У публікаціях надаються різні цифри загальної кількості людей, замордованих у Бабиному Ярі — від 70 тисяч до 200 тисяч чоловік. У 1946 році на Нюрнберзькому процесі наводилася оцінка близько 100 тисяч чоловік, згідно з висновками спеціальної державної комісії для розслідування нацистських злочинів під час окупації Києва. У перші

роки після звільнення Києва Бабин Яр зовні не змінювався. Там місцеві жителі знаходили сліди масових злочинів — обгорілі кістки та речі.

Питання увіковічення пам'яті загиблих постало 13 березня 1945 р., коли Раднарком і ЦК КПУ прийняли постанову «Про спорудження монументального пам'ятника на території Бабиного Яру». Але цей план не було реалізовано із зрозумілих причин. Після війни в СРСР зі «справи лікарів» було продовжено антисемітську кампанію (до того у 1948 р. ліквідовано видатного діяча культури Соломона Міхоелса). У 1952 р. за сфабрикованою за наказом Сталіна справою про антирадянську діяльність Єврейського антифашистського комітету в СРСР було розстріляно 13 підсудних, серед яких були відомі єврейські літератори, що отримало назву — «Ніч страчених поетів» (12 серпня). За доби «пізнього Сталіна» єврейське питання стало нагальним, адже після «справи лікарів» єврейський народ було вирішено виселити до Сибіру, до створеної Єврейської АСР з центром у Біробіджані, чому завадила смерть Сталіна 1953 р. Зрозуміло, що про ушанування пам'яті євреїв, розстріляних у Бабиному Яру, не могло й бути мови за таких обставин. У 1950-х рр. було прийнято рішення засипати Бабин Яр та створити там розважально-паркову зону. Тому Бабин Яр було загачено греблями та замулено пульпою з Петрівського цегельного заводу. Проте 13 березня 1961 р. ця пульпа прорвала греблі і затопила велику територію на Куренівці. При цьому загинули сотні киян, без даху над головою опинилося 1,300 тис. (Джулай, 2021). Після цієї події схили й дно яру було заново сплановано, висаджено дерева й кущі, прокладено шосе (шляхом, яким пульпа просувалася на Куренівку у день трагедії). У яру розбито алеї, влаштовано парк, що нівелювали природні обриси Бабиного Яру.

У 1972–1976 рр. неподалік від протитанкового рову, де закатували військовополонених наприкінці 1941 р., був зведений «Пам'ятник радянським громадянам та військовополоненим солдатам і офіцерам Радянської Армії, розстріляним німецькими фашистами у Бабиному Яру». Перед пам'ятником розташовано три бронзові плити з написом трьома мовами (українською, російською та їдиш): «Тут в 1941-43 роках німецько-фашистськими загарбниками було розстріляно більше ста тисяч громадян міста Києва і

військовополонених». Тривалий час цей пам'ятник лишався єдиним монументальним втіленням трагедії Бабиного Яру, проте питання створення історико-меморіального заповідника на його території порушували неодноразово тривалий час. З метою донесення до громадян історії трагічних подій масового знищення нацистами мешканців Києва і військовополонених у Бабиному Яру, для збереження й увічнення пам'яті жертв нацистського терору та Голокосту, проведення музейної, виставкової, екскурсійної та культурно-освітньої роботи комплекс пам'яток в урочищі Бабин Яр у м. Києві постановою Кабінету Міністрів України від 01.03.2007 р. «Про Державний історико-меморіальний заповідник «Бабин Яр» було оголошено Заповідником з віднесенням його до сфери управління Міністерства культури і туризму України. Указом Президента України від 24.02.2010 р., з огляду на велике міжнародне значення діяльності Державного історико-меморіального заповідника «Бабин Яр» щодо увічнення пам'яті жертв Бабиного Яру, йому було надано статус Національного. Наразі У Бабиному Яру міститься комплекс меморіальних артефактів, серед яких символічно-зворушливі — «Менора» (1991 р.), «Пам'ятник розстріляним дітям» (2001 р., у вигляді зламаних дитячих іграшок), «Ромська кибитка» (2016 р.). Проте є такі, що сприймаються відвідувачами неоднозначно, зокрема інтерактивна інсталяція «Кристалічна стіна плачу» (2021 р., за ініціативи Меморіального центру Голокосту «Бабин Яр»¹⁴).

Аналогічно на базі комплексу пам'яток історії та культури Лук'янівського цивільного кладовища, заснованого 1878 р., було створено Державний історико-меморіальний Лук'янівський заповідник постановою Кабінету Міністрів України від 01.07.1994 р., що став першим музеєм-некрополем. Провідна роль у його організації належить історикині Людмилі Проценко, яка вважається фундаторкою української некрополістики. Очоливши 1968 р. групу краєзнавців «Київський некрополь», вона стала уособленням цього напрямку, розробивши його теоретико-методологічні засади, а в

¹⁴ Склад спонсорів також викликав неоднозначне ставлення, адже Центр фінансувався, у тому числі російськими бізнесменами П. Фуксом, який знаходиться у санкційному списку України, М. Фрідманом та Г. Ханом, що перебувають у «списку Путіна» Міністерства фінансів США.

1989 р. організувала в Українському товаристві охорони пам'яток історії та культури секцію «Некрополі України» (Подорож у минуле, 2012, с. 18). У 2001 р. заповідник внесено до Держреєстру нерухомих пам'яток України як пам'ятку національного значення. Зрозуміло, що він проводить не лише дослідницьку та охоронну, а й активну екскурсійну діяльність територією Лук'янівського цвинтаря.

Отже, туристичні практики є різнобічними і неоднозначними, такими що повсякчас урізноманітнюються. У кожному різновиді туризму (хіба що окрім сурогатних — фан-туризм, секс-туризм¹⁵, суїцидальний туризм, що пов'язаний з рухом на підтримку еутаназії у країнах, де цю практику декриміналізовано) присутня культурна складова. Адже після туристської подорожі людина по-іншому, ніж раніше, сприймає інформацію про країни, де побувала. Ця інформація оцінюється глибше, бо реалізовано внутрішній культурний/ комунікаційний діалог, який стає можливим завдяки туристській активності, що йому передувала. Людина, що пізнає світ у такий спосіб, не тільки спостерігає але й особисто розшифровує зміст пам'яток та пам'ятних місць, отже здійснює процедуру герменевтичного розкодування культурних символів. Розуміння світу під час туристичної подорожі переживається екзистенційно, на власному досвіді, а не кількісно-інформаційно, як у наслідку іншого виду діяльності.

Туризм через дихотомію глобалізації та національної ідентичності

Можна погодитися з В. Судаковою у тому, що «поняття “культурна практика”, як теоретичне відображення універсального фундаменту цивілізованого буття людства, повинне визначатися

¹⁵ До вітальних потреб, які можуть бути задоволені засобами туризму, відноситься також і статеві проблеми, що реалізуються через «секс-мандрівку» і «секс-туризм». Сексуальна мандрівка (мандрівка коханців) охоплює весільну подорож у медовий місяць, яка на Заході є обов'язковим весільним ритуалом, а також «екскорт-туризм» (є престижним для ділової еліти) з виконанням у тому числі і сексуальних обов'язків. А от секс-туризм є безпосередньо туризмом з метою одержання сексуального задоволення, у країнах, які насамперед пропонують такі послуги: Таїланд, Амстердам (район «червоних ліхтарів») тощо. Тож у першому випадку сексуальна потреба є важливою, але не виключною, а в другому - вона є головним мотивом подорожі. Проте даний різновид туризму (з підвидами «гей» та «свінг») корелюється не з поняттям «культурні практики», а скоріше з тілесними практиками.

як основоположна категорія новітньої теорії глобальної культури» (Судакова, 2020, с. 168). Дослідження явища глобалізації розпочав Е. Валлерстайн — один із лідерів ліворадикального суспільствознавства, основоположник світ-системного аналізу, де ставляться під сумнів теорія і практика сучасного лібералізму, зокрема висловлюється критичне відношення до перспективи національних держав («другорядність»), що наразі є питанням дискусійним¹⁶ (Wallerstein, 2004). Втім, у цьому сенсі можна погодитися з «глобалізацією» туристських практик. Головним для подорожуючого туриста сьогодні виступає сила пізнання світу із гаслом «нічого не пропустити», перетворюючи туристичну дію на глобальний світовий ритуал. Тож туризм стає означником сучасної ідентичності, зокрема З. Бауман у роботі «Від пилигрима до туриста або коротка історія ідентичності» прослідковує становлення темпоральної ідентичності від домодерної до постмодерної і надає характеристику типів ідентичності:

- прочанин;
- гульвіса;
- бродяга;
- турист;
- гравець (Bauman, 1996).

Мета «типізованого туриста», який завжди в русі, — новий досвід, бажання різноманітності та новизни. Порівняно зі світом «бродяги» світ «туриста» безпечний та комфортний, структурований відповідно до естетичних критеріїв. На відміну від безхатченка-«бродяги» турист має власну домівку. Безпечний спокій будинку спонукає «туриста» до пригод, завжди захопливих, адже йому є куди повернутися. У підсумку все життя обертається на туристичну мандрівку, туристична позиція трансформується в репутацію. Позиція «тут я лише мимохідь, а мій дім там», залишається незмінною, проте простір «там» (дім) віддаляється від будь-яких матеріальних характеристик. Дім віддаляється на небокрай життя, набуваючи дивного синтезу укриття і в'язниці. Адже «турист» насамперед характеризується категорією простору, а простір аж ніяк

¹⁶ Хоча сучасність демонструє, що розкол у національних елітах або між національними елітами і громадянським суспільством у межах національної держави інколи перевищує прагнення до національної інтеграції на базі національної ідеї.

не асоціюється із домом. А ідентичність постмодерну характеризується завданням не зберегти ідентичність, а змінити її. Людина одягає/змінює ідентифікаційний образ, зокрема «прочанина», «туриста», «гравця», «бродяги», «гульвіси» та живе ілюзією, що це і є істинне «Я». У постмодерній версії (Ст. Холл, Т. Хопф, Ж. Деррида, Е. Ляклау, Дж. Батлер, З. Батман) ідентичність є ідеальною метою, а не конкретним результатом. У граїзованому суспільстві, коли жодна реальність не може сприйматися беззаперечно, дискусія ідентичності позиціонується як банальна. Сучасні мас-медіа, що маскують маніпуляції зі свідомістю людини, прагнуть насадити постнекласичну ідентичність, яка відкидає історичну пам'ять, розмиває національну ідентичність, що робить соціум унікальним, пропагуючи ескапізм, який корелюється із туризмом. Проблема ідентичності полягає не в тому, яку ситуативну ідентичність обрати і переконати оточення у правильності власного вибору, а як вчасно зробити інший вибір, якщо перший втратить цінність із будь-яких причин. Таким чином, ідентичність у постнекласичній теорії є радше продуктом вилучення, різниці, ніж ознакою природно твореної єдності. Така квазіадаптація, модель «паралельного існування» конфліктує з колективною ідентичністю, бо заперечує як провідні цілі у суспільстві, так і засоби їх досягнення. Як зауважує з цього приводу Ю. Хабермас: «демократичне громадянство, не самоізолюване партикуляризмом, може прокласти дорогу *статусові громадянина світу*, який сьогодні вже заявляє про себе у широкому політичному просторі» (Хабермас, 2010, с. 359). Земна куля знову має стати віртуально плоскою, а цивілізована людина — «інтелектуальним кочівником» (Spengler, 1991), безрідним і духовно розкутим, немов стародавні мисливці і пастухи за принципом: там, де комфортно, там і батьківщина. Проте ми б не перебільшували проблему розмивання колективної ідентичності, адже процес ідентифікації пов'язано із збалансованим поєднанням індивідуалізації і уніфікації соціокультурних спільнот. Зокрема, наразі підвищується інтерес і увага до кожної культури, але щоб знайти чільне місце в загальносвітовій спільноті, треба усвідомити не тільки свою унікальність, а й свою залежність від інших. Відомий інтелектуал Назіп Хамітов зазначив у цьому аспекті: «Туризм — це спроможність стати людиною іншої куль-

тури, не зраджуючи власній. Це найбільш вишукане вирішення протиріччя між глобалізмом та націоналізмом» (Філософи, мислителі про туризм... 2005, с. 307).

Важливою функцією туристичною діяльності є розширення та зміцнення каналів комунікації між різними соціумами в умовах сучасних глобалізаційних процесів. Туризм, поряд з такими утвореннями та чинниками, як міжнародні організації, торгівля, інформаційні технології зв'язку, діяльність транснаціональних корпорацій, є важливим прискорювальним механізмом глобалізаційних процесів. Жодне суспільство зараз не може і не живе в ізоляції від інших країн. Глобалізація це не залежність одних від інших, а система взаємозалежності всіх. Наразі йдеться про тенденцію планетаризації людства (П. Тейяр де Шарден). Поль Рікер висловився про планетарну цивілізацію в творі «Історія та істина»: «Людство, взяте як одна сукупність, входить в еру планетарної цивілізації, що водночас дає змогу всім досягти гігантського поступу і ставить перед усіма неймовірно складне завдання — як зберегти свою культурну спадщину й пристосувати її до нової реальності» (Рікер, 2001, с. 292).

У XX ст. відбулися докорінні глобальні зміни у світі: небачене прискорення економічного та технічного розвитку, зростання всебічних зв'язків між народами та континентами, наявність новітніх засобів зв'язку та інформації, завдяки яким видатні наукові досягнення, художні твори, нові форми соціального та політичного життя швидко стають надбанням цивілізованого світу. Формування та утвердження глобальної культури людства загалом позначається конкурентним характером співіснування різних культурних практик, яким притаманна власна просторова ідентичність (Судакова, 2020, с. 175).

Проте посилення взаємопроникнення культур, формування загальнолюдських культурних цінностей не означає, що відбувається нівелювання національних культур. Загальнолюдська культура і загальнолюдські цінності — це найкращі форми та зразки культури, створені різними поколіннями певного народу, що стають надбанням усього цивілізованого людства. Причому засвоюються ним не механічно, а відповідно до специфіки світогляду, традицій певної нації.

Значущість національних культур зростає, адже чим більше розвинена національна культура, тим більше вона здатна поповнити скарбницю загальнолюдської культури. А от успішний розвиток національної культури залежить від того, наскільки вона черпає і засвоює прийнятні для неї цінності із культурної спадщини різних культур. Причому ця спадщина все більше інтерналізується. Враховуючи постійну взаємодію культур, російський філософ та культуролог М. Бахтін (на противагу ідеї Освальда Шпенглера) висунув поняття «діалогу» культур. Якщо культури є своєрідними «особистостями», то між ними повинен існувати діалог, що триває віки. Розкриваючи своє розуміння культурних традицій, він співвідносить їх з категорією «великого часу». «Великий час» воскрешає й при цьому безперервно перетворює забуті померлі і поховані у авторській добі — «малому часі» культурні цінності. «Великий час культур» — це час діалогу культур, коли обличчя культур дивляться одне на одне. Кращі досягнення минулих віків стають надбанням усіх народів сучасності, не зникають у культурному процесі, продовжують жити у великому часі культури і тому є нашими сучасниками та належать всьому людству, що корелюється з поглядами культуролога В. Біблера (Антоненко, 2001, с.116).

У налагодженні культурних контактів та нівеляції цивілізаційних суперечностей між народами істотну роль відіграє туризм, який являє собою безпосереднє широкомасштабне спілкування як між пересічними громадянами різних країн, так і між діячами науки, культури, представниками політичної еліти. Спілкування, як соціальне явище, виконує багато функцій, зокрема воно є важливим чинником суспільної інтеграції. Міжнародний туризм безумовно сприяє взаємодії культур, формуванню загальнолюдської культури, хоча є предметним полем дослідження багатьох наукових галузей (Кірдан, 2023).

Після 1991 р. Україна отримала шанс заявити про себе як незалежна держава на глобальному туристичному ринку. Хоча спочатку туристичну галузь, інтегровану у загальносоюзні структури, було вщент розвалено у зв'язку із розпадом СРСР і створенням тисяч приватних туристичних організацій, що діяли на власний ризик без державної підтримки. Проте у жовтні 1997 р.

на 12 Генасамблеї ВТО (м. Стамбул) Україна стала дійсним членом ВТО, а КУТЕП — членом Ділової Ради ВТО.

У розвитку міжнародного туризму в Україні є перспективи, за умов інвестиційного опікування галуззю:

- 1) історико-краєзнавчий туризм (вся територія України);
- 2) рекреаційний туризм (переважно Північне Причорномор'я, Карпати¹⁷);
- 3) спортивний туризм (Карпати: альпінізм, спелеологія, рафтинг);
- 4) зелений туризм (вся територія України);
- 5) екстремальний туризм до зони ЧАЕС (науковий, екологічний, ностальгічний);
- 5) прочанський туризм (паломницькі центри в Україні).

Паломництво може бути приурочене до певного свята (приміром, у Ватикані збирається багато паломників послухати пасхальну проповідь Папи Римського) або події, яка спонукає до паломництва (пересічні українці бурхливо відреагували на «Грушевське чудо» явлення Богородиці)¹⁸, що мали місце, зокрема, візит Папи Римського (спорткомплекс «Чайка» біля Києва, 2001 р.), демонстрація глави св. Пантелеймона зі Свято-Пантелеймонового монастиря Афону (Києво-Печерська Лавра, 2012 р.), демонстрація дарів Волхвів з Афону (Києво-Печерська Лавра, 2014 р.) тощо. Наразі паломницька традиція є тим об'єктивним підґрунтям, на якому наразі розвивається і поступово набирає поширення релігійний туризм в Україні: Свято-Успенська Києво-Печерська Лавра, Почаївська Лавра, Святогірська Сіверсько-Донецька Лавра — православні святині, відомі далеко за межами України.

З хасидськими святинями пов'язані міста Умань та Меджибош, де збереглися могили цадиків Нахмана Брацлавського та Ісраеля Бешта — засновника хасидського віровчення. Перераховані

¹⁷ До повномасштабного вторгнення 2022 р. був привабливий напрям сімейного відпочинку для заможних туристів з Близького Сходу, які перечекували літню спеку у сприятливому кліматі. Проте українські турфірми зіткнулися з певними викликами, а саме нестачею арабомовних гідів, меню арабською мовою у закладах харчування, брак ісламської кухні (халяльної їжі), відсутність біде в готельних номерах. Проте ці проблеми могли бути вирішені — завадила війна.

¹⁸ Рівно через рік після техногенної аварії на ЧАЕС 26 квітня 1987 р. в містечку Грушеве, Дрогобицького району Львівської області містяни побачили лик Діви Марії, що спровокувало масове паломництво до місця події.

святині належать до об'єктів світового значення, тому паломницький туризм у сучасній Україні є дуже перспективним. Паломники, вирушаючи у подорожі до релігійних святинь, прагнуть відновити відчуття «іншого світу у цьому світі». Адже людині ХХІ ст. у глобалізованому світі загрожує втрата духовності завдяки розриву із своїм етнонаціональним, релігійним та культурним корінням. У цьому аспекті варто навести вислів Марселя Габріеля: «Саме душа, саме вона — одвічна мандрівниця, саме про душу і тільки про неї буде найвищою правдою сказати, що *бути* — це бути в дорозі» (Філософи, мислителі про туризм... 2005, с. 303).

Проте наразі в Україні йдеться про «відкладений попит» — різновид незадоволеного запиту на туристичну активність унаслідок катаклізмів (пандемій, збройних конфліктів та стихійних явищ), що їх дослідники розглядають як певну психологічну проблему перебування в обмеженому просторі, нестачі спілкування, браку відпочинку, що призводить до нервового стресу. Проте у майбутньому, коли ситуація владнається, саме «відкладений попит» має стати двигуном для відновлення туристичної діяльності (Смірнова, Любіцева, 2022). Адже туристична подорож як переміна місця, що супроводжується набуттям нових/позитивних вражень, здатна відновити фізичне і ментальне здоров'я людини. Слід також зазначити, що від 2014 р. за умов агресії Росії, розвиток внутрішнього туризму стає чинником, який об'єднує та структурує українську націю. Зокрема, переселенці (біженці) з Криму і Донбасу, життя яких тривало у межах своїх регіонів, наразі, хоч і вимушено, проте отримали нагоду ознайомитися з територією всієї країни, що у багатьох спричинило певну корекцію внутрішньої картини світу. Допоки триває війна, міжнародний туризм в Україні фактично призупинено, проте набиратиме обертів так званий «альтернативний» туризм, адже туризм є органічною складовою людської екзистенції.

Альтертуризм та альтермодерн

Історія світового туризму набуває неочікуваного розвитку за доби постмодерну, коли на зміну класичному туризмові приходить альтернативний туризм. Кінець ХХ — початок ХХІ ст. відзначено процесами, що істотно відкоригували сучасну соціокультурну реальність. Як з цього приводу зазначила В. Судакова:

«прискорення цих (модернізаційних — Р.Д.) процесів обумовило появу й розповсюдження нових, іноді дивних, навіть екзотичних видів групових, інституціональних та міжособистісних відносин та об'єднань» (Судакова, с. 166). Розвиток засобів масової комунікації і повномасштабне впровадження нових інформаційних технологій призвели до того, що взаємодія людей у сучасному суспільстві дедалі більше набуває віртуального характеру. В результаті глобалізації соціокультурних процесів стала можливим поява нового соціального простору — віртуальної реальності. Почасти це спричинює виникнення інноваційних туристичних практик, стилізації / симуляції туризму як феномена масової культури.

Зокрема, *туризм іграшок* (toy tourism) — різновид туризму, де головним суб'єктом-туристом подорожі є дитяча іграшка (ведмедик). Наприкінці ХХ ст. педагоги США винайшли нову методику викладання для дітей шкільного віку, які за бажанням могли віддати свою іграшку, котра протягом навчального року подорожувала по світу, а натомість учень отримував фото та невеличкі розповіді з «досвіду» подорожей ведмедика. Таким чином, школярі, а особливо діти молодшого шкільного віку, мали можливість вивчати світ очима свого улюбленця. Дитина ставала безпосереднім учасником дидактичного процесу. Тим більше, що сучасні інформаційні технології дають змогу надавати інформацію про пригоди ведмедика в режимі онлайн, відсилати фото електронною поштою, вести блог. Однак те, що починалось як педагогічна методика, у ХХІ столітті переросло у захоплення сотень тисяч людей, отримало назву Teddy Bear Tourism¹⁹. Масове явище, пов'язане з використанням плюшевих ведмедиків для подорожування, розвинулося у туристичну галузь. Виникли цілі організації, які давали можливість любителям такого виду заняття обмінюватись поштовими адресами (в Україні явище поширилося у Закарпатті). Учасники таких організацій зобов'язувались приймати іграшки інших членів спілки, показати їм місцеві пам'ятки та надіслати назад разом з фото/відео матеріалами, знятими за участі ведмедиків. Натомість — отримували можливість надсилати власних плюшевих улюбленців до інших учасників. Власник відправляє іграшку в посилці для фірми, а потім щодня отримує електронні листи з повідомленнями про те, де вона

¹⁹ Teddy Bear — очевидно походить від імені президента США Теодора Рузвельта.

побувала в цей день. Після завершення туру іграшку надсилають назад разом з сертифікатом та компакт-диском, куди записані фотографії плюшевого мандрівника на тлі визначних пам'яток. Пропонуються і більш дорогі варіанти поїздки, «що включають ароматерапію, масаж та фотоальбом, а також більш комфортну коробку для іграшки», як стверджують дослідники сучасних туристичних практик (Кляп, Шандор, 2011). Тож у соціокультурних практиках туризму повною мірою відображено процеси, викликані постмодернізмом як специфічною культурною стратегією.

До кінця ХХ ст. всі туристичні практики відбувалися тілесно і територіально у географічному і фізичному просторі. У зв'язку з появою інтернету і мобільних технологій відбувається трансформація безлічі аспектів суспільного життя і комунікативних інтенцій. Для сучасної мандрівки перетин державного кордону, як і будь-яка мобільність, стають не обов'язковими. Ці технологічні зміни сприяли зміні способів мандрівок, а також форм фізичного перебування в іншому місці. Віртуальна реальність, інтернет та мережеві технології змінюють світогляд сучасної людини та культурне поле загалом. Наразі можна мандрувати світом віртуально, не покидаючи будинку, не наражаючись на небезпеку і заощаджуючи гроші. Найбільш ґрунтовно туристичні практики в модусі віртуальної культури висвітлено та проаналізовано у статті Л. Божко «Віртуальна культура в епоху постмодерну: туристські практики» (Божко, 2016), де, зокрема, йдеться про явище «посттуризм».

Концепція посттуриста відображає характер потреб і мотивацій постсучасних туристів, моделі їх поведінки і споживання, з огляду на пропозиції сучасної туристичної індустрії. Посттурист задовольняється імітацією і симуляцією реальності, артефактами постановочної і сконструйованої автентичності, усвідомлюючи, що це лише гра. Тобто для посттуриста основним є не сам продукт, а відчуття і враження у процесі його споживання. Але головне — це досвід і спогади про пережите, отримані протягом подорожі. В цілому реальність буття в культурі постмодернізму замінюється на потребу в екзистенційному досвіді, рефлексії, переживанні. Посттуризм створює нові практики реалізації туристських потреб.

Проте нині факт смерті культурної доби «постмодерну» вже дійшов до стадії прийняття інтелектуальним співтовариством, зокрема

культурологів. Наразі має місце явище постпостмодерну (що є доволі громіздким терміном), або трансмодерну, який означає як перехід з одного стану у інший, так і пересічення простору (з чим корелюється термін «трансконтинентальний»). Спроби пошуку адекватного терміна для нового історико-культурного континууму начебто схилюлися у бік «метамодерну». Проте ми б звернули увагу на термін «альтермодерн» (у перекладі з лат. — інший модерн) для позначення нової культурної парадигми з огляду на евристичний підхід.

Явище «Альтермодерн» задекларовано куратором однойменної виставки сучасного мистецтва Ніколя Бурріо «Altermodern: Tate Triennial 2009» (Altermodern, 2009), де художній критик виголосив початок культурної епохи, яка вивихується над постмодерном. Зазначена художня експозиція відображала переплетіння часу і простору в уяві художника як мандрівника (Homo viator) по шкалі часу з виокремленням універсальних знаків, асимілюючи їх «тут і зараз». На виставці було сформульовано ключові постулати явища «альтермодерну», що стали ядром наративів: кордони, пограниччя, доку-фікшн, енергія, гетерохронія, пастіш, колаж, віртуальна квазіреальність, подорож (Bourriaud, 2009, с. 22).

Концепцію «Альтермодерн» засновано на креолізації (на відміну від мультикультуралізму постмодерну), коли різноманітні культури взаємопроникають, міксуються. Альтермодерн включає в себе поняття гібридизації²⁰, зокрема новітнє мистецтво відображає наміри подолати національні кордони, стати мережею, гіпертекстом. Одним з принципів альтермодерну виступає гетерохронія, коли людська історія перестає бути лінійною (що мало місце від часів візантійського історіософа Євсевія Кесарійського), а складається з поєднання багатьох темпоральностей на кшталт палімпсесту. Приміром, художник альтермодерну, вільно перетинаючи культурні ландшафти, демонструє глобалізоване сприйняття світу. Тож якщо постмодерн ґрунтується на ідеях мультикультуралізму, то альтермодерн — на міксі глобалізму з постколоніалізмом у контексті спатіалізації (просторового повороту). Хоча слід зазначити, що ознаки постмодерну не вичерпуються в альтермодерні, а лише трансформуються суголосно з новими реаліями.

²⁰ Звідси гібридні режими, війни, науки (зокрема, культурологія) як означники сучасності.

Не претендуючи на вичерпну характеристику явища, варто розглянути культурну практику туризму у модусі альтермодерну, з огляду на концептуальний перегук із зазначеним категоріальним апаратом туристичної практики. На нашу думку, визначення *віртуальний туризм / посттуризм* скоріше характеризує специфіку альтермодерну, ніж постмодерну, адже саме віаторизація є маркером цього культурного зсуву, коли ескапізм постає формою адаптації індивіда у соціумі (на кшталт «людина мандрує або не існує»). Симуляція життєвої активності при ескапізмі відбувається за допомогою розваг у сенсі дистанціювання від непрезентабельної реальності, що контамінується із мандрівкою. Проте, з іншого боку, ескапізм виступає явищем культуротворчим, заслоном від одноманітності, що угамовує «стрес монотонності», стратегією самоідентифікації (Бабушка, 2020, с. 227). Ескапізм — інтенція культури відпочинку, у цьому аспекті можна погодитися з Б. Франкліном «Той, хто здатен відпочити, перевершує того, хто здатний завойовувати міста» (Філософи, мислителі про туризм... 2005, с. 307).

Погляд туриста (tourist gaze) конструюється за допомогою знаків і залежить від ефекту візуальності. Туристський погляд є спогляданням реальності через «фрейми» (рамки), які «можуть бути картинкою і в вікні автомобіля, і на екрані домашнього монітора або телевізора» (Божко, 2016, с. 12,13). Тому у посттуриста немає необхідності залишати будинок, він задовільняється симулятивною реальністю. У посттуриста ламаються звичні рамки споживання, порушуються традиційні норми поведінки, відкидаються класичні цінності тощо. При цьому налаштованість посттуриста на гру і різноманітність ускладнює отримання задоволення від простих радощів. Згідно з цими посттуристськими потребами і повсюдним поширенням мережевих технологій розвиваються нові продукти і нові форми споживання, що стимулює «armchair» туризм.

Як далі слушно зазначила дослідниця Л. Божко, «Віртуальний туризм є новою і маловивченою формою туризму і досить важко дати точне його визначення. Віртуальний туризм — це і пошук сенсу, з характерним для нього ігровим спілкуванням, багатством образів, що надаються машиною, і спосіб поступового кодування і нетравмуючого досягнення реальності. Можна вважати, що такий вид туризму — це гігантська електронна система розваг» (Божко,

2016, с. 13). А це знов-таки відсилає до явища фестивалізації як до культурного простору свободи, нових можливостей, «втечі від буденності» (Бабушка, 2016, с. 335).

Туризм, що наразі проникає в будинки й офіси через інтернет, не тільки як засіб бронювання квитків або складання турів, а також як засіб для вивчення віртуального середовища. Віртуальний туризм, що являє собою подобу класичної подорожі, адже виключає труднощі і небезпеку, відсутність зручності і комфорту, посилюючи пізнавально-розважальну складову, тим самим виступає туристичним симулякром. Віртуальна культура відкриває для людини нові освітні, комунікативні, рекреаційні можливості. Але це культура особлива, вибудована за принципом «гіпертексту», що є якраз маркером альтермодерну, вона формує множинну ідентичність і відкриває простір множинної реальності.

При цьому віртуальний туризм вбачає різні типи онлайн практик: перехід з одного сайту на інший, здійснення онлайн віртуальних турів, занурення в середовище віртуальної реальності. Людям більше не доводиться долати великі відстані або витрачати великі суми грошей, щоб оглянути визначні пам'ятки і почути звуки — вони можуть просто вийти в інтернет. Тобто комерційний туризм зазнає суттєвої трансформації. З цієї причини велика кількість туристичних фірм змінює свій напрямок діяльності для адаптації до нових технологій. Нові технології працюють як економічний інструмент просування регіональної привабливості на ринку туристичних послуг за умов «відкладеного попиту» (Костинець В., Костинець Ю., 2020).

Наразі ведуться дискусії про відношення між віртуальним і реальним простором. Існують різні точки зору на це питання: одні розглядають віртуальність як простір, який абсолютно відрізняється від реального, де користувачі можуть брати участь у віртуальній спільноті, грати з вигаданими ідентичностями, вести окреме життя у віртуальному просторі. Інші стверджують, що віртуальність перемагає фізичний простір і фактично його поглинає. Ще одна точка зору акцентує увагу на складному зв'язку між двома просторами. Тобто один простір не замінює інший, між ними існують складні зв'язки, а відмінності починають швидко зникати: «саме перетин віртуального і реального простору трансформує турист-

ські практики. Завдяки злиттю просторів взаємодія в туризмі перестає існувати в традиційному вигляді», — підсумовує дослідниця (Божко, 2016, с. 13).

Посилання на віртуальні тури викладають в мережі багато користувачів. На цій основі спочатку формувалися нестійкі мережеві спільноти без оформлення їх статусу в інтернет-просторі. З часом дедалі більше користувачів зі схожими інтересами, так чи інакше пов'язані з віртуальним турами, поступово об'єднуються у велику кількість різних спільнот і груп у соціальних мережах, що «веде до формування відповідних субкультур віртуального туризму» (Божко, 2014, с. 14).

Зокрема, розвиток віртуальної практики туризму — це єдиний «телепорт» за умов військових дій, що дає змогу не виходячи з дому, бомбосховища або укриття потрапити до музею, відвідати видатні історичні місця або подивитися виставу (Багрій, 2022). Як це не сумно усвідомлювати, проте нині територію України в цьому аспекті задіяно у «похмурому» туризмі, що набуває неочікуваних перспектив у модусі «disaster tur», зокрема у віртуальному музейному проєкті «Війна впритул», де анонсовано: «Віртуальні тури переносять глядача в місця Української трагедії, де його з усіх боків, на 360°, оточують результати руйнувань, передані до найменших деталей. Віртуальна реальність реальної війни. Обгорілі меблі у квартирах, зруйнована інфраструктура, залишки ліпнини на столітніх розбомблених пам'ятках, безлюдні вулиці... Це можна оглянути з різних точок. Усвідомити масштаби. Відчути біду. Розділити з нами наш досвід» (Віртуальні тури 360...). З іншого боку, на переконання авторів проєкту, розміщені 3D-моделі дають змогу в деталях роздивитися постраждалі споруди, допомагають архітекторам в оцінці ушкоджень та створенні планів реставрації, а Міністерству культури та інформаційної політики слугують доказами масштабів руйнувань для світової спільноти. Тож «Війна впритул» — проєкт меморизації руйнувань, який за допомогою кругових панорам у форматі 360°, відео з дронів та 3D-моделювання в деталях демонструє світовій спільноті, який вигляд має геноцид української нації²¹.

²¹ Слід наголосити, що нині вперше від масштабу Голокосту доби II Світової війни здійснюється геноцид за національною ознакою: людей знищують саме як носіїв української ідентичності.

Підсумок

Варто наголосити, що одним з провідних понять гуманітаристики виступає геокультурний простір — територія, що насичена культурними феноменами як матеріальними, так і духовними (ментальними). Формування геокультурного простору відбувається у процесі історичного освоєння зазначеного простору.

Туризм як культурна практика виступає рушієм цього процесу від етапу мандрівництва. Проте у процесі розвитку дедалі більше місце посідає віртуальний простір, зокрема альтертуризм, посттуризм — екзистенційні практики у системі комп'ютерних комунікацій, що розглядаються у контексті розвитку віртуальної культури. Віртуальний туризм і соціальний феномен коучсерфінгу порушують важливі питання про туризм і подорожі в ХХІ столітті, де на зміну постмодерну прийшов альтермодерн. Зокрема, нові дослідження у розвитку феномена туризму повинні оцінити життєздатність віртуального туризму як способу альтернативного туризму в майбутньому за умов небезпечного світу. Туризм як культурна практика, охоплюючи віртуальний простір, сягає небачених перспектив. Тож феномен туризму в модусі культурології набуває дослідницької стратегії, спрямованої у майбутнє. Адже кожне наступне покоління перевіряє світ для себе.

Руслана ДЕМЧУК,

докторка культурології,

завідувачка відділу культурно-цивілізаційних досліджень

Інституту культурології НАМ України,

професорка кафедри культурології НаУКМА

orcid.org/0000-0001-6236-0907

Література:

- Антоненко, В. Г. (2001). Місце міжнародного туризму у взаємодії і взаємозбагаченні культур // *Філософія і культурологія туризму*. Київ: КІТЕП. С. 109-120.
- Ахундов, М. Д. (1982). Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. Москва: Наука, 224 с.
- Бабин Яр: масове убивство і пам'ять про нього (2012) // *Матеріали між-*

- народної наукової конференції 24–25 жовтня 2011 р., м. Київ (2012) / В. Нахманович, А. Подольський, М. Тяглий. Український центр вивчення історії Голокосту; Громадський комітет для вшанування пам'яті жертв Бабиного Яру. Київ. 256 с.
- Бабушка, Л. (2020). Фестивація як комунікативний апопріатор глобалізаційних інтересів у культуротвірному просторі. Ніжин: Вид. Лисенко П.П. 272 с.
- Багрий, Конон (2022). Віртуальний туризм як новий напрямок туризму в умовах війни // Матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. «Управління розвитком сфери гостинності: регіональний аспект» (м. Чернівці, 5 травня 2022 р.) (2022). Чернівці: Технодрук, 352 с. С. 144–149.
- Байцар, Андрій (2022). Українські землі на картах Клавдія Птолемея // Журнал «Дніпро». № 7-12. 2022. С. 158–177.
- Бахтин, М. М. (1975). Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. Москва : Худож. лит., 1975. С. 234–407.
- Божко, Л. Д. (2016). Віртуальна культура в епоху постмодерну: туристські практики // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв № 4, 2016. С. 11–15.
- Віртуальні тури 360 VR музею «Війна впритул» Відновлено з <https://war.city/uk/tours/https://war.city/uk/>
- Горський, С. В. (2001). Туризм за умов глобалізації // Філософія і культурологія. Київ: КІТЕП. С. 66–69.
- Джулай, Д. (2021). Куренівська трагедія: 60 років по тому Відновлено з <https://www.radiosvoboda.org/a/kurenivska-tragediya-60-rokiv-photo/31148172.html> 13.03.2021
- Заблоцький, В. П. (2005). Подорож як метафора // Філософські нариси туризму. Київ: Український центр духовної культури. С. 76–90.
- Історія української культури: колективна монографія (2001). Київ: Наукова думка.. Т.1. 1135 с.
- Кірдан, О. П. (2023). Міжнародний туризм у сучасному науковому дискурсі // Економіка та суспільство. № 51. Бс. Відновлено з : <https://economyandsociety.in.ua/index.php/journal/article/view/2490> DOI: 10.32782/2524-0072/2023-51-35
- Кляп, М. П, Шандор, Ф. Ф. (2011). Теді-беар туризм // Сучасні різновиди туризму. Навчальний посібник. Київ: Знання. Відновлено з

https://westudents.com.ua/glavy/93454-tedd-bear-turizm-turizm-grashok.html#google_vignette

- Копієвська, О.Р. (2019). Культурні практики в дискурсі Cultural Studies // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. № 2.С. 49–53.
- Костинець В. В., Костинець Ю. В. (2020). Віртуальні подорожі як інструмент просування Причорноморського регіону // Причорноморські економічні студії. Вип. 52. Ч. 1. С. 82–85.
- Ле Гоф, Жак. (2007). Середньовічна уява. Львів : Літопис. 350 с.
- Левицька, О. І. (2001). Туризм, екологія, мораль // Філософія і культурологія. Київ: КІТЕП. С. 77–89.
- Любовець, О. М. (2001). Актуальні проблеми історії розвитку туризму на українських землях. Київ: КІТЕП. С. 90–99.
- Лях, В. В. (2001). Роль туризму в міжетнічних комунікаціях та в подоланні конфліктних ситуацій // Філософія і культурологія. Київ: КІТЕП. с.121–129
- Мальська, М, Н. Паньків, Н., А. Ховалько, А.Б.(2016) Історія розвитку туризму. Навч. посібник. Львів: ЛНУ ім. І. Франка. 117 с.
- Малачли, О. П. (2019). Проблема визначення найменування системи наук про туризм // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Туристичний та готельно-ресторанний бізнес: світовий досвід та перспективи розвитку для України» (м. Одеса, 10 квітня 2019 р.) Одеса: ОНЕУ. С. 295–297.
- Меднікова, Г. С. (2017). Концепти «культурні практики» та його роль в трансформації сучасної культури // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7 : Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Вип. 37. С. 30–39.
- Мусієнко, Д. В. (2006). Постмодерністська трансформація комунікативної культури в контексті розвитку туризму (1992-3003 рр.). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук (теорія та історія культури). Київ. 19 с.
- Пазенок, В. С. (2001). Філософія туризму // Філософія і культурологія. Київ: КІТЕП. С. 24–43.
- Пазенок, В. С. (2005). Філософія туризму // Філософські нариси туризму. Київ: Український центр духовної культури. С. 14–34.
- Пархоменко, Т. С. (2004). Антопология туризма // Філософія туризму. Київ: Кондор. С. 57–65 .

- Пархоменко, Т. С. (2001). Антропологія туризму // *Філософія та культурологія*. Київ: КІТЕП. С. 45–52.
- Подорож у минуле. До 135-річчя заснування Лук'янівського цивільного кладовища* (2012). Київ: ДІМ Лук'янівський заповідник. 26 с.
- Препотенська, Марина (2015). Урбаністика в освітньому процесі. Ментальні мапи міста // *Філософія освіти*. № 1. С. 197–211.
- Пристайко, В., Пшенніков, О., Шаповал, Ю. (1998). Справа Єврейського антифашистського комітету, спецвипуск // *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. № 3/4 (8/9). С. 6–20.
- Рікер, Поль. (2001). *Історія та істина*. Київ: ВД «Києво-Могилянська академія»; Пульсари. 396 с.
- Ружмон Дені де. (1998). *Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до Європейців*. Львів: Центр гуманітарних досліджень Львівського держуніверситету ім. І. Франка. Львів. 280 с.
- Сковорода, Г.С. (1961). *Твори: У 2-х т.* Київ: АН УРСР, 1961. Т.1. 640 с.
- Смирнов, Ігор, Любіцева, Ольга. (2022). Відкладений попит на туристичні послуги як чинник розвитку туризму в постпандемічний час у світі та в Україні // *Вісник Київського національного університету культури і мистецтв. Серія: Туризм*. Том 5. № 1. С. 6–26.
- Судакова, В. М. (2020). Культурні практики та проблеми їхньої модернізації в культурному просторі сучасних суспільств // *Культурологічна думка*. № 17. С. 165–177.
- Табачковський, В. Г. (2005). Людина як особистість, що подорожує // *Філософські нариси туризму*. Київ: Український центр духовної культури. С. 91–99.
- Федорченко, В. К. Дьорова, Т. А. (2002). *Історія туризму в Україні*. Навчальний посібник. Київ: Вища школа, 2002. 195 с.
- Федорченко, В. К. (2001). Туризм і народна дипломатія // *Філософія і культурологія туризму*. Київ: КІТЕП, 2001. С. 8–32.
- Філософи, мислителі про туризм, мандрівки та подорожі (2005) // *Філософські нариси*. Київ: Український центр духовної культури. С. 297–308.
- Філософія і культурологія туризму*. Київ: КІТЕП, 2001. 138 с.
- Флоренський, П. А. (2000). *Анализ пространственности (и времени) в художественно-изобразительных произведениях* // *Флоренский П. А. История и философия искусства*. Москва: Мысль. 2000. С. 81–258.

- Хабермас, Ю. (2010). Громадянство і національна ідентичність // Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера: антологія. 3-тє видання / упор. О. Проценко, В. Лісовий. Київ: Смолоскип, 2010. С. 343–359.
- Altermodern: Tate Triennial* 2009. Press release 2 january 2009. Retrieved from <https://www.tate.org.uk/press/press-releases/altermodern-tate-triennial-2009>
- Bachmann-Medick, D. (2016). Cultural Turns. New orientations in the study of culture. Berlin : De Gruyter, 311 p.
- Bauman, Z. (1996). From pilgrim to tourist — or a short history of Identity // Questions of Cultural Identity / ed. by S. Hall and P. du Guy. London: CAGE. P. 18–36.
- Borghart, P., De Dobbeleer, M.I, Demoen, K.I, De Temmerman, K., Keunen, B. (2010). Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives Proceedings of the workshop entitled «Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives» (27–28 June 2008) Belgium: Gent, Academia Press, 213 p.
- Bourriaud, N. *Altermodern*. (2009). Tate Triennial 2009. London: Tate Publishing, 224 p.
- Christaller, W. (1966). Central Places in Southern Germany. Englewood Cliffs. N. J., 230 p.
- Culler, J. (1981). *Semiotics of Tourism* // *American Journal of Semiotics*. Vol. 1. № 1–2. P. 127–140.
- Demchuk, R. (2023). Allusion to the Trojan myth in the legendary toposphere of Kyiv // *Iinterdisciplinary cultural and humanities review*, № 1. С. 20–27.
- Dictionary Merriam-Webster.com «Tourist»* (2024) Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/tourist>. Accessed 4 Nov. 2024
- Lefebvre, Henri (1991). The Production of Space. Oxford, Cambridge. 461 p.
- Lennon, J. John, Foley Malcolm (2000). Dark Tourism. The attraction of death and disaster (Tourism Series). Continuum, 184 p.
- Parker, E. (2020). The Forest and the EcoGothic. The Deep Dark Woods in the Popular Imagination. Palgrave Macmillan. 308 p.
- Soja, Edward W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Social Science. 352 p.
- Spengler, Oswald. The Decline of the West. Ed. Arthur Helps, and Helmut

- Werner. Trans. Charles F. Atkinson. Preface Hughes, H. Stuart. New York: Oxford UP, 1991 — History — 414 p.
- Tuan, Yi-Fu. (1974). *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. Prentice-Hall. 260 p.
- Tuan, Yi-Fu. (1998). *Escapism*. Baltimore, London. The Johns Hopkins University Press. 245 p.
- Vasylchuk, Volodymyr. (2022). Main snags of development of tourismology as a socio-humanitarian science in Ukraine and the world // *Modern tourism: global challenges and civilizing values: Monograph*, Katowice, Publishing House of University of Technology, 31–48.
- Wallerstein, Immanuel. (2004). *World-systems Analysis: An Introduction*. Duke University Press, 109 p.

ІДЕОЛОГІЧНА ЕКСПАНСІЯ РОСІЙСЬКИХ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК: ЛІТЕРАТУРНИЙ АСПЕКТ

У той час, як український культурний простір намагається реінтегруватися до європейського, російський не лише знаходиться у стані «консервації», але й перешкоджає українським інтенціям, у тому числі на гуманітарному напрямку. У зв'язку з тим, що Росія це передусім «географічна проблема», ми не можемо нехтувати її впливом на формування порядку денного як в Україні, так і за її межами. Цей «вплив» буде передусім представлений дослідженням російських культурних практик, пов'язаних з літературною творчістю, адже саме вона позиціонується на Заході як «велікая».

Варто почати з того, що російська література завжди відігравала важливу роль у формуванні та поширенні ідейних конструктів, які слугували обґрунтуванням експансіоністських прагнень Російської імперії та її правонаступниці — СРСР та сучасної Росії. Твори російських класиків просякнуті ідеями, пов'язаними з месіанством та особливим місцем російського народу, про його культурну та духовну вищість над іншими народами, утверджуючи ці погляди в рамках ширших соціокультурних практик. Російська культура не просто хвалиться своєю літературою, сьогодні ми буквально можемо побачити реальні архетипічні приклади російських літературних персонажів. «Життя колективного несвідомого знаходиться в догматичних архетипових уявленнях і безперервно протікає в ритуалах та символіці», — писав Густав Юнг (Юнг К.Г., 1991).

У 2022 році під час концерту на честь «приєднання до Росії колишніх українських територій» (Казакова Д., Фатхуллина Н. (2022, 01 окт.) зі сцени лунало гасло «Гойда» (Мемотека, 2022), яке востаннє хіба що можна було почути за часів правління царя Івана Грозного, про що, зокрема, писав італієць Алессандро Іваньїні

у «Описі Московії», — «...здійснивши це вбивство, виходить перед очі государя з закривавленими мечами й руками й зі своїм переможним вигуком “Гойда, гойда!” (Гваньїни А., 1997) (переклад наш — А.Б.). Як тодішнє «гойда» позначало смерть за наказом царя, сьогоднішній вираз «Гойда» не став абстрактним заклик до дії — це конкретний заклик — заклик до вбивства, який пролунав з центральної площі країни з уст актора Івана Охлобистіна, який у фільмі про Івана Грозного грав царського блазня.

Беручи на себе образ, Охлобистін продовжує виконувати цю роль, але тепер вже зі сцени, не виходячи з цього образу. А ось інший, уже загиблий нині, терорист та керівник славнозвісної ПВК «Вагнер» Євгеній Пригожин. У свій час таким архетипічним образом був персонаж поеми «Мертві душі» Гоголя — Павло Чічков. І нарешті, російські військовослужбовці, повертаючись з війни, грабують і вбивають, зокрема пенсіонерів, нагадуючи персонажа Достоевського — Раскольнікова.

У зв'язку з тривалістю імперського дискурсу ми з впевненістю можемо констатувати стійкість мотивів та ідей у російській літературі. Наприклад, у романі Достоевського «Біси» Іван Шатов стверджує, що «істина одна, а отже, лише один із народів і може мати бога істинного, хоча б інші народи й мали своїх особливих і великих богів. Єдиний народ «богоносець» — це — російський народ» (Достоевський Ф., 1872: 49). Одним з перших, хто почав розробляти месіанську концепцію, був релігійний мислитель Володимир Соловйов. Центральна ідея його філософських пошуків — вчення про всеєдність як об'єднання матеріального та духовного світів і утворення тим самим органічної єдності буття.

Володимир Соловйов надавав Росії роль держави, яка змогла інтегрувати різні культурні течії та синтезувати їх в одній культурній парадигмі. Його праці «Виправдання добра. Моральна філософія» (1897 р.) та «Три розмови про війну, прогрес і кінець всесвітньої історії» (1899 р.) сповнені закликів щодо об'єднання людства шляхом утворення єдиногодержавного цілого теократичного характеру, яку б очолила Росія.

Соловйов не нехтував критикувати західні цінності, вважаючи, що Росія у цій системі моральних координат займала найвигіднішу позицію і повинна була виступати моральним компасом

для усіх інших країн та народів. Водночас мислитель давав позитивну оцінку діям нового російського монарха, який вважав, що реформи Петра I це шлях до вдосконалення держави й відповідно покращення життя та запобігання загибелі, яке до цього спіткало Візантію (Демчук, Р. В., 2015: 30).

Інший російський мислитель Костянтин Леонтьєв був прихильником слов'янофільського руху та підтримував ідею вищості російського способу життя і відповідно необхідність захищати та підтримувати цю самотність. Вона повинна була брати за взірць візантійський устрій як ідеал суспільного життя, заснованого на православних традиціях, саме розвитку цієї концепції була присвячена його робота «Візантизм і слов'янство» (Леонтьєв, К. Н., 1876).

На думку мислителя, Росія — була єдиною державою, яка змогла зберегти відданість істинному християнському духу: «візантизм дав нам усю силу нашу в боротьбі з Польщею, зі шведами, з Францією і з Туреччиною. Під його прапором, якщо ми будемо йому вірні, ми, звісно, будемо в силах витримати натиск і цілої інтернаціональної Європи, якби вона, зруйнувавши в себе все шляхетне, наважилася колись і нам приписати гніль та сморід своїх нових законів про дрібне земне всеблагословенство, про земну радикальну всепошлість!» (Леонтьєв, К. Н., 1876). Відповідно до цієї стратегії Росії повинна була взяти на себе роль духовного провідника православної візантійської традиції для усіх народів.

Одразу варто наголосити на тому, що зазначені вище мислителі є передусім публіцисти політико-ідеологічного характеру. Їх мета — створити чітке обґрунтування ідей, пов'язаних з російською винятковістю та месіанством. І основний аспект у своїх роботах стосується створення міфів та апелювання до емоцій.

У радянський період месіанство набуло нових конотацій. Всесвітня революція пролетаріату з подальшою його диктатурою стала новою вищою метою, якій повинен був слідувати народ. Соцреалізм мав на меті продемонструвати усі переваги життя в Радянському Союзі. В залишку ми отримали сьогодні те, що «гомосовєтікус» згадують смачне морозиво та ковбасу за 2.20 руб., а не мільйони людей, заморених голодом та знищених внаслідок репресій.

Описані вище ідеї, пов'язані з великодержавництвом та месіанством, врешті були міцно вкорінені не тільки в літературі. Як ми можемо бачити, вплив цих ідей був достатньо потужним, щоб продовжити існувати й сьогодні. Водночас дійсність жодним чином не надавала «богоносному» (за Достоевським Ф.) російському народові суб'єктності.

Важливо уточнити, що російська імперія не атрибуєвала себе з простими людьми, грубо кажучи, балалайки та матрешки сьогодні, як і тоді, хвилювали тільки нижні верстви суспільства. Навіть тріада «Православ'я, Самодержавство, Народність», презентована міністром, графом Уваровим Миколаю І, не була узгоджена з народом; його поставили до відома, що тепер це політичне *credo*. Відповідно і філософські диспути стосовно місця Росії та її подальшого розвитку визначала виключно еліта.

«Люблять росіяни бунтувати! Стануть навколішки перед панським будинком і стоять негідники! І знають, що бунтують, і все одно стоять!» — ця ідіома Салтикова-Щедріна якнайкраще передає ідентифікаційну світоглядну установку у парадигмі «руського мира». У Росії крім усього іншого сформувалося суспільство абсолютної «культури мовчання». «Рускіє» скоріше підуть умирати під будь-яким приводом «За Царя и Отечество», аніж підуть проти своєї влади. Російський автократичний режим не боїться дестабілізації зсередини, мається на увазі, що влада не боїться протестів свого населення, бо впевнена у своїй абсолютній можливості їх придушити, або точніше відібрати у пасіонарії будь-які можливості для відкритого протистояння. Абсурд у запровадженні заборони на свободу мирних зібрань, що була впроваджена у 2012 році, сьогодні дійшов до свого апогею, коли поліція почала заарештовувати та кидати за ґрати протестувальників, які мали при собі чистий аркуш паперу (Іванов М., 2022, 14 мар.).

Проте ми не можемо не недооцінювати прагнення мас до активного розвитку культури, яка де-факто була нав'язана владою. Відповідні результати цих метаморфоз бачимо й сьогодні, коли від 2014 року український «братський» народ в одну мить перетворився на «нацистів» та «маріонетку Заходу», що потребує звільнення.

У сучасній війні саме масова культура є важливим фактором у підтримці чинної російської ідеології. Зокрема, сьогодні, крім

державних ініціатив, громадяни Росії беруть активну участь у створенні автентичного літературного продукту різної якості. «Мы рождены, чтоб Кафку сделать былью» (Голос Америки, 2015), писав радянський митець Вагріч Бахчанян, саме з таким гаслом твориться нова російська літературна дійсність.

Дослідження творчості цього культурного прошарку розпочнемо з аналізу поезії. У сучасному російському соціокультурному просторі існує декілька напрямів, які стосується сучасної поезії:

1. Вірші виконують відомі російські особистості (Дениса Майданова — вірші Маршака, Володимира Машкова, сучасні вірші про війну).

2. Пропагандистська платформа у форматі поетичного шоу «Свої», збірки віршів, конкурси від міноборони Російської Федерації.

3. Народна творчість на тему сучасної війни.

Спробуємо уніфікувати зазначені три напрями й представити їх цілісну систему під назвою «Z-поезія». Одразу варто наголосити дуже важливий факт того, що попри свою сучасність, ми маємо справу зі спробами не просто відтворення минулого, але і його апропріації від Пушкіна до Бродського. Таким чином, важливо продемонструвати спадкоємність та представити весь «великий» літературний спадок. Особливо у цьому дискурсі важлива поезія так званої Великої Вітчизняної війни. Ідеологам важливо вкладати реципієнтам у голови, що війна, яка нині ведеться, є продовженням війни минулого, наголошуючи на тому, що сьогоднішня війна є нічим іншим, як боротьбою з «нацистами», яких недобили прадіди.

Це дозволяє нам дійти висновку, що сучасна російська культура нормалізує сприйняття війни. Війна це не щось погане, навпаки, війна — можливість; відповідно до цієї парадигми одна з перших онтологій «Z-поезії» називається «Відроджені на Третій Світовій». Російська поезія завжди мілітаристська, вона повсякчас оспівувала зброю та війну як праведну мету.

Водночас страждання та загибель є частиною характерної для Росії культурної некрофільії — пафосу смерті та її оспівуванню. Глорифікації заслуговує виключно військове, фронтове життя. Війна дарує єдиний можливий шлях визнання для кожного громадянина і навіть можливість прощення за скоєння злочинів. І саме через цей модус страждань росіяни віднаходять себе.

Жодна з інших культур та літератур світу не створила само-назву з означником «великая». Модерна культура була, є і буде частиною політичного дискурсу, й особливо це стосується Росії, чия політична історія та культура є повністю імперіалістичними: «Саме ми без перебільшення перед усією цивілізацією несемо відповідальність за збереження російської літератури, за збереження її колосального гуманістичного потенціалу. Наше завдання — повернути особливу увагу суспільства до вітчизняної літератури, зробити російську літературу, російську мову потужними факторами ідейного впливу Росії у світі (Іванов М., 2013). Саме такі цілі поставив перед нацією Путін на зустрічі літераторів у 2013 році. Крім акцентування уваги на ключовій ролі літератури у політиці Росії, нас також повинно цікавити згадуване слово «цивілізація». Сумнівно, що Путін мав під цим на увазі світову цивілізацію, адже лише через 13 років після цієї промови, у 2023 році Росія змінила концепцію зовнішньої політики та проголосила «особливе становище Росії як самобутньої держави-цивілізації, великої євразійської та євро-тихоокеанської держави» (Президент РФ, 2023). Сенса бути цивілізацією — це створення свого окремого космосу, де немає етики, яка може бути дотична до інших цивілізацій; і таким чином саме «ми» визначаємо, що є добром, а що — злом.

Літературоцентричність завжди виступає маркером імперії. «Великая руская література» і тут продемонструвала свою велич, створивши цілу плеяду нового покоління поетів та поезії з характерною літерою «Z» на фасаді. «Z-поезія» є одним з важливих елементів сучасного російського соціокультурного простору. О. Пушкін, М. Лермонтов, В. Соловйов та безліч інших російських поетів виступали активними прибічниками політики своєї держави, попри репресій щодо них. Особливо це стосується війн на Кавказі, які на Росії мають пихату назву «приборкання», тобто придушення та знищення.

Розширення культурного простору здійснювалося внаслідок експлуатації чи знищення «тубільців». Одразу варто зазначити, що автор дуже суперечливо ставиться до дискурсу колоніалізму, який стосується сьогодення, і поділяє думку Мирослава Шкандрія стосовно того, що колоніалізм та імперіалізм мають дуже багато

визначень, відтак трактування може бути абсолютно різноманітним (Шкандрій М., 2004: 17).

Сучасним прикладом є творчість російської Z-поетеси Анни Долгарьової та представника сучасного патріотичного письменництва Михайла Єлизарова. У своєрідній для себе колаборації вони написали та опублікували пісню «Чорний Коптер», де є дуже цікавий куплет, який ми наведемо дослівно:

*Что не весел братка-мобик,
Куришь у печурки?
Если сам не ляжешь в гробик,
Дома кончат чурки... (Елизаров М., 2024)*

Історія письменника та поетеси достатньо прозаїчна. Михайло Єлізаров — українець з Харкова, який ненавидів Україну, переїхав до Росії й сьогодні оспівує те, як «чурки опускають росіян». Ганна Долгарьова — також харків'янка, яка тепер репостить пісні харків'янина Єлізарова про те, як «чурки опускають росіян». Невдовзі пост у «Телеграм» з наведеним текстом пісні був швидко видалений. Це є дуже цікаво у контексті колоніальної політики Росії стосовно інших народів. Крилатий вираз «Що дозволено Юпітеру, не дозволено бику» найкраще передає зміст цієї ситуації. Але варто зазначити, що між українськими колаборантами та росіянами існує величезна прірва. І колаборанти ніколи не зрівняються з росіянами й ніколи не стануть «своїми». Юрій Подоляка, Ілля Ківа, Микола Азаров, Віктор Медведчук та багато інших живих та мертвих українських колаборантів активно підтримували російські наративи ще до повномасштабної фази війни. Євгеній Ровенко, депутат Держдуми, пише таке: «Чи цей Подоляка, за якого себе видає? Дивні пости, нагнітання, трохи припудрена тривога, поінформованість неясно звідки («відключіть всі камери!»). Гарний засланець, треба сказати. Якісний... Знаєте, цікаво спостерігати» (Ауслендер С., 2024: пост від 11 серпня 2024 року).

Аналогічна ситуація відбувається і з іншими українськими колаборантами. Для росіян вони лише інструмент для досягнення своїх цілей і цим «інструментом» можна легко пожертвувати. Одна — це обмін кума Путіна Медведчука на українських військо-

вополонених, а вже інша — вставати на захист таких колаборантів, як Ілля Ківа (нині покійний). Росія і її імперська колоніальна політика вимушена рахуватися з окремими поневоленими народами, наприклад, такими, як чеченці. Маємо сучасний приклад «данини» і «ярлика» та багато інших правил та установок, яким повинні слідувати «руські», щоб у їх країні був спокій.

Але російська літературна культура представлена не тільки «елітарними» авторами, ми також маємо справу з тим, що значна кількість росіян публікують свої різножанрові твори у соціальних мережах. Ось, наприклад, вірш Ольги Старушко про Сімонова та Сельвінського «Привиди», в якому такі строфи:

*Ров Мариуполя с мирными — словно под Керчью.
И над Донбассом ночью светло как днём.
— Чем тут ответить, Илья, кроме строя речи?
— Огнём, — повторяет Сельвинский. —
Только огнём (Старушко О., 2022)*

За аналогією Старушко намагається створити з українців катів, які ніби вбивали цивільних; в оригінальному вірші Сімонова так само йдеться про знищення цивільного населення нацистами. Але проблема полягає в тому, що автори всупереч законам логіки не усвідомлюють, про що вони пишуть. Бо читач, якщо його мізки не повністю промиті пропагандою, розуміє, що могили з людьми виникли не на порожньому місці, а внаслідок славнозвісного «звільнення» міста від умовних нацистів, які зі слів російської пропаганди продовжували знищувати Маріуполь, знаходячись в бомбосховищах на комбінаті Ілліча (на момент написання вірша). Оспівування власних злочинів у віршах є нічим іншим, як соліпсизмом. Неможливість побачити світ поза межами пропаганди створює одноколірний світ для будь-якого російського громадянина.

Але ці розбіжності не впливають на факт того, що Росія доволі довго не сприймалася як колоніальна імперія, адже не мала заморських колоній, що не завадило Росії отримати визнання Європейських імперій. Крім того, більшість країн Глобального Півдня досі сприймають Росію через призму СРСР, який намагався бути антиколоніальною державою (принаймні у зовнішній політиці),

адже протистояв капіталістам-колонізаторам. Водночас російська імперія XIX століття розширювала свої межі на 55 квадратних миль щодобово, знищуючи, асимільовуючи та підкорюючи населення нових територій:

*Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить* (Тютчев Ф., 1866 р.)

Як за Тютчевим не видається можливим виміряти «аршином» межі Росії, так само не існує шкали виміру «величі» російської літератури. Вона саме «велика», бо так вважають росіяни та Путін, який неодноразово наголошував, що «з концертних афіш позбуваються Чайковського, Шостаковича, Рахманінова. Забороняються російські письменники та їхні книги. Востаннє таку масову кампанію зі знищення неугодної літератури майже 90 років тому проводили нацисти у Німеччині» (Нараева А., Гробман Е. 2022, 25 березня).

Така дискусія головного очільника Росії підводить нас до важливого означника у контексті «руського міра» — «русофобії», який активно використовує Росія, коли справа стосується легітимізації будь-яких своїх дій, як у межах Росії, так і поза її кордонами. До цього варто додати ірраціональність самої назви «русофобія», тобто страх перед «рускімі» (ще — неприязнь, ненависть до росіян).

Наприклад, звинувачення в «русофобії» використовувалися для виправдання російської анексії Криму і подальшу окупацію ОРДЛО і власне початок повномасштабного вторгнення у 2022 році.

Поняття «русофобія» також часто використовується, щоб заглушити внутрішнє інакомислення та критику влади. Критиків кремля часто звинувачують у «антиросійських» чи «русофобських» настроях, і в результаті цього їм можуть загрожувати переслідуванням, ув'язненням або навіть фізичною ліквідацією. Коли Європейський Союз та інші країни Заходу запровадили санкції проти Росії після анексії Криму у 2014 році, російський уряд представив ці санкції як доказ «русофобії» та ворожості Заходу до Росії.

Отже, ідея «русофобії» відіграє значну роль у формуванні політичного дискурсу та пропаганди в сучасній Росії. Дуже доречним

е виступ Тімоті Снайдера 14 березня 2023 року на засіданні ООН, де він розібрав російську «русофобію» на складники й довів, що російська політка базується на абсурді та є ірраціональною: «Термін «русофобія» — це імперська стратегія, яка має змінити тему з реальної агресивної війни на почуття агресора, таким чином усуваючи існування і досвід людей, яким завдано найбільшої шкоди» (Снайдер Т., 2023).

Поряд із цим росіяни знищують будь-які прояви української культури на окупованих територіях, в тому числі й спалюючи книжки. Перше, що зробили загарбники після окупації Криму, вони закрили музей Лесі Українки у Ялті. Зображення Миколи Гоголя, Льва Толстого, Олександра Пушкіна та безліч інших російських класиків прикрашають фасад, що приховує руїни знищеного росіянами в Маріуполі Драматичного Театру, біля якого на асфальті було розташовано напис «Діти» великими літерами як запобіжник під час російських бомбардувань, але це не спрацювало. Невдалі спроби зробити з Григорія Сковороди «русского» філософа врешті закінчилися показовим знищенням його музею. Й це не останній приклад того, як Росія веде боротьбу з пам'ятками культури.

Говорячи про сучасних апологетів «русского міра» у літературі, ми не можемо не згадати Едуарда Лімонова (літературний псевдонім Савенка Е.). Едуард провів дитинство у Харкові, маючи явно виражене українське походження, що у зв'язку з майбутнім переїздом до Москви, вірогідно, сформувало в ньому комплекс меншовартості стосовно «величч» імперії.

Крім свого постмодерністського твору «Я — Едічка», він отримав визнання завдяки тому, що був головою націонал-більшовицької партії, проповідував ідею відродження Росії як могутньої світової імперії. На його думку, російській цивілізації належить месіанська місія порятунку людства шляхом духовного та воєнного протистояння західним цінностям лібералізму.

Іншою важливою фігурою виступає Євгеній Миколайович «Захар» Прилепін — відомий російський пропагандист та популяризатор ідеї «русского міра». Історія, чому Євгеній став «Захаром», наочно демонструє прихильність автора імперській традиції та прагнення зайняти таке саме місце в історії, як «Сталін» — Йосип Джугашвілі, «Моторола» — Арсен Павлов та безліч інших кумирів

Євгена, які так само робили собі псевдоніми (*МК в Нижнем Новгороде, 2018*). Сьогодні Прилепін виступає прихильником ізоляціонізму Росії та її експансіоністських прагнень.

Така риторика знаходить відображення не лише в літературі, але й у діях високопосадовців. Зокрема, згаданий вище колишній очільник Роскосмосу спокійно «зігував» на «Русском марше» (*Александров А., YouTube, 2018*). Сьогодні росіяни воліють не згадувати про цей досвід, адже це суперечить державному метанаративові, який в одній зі своїх промов передав Путін: «Я рускій. Як то кажуть, у мене в роду лише Івани та Марії. Але коли бачу приклади такого героїзму, як подвиг молодого хлопця Нурмагомеда Гаджи-магомедова, уродженця Дагестану, лакця за національністю, мені хочеться сказати: „Я лакець, я дагестанець, я чеченець, інгуш, рускій, татарин, єврей, мордвін, осетин”. Усіх неможливо перерахувати» (*Адамович О., 2022*). Але ця риторика існує заради однієї мети, мети показати, що «Росія завжди була спільною справою, а не національною. Іншими словами, нашою національністю була наша Імперія, об'єднана спільною битвою і спільною працею» (*Якубова Л., Головка В., Примаченко Я., (2018: 62)*). Використання такого роду фікції є інструментом для побудови гнучкої системи пропаганди, яка дозволяє виправдовувати будь-які дії чинної влади.

Відповідно наявність українців як окремої нації, яку, на думку Путіна, придумав ніхто інший, як Ленін, несе загрозу російській імперській ідентичності, адже це унеможливило ведення генеалогії держави від часів Київської Русі. Водночас потрібно зауважити, що у період своєї каденції Путін в одних випадках не вбачає в Україні суб'єктності й вважає, що комунікація повинна відбуватися виключно з представниками англо-саксів, в інших — визнає існування українців або як нацистів, або зіпсованої версії «руских».

Месіанський компонент в ідеології Росії є одним із лейтмотивів російського публіциста, філософа Івана Ільїна, який став одним із провідних авторитетів для Путіна і якого він часто цитує у своїх промовах. Але «улюблений» Ільїн тільки для спічрайтерів Путіна, річ у тому, що великого впливу на формування ідеології не має, хоча, безумовно, його тези досить промовисті.

Ільїн аргументував своє антизахідництво тим, що Захід довів себе «до духовно-безглуздої техніки та самодостатності спорту, до

“модернізму”, у якому зло видається за головне, а добро зневажається як непотрібна сентиментальність; вони самі стали жертвою порожньої форми — у науці, політиці, мистецтві, у культі машини та в усьому іншому» (Федоров В.Ф., Шишова М.И., 2012) (переклад наш — А.Б.).

Як зазначає професор Єльського університету Тімоті Снайдер: «За Ільїним, всі без винятку війни, які вели руськіє, були оборонними. Росія завжди жертва “континентальної блокади” з боку Європи. Ільїн вважав, що руський народ після звернення до християнства майже тисячу років терпів історичні муки. Росія не робить нічого поганого. Зло лише те, що роблять в росії. Факти не мають значення. Відповідальність знімається» (Snyder T., 2018: 24).

6 квітня 2022 року на сайті російського державного агентства РІА Новості (входить до медіагрупи «Россия сегодня») було опубліковано статтю під заголовком «Що Росія має зробити з Україною». Її автор Тимофій Сергійцев розмірковує про комплекс заходів, які, на його думку, має провести в Україні Росія, щоб її «денацифікувати». Серед них згадуються й заходи, які можуть викликати в кращому разі подив. Так, автор відкрито пропонує запровадити колективну відповідальність для всіх громадян України, позбавити країну суверенітету і навіть заборонити саму назву держави (Бондаренко, О., 2024).

Безумовно, Путін, на відміну від своїх пропагандистів, не може відкрито закликати до вбивства представників іншої нації, він це робить завуальовано, але не менш показово. Саме такою була його промова 9 червня 2022 року, в якій Путін порівняв себе з Петром I та сказав так:

«Петро I Північну війну 21 рік вів. Здавалося б, воював зі Швецією, щось завойовував. Нічого не завойовував, він повертав. Там, де Петербург заснований — коли він заклав цю столицю, жодна з країн Європи не визнавала цієї столиці, визнавали її за Швецією. А там споконвіку поряд із фіно-угорськими народами жили слов'яни, причому територія перебувала під контролем російської держави. Чого він поліз туди? Повертав. І зміцнював. Ну зважаючи на все, на нашу частку теж випало повертати й зміцнювати» (Президент России, 2022). Але найбільш демонстративним відображенням «унікального шляху» Росії був Владлен Татарський —

грабіжник та терорист Максим Фомін, який своїм псевдонімом вирішив обрати видозмінене ім'я головного героя роману Віктора Пелевіна «Generation П» — Вавілена Татарського. Цікаво, що у романі головному герою дають завдання — створити «Русскую национальную идею», і автор передає ідеологічний вакуум, в якому опинилася пострадянська Росія: «У нас раніше було православ'я, самодержавство та народність. Потім був цей комунізм. А тепер, коли він скінчився, жодної такої ідеї немає взагалі» (Пелевин В., 2009: 39) (переклад наш — А.Б.).

Але найцікавіший аспект порівняння літературного та реального проєктів «ідей», полягає в тому, що якщо літературний персонаж зазнав невдачі, то його реальний прототип досяг успіху. Ідею сформовано після виступу Путіна 30.09.2022 й зухвало озвучено В. Татарським: «Все, Європу раком! За нами не просто абстрактні сили якісь, за нами Росія з ядерною зброєю, армією, мобілізацією. Ми всім навішujemo, бо ми не маємо іншого шансу. Все, всіх переможемо, всіх вб'ємо, всіх, кого треба, пограбуємо. Все буде, як ми любимо!» (UKRAINE VICTORY, 2022, 30 вересня) (переклад наш — А.Б.). Навіть після промовистої ліквідації ця людина стала символом чи образом того, як варто жити, бо він був нагороджений «за мужність та відвагу при виконанні професійного обов'язку» (РІА Новости, 2023) (переклад наш — А.Б.).

Як ми вже побачили, політика стосовно історичної пам'яті за часів Путіна розвивається за принципом не тільки постійного відбілювання чорних плям своєї історії, але й постійного переписування історичного минулого і відповідно розмиття історичних фактів з метою світоглядного видозмінення для кожного з поколінь. «Рускіє» ставлять пам'ятники Івану Грозному, який був царем-садистом, радіють тому, що Петро І — «прорубав вікно в Європу», тобто буквально почав процес вестернізації Російської Імперії, проти якого сьогодні так активно виступають усі «рускіє». Але ця відраза виникла не на порожньому місці.

Вестернізація Росії тривала достатньо тривалий період. Безумовно, у часи Радянського Союзу країна була головним противником капіталістичного світу, але після розпаду цілком співпрацювала з НАТО до 2014 року. У часи Російської Імперії країна посідала гідне місце серед інших Європейських монархій і за придушення

повстань мала гідний титул «жандарма Європи». Ситуація кардинально змінилася і причиною як сьогодні, так і тоді став Крим. У нашому випадку йдеться про поразку у Кримській війні 1853-1856 рр. Російська Імперія, яка вважала себе непереможною, програє Кримську війну, що стане на заваді її подальшої експансії на Балкани й досягнення головної цілі — Константинополя. Потрібно зазначити, що поразка частково була організована Францією та Великобританією шляхом вестернізації Туреччини, а також утворення окремих держав Румунії та Болгарії.

Саме поразка у Кримській війні стала поштовхом до ціннісно-цивілізаційного стрибка у минуле, кульмінаційним моментом якого виступає Жовтнева революція 1917 р., коли відомі роди, жандарми та штатгальтери зникають, бо настає час, коли «хто був ніким, той стане всім». Врешті сучасна Росія протягом усіх років свого існування формувала антагоністичний образ Заходу (як і колишня Російська імперія, зокрема працями Леонтьєва К.), висміювання західних цінностей, коли були запроваджені такі відомі означники, як «liberast» і «tolerast», які одразу таврували усіх прихильників західного способу життя. Не менш популярним терміном став «Gayгоре», яким позначають «девіантності європейського ґендерного порядку Європи загалом і навіть для позначення європейських цінностей та європейської демократії («гомократії»» (Рябова Т., 2013).

Подальші державні метаморфози призводять до того, що тоталітаризм стає єдиною альтернативою. Але зі смертю Сталіна у 1953 році постало закономірне питання: «А навіщо ми тут?». Адже концепція марксизму-ленінізму не давала відповіді на питання і могла функціонувати тільки коли була на озброєнні державного апарату насильства і відповідала персоналістській диктатурі Сталіна. СРСР був найкращим державницьким проектом Росії — абсолютно кривавим й жорстким, але абсолютно зрозумілим для всіх. Титанічний цивілізаційний задум, звалений на плечі однієї країни: війна з капіталістами та війна за диктатуру пролетаріату — усе за Марксом. Ідеологія, яка мала на меті влаштувати всесвітню революцію пролетаріату, врешті з часом стала звичайним елементом бюрократичної системи, котрий звузився до, наприклад, викладання наукового комунізму як обов'язкової дисципліни та

проведення різноманітних засідань та урочистостей з нагородами у вигляді відповідних грамот та відзнак. І ця система пережила СРСР і продовжила функціонувати у вигляді професійних управлінців бюрократів: Сльцин, Кравчук, Шеварнадзе — усі «крепкіе хозяйственнікі».

У 90-х з'являється нова течія, представниками якого виступали вже вище згадувані Дугін та Пелевін — націонал-більшовизм у поєднанні з неоевразійством. З приходом Путіна бюрократична система починає управляти Росією монопольно. Відповідно сьогодні й викристалізовується російський «категоричний імператив» — знищення усього, що не відповідає їхньому світосприйняттю, яке часто спирається на абсолютну амбівалентність акторів.

Наразі «руськіє» канонізували царську родину, яка стала жертвою більшовиків, вони радіють індустріалізації та колективізації, яку почав Ленін, постійно повторюючи «Сталіна на вас немає», того самого Сталіна, за наказом якого мільйони людей були знищені, депортовані, закатовані. На Донському кладовищі у Москві можуть знаходитися поруч пам'ятник одному з найвідоміших катів часів СРСР — Василю Блохіну та пам'ятник жертвам політичних репресій. Використання такого роду фікції є інструментом не тільки для просування антидемократичних цінностей, спільних як для Путіна, так і для тих темних періодів російської історії, але й для побудови гнучкої системи пропаганди, яка дозволяє виправдовувати будь-які дії чинної влади.

Будь-які спроби позбутися маркерів імперії активно використовує російська пропаганда для створення демонізованого образу України й відповідно легітимізації військової агресії стосовно неї. Абсолютно справедливим буде коментар, що українське суспільство вимагає скасування російської культури, хоча саме активно почало цим займатися виключно після 2014 року і перейшло до справжньої культури «скасування» лише після 24 лютого 2022 року. Відсутність систематичних дій щодо популяризації української культури протягом 30-ти років Незалежності призвело до ситуації, коли українцям була нав'язана ідея, що, як казав Віктор Янукович, «Донбасс порожняк не гонит» (Северин Т., 2019, 19 груд.) і що Донецьк не дав Україні нічого, крім Януковича, мафії та шахтарів, що постійно страйкують.

І взагалі під час Помаранчевої Революції славнозвісний політ-технолог Тимофій Сергійцев, про якого ми вже писали, поділив Україну та українців на 3 сорти. Загалом формування «Донбасу» як чогось, що існує ніби окремо від України й «годує» її, врешті призвело до того, що окупація ОРДЛО відбувалася за активною участю маргінальної частини мешканців Сходу. «Треба в школах говорити про те, що Донбас був українським, — наголошує українська літературознавиця Віра Агеева, — треба піднести там донецьких поетів, треба піднести Василя Стуса чи Івана Дзюбу як символ Донбасу. В нас є символи, просто ми з ними не працювали» (Айвазовська О., 2024).

Крім поезії та прози, у Росії з'являються нові музичні композиції, які присвячені або так званій СВО або президенту Путіну. Зокрема, музична композиція та кліп, де головну роль виконують діти: «Дядя Вова ми з тобою» (переклад наш — А.Б.), підтверджує той факт, що глорифікація вождя не спускається через владну вертикаль донизу, а навпаки. Аналогічна ситуація з піснею «Мій найкращий друг — це президент Путін». Безумовно в Росії мають місце й інші пісні, які навпаки — виступають як контркультурні і які висміюють образ Путіна. Зокрема, одна з таких пісень називається «Путін їде по країні» (переклад наш — А.Б.) — Юрія Шевчука, в якій передано загальноприйнятий у суспільстві образ Путіна. Ми не даремно наводили цитату Володіна про те, що без Путіна немає Росії, бо Путін став головним брендом цієї країни. Зокрема, на честь Путіна названо один з найбільш ходових товарів в Росії — горілка під назвою «Путінка».

Також слід виокремити діяльність нового російського співака зі сценічним псевдонімом «Шаман», який прославився завдяки своїй пісні «Я — рускій». Варто зазначити, що поява такого штибу співаків є цілком логічним продовженням у російській культурній традиції, яку схематично можна уявити таким чином: Кобзон — Газманов — Шаман. Останній, зокрема, склав музичну епітафію стосовно жертв «теракту у Крокусі» 22 березня 2024 року, організаторами якого, на думку російської більшості, були не терористи ІДІЛ, що взяли на себе відповідальність за теракт, а Україна та Західні спецслужби.

Що стосується самого очільника Кремля, то під час своїх висту-

пів він дедалі більше перебирає на себе роль месії, який приведе «руський» народ до перемоги. «Немає більшої любові, ніж та, коли хтось віддасть життя своє за друзів. І якщо хтось кладе своє життя за своїх друзів — більше такої любові не буває на світі. Більше тієї любові ніхто не має, як хто душу свою покладе за друзів своїх. Ніхто не може любити більше, ніж той, хто віддає своє життя за друзів» — виголосив Путін під час виступу у Лужниках (Sevastopol Life - YouTube, 2022).

Врешті у 2024 році Путін на зустрічі російських офіційних осіб відкрито порівнює себе з Христом, зокрема: «Ви пам'ятаєте, як Ісус прийшов до Галілеї й побачив рибалок біля Галілейського моря... Один ловив рибу, інший лагодив мережу. І він сказав їм: Ідіть за мною, і я зроблю вас ловцями людей, ловцями людських душ. Вони стали його євангелістами, його учнями... Це було дуже важливо, коли розвивалися світові релігії. ... Але не менш актуально це зараз, коли ми маємо захищати наші традиційні цінності, нашу культуру, наші традиції та нашу історію. Це дуже важливо для майбутнього країни» (Grylls G., 2024, 09 арк.).

Як ми можемо бачити, месіанство набуло важливих аксіологічних значень у сучасній російській ідеології. Месіанська ідея це не тільки про порятунок та обраність, це також про месію. Ми вже вказали на те, що ідея месіанства розповсюджується на всю «руську» націю, але ми не повинні забувати власне про месію, роль якого сьогодні на себе взяв ніхто інший, як Путін. Путін цитує Святе Письмо, екстраполюючи його на російську сучасність. Про нього пишуть пісні, з нього малюють ікони, процес інавгурація відбувся зокрема за участю вищих представників церкви Московського патріархату. Адже «Є Путін — є Росія, не має Путіна — не має й Росії», як сказав колишній голова ради національної безпеки та оборони Патрушев. Образ Путіна також присутній у храмовому стилю, зокрема у військовому храмі міністерства оборони, і єдине, що сьогодні відділяє його від повноцінної канонізації, це створення чудес або «смерть кандидата» (УНІАН, 2018). Іншим важливим елементом месіанства, який лаконічно поєднаний з «победобесієм», є начебто непереможність Росії.

Штучно створений міф про непереможність «руських» активно артикулюється в російському соціокультурному середовищі. І ця

«непереможність» є одним з наслідком месіанства, бо ніхто не може перемогти того, хто вірить, що він богообраний. Будь-яка поразка перетворюється на жертковий вчинок, який навпаки, ще більше підсилює ідеологічне навантаження. Друга причина більш банальна — це небезпека державній ідеології. Відповідно Україна не може перемогти Росію, бо як може перемогти те, існування чого заперечується та не визнається на державному рівні. Відповідно будь-які військові поразки перетворюються на тактичні відступи, перегрупування або, цікавий приклад сучасної новомови — «жест доброї волі». Домовленості або навіть умовна поразка для росіян можлива тільки від ворога набагато сильнішого. Це може бути або США або колективний Захід як уособлення споконвічного ворога та антиподу Росії, який прагне знищити «духовну» російську культуру. Це важко реалізувати, особливо коли твоя «правда» пов'язана зі спробами геноциду іншої країни. Відповідно неможливо програти тому, чие існування ти заперечуєш, тому боротьба проти колективного Заходу, як сукупності усіх зол, є справедливою та благородною.

Повертаючись до феномену Z-поезії, ми повинні відзначати його масштабність, принаймні на думку російських поетів та пропагандистів. «Танки йдуть на запах ситих чужих квартир» — фрагмент вірша, який з'явився вже після звірств у Бучі та Ірпені й публікації відомого зображення з повідомленням, яке залишили російські військові «А хто вам дозволив добре жити?». «Поезія руского літа» — саме під такою назвою вийшов збірник сучасних віршів, що описують початок так званої СВО. Важливо сприймати його як ідеологічне продовження «Русской веснь», однойменних подій, пов'язаних з анексією Криму та окупацією ОРДЛО.

Але якщо Z-поезія з'явилася лише з початком повномасштабного вторгнення, то проза займає провідне місце в російському культурному просторі. Зокрема, найбільшою популярністю в російському соціокультурному середовищі користуються історичні романи та фантастика. В межах цього розділу ми висвітлюємо діяльність декількох найвпливовіших творців у сучасній Росії. І заслужену першість у цьому списку займає Сергій Лук'яненко — найвідоміший з російських фантастів, чиї книги мають мільйонні тиражі. Чого вартий лише цикл оповідань «Дозор» та однойменний

фільм, знятий у 2004 році, режисером якого виступив Тимур Бекмамбетов. Оповідання та фільм необхідно розглядати у тандемі. У цьому випадку перед нами постає черговий продукт пропаганди. Зокрема, лідер усіх світлих магів Гессер у фільмі є заступник міністра СРСР, у цьому випадку ми можемо сприймати всю «нічну варту» як алегорію на спецслужби з подальшою їх героїзацією, які працюють у «тіні» та захищають простих громадян. Усі світлі маги підкоряються головному відділу Нічного Дозору, який звичайно ж знаходиться у Москві.

Інший дуже популярний жанр у сучасній Росії, який виступає активним ретранслятором пропаганди, пов'язаний з тематикою альтернативної історії, або, використовуючи термін з популярної культури, — «попандацтво». Зазвичай сюжет у таких творах будується навколо того, що головні герої за певних умов переміщуються у просторі та часі й безпосередньо впливають на перебіг історії нашого світу.

«Альтернативна історія — це спроба сублімувати або нездійснені імперські мрії для одних народів, або ж відчайдушна спроба “переграти” минуле для тих, хто хоче ревізувати неприємні або образливі для національної свідомості події, — оцінює явище історик і журналіст, головний редактор Інтернет-проекту „Історична правда” Вахтанг Кіпіані — Історія — сама по собі чи не найзаполітизованіша з гуманітарних наук і найзручніша для донесення пропагандистських меседжів. І тому сплеск альт-історії в сучасній Росії — річ очевидна і, на жаль, безальтернативна» (Полюхович Д., 2015).

Більшість героїв є справжніми патріотами Росії, які готові її захищати й зазвичай з набутими навичками у нашому часі вирушають у минуле в часи Петра 1, але частіше до Сталіна чи Леніна, де власне допомагають вождям змінити хід і запобігти розвалу СРСР. Після анексії Криму головні герої цих творів почали ставати свідками реальних подій, зокрема на Донбасі. Там вони бачать «розп'ятих хлопчиків», найманців із західних країн і, розуміючи всю «несправедливість», потрапляють у минуле та запобігають таким подіям. Головні герої зазвичай є представниками силових відомств. Василь Головачев, Юрій Нікітін, Роман Злотніков та багато інших російських письменників складають сьогоdnішній про-

пагандистський кістяк, коли йдеться про літературу у жанрі фантастики. У додатках ми залишимо декілька прикладів обкладинок книг про «попаданців» (іл 1).

Навіть після початку повномасштабної фази війни у нас і досі точаться дискусії стосовно місця Булгакова та однойменних музеїв у культурній географії Києва. Замість віддати належну шану Валер'яну Підмогильному та його роману «Місто», ми розмірковуємо про ступінь українофобства Булгакова та його місця на культурно-географічній мапі міста. Достатньо відкрити роман «Біла гвардія», щоб перекоонатися в українофобських поглядах автора, переданих словами героїзованого літературного персонажа: «Я б вашого гетьмана за устрій цієї миленької України повісив би першим!... Хто заборонив формування російської армії? Гетьман. Хто тероризував російське населення цією мерзенною мовою, якої й на світі не існує? Гетьман. Хто розвів усю цю гидоту з хвостами на головах? Гетьман...» (Булгаков М., Livelib).

У 2023 році на екрани вийшов серіал «Кров на асфальті» режисера Жори Крижовнікова. Це російський кримінальний серіал, джерелом до створення якого стала книга російського журналіста Роберта Гараєва «Слово пацана. Кримінальний Татарстан 1970-2010-х». Серіал одразу завоював шалену популярність, а тираж книг було миттєво викуплено (*Правила життя, 2023*). Він знімався державним коштом за підтримки «Інституту розвитку інтернету», формально недержавної організації, яка де-факто є аналогом оруеллівського «міністерства правди» та затверджує фінансування проєктів російських «воєнкорів». Знято також з використанням усіх шаблонів пропаганди: нацисти, «піндоси» (американці), а бажання «врятувати» Афганістан та стати на його захист можна сприймати як аналогію з так званою «СВО».

Серіал переповнений сценами насилля, при чому з кожною серією насилля посилюється, і починаючи з середини ми стикаємося з черговим проявом есхатологічного насилля, або, іншими словами, «балабанівщини», яка відсилає до дилогії фільмів «Брат» (Бодров С.С., 1997 — Брат 1, 2000 — Брат 2). Урешті нормалізація насильства веде до дегуманізації суспільства, наслідки якого ми можемо спостерігати за настроями російського суспільства стосовно війни. Нікчемна кількість протестів, відсутність будь-якого

бажання щось змінювати та заперечення взяття на себе відповідальності за колективний злочин це — сьогоднішні реалії в Росії.

Але саме по собі насилля не може стати головним каталізатором, адже для цього потрібна системна робота, спрямована на створення абсолютно «стерильного» від неправильних думок соціокультурного простору. Функцію «стерилізації» в Росії відіграє новомова або «NewsSpeak» — концепція, яку ввів письменник Джордже Оруелл у своєму романі «1984» (1949 р.). Держава повністю монополізує інфопростір шляхом використання певних евфемізмів, неологізмів та інших прикладів підміни понять. Таким чином влада створює альтернативну реальність для нівелювання наслідків війни, яку сама ж і розпочала.

Важливою ознакою новомови є функціонування в межах чітких бінарних опозицій: «ми» проти «них», «добро» проти «зла». Все чітко та зрозуміло — не має місця полярності думок — спрощена картина світу без критичного мислення.

Функціонування новомови у РФ тісно поєднано радянською пропагандистською традицією. Одразу після встановлення більшовицького режиму постала гостра потреба у створенні кардинально нового соціокультурного середовища. Відповідно створення СРСР позначилося утворенням багатьох абстрактних неологізмів: «соціалістичне змагання», «ворог народу», «куркульство», «стаханівець». Кожен громадянин ставав «товарищем». Планова економіка породжувала окремі назви так званих п'ятирічок. Важливими особливостями цього простору були жвавість та мінливість.

Чого варті лише безліч аббревіатур для позначення головного карального органу СРСР: НКВС, КДБ, ВЧК, ГПУ, ОГПУ, НКДБ, МДБ тощо. Культ вождів з цитуванням кожного гасла чергового пленуму чи з'їзду перетворювало будь-яку інформацію на безапеляційну правду, яку обов'язково публікували у газеті «Правда». Головне, що всі жертви були виправдані, адже все робилося заради того, щоб побудувати омріяний комунізм, який вже майорів на «обріі».

Аналогічною була ситуація зі створенням штучного голоду — Голодомору 1932–1933 років. Офіційні терміни для цих жахливих злочинів як долання «продовольчих труднощів» йшли під гаслами боротьби з «куркульством». Пізніше головними противниками

радянського режиму переможного шляху стали кримські татари, яких одразу затаврували «зрадниками» і здійснили «спецоперацію» щодо їх депортації. Отож жодної проблеми не буде, якщо про неї не говорити.

Політика «гласності» Горбачова дещо змінила ситуацію, але справжнім випробуванням для неї була катастрофа на Чорнобильській АЕС. Коли радянська влада запевняла всіх, що «все нормально» і переймалася життям громадян настільки, що вирішила не скасовувати масові заходи до Першотравня 1986 р. І тільки 14 травня Горбачов оголосив, що «ми вперше зіткнулися із такою силою, як ядерна енергія, яка вийшла з-під контролю» (BBC News Україна, 2016). Після розпаду СРСР найактивніше новомова прижилася саме в Росії. Підводний човен Курськ, який «потонув» 12 серпня 2000 року, серія підриву житлових будинків, що було здійснено ФСБ з 4 по 16 вересня 1999 року та увійшло в історію під назвою «Рязанський цукор», стало приводом для поновлення воєнних дій проти Ічкерії.

Накручування войовничих настроїв стосовно всіх, «хто не з нами», особливо після вторгнення до Грузії 7 серпня 2008 року, призвело до того, що вже у 2014 році анексія Криму позначила собою активне утвердження нового російського «есперанто». Колись братній український народ швидко перетворився на «бандерлогів», «нацистів-фашистів». У цей час також з'явилися такі новотвори, як «ввічливі зелені чоловічки», «їх там нет», «руській мір», «ісконно рускій», «асвабадітелі», «возз'єднання Криму» тощо.

У сучасній війні росіяни продовжують використовувати новомову. Як уже було сказано — війна означена як «СВО», вибухи — «хлопки», відступ — «жест доброї волі» тощо. Водночас Росія, активно використовуючи наратив про «порятунок» місцевого населення на окупованих територіях, вдається до відвертої депортації та викрадення людей.

Після повномасштабного вторгнення РФ в Україну в лютому 2022 року пропаганда Кремля вийшла на новий щабель цинізму та брехні. Замість терміна «війна» нав'язується евфемізм «спеціальна військова операція», про що вже йшлося, бо це має на меті применшити масштаби кривавого конфлікту. Однією з причин появи цього евфемізму є кримінальна стаття за розпалювання війни,

відповідно президент Росії Володимир Путін поніс би кримінальну відповідальність, якби відкрито оголосив війну. Інша причина такої риторики полягає в тому, що Росія вважає себе цивілізованою країною і відповідно вона не веде війн, а так зване СВО спрямоване виключно «проти нацистів», які захопили владу в Україні.

До вже згаданих афірмацій додалися нові, наприклад «денацифікація» та «демілітаризація». Попри очевидну абсурдність, вони покликані створити хибний наратив про начебто «звільнення» України від «нацистів та бандерівців». Маніпулятивна новомова супроводжується жорсткою цензурою в Росії. Було ухвалено репресивні закони про «фейки» та «дискредитацію» армії, внаслідок чого будь-яка критика офіційної позиції потрапила під ризик кримінального переслідування. Ще раніше були ухвалені закони про «іноагентів», чия діяльність прямо чи опосередковано фінансується Заходом.

Російська новомова відрізняється своєю особливою жорстокістю та абсолютною дегуманізацією свого «ворога». Будь-який медичний заклад, склад продукції чи поштове відділені автоматично перетворюються на легітимні цілі, адже вважаються «центрами прийняття рішень».

Показовими є вислови на кшталт «денацифікувати Україну», «зачистити» певну територію, де прямо використовуються військові терміни, споріднені з мовою геноциду. Створення катівень та відверті масові вбивства лаконічно вписуються у стратегію «визволителів». Росіяни неодноразово та демонстративно скоюють воєнні злочини задля залякування ворога: Оленівка, Буча, Маріуполь, Ірпінь. Вони не розрізняють комбатантів від некомбатантів. Скоєння воєнних злочинів для росіян є таким самим інструментом ведення війни, як і використання артилерії чи танків.

Росія активно користується маніпуляціями щодо історичних подій та створення квазіісторичних паралелей з метою легітимації будь-яких дій держави. Відбувається свідоме відбілювання або замовчування подій, пов'язаних із російською агресією та перебігом війни, які можуть зіпсувати імідж держави: пакт Молотова — Ріббентропа 23 серпня 1939 року, радянсько-фінська війна (з 30 листопада 1939 до 13 березня 1940), російська визвольна армія власова. Водночас відбувається активна героїзація та міфологізація певних періодів, Другої світової війни, а точніше у перспективі

Росії — «Великої Вітчизняної Війни» — періоду, коли захист Вітчизни вийшов далеко за межі цієї самої Вітчизни.

Прикметно, що Путін та інші російські очільники проводять прямі паралелі Великою Вітчизняною війною, коли виправдовують військову агресію проти України. Необхідність «денацифікації» України виправдовується тим, що С. Бандера, на їхню думку, був посібником нацистів і відповідно, якщо він національний герой українців, значить усі вони — нацисти.

Загалом, звернення до минулого в російській новомові є засобом легітимізації поточного курсу, нав'язування певного трактування історичних подій та творення потрібних міфів.

Російська «новомова» є важливою частиною ширшої стратегії інформаційної війни, спрямованої на встановлення тотального контролю над інформаційним простором як усередині країни, так і на міжнародній арені. Росія багато років створювала розгалужену систему агентів впливу у країнах Заходу для розповсюдження своїх наративів. Перш за все це медіаплатформи на зразок Russia Today, «Фабрики тролів» для просування необхідних наративів та інфоприводів для активної підтримки шляхом використання ботів, а також — організація культурних «Руських культурних центрів» у Європейських країнах для популяризації своєї культури. Таким чином, вибудовується багаторівнева стратегія інформаційного впливу, яку використовує Росія. Варто віддати належне світовій спільноті, яка почала боротися як із засиллям російської пропаганди, так і зі шпигунами у різних державних структурах.

Новомова покликана нівелювати вплив війни для населення Росії. Формується образ, що жодної війни немає, це звичайна військова операція, яка звичайно ж виправдана, а головне переможна. Не «знищили», а «звільнили», не «воєнні злочини», а «фальсифікація» фактів з боку ворогів.

Загалом поширення новомови пов'язане з відсутністю будь-яких альтернативних думок усередині країни. Плюралізм думок можливий тільки в тому випадку, якщо тема спілкування безпосередньо не стосується методів розправи над «ворогами» держави. Російський інформаційний простір був давно монополізований державою і жодне повідомлення від гумористичних передач до новин не проходить повз цензуру. Критика цієї позиції розцінюється

як «дискредитація» влади/армії з подальшим тавруванням інакодумців як «іноагентів».

Новомова стає основним способом висловлення у тоталітарній державі. Міфи, породжені пропагандою, перестають бути міфами й стають реальністю. Якщо у випадку примітивної культури «міф виконує незамінну функцію: він висловлює, зміцнює та кодифікує віру; він виправдовує та веде до життя моральні принципи; він підтверджує дієвість обряду та містить практичні правила, що спрямовують людину» (Малиновский Б., 1998: 99), то сьогодні ми говоримо насамперед про створення та функціонування «політичного міфу». Російській Федерації з перемінним успіхом вдається створювати міфи, які невдовзі стають реальністю, яку вони самі для себе створили: біолабораторії в Україні, які потрібно знищити, «розіп'яті» хлопчики, за яких потрібно помститися, тощо.

Сутність міфу у РФ полягає в тому, що «до політичного міфу звертається внутрішньо слабка чи порочна політика, вона використовується в демократичному та відкритому суспільстві, що має доступ до політичної інформації, достатньо зрілої, щоб судити про справжні політичні події, відносини» (Шестов Н., 2005). Про жодне демократичне або відкрите суспільство у Росії не йдеться. Режим, який наразі там функціонує, можна назвати терміном, який запропонував Борис Райтшустер — «демократура» (Рыковцева Е., 2006).

Повертаючись до «сміслового» аспекту дії, у культурному просторі російської федерації він завжди підкріплюється міфом, який або вже створений і функціонує, тим самим замінюючи собою простір реальності, або його створюють спеціально під якісь конкретні обставини. Що більше захопивши увесь культурний простір, міф стає тією реальністю, яку більшість вважає істинною. Варто також зрозуміти, що жоден з міфів не зникає, вони всі однаково продовжують існувати, а головне комунікувати одне з одним та генерувати додаткові значення, тим самим подовжуючи час свого існування. І чим сильніший міф, тим потужніші пов'язані з ним явища.

Відповідно новомова функціонує у просторі, який ґрунтується на міфах, що вже стали реальністю та стимулюють імперські амбіції Росії, тим самим популяризуючи культ сили та мілітаризацію суспільства.

Підсумок

Наприкінці варто наголосити, що не треба намагатися усвідомити, чим є Росія, не треба шукати ключ до «загадкової» російської душі. Згадані нами російські «філософи», літератори та інші представники інтелігенції не є репрезентативними сьогодні. Росіяни, які їдуть вбивати українців за різних причин, не читають ані Миколу Гумільова, ані Івана Ільїна. Типовий росіянин/«руський» — це нащадок «гомосоветікуса», якого характеризують падіння етичних цінностей, певна дикість та максимальний консюмеризм.

Класик соціології Еміль Дюргейм описував такий стан людини як соціальна аномія, беззаконня. І не в сенсі, що всі порушують закони, передусім відсутня будь-яка довіра: до інституцій, до людей, до будь-чого (Дюркгейм, Э., 1990: 1). Тому сьогодні й росіяни активно ностальгують за Радянським Союзом, вважаючи, що тоді було більше простору для соціальної довіри. Соціальна аномія сприяє тому, що в Росії ніколи повноцінно не буде імплементовано систему розбудови держави, яка б ґрунтувалася на прагненні створити щось нове та конкурентоспроможне для викликів майбутнього, а не прагнути відновити релікти минулого.

Це передусім пов'язане з тим, що для того, щоб люди повноцінно у щось вірили, їм потрібно довіряти одне одному, потрібна відкрита культура спілкування. Наразі немає жодних авторитетів, кому можна було б довіряти. Сьогодні в Росії все визначається тоталітарним устроєм і бажанням народу не втратити цю невеличку частку стабільності, яка залишилася. А сама держава активно використовує ідеологію «специфічної цивілізації» для легітимації своїх дій, прагне створити враження про іншість, яке криється в створенні цивілізації.

Але це не означає, що ми повинні перестати досліджувати те, як російські культурні практики впливають та можуть впливати на соціокультурний простір України та Європи, адже розуміння свого ворога — це перший крок на шляху до перемоги над ним. Ми хочемо закінчити цей розділ фрагментом промови Юрія Шевельова, яку він присвятив Україні: «Країна зі спотвореною, заарештованою, вкраденою історією, себто без історії, може існувати тільки силою інерції, яка вічно не триватиме. Нам треба визначатися, реабілітувати події, людей, керуючись дороговказами великої іс-

торії, щоб бути ефективними й справедливими в побудові нового суспільства» (Шевельов Ю., 1990). У цій доповіді прозвучало: «Не ждять рятунку ні від кого...». Саме цим гаслом ми повинні керуватися під час захисту нашої ідентичності та державного суверенітету. Але це не означає, що ми не можемо запозичувати іноземний досвід та просити про допомогу. Водночас ми повинні самі мати мужність розв'язувати питання, які очевидно будуть непопулярними як для нас самих, так і для наших західних партнерів.

Артем БОГУЦЬКИЙ,

аспірант 2 р. н.

кафедри культурології НаУКМА

orcid.org/0009-0002-8983-4759

Додаток.



Іл. 1.

Література:

Адамович О., (2022, 03 берез.). «Путин: Я лакец, я дагестанец, я чеченец.....» — нарис в «Комсомолке». Відновлено з <https://www.kp.ru/daily/27371/4553876/>

Айвазовська, О. (2024, 22 берез.). Віра Агеева: «Якби з 1991 року була

- культурна політика на Донбасі, все могло би бути інакше». *LB.ua*. Відновлено з https://lb.ua/culture/2024/03/22/604495_vira_ageieva_yakbi_z_1991_roku_bula.html
- Александров А., (2018, 8 лют.). Дмитрий Рогозин зигует на нацистском русском марше в 2007 году. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=K7FUpOyEdHw>
- Ауслендер С., (2024, 11 авг.). Война с Ордой. *Telegram*. URL: <https://t.me/s/voinasordoy?before=3086> (дата звернення: 12.08.2024).
- Бондаренко, О. О. (2024). Геноцидна риторика РФ у сучасному інформаційному просторі. *Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського*, 35(74), Ч.2: 223-229. https://philol.vernadskyjournals.in.ua/journals/2024/2_2024/part_2/2-2_2024.pdf#page=233
- Булгаков М. Избранные цитаты. *LiveLib* <https://www.livelib.ru/quote/43629502-belaya-gvardiya-mihail-bulgakov> (дата звернення: 29.07.2024).
- Гваньини А., (1997). Описание Московии / Пер. с лат. Г. Г. Козловой. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина. 176 с. <https://coollib.com/b/467506/read> (дата звернення 29.07.2024).
- Голос Америки. (2015, 1 дек.). Вагрич Бахчанян: «Мы рождены, чтобы Кафку сделать былью» [Відео]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=pXO5TYo61aQ>.
- Демчук, Р. В., (2015). Візантійський міф російської «релігійної філософії» XIX ст. *Electronic Kyiv-Mohyla Academy Institutional Repository*. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/eab53fb0-177c-44cf-918b-85dabf50c58e>.
- Достоевський Ф.М., “Бесы” *Классика.ру* <https://klassika.ru/read.html?proza/dostoevskij/besy.txt&page=49>
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. *RoyalLib.com*. https://royallib.com/book/dyurkgeym_emil/o_razdelenii_obshchestvennogo_truda.html
- Елизаров М., (2024, 16 апр.). Чёрный Коптер. *YouTube*. <https://youtu.be/LDA3Gs2h1kw/>
- Иванов М., (2013, 21 лист.). Владимир Путин обогатил литературу предложениями. *Коммерсантъ*. Відновлено з <https://www.kommersant.ru/doc/2349167>
- Казакова Д., Фатхуллина Н. (2022, 01 окт.). «Это наша исконно русская земля» (*Бизнес-online*). Відновлено з <https://www.business-gazeta.ru/article/565459>

- Леонтьев, К. Н., Византизм и славянство. «Азбука верь» https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/vizantizm-i-slavjanstvo/#sel=92:23,92:70.
- Малиновский Б., Магия, наука и религия. *Библиотека Гумер*. Режим доступа: URL https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/malin/06.php (дата звернення: 20.05.2023).
- Мемотека. (2022, 5 окт.). Иван Охлобыстин — Гойда. *YouTube*. <https://youtu.be/ygbEqLfKF2Q?si=cE5HkXwa4KspC2cK>
- Московский комсомолец, Почему Захар. Прилепин назвал себя Захаром или зачем нужен псевдоним. *Московский комсомолец Нижнего Новгорода и Нижегородской области*. Відновлено з <https://nn.mk.ru/social/2018/05/30/pochemu-zakhar-prilepin-nazval-sebya-zakharom-ili-zachem-nuzhen-psevdonim.html>.
- Нараева А., Гробман Е., (2022, 25 мар.). Путин рассказало культуре отмены, которая коснулась и Роулинг, и России. *Ведомости*. Відновлено з <https://www.vedomosti.ru/politics/articles/2022/03/25/915288-putin-rasskazal-kulture-otmeni>
- Пелевин, В., Книга Generation «П». *LoveRead* http://loveread.ec/view_global.php?id=2937
- Полухович Д., (2015, 21 січ.). «Попаданці» проти України. *Збруч*. Відновлено з <https://zbruc.eu/node/31806>
- Правила жизни., (2023, 12 груд.). В России полностью раскупили печатный тираж книги «Слово пацана». *Правила жизни*. Відновлено з: <https://www.pravilamag.ru/news/film-news/12-12-2023/713461-v-rossii-polnostyu-raskupili-pechatnyi-tiraj-knigi-slovo-pasana/> (дата звернення: 29.07.2024).
- Президент РФ. (2023, 31 берез.). Об утверждении концепции внешней политики российской федерации. *Сайт Президента России*. <http://static.kremlin.ru/media/events/files/ru/udpjZePcMAycLXOGGAgmVHQDIoFCN2Ae.pdf>.
- Президент РФ., (2022, 09 черв.). «Встреча [В.В. Путина] с молодыми предпринимателями, инженерами и учёными». *Сайт Президента России*. <http://kremlin.ru/events/president/news/68606/videos>
- Рыковцева Е., (2006, 28 июля). Демократура Путина по Борису Райтшутеру. *Радио Свобода*. URL: <https://www.svoboda.org/a/258843.html> (дата звернення: 29.05.2023)
- Рябова Т., (2013). «Гейропа»: гендерное измерение образа Европы в прак-

- тиках политической мобилизации. *Журнал «Женщина в российском обществе»*. Відновлено з https://womaninrussiansociety.ru/wp-content/uploads/2013/11/ryabova_ryabov.pdf (дата звернення: 27.05.2023).
- Северин Т., (2019, 19 груд.) Донбасс порожняк не гонит, — Путин о «гордых» людях на оккупированных территориях. *24 Канал*. Відновлено з https://24tv.ua/ru/donbass_porozhnjak_ne_gonit_putin_o_gordyh_ljudjah_na_okkupirovannyh_territorijah_n1251394
- Снайдер, Т., (2023, 16 берез.). «Русофобія» як аргумент РФ для геноциду: виступ Тімоті Снайдера на Радбезі ООН. *Texty.org.ua* Відновлено з <https://texty.org.ua/fragments/109208/rusofobiya-yak-arhument-rf-dlya-henocydu-vystup-timoti-snajdera-na-radbezi-onn/>
- Старушко, О., (2022.) Призраки. *Стихи.ру*. <https://stihi.ru/2022/03/11/6876>
- Томпсон, Ева., (2006.). М. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм. / Пер. з англ. М. Корчинської. — К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», — 368 с. — ISBN 966-500-265-1. <http://litopys.org.ua/thompson/tom.htm>
- УНІАН., (2018, 09 серп.). «Священник назвал условия канонизации Путина: заговорив про смерть президента РФ». *Інформаційне Агентство УНІАН*. Відновлено з <https://www.unian.ua/world/10218908-svyashchenik-nazvav-umovu-kanonizaciji-putina-zagovoriv-pro-smert-prezidenta-rf.html>
- Федоров В. Ф., Шишова М. И., Православие: Pro et contra — «Азбука веры» <https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-pro-et-contra/>
- Шевельов Ю., (2018, 17 груд.). “У затінку совиных крил” *Сучасність, 1990, ч.12, с.69—79*. Відновлено з <https://zbruc.eu/node/85440>.
- Шестов Н. И., Политический миф теперь и прежде. (2005.). Социология политики. *Портал Юристъ* <https://lawbook.online/politiki-sotsiologiya-kniga/politicheskij-mif-teper.html>
- Шкандрій, М., (2018, 28 черв.). В обіймах імперії: Російська і українська літератури новітньої доби. *Чтиво*. https://chtyvo.org.ua/authors/Myroslav_Shkandrij/V_obiimakh_imperii_Rosiiska_i_ukrainska_literatury_novitnoi_doby/
- Эхо Кавказа., (2022, 14 мар.). Задержание за белый лист бумаги. *Эхо Кавказа*. Відновлено з <https://www.ekhokavkaza.com/a/31752392.html> (дата звернення: 27.05.2024).

- Юнг К.Г.: Архетип и символ. Об архетипах коллективного бессознательного. *Гуманитарный портал*. <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4232>
- Якубова Л., Головки В., Примаченко Я., (2018) Русский мир на Донбасі та в Криму: історичні витоки, політична технологія, інструмент агресії: (Аналітична доповідь). — Київ. — 227 с.: https://shron1.chtyvo.org.ua/Yakubova_Larysa/Russkyi_myr_na_Donbasi_ta_v_Krymu_istorychni_vytoky_politychna_tekhnolohiia_instrument_ahresii_Anali.pdf? (дата звернення 20.05.2023).
- BBC Україна. (2016, 26 квіт.). Чорнобиль і «гласність»: що писали радянські газети про аварію. *BBC News Україна*. Відновлено з https://www.bbc.com/ukrainian/society/2016/04/160421_chornobyl_pressa_az
- Grylls G. (2024, 09 ap.). Putin compares himself to Jesus in his battle to uphold tradition. *The Times*. Retrieved from <https://www.thetimes.com/world/article/vladimir-putin-jesus-christ-comparison-russia-7720bgz7w?region=global>
- Sevastopol Life. (2022, 18 берез.). Полная речь Путина в Лужниках 18 марта 2022 на 8-летие воссоединения Крыма с Россией. *YouTube*. <https://youtu.be/X3tQg6yexpc/>
- Snyder T., (2023, квітень) The Road to Unfreedom: Russia, Europe. *Чтиво*. https://chtyvo.org.ua/authors/Timothy_David_Snyder/The_Road_to_Unfreedom_Russia_Europe_America_anhl/
- UKRAINE VICTORY. (2022, 30 сен.). Владлен Татарский военкор РФ всех убьем и всех ограбим как мы любим. *YouTube*. <https://youtu.be/lBvJfQhkfA/>

НОВІ КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ РЕЦЕПЦІЇ СМЕРТІ ЗА ЦИФРОВОЇ ДОБИ

Техно-Танато-хронологія

Непросто починати розмову про переживання смерті та відповідні суспільні практики у ситуації сьогочасної України. Але з іншого боку, — саме зараз і потрібно. Адже попри наші буремні події та втрати за повномасштабного протистояння з рф, варто врахувати ще декілька нечувано кривавих та жорстких випадків у країнах світу за останні кілька десятиліть (Африка, Бірма, Індія, Ізраїль та ін.). До того ж людство досі відчуває наслідки пандемії COVID-19, від якої масові смерті хоч і поменшали, та геть не припинилися. При тому що фахівці прогнозують нові пандемії щонайближчим часом, і до того ж більш стрімкі та безжалюгідні. Отже, люди по всьому світу не можуть не реагувати на такі тенденції. Міцна мережа глобалізації втягує в це навіть ті регіони Земної кулі, котрі не зачепили ані війни, ані геноциди, ані пандемія. Тож поставлена проблематика постає вкрай актуальною. Водночас цікаво спостерігати за трансформацією масових людських наративів через посередництво новітніх технологій. Диджиталізація та глобальні мережі породжують вкрай примхливі соціальні практики та комунікативні форми.

Якщо зараз запитати пересічних співрозмовників про те, чи стикалися вони з такими поняттями, як *«віртуальні цвинтарі»*, *«детботи»* чи принаймні *«жалобні боти»*, то багато хто відповість негативно. Але здебільшого не здивуються — адже все це існує, і до того ж виникло не «вчора». Хоча ще тридцять років тому подібні словосполучення були б сприйняті радше як терміни з науково-фантастичних творів у жанрі кіберпанк. Як і загальні тренди трансгуманістів до людської віртуалізації чи гібридизації зі світом

машин (при тому що сам трансгуманізм уперше пробуджується ще в 50-рр. XX століття).

Фактично мова йде про тренди трьох поколінь. Адже покоління, що застало перші польоти в космос, природно різниться від покоління, котре вперше почало комунікувати з друзями на різних континентах у режимі реального часу, і всі вони геть різняться від нинішніх можливостей, дарованих «інтернетом речей» та вибухом нейромереж (що тільки-но розпочався), — хоча молодь явно сприймає такі зміни як належне. Цікаво, що всі ці три покоління фіксують поступову трансформацію того індустріального суспільства, котре вже півтора століття демонструє геть інакші моделі ставлення до смерті та посмертя, ніж сотні поколінь до того. Мова про ті специфічні, «пост-вікторіанські» моменти напускної чопорності та заперечення смерті, сором жалоби, які дослідник Філіп Ар'єс означив свого часу як *Forbidden Death* («Смерть заборонена»), а також *Invisible Death*: «Смерть Незрима» (перекладають і як «Перекручена»).

Перша половина XX ст. проявила ці моделі вельми яскраво. Не останньою мірою через масовість смертей унаслідок двох Світових воєн та пандемії «іспанського грипу» між ними. Але далі почалися зміни, що станом на 70-ті рр. XX ст. ще були Ар'єсу непомітні, проте з висоти 20-х рр. століття XXI все видається далеко не так однозначно, як свідчить його нарис «*Ставлення до смерті на Заході: від середніх віків до сьогодення*» (Ariès 1975) чи програмна монографія «*Людина перед обличчям смерті*» (1977) (критика: Jacobsen 2016). Можна також додати подібність міркувань Жака Дерріда, котрий згадував «покоління катастроф» (маючи на увазі другу третину XX ст.) і зазначав на властивому Заходу замовчуванні смертей, униканні оплакування померлих, що неодмінно повернеться травматичними переживаннями через десятки років, породжуючи «покоління постпам'яті». Дослідник запропонував щодо цього термін «*hauntology*» (від *haunt* — переслідування привидом живих) (Derrida 1994, p. 9, 202; також Ruhe 2023).

Важливо усвідомлювати паралелізм двох моментів за зміни Промислових поворотів: зростання суспільного оптимізму в Західному світі в цілому (включно з фермерським населенням) — та водночас масова відмова від традиційної християнської невротичності (спрямованої на посмертну долю) з її фактичним збереженням у

масовому несвідомому. Тобто, як сказали б психоаналітики, західне суспільство не «пропрацювало» свій невроз, переключившись на інші цілі, проте сам невроз нікуди не подівся. Отож цілком логічно, що ця нервозна реакція на межі паніки перемістилася на саму смерть суб'єкта як таку (Ariès 1975, p. 76-103). Початок цього відбувався за фіналу четвертої Ар'єсової фази (в цитованому есе вона третя) на початку того ж XIX ст. — естетизація та романтизація смерті та похоронів, що насправді було соціальною маскою з боку причетних.

Свого роду *акме* такого ставлення — поширення специфічного мистецького жанру посмертного фотопортрету *«post-mortem»*, що вже можна вважати зародком втручання світу технологій у сприйняття смерті рідних. Збережено чимало знімків, де близьких померлих (часто — дітей) ретельно вдягали у максимально сентиментальне для замовника вбрання, ставили чи садили в певну позу, фіксували спеціальними зажимами. Поруч подеколи позували самі замовники, очікуючи, щоб на фінальному фото в рамочці виникала повна ілюзія прижиттєвих спільних портретів (Borgo, Licata & Iorio 2016, p. 107). Звісно, що це не що інше як маска заперечення, і водночас — жадання продовжити раптово перерване спілкування (детальніше про це, зокрема, у Hilliker 2006; Tateo 2018; Harris 2020 тощо). Подібні макабричні світлини доречно вважають модерною версією популярного в XVI-XVII ст. жанрі живописного жанру *Vanitas*, від портретів до власне *натюрмортів* (тобто буквально зображень мертвої дичини або людського черепа з-поміж предметів). Зростання сентиментальності породило в цьому жанрі композиції на кшталт милування померлою матір'ю з живою дитиною або навпаки. Проте ця сентиментальність була зовнішньою, та ще й помноженою на просвітницький моралізм. Персональні переживання ставали подібним «надбанням вічності» нечасто. При тому, що те саме прощання на смертному одрі в ті часи, за спостереженнями Ар'єса й не лише, були традиційно тривалими та публічними.

Висловлені Ф. Ар'єсом спостереження трансформації смерті у табуовану площину впродовж першої половини XX ст. видаються нам доволі красномовними (і навіть за певних неточностей заслуговують на увагу). Середина XX ст., з одного боку, відзначилася

модою на *геріатричні пансіонати* та *госпіси* — спец-заклади для тих, чию смерть діагностували як неминучу (через вікові недуги, чи-то онкологію, або ж інші позавікові чинники). Себто такі особи зустрічали свої останні дні вже не вдома в оточенні рідних, як колись, а серед медиків та працівників соціальних служб. Більше того, навіть такий нормативний колись акт, як демонстративна жалоба чи проголошувана туга за померлим, тепер сприймалися як химерне поєднання природної потреби з формальною недопустимістю чи навіть паталогічністю в очах навколишніх — Ар'єс порівняв це з актом мастурбації (Ariès 1975, р. 90). З іншого боку, саме ця доба розпочинає специфічну еру мас-медіа, котру відтоді просуватимуть радіо та телебачення.

Суттєві зміни меморативності лише підкреслюють світоглядну кризу новітньої доби — максимальна індивідуалізація переживань творчих та проактивних особистостей у містах доби індустріалізації зрештою вплинула на декаданс та його деривати (див. напр. Кирилова 2017). Можна припустити появу своєрідного вакууму колективної реакції на життя та здобутки пересічного городянина початку ХХ ст., що заповнився стрімким зростанням культури масового споживання та, власне, масової культури як такої. Індустрія технічних засобів оперування інформацією так само органічно оформилася в «Mass Media». Отож друга половина ХХ ст. заповнилася новою колективною свідомістю. Причому не лише в СРСР чи інших соціалістичних країнах, де такий колективізм стимулювався прямим чином, але і в циркум-атлантичних державах, заповнених бодріярівськими *симулякрами* масового споживання та порнографією реклами (McLuhan 1994). Усезагальна інтернетизація, гаджетизація та стрімка масова залежність від соцмереж призвели до нового ефекту вакууму колективності, відчутного згасання колективної пам'яті, про що згадує, зокрема, Ендрю Хоскінз (Hoskins 2018).

Третій технологічний стрибок переважно пов'язують з початком виготовлення мікročіпів у 60-ті роки. З іншого боку, перші повноцінні комп'ютери були створені в 1940-ві роки. Але, на нашу думку, головне, що до 1990 року обидві індустрії перебували в зародковому стані, майже не впливаючи на суспільство в глобальному сенсі. Космічна програма і та впливала значно більшою

мірою, — але, як ми вже знаємо, цей бік розвитку технологій надовго перестав бути орієнтиром для пересічних громадян. Інша річ — мас-медіа, помножені на тиражовану культуру масового споживання, котрі свого часу яскраво прокоментували Жорж Бодріяр, Герберт Маркузе та Маршал МакЛюен. Зрештою, саме 90-ті рр. явили світу зародок Четвертого Технологічного повороту, що спирається на робототехніку, Всеосяжний Інтернет (Internet of Everything) та нейромережі. Повноцінним цей етап стане лише тоді, коли технологічне виробництво почне саме себе поновлювати та тиражувати з мінімальним втручанням людини. Момент, коли пост-індустріальний лад перейде у справді цифровий.

Проте зародок цифрової доби органічно з'єднався з панівною для другої половини ХХ ст. *ерою медіа* (McLuhan 1994, р. 246-337). Телерадіомовлення згодом доповнилися апаратурою аудіо- та відеозапису в домашніх умовах. Наступна сходинка — текстова доба раннього www-інтернету: доба форумів, бібліотек та блогів. Згодом — поширення соціальних мереж та водночас відеохостингів, з-поміж яких «вершину харчової ланки» посів YouTube. У проміжку 2012-2015 рр. зі стрімким поширенням смартфонів змінилася індустрія мобільної (стільникової) телефонії. Настала масова гаджетизація, коли в кожній пересічній людині з'явилася можливість робити фото, знімати відео, слати звукові повідомлення та писати тексти, коментувати чужі фотографії, листуватися та слідкувати за новинами, і все це паралельно та в режимі реального часу (знову ж таки, самі пристрої такого типу виникають ще в середині «нульових», проте перебували «в зародковому стані», і їх купували не так часто). Це дуже важливий етап, котрий варто вважати новим соціальним поворотом зміни масової свідомості — котрий фіксує, зокрема, і зміни щодо ставлення до смерті. Коли інновації впливали на масові захоплення, новітні форми дозвілля та комунікації, нові форми висловлювання тощо.

Так, свого часу завдяки компактним фотопристроєм колись відбувалася фотомасовізація. Вище ми згадували фотопортрети «постмортем», поширені саме в добу дагеротипії, коли фотокамера була ще складною та коштовною річчю, а вміння вправлятися з нею вважалося непростим ремеслом (хоча й більш демократичним сервісом ніж малярство). Можна погодитися, що на таку форму пере-

живання смерті рідних ішли за наявності потреби фіксації близького образу, не маючи водночас змоги її здійснити. Чимало родин кінця XIX ст. намагалися замовляти дорогівартісне портретне фото, а вже в першій половині XX ст. маємо відчутний спад. Чи не тому, що на той час уже кожен, хто придбав портативний механічний фотоапарат, міг самотужки зробити останні фото з родичами чи друзями на порозі смерті: «*Фотографія оперує минулим не стільки як його узовнішення, скільки як слід*» (Ruchatz 2008, с. 370).

Можливість лишити свої посмертні «фотомемуари» вабила людей ще донедавна. Це демонструє кейс доктора Майкла Вілсона (1947-1996), котрий щойно дізнавшись про свою термінальну хворобу, витратив решту місяців свого життя у максимальній активності, подорожуючи, пробуваючи себе в незвичних галузях тощо. Будучи професійним фотографом, він супроводжував усе це сотнями виразних фотознімків, намагаючись заповнити свої останні дні потужним мистецьким самовиявом. Коли йому стало зовсім зле, він скерував близьких продовжити його фото-фіксацію, включно з передсмертною агонією та посмертними портретами (O'Connor, Schatzberger & Payne 2003).

Варто відразу нагадати неочевидність об'єктивності фотозображення. Тобто ще порівняно недавно ставлення до фотознімка саме й мало на увазі, що надана там візуальна інформація про певні об'єкт, місце чи подію «виключно документальна і об'єктивна». Що і спонукало до регулярного звертання до фото з меморативними потребами (Ruchatz 2008, с. 374-376). Втім, в останні кілька десятиліть це розуміння відчутно змінилося передусім завдяки напрочуд реалістичній творчості генеративних нейромереж. Але й до того володіння графічними фоторедакторами (як-от Adobe Photoshop) давало змогу відкорегувати фотозображення аж до максимального спотворення первинного сенсу. Але і це геть не новина в контексті «істинності» фотографії — бо ж активні фотоексперименти XX ст. неодноразово демонстрували рушійну важливість ракурсу та експозиції (за інших однакових умов), маніпулюючи якими фотограф міг домогтися в глядача кардинально різних переживань щодо фактично одного й того самого зображення (Barroso 2023, с. 35-39).

Це важливо промовити в контексті подальшої дискусії про

«двійниковість» цифрового сліду — адже чимало людей, котрим дають змогу долучитися через віртуальне зображення чи голосове спілкування до подоби тих, кого вони втратили, реагують негативно: вони відчують відразу до такого «аналога», бо він наче «неповний», «неістинний», а тому бентежить. (Береться до уваги також ефект «Моторошної долини», та до нього ми дійдемо трохи далі.) Такого враження чомусь не виникає під час роздивляння фото у сімейному альбомі. При тому що фотографію можна так само сприймати в контексті неповноти. Це справді сповнений кодів *слід*, і кожен глядач володіє власним набором контекстуального інструментарію на його розшифрування. Ролан Барт зазначає, що саме фотозображення є парадоксальним «повідомленням без коду» й водночас «нелогічним поєднанням між *тут-тепер* і *там-тоді*» (Barthes 1999, с. 39-40).

За більш як сто років ми справді звикли сприймати родинні фотоальбоми з певним благоговінням: адже молода техніка фотографії на той час дійсно викликала асоціації з дивом, натомість сучасна творчість за допомогою цифрових технологій нерідко викликає протилежну реакцію сумніву, скепсису, потреби в ревізії тощо. Напевно, справа тут у набутій вибагливості людства доби постіндустріального переходу.

Окрім зображення, меморативним може виступати й звукозапис, адже саме з фіналу XIX ст. стрімко розвивалася й аудіотехніка: спершу фонографи, далі патефони, диктофони — всі вони давали можливість записати голос рідних і в подальшому слухати їх у моменти смутку. Згодом жанр звукового інтерв'ю трансформується у популярні сьогодні *підкасти*. Ще більших можливостей демонстративного «увічнення» надав кінематограф, поєднавши динамічну демонстрацію зображень зі звукозаписом. Окрім змоги просто передати історію певної померлої особи у виконанні акторів, завжди можна було просто зняти документальний матеріал з конкретною персоною. Пізніше такі архівні записи набудуть чималої популярності і стануть своєрідною формою тимчасового «оживлення» — аж до інструментів культурної пам'яті та проробки травматичного досвіду¹.

1 Hanp., Santner, Eric L. (1990). *Stranded objects: Mourning, memory, and film in postwar Germany*. Cornell University Press. 200 p.

Згодом нова технологія — телебачення — розкрила можливість через ефірну трансляцію розповідати глядачам по всьому світу про тих, кого з нами вже нема, являти громадськості їх зовнішність і голос. З іншого боку, була й можливість передивитися у запису ефір, що відбувався декілька десятиліть тому, що ставало немовби оживленням, на кшталт архівної кінохроніки. Та важливою віхою тут стала передусім згадана нами масовість «домашнього відео», що виникла іще у вісімдесяті роки, але мала шалений успіх упродовж усієї наступної чверті століття (зрештою і спонукавши до створення YouTube). Тобто чимало сімей по всьому світу почали знімати одне одного, своїх батьків та дітей, всілякі масові заходи із сусідами та родичами тощо як певну форму динамічного «сімейного альбому» у формі стосу відеокасет (пізніше — накопичувального диску з сотнями гігабайтів відеоматеріалу), що можна означити як *перформативні форми меморизації*.

Отже, все це дає підстави погодитися із визначеннями Філіпом Ар'есом характеристик своєї п'ятої фази «танатичної етики» Заходу як «скасування», «відмова від смерті», життєвий дискурс поза межами її очікування, неначе її немає взагалі. Що й мають підтверджувати численні форми фіксації померлих.

Тут ми доходимо до інформаційного повороту останніх двох десятиліть. Саме зараз відчутно помітні науково-технологічні прориви, на кшталт *квантової механіки*, *біоенергетики* та руху до *штучного інтелекту*, котрі згадує футуролог Мічіо Каку. За його визначенням, «У майбутньому ми перетворимося з пасивних спостерігачів за танцем природи — на хореографів природи, потім на господарів і насамкінець на охоронців природи» (Кайку 2013, с. 35).

Датський дослідник Мікаель Якобсен запропонував для нинішнього стану наступну добу танатосенситивності (не озвучену Ар'есом): «Видовищна смерть» (Jacobsen 2016; Jacobsen 2023; Sumiala & Jacobsen 2024). Саме зараз почали з'являтися відчутно нові форми переживань та фіксації смерті. Це і нові засоби відтворити подобу померлого для подальшого спілкування (Biçer & Yıldırım 2022), це і специфічне при звичаювання пересічних людей до смерті й насильства через масову фіксацію жорстких військових подій сучасності в режимі онлайн (при тому що терористи так само зараз регулярно намагаються робити зі своїх актів агресії онлайн-

видовище); сюди ж можна віднести й цілу низку очікувань трансгуманістів, з-поміж котрих є чимало впливових та фінансово забезпечених осіб, здатних стимулювати своїми ідеями цілі індустрії в науці і техніці.

Водночас усе це демонструє «закоріненість» у зазначеному вище, й при цьому досі не оформилося остаточно. Цю динаміку можна спостерігати буквально тут і зараз, теж таки «в режимі онлайн». Не дивно, що таким культурним практикам варто приділити особливу увагу.

2020-ті роки без перебільшення можна вважати кризовим часом для людства в глобальному вимірі. І саме Україна мимохіть опинилася буквально в епіцентрі таких соціокультурних струсів. Багато соціумів у кризових умовах утримуються не те що від постіндустріального переходу, але часто навпаки — намагаються повернутися в доіндустріальний стан «простоти» (Іран, Афганістан, Еритрея, Північна Корея тощо) — чи то штучно, методами уряду, чи то в силу колективної картини світу переважного загалу населення. Натомість західний світ свідомо долає застарілі індустріальні кайдани Модерну, пірнаючи в медіа- та інтернет-комунікації. Глобалізація, помножена на світ технологій, впливає на подібний рух усього людства. Та на відміну від ситуації буквально півторасторічної давнини сучасний світ залежить уже не так від географії, як саме від свідомого вибору певних людських осередків (Miguélez, Planas, & Benítez 2021). Українське суспільство так само дедалі впевненіше рухається в бік соціокультурної складності (Denton 2004), що зрозумілим чином може подеколи викликати певний дискомфорт: адже складність заважає давати прості відповіді на непрості запитання. Сюди ж можна віднести і такий природний аспект, як переживання смерті ближнього.

Дигітальні Танатопрактики

Колись в утопічному творі «4338-й рік: Петербурзькі листи» граф Одоевський мріяв, що в майбутньому шановне панство спілкуватиметься між собою «електричними розмовами» у вигляді інтерактивних «щоденників», де повідомлення про себе писатимуться і читатимуться на відстані в реальному часі. По суті він описав *блоги та соціальні мережі*. І сталося це значно раніше, ніж видава-

лося автору. Блогосфера початку нульових була й сама ще сильно вкорінена в модерністський епістолярний дискурс — нам здавалося важливим створювати великі за розмірами тексти. Писалися літературні твори, і це вже стало справою не професійних митців чи літераторів, а пересічного користувача персонального комп'ютера. Потім світ пірнув у смартфони, час відчутно спресувався, і колишні затишні «епістоли» нині сприймаються часто як бентежні та незбагненні «лонгріди». Проте цей стан творчості відчутно коригував свідомість городян і навіть мешканців сільської місцевості. Всі ті людські соціуми, що поринули в подібне дозвілля, вже не могли бачити світ традиційним простором «пращурів». Нам стало властиво заявляти про свою інакшість, і водночас тягне демонструвати її в соцмережах, демонструючи світу своє вбрання, свій настрій, свої думки щодо актуальних подій (Bessarab et al., 2021). Справедливо це і щодо переживань про смерть.

Останні п'ять років багато з нас час від часу бачить жалобні пости в соцмережах, а подеколи і самі створюємо такий контент. Водночас можна спостерігати чимале віяло реакцій — від зрілих пошуків складних відповідей до наполегливої невротичної тяги до традиціоналізму та «затишної» простоти архаїки. Хочеться вірити, що цей нарис уможливить не лише проговорити ці моменти, але й продемонструвати можливі ракурси для подальшого метабачення вектора нашого суспільного розвитку. Будучи своєрідним маркером цивілізаційного рівня, характеристика ставлення до смерті постає чудовим плацдармом для цього.

Традиційні соціуми зазвичай вважають спілкування живих і мертвих недопустимими. Хіба що у формі ритуальних церемоній на честь померлих предків, та й то за посередництва шаманів чи подібних їм фахівців із таких практик. Але міські цивілізації нерідко починають шукати серед способів дозвілля і такі бентежні моменти. Згадки про це нам залишили, зокрема, давні римляни. Європою фіналу Нового часу ширився спиритизм — від колективних містерій із дзеркалами чи кругових салонних сеансів із медіумом до популяризованої дошки Уїйя/Уїджа початку ХХ століття. Ця дошка-забавка слугує непоганим маркером трансформації священної містеріальної практики для посвячених у форму світського дозвілля пересічної родини. 1990-ті роки сколихнули масову пси-

хіку потягом до містицизму та нових форм комунікації. І якщо для СРСР доби розпаду це були переважно передруки старих трактатів з популяризованої магії та спіритизму, то західний світ (особливо по той бік Атлантики) натхненно пірнув у магію «світового павутиння». Саме так, адже спостереження Еріка Девіса давно відзначили містичні настрої як творців телеграфу, електрики чи перших радіоприймачів, так і авторів Інтернету та запропонованих ними нових комунікативних практик (Davis 2004).

Отож геть не дивними для користувачів онлайн-комунікації видаються спроби створення посмертного спілкування у цифровому форматі. Видаються цікавими спостереження з цього приводу, висловлені західними фахівцями, що подеколи ставляться скептично до країн колишнього «Соцтабору», але нам звідси видно, наскільки це стосується і українського простору (і це справді нас виокремлює з-поміж багатьох країн — колишніх радянських республік).

Можемо послатися, зокрема, на матеріали Девіда Бурдена та Меггі Савін-Баден, Міхаеля Якобсена та Йоганни Суміали, Едіни Харбінї та Еріка Стейнгарта, Карли Софки та Ану Гар'ю, Тімоті Рекубера та Петера Яндріча тощо. З вітчизняних фахівців тематиці смерті, посмертя та імморальних ідей за цифрової доби присвячували увагу Наталя Кобижча та Петро Кравченко, Олександр Радутний, Юлія Кокарча та Микола Пипяк та ін. І ще більше є культурологів, філософів та правників, що зацікавилися останніми роками проблематикою трансгуманізму, проте це вже окрема галузь, котру ми збираємося зачепити лише побіжно — суто в контексті пошуків безсмертя.

Згадаємо і декілька яскравих монографій з теми, які ми не станемо детально коментувати за браком обсягу, і відсилаємо до них читача безпосередньо. Це *«Посмертя в Інтернеті: Віртуальне Спасіння у 21 столітті»* Кевіна О'Нілла (O'Neill 2016), *«Проживання та вмирання у віртуальному світі»* Маргарет Гібсон та Класріси Карден (Gibson & Carden 2018), *«Цифрові душі: Філософія Онлайн-Смерті»* Патріка Стоукза (Stokes 2021), *«Цифрова смерть, цифрові активи та посмертна конфіденційність: теорія, техніки та право»* Едіни Харбінї (Harbinja 2022) тощо; а також колективні збірники *«Посмертне суспільство: до соціології безсмертя»*

(Jacobsen 2017) та «Цифрове Посмертя: Значення Смерті за Цифровою добою» (Savin-Baden & Mason-Robbie 2020) відповідно.

Варто відзначити і *Танатосенситивний підхід* Майка Массімі, котрий підкреслює необхідність враховувати аспекти смерті та мортальності в дослідженнях і дизайні взаємодії людини з комп'ютером (Human-Computer Interaction). Массімі відзначає, що традиційні підходи в НСІ переважно ігнорують ці важливі аспекти людського досвіду. Натомість, технології мусять усвідомлювати людську вразливість, а також враховувати небезпеку смерті користувачів, особливо в контексті цифрової спадщини та посмертного керування даними (Massimi & Charise 2009).

Одним із типових проявів сучасної посмертної комунікації можна вважати цифрове відтворення «нотаток для нащадків» — різні форми записаних заздалегідь повідомлень рідним та друзям (включно з поширеними у дев'яності відеозаписами заповітів). Але це, звісною мірою, застаріла «модерністська» модель, як і епістолярії у блогах. Новим словом стала можливість програмувати комунікаційні алгоритми — боти. Поширеною назвою інтерактивної онлайн-бесіди є поняття «чат»; натомість «чат-бот» — це автоматичний діалог із програмним алгоритмом, що відповідає респонденту на базі генеративних нейромереж у режимі реального часу. Програмувати подібні чат-боти на типову манеру спілкування конкретної людини почали ще кільканадцять років тому, поклавши моду на «гриф-боти» (grief-bots — від слова *grief* “жаль/скорбота”) та «дет-боти» (death-bots — від слова *death* “смерть”) (Elder 2020; Krueger & Osler 2022; Henrickson 2023).

Отже, окрім стратегій цифрової культури пам'яті про померлих нині напрацьовується стратегія діалогування з людиною, що пішла з життя. Звучить дещо макабрично, в дусі спіритичних сеансів межі XIX-XX ст., але попит на це зараз є доволі великим, і отже, це не забавки від нудьги, а справді суспільна потреба, хоч і не всім вона видається комфортною. Прикладом бентеги від танатичного спілкування може бути реакція на лекції померлого викладача. Мова, зокрема, про кейс Франсуа-Марка Ґаньйона, що помер наприкінці 2019 року. Він був професором канадського університету Конкордія, і восени 2020 року його курс уже було неможливо скасувати. Відповідно його лекції продовжилися в оцифрованому

форматі (що було зручно за умов дистанційного режиму за епідемії «Ковід-19»), а коли один із студентів вирішив полистуватися з викладачем за матеріалами минулої пари, то був вражений, дізнавшись, що того вже певний час нема серед живих (Chin 2021). Історія набула розголосу, а реакція громадськості далека від достатності й досі.

Інші неприємні ситуації ще донедавна демонстрували платформи корпорації *Meta* (передусім Фейсбук та Інстаграм), коли через певний час після смерті людини з посмертного акаунту її «френдів» приходили розсилки чи/та вітальні сповіщення (Brubaker, Hayes & Dourish 2013, p. 158; Biersdorfer 2017; Chawla 2024), що не було сприйнято як «кумедне непорозуміння» ані в часи пандемії, ані у кривавій ситуації України та Ізраїлю останніх років. Звісно, подеколи крім автоматичних алгоритмічних сповіщень акаунти померлих людей розпочинають і власне активне нове життя. Добре, якщо такі «бото-привиди» (*ghost-bots*) це насправді родичі та друзі, що роблять у такий спосіб *цифровий меморіал* — з часом на сторінці виникають ностальгічні фото, назва сторінки також може зазнати відповідних трансформацій. Але тривалий час отримати такі права на управління акаунтом померлого в адміністрації Facebook було важко навіть родичам, не кажучи вже про «просто друзів» (Öhman & Watson 2019, p. 9-10). Водночас дуже часто «оживали» саме такі акаунти, на котрі ніхто офіційних прав посмертної опіки не отримав. Таємниця розкривається зазвичай у доволі цинічну схему «хакерського рейдерства» задля нелегальних фінансових операцій, де потрібен діючий перевірений акаунт (Olla 2023). Якщо середовище користувачів-«френдів» сповіщене, що чийсь акаунт зламали, то його легко видалити з друзів і сповістити службу безпеки даної соцмережі. Складніше, якщо ця людина близька тобі і ти не знаєш напевно, чи сторінку дійсно зламано. Справді, коли справа лише в автоматичних сповіщеннях та пропозиціях системи, процедура «видалення з друзів» видається близькою до зради. Але багато хто волів би такі сповіщення все ж таки не отримувати.

Наскільки нам відомо, рекламні алгоритми за прив'язкою до акаунтів померлих користувачів керівництво «Meta» станом на фінал 2024 року справді прикрутило. Але паралельно дедалі час-

тіше лунають тези, що практика посмертя у соцмережах не має звестися до простого закриття адмінами сторінки і що соціальні практики щодо цього вимагають оновлення. Просто це можна грамотно спланувати: скажімо, автоматично оформити подібні сторінки як певний пам'ятник / меморіал і очікувати, що у відповідь на візит дорогих людей їм у відповідь акаунт зможе певним чином реагувати. Тим більше, що аспекти цифрових меморіалів обговорюються фахівцями вже давно (Brubaker, Hayes & Dourish 2013; ScienceToSaveTheWorld 2022). Проте кількість акаунтів померлих користувачів Facebook нині вимірюється мільйонами, і його вже жартома давно звуть «цифровим кладовищем» (Ambrosino 2016), тоді як до 2030-х рр. співвідношення померлих акаунтів на користь живих користувачів прогнозується не на користь живих.

З перспектив алгоритмізації таких практик у комп'ютерних соціальних мережах можна вивести як очікування, так і побоювання. Наприклад, бентежні сповіщення «живого типу» справлятимуть геть інакше враження на користувачів, якщо формулюватимуться спеціалізованим чином: на кшталт *«Співчуваємо зайвий раз, що Такий-то/Така-то, з яким ви перебуваєте у «френдзах», нині не з нами. Їхня сторінка є меморіалом, котрий можна відвідати і написати там щось, чим ви готові поділитися з іншими друзями цієї чудової особистості»*.

Справедливе занепокоєння виникає саме через подібні візити на сторінку. Адже як це властиво більшості меморіалам, така сторінка набуватиме більш цінного значення, близького до сакральності. Багато з нас може пригадати, скільки емоцій викликає онлайн-ситуація, коли нашого близького ображають у коментарях. Подібні емоції дедалі зростатимуть, коли ганебні чи глузливі коментарі виникатимуть на подібних меморіалах. Особливо прикро, коли стає зрозумілим, що таке написала не ображена чимось особа, яку не покидає гнів на померлого, але геть сторонні «гості», диваки, що практикують анонімне глузування та провокації інтернет-користувачів² (Phillips, 2011). То як бути з подібним? Як не травмувати оточення «конфліктами на могилах»? Правники подеколи прямо вказують, що цифровізація багатьох звичних нам соціальних домовленостей не має розмивати закон чи робити права громадян

² Зазвичай таких осіб позначають терміном «мережеві тролі».

«прозорими». Тобто інтернет-сторінка як поминальний меморіал має оцінюватися аналогічно до меморіальної дошки міського муніципалітету чи навіть як реальний поховальний пам'ятник на кладовищі. Тож «*R.I.P.-trolling*»³ на такій сторінці має оцінюватися аналогічним до актів вандалізму в «офлайн»-житті і каратися відповідними статтями закону.

З актуальних на сьогодні кейсів можна згадати огидне неподобство 2023 року, коли платформою TikTok поширилися анімовані фото загиблих дітей, що стали жертвою кримінальних злочинів, терактів чи актів військової агресії — інструментами нейромереж їх змусили оповідати вголос історії своєї смерті (Баловсяк 2023). В інших випадках самі родичі загиблих підлітків зголошуються на подібну «реанімацію» задля політичної чи просвітницької мети, як у історії з Парклендською стріляниною в 2018 році (Коломієць 2020).

Водночас компанія Digital Death⁴ (заснована Холлі Айсдейл) пропонує контракт із «Екзекутором», що призначається з кола родини чи друзів, котрому адміністрація соціальних мереж має передати всі доступи до акаунтів померлої людини — ця особа вирішуватиме долю сторінок померлого. Тобто мова про видалення самого цифрового сліду людини, аби чийсь ефект смерті став очевидним і для цифрового світу.

Наприкінці 2016 року співзасновниця американської корпорації *Luka* емігрантка Євгенія Куйда в межах проекту Кремнієвої Долини «Y Combinator» спромоглася створити чат-бот із характером та манерою спілкування її загиблого роком раніше друга Романа Мазуренка. Це один із перших таких цифрових «посмертних співрозмовників» — *Replica*, котрий став відомий також як «*Mazurenko bot*» (<https://replika.ai/>) (Newton 2016; Quartz 2017; Segall 2017). У подальшому це розвинулося як інтерактив зі створення цифрового «дзеркала» — власного двійника, що міг би в подальшому замінити особу для спілкування з близькими (що для давніх єгиптян було б ідеальним відтворенням *Ka* у світі живих).

У 2017 році фахівець із комп'ютерних комунікацій, а нині спів-

³ Аббревіатура RIP — Rest in Peace — традиційне позначення могили, надгробку. Оскільки саме такі написи були поширені в англomовних поховальних некрологах чи цвинтарних написах за Нової та Новітньої доби.

⁴ <https://www.digitaldeath.com/>

засновник та керманич компанії «HereAfter AI» (www.hereafter.ai) Джеймс Влахос оцифрував листування з власним померлим батьком, а також всі пов'язані із ним сімейні архіви, створивши його інтерактивного цифрового текстового двійника *Dad Bot* (Vlahos 2017). Нині бот *HereAfter* пропонує користувачеві саме низку бесід, не в якості репліки у самонавчанні (як власне бот *Replica*), а радше як психолог, що пропонує ділитися спогадами чи мемуарами. Це створює психологічний зріз, а також надає в цілому змогу відтворювати ці біографічні моменти у спілкуванні бота з близькими померлого користувача.

Можна назвати ще декілька прикладів завантаження «цифрового сліду» для подальших посмертних чатів, як от програми *Eterni.me*, *DeadSocial* чи *DeathLogic*. Моделями збереження різних маркерів меморизації минулих поколінь опікується дослідницька компанія «*Нектоме*». Українські простори можуть похвалитися відповідним стартапом Андрія Меланчика *Bank of Memories*⁵, що нині оцифровує українських захисників (Мостова 2022; Ранок Вдома, 2023).

Можна вірити, що подібні новації стануть більш досконалими, і до того ж відчутно скоро, враховуючи стрімку експоненціальну еволюцію штучних комунікативних нейромереж упродовж буквально 2023-2024 років. Фахівці зазначають, що в їх випадку канонічний для комп'ютерних технологій *закон Мура* (Moore 2003; Саламанюк 2017) пришвидшено в десятки разів і згідно з Муром це пришвидшення у свою чергу матиме таке ж експоненціальне зростання. Також відмічають певну демократизацію меморативних посмертних онлайн-практик останніми роками, і вже далеко не все на таких платформах вирішують фірми-власники (Meitzler 2024, р. 11–14). Хоча досі валідний такий чинник нерівності, як «цифрова грамотність» (Park, Oh, Sang 2024, р. 9–11).

Усе це стосуватиметься не лише «дет-ботів». Йдеться вже загалом про візуальний контакт, про відео-дзвінок на кшталт спілкування у Скайпі чи модних останнім часом платформах Google-Meet, Zoom чи MS-Teams. Просто такі відео-конференції відбуватимуться з померлою особою. Подібний макабрізм ще донедавна втілювали завчасною «оцифровкою» поки ще живої людини методами кіносту-

⁵ <https://bankofmemories.org/>

дій: клієнта обліплювали датчиками відеофіксації для міміки та рухів, садили на зелене тло («хромакей»), сканували, записували бєсїди в запрограмованих сценках та робили віртуальну відео-копію. Як приклад варто згадати проекти *Re; memory* (www.aistudios.com/rememory) від південнокорейської компанії DeepBrain (DeepBrainAI 2022, Das 2023; TalkWidTech 2023) чи *StoryFile* (<https://storyfile.com>) (Shatner, 2021).

Та можна бути певними, що невдовзі нейромережні технології створення віртуальних двійників дадуть змогу оперувати суто фотографіями і відеозаписами з Інстаграму чи соцмереж, створюючи напрочуд реалістичного співрозмовника, про що не уявляли навіть мрійники початку мілленіуму (Bell & Gray, 2001). Однією з компаній напрямку ‘grief-tech industry’ (техно-скорбота), що працює над цим, можна вважати південнокорейську «Elrois» та їхній конструктор цифрових двійників *With Me*. А також стартап Джастіна Гаррісона «*Bu просто віртуальні*» / *You, Only Virtual* (www.myuov.com) (TheGuardian 2024). Новітні методи оперування готовими матеріалами зйомок з акторами, котрих уже нема серед живих, дають змогу залучати їхні образи в нові кінострічки (що доречно, якщо це багатосерійна історія і в ранніх серіях персонаж уже себе виявив) (Waters, Harris et al, 2023).

Корпорації з генеративних нейромоделей нерідко мають таку послугу, як створення цифрового двійника-асистента. Для чого вже не потрібні складні процедури сканування та відео-зйомок — нейромережі потрібні лише фото клієнта і вона сама згенерує за запитом потрібне вбрання, зачіску і тло, з яким двійник увійде у відео-конференцію, аби провести бізнес-зустріч або навіть провести урок для учнів (Truby & Brown 2021; Coveney, Highfield & Rama krishnan 2023; Biswas 2024; Daugherty 2024; Галасюк 2024).

Дюжину років тому на стрімінгові платформи увірвався примхливий британський проєкт-попередження — серіал Чарлі Брукера «Чорне Дзеркало» (Black Mirror) (Carden & Gibson 2021). Декілька епізодів порушують перед глядачами непрості запитання, як-от свобода волі, посмертні права чи «проблема двійника».

До нашої теми обговорення вельми пасує перший епізод другого сезону проєкту Black Mirror «*Скоро повернуся*» / «*Be right back*» (2013), про яку є що сказати культурологам, пси-

хологам та кінокритикам (Edwards, Harbinja, & Schäfer 2020; Lacerda & Thamires 2020; Sorolla-Romero, Palao-Errando, & Marzal-Felici 2021, p. 11–12). Пристрасті вагітної вдови Марти природно керуються моделлю старої з казки про Золоту Рибку: щойно техно-корпорація з жалоби надала їй надію на death-bot її коханого Еша, як вона радісно пірнула в танато-сенситивну комунікацію; далі вона дізнається про можливість зазначених відео-конференцій з коханим, і їх спілкування із загиблим чоловіком виходять на новий рівень; аж до тілесних переживань за допомогою “синтета” (по суті *андроїда*, але нам видається краще застосувати інакший термін для штучної «силіконово-кремнієвої» людської копії). Апогеем сюжету стає швидке відсторонення Марти від роботизованого клону її загиблого чоловіка — адже він керувався мотивами Еша виключно з листувань та відеозаписів, з його нотаток тощо, проте не міг «зазирнути в його душу», і отже, не міг сприйматися «тим саме Ешем», що спровокувало у вдовиці ефект «Моторошної долини» і вона захотіла, аби “синтет” себе знищив (втім цього не сталося, і він продовжив існування на горіщі їхньої оселі, викликаючи щире захоплення малої доньки Еша і Марти, котра зазначеного ефекту не відчувала і тато-робот відрази в неї не викликав).

«Моторошна долина» (Uncanny Valley) — відомий парадокс людської психіки, що виявлявся на «аніматроніках» у парках розваг, а ще більшою мірою став себе являти з проривами як раз у робототехніці, коли на зміну залізним андроїдам останніми роками все частіше приходять максимально олюднені моделі. Парадокс полягає в тому, що нам незатишно спілкуватися із «річчю» і ми прагнемо максимально наблизити зовнішність та манеру співрозмовника до своєї подоби — але на певному піку, коли подобу наче досягнуто десь на 90-95%, саме ця нестача декількох відсотків тожності викликає паніку, огиду і бажання припинити спілкування якомога швидше. Саме визначення ще в 1970-ті роки запропонував фахівець із робототехніки Мосахіро Морі (див Guizzo 2013; Caballar 2019; Радутний 2021, с. 41; Laakasuo 2023).

На додачу до панічного стану «Моторошної долини» варто усвідомлювати і явну потребу контекстуальної адаптації подібного двійника під різних комунікантів — адже і в повсякденному житті ми поведимося відчутно по-різному з коханою людиною, з дітьми,

із батьками, з колегами та з друзями по хобі. Добра новина, що новітні великі мовні моделі, як-от *Chat-GPT4o* чи *Claude Sonnet*, уже здатні на таку психологічну гнучкість. Станом на фінал 2024 року вони вже вміють враховувати безліч чинників, включно з емпатією та урахуванням психологічного стану співрозмовника.

Так чи інакше, в підсумку маємо зазначити, що з трьох сходинок посмертної комунікації, явлених у «*Be right back*», перші дві вже не є ані фантастикою, ані поодинокими експериментами мрійників — успіхи нейромереж уже дуже скоро зроблять досягнення проєктів *Replica*, *With Me* чи *Re;memory* нормою (VR Human Documentary 2020). Звісно, слушним є занепокоєння, що така комунікація послугує скорботним не стільки терапією, скільки своєрідною психологічною наркозалежністю (і поведінка Марти в описаному епізоді «Чорного Дзеркала» тут виразно відверта) (TechWave Bulletin 2024). Донедавна навіть прогресивне західне суспільство ще було відчутно не готове до такої натуралістичної комунікації *post mortem*. Масова свідомість більше налаштована на кейси нескінченного перегляду відеороликів із померлими особами на поминальних моніторах замістьobeliskів на кладовищах (Nansen, Arnold et al. 2014, p. 114-122). Так, на платформі пам'яті Меморіал (www.victims.memorial) демонструються інтерактивні фотографії загиблих захисників України (Мисан-Мілясевич, 2023). Поки що цим увесь наш інтерактив переважно і обмежується.

Але ж не дарма у нас існує старе прислів'я «Що занадто — то не здорово». Тобто будь-яка практика у формі надмірності справді шкідлива. Отже, хибним є кенселінг певного явища через негативні випадки, викликані суто надмірністю. Натомість на подібні сеанси спілкування можна чекати заздалегідь, спираючись на певний календарний ритуал — виходити у «некро-Скайп» чи за допомогою 3D-оптики завантажуватися у тривимірну вітальню для більш невимушеного дозвілля — нечасто, але регулярно, у певні числа року. Ці моменти можуть стати щемливим приводом для радісного очікування, планування та подальшого обговорення таких сеансів у колі друзів. Скажімо, мексиканці з їхніми Днями Померлих (*Días de los Muertos*) чудово це демонструють (Brown & Kerr 2013). Нарешті, варті згадки і діючі кейси зі створення специфічних жалобних чат-ботів, з наголосом на терапію та

відновлення психологічної рівноваги після втрати, як от 'Woebot'⁶ (Krueger & Osler 2022, p. 249).

Дискусії щодо Цифрового безсмертя

Ми точно не знаємо, коли саме розпочалася віра людства у помертну форму існування, але сам поховальний обряд уже може бути таким свідченням — а його зафіксовано ще для палеоантропів. Що ж до ідеї про набуття людиною безсмертя та перших спроб ним заволодіти, станом на даний момент найдавнішим засвідчено наратив шумерської епіки про Гільгамеша. Близькосхідні практики з масками та модельованими обличчями на черепах надійно фіксуються для дев'ятого-восьмого тисячоліть до нової ери. Такі практики свідчать про віру в те, що людська самість могла продовжити існування поза смертним тілом у певному носії (як от маска чи мертва голова) або в зображенні (Король 2017, с. 82). Стародавній Єгипет справедливо вважають ще більш наочним у цьому плані. Не варто дивуватися паралелізму певних сподівань та забобонів сучасних користувачів цифрових технологій — наш мозок останні декілька десятків тисяч років не міняється. Змінюється лише оточення, а самі ми лишаємося доволі сталими. І все так само віримо, що варто комунікувати чи то із сутностями по ту сторону буття, — чи то по той бік екрана.

Створення цифрового двійника (від «дет-ботних» листувань чи то «конференц»-клону до матеріального «синтета») одними розглядається як суто комунікативна модель для посмертного спілкування, а іншими — як шлях людини до «цифрового безсмертя» (Hollanek & Nowaczyk-Basińska 2024).

Аспекти етичних проблем цифрового двійника розкриваються у «Чорному Дзеркалі» в епізоді 03-05 «*Rachel, Jack and Ashley Too*» (2019). Коротко кажучи, сюжет стикає разом молоду культову попспівачку Ешлі Оу та ляльку, в яку було завантажено повну копію особистості дівчини. Отже, рано чи пізно обидві Ешлі почали сперечатися, хто з них має більше прав продовжити повноцінне життя. Бо хіба ж може особа дозволити собі бути водночас у двох іпостасях? Недарма ж медичні експерименти з клонування вищих істот законодавчо заборонені. Але чим більше цифрова свідомість на-

⁶ <https://woebothealth.com/>

близиться до оригіналу, тим більше прав живої людини вона матиме. Наш традиційно «інструментальний» підхід до технологій досі тримає нас в полоні «антропо-шовінізму». Проте чи не станеться колись так, що цифрова копія реальної людини так відчує власну самотність, як у випадку з *Ashley-2*? Раптом її *кваліа* дасть їй привід вважати себе повноцінною особою, що потребує персонального простору і певних прав та свобод світу живих «білкових» людей.

Переносу копії людської свідомості на сторонній носій присвячено ще кілька епізодів антології *Black Mirror* (як-от спецвипуск «Біле Різдва» / *White Christmas*, 2014; чи 04-01 «Зореліт Калістер» / *USS Callister*, 2017). Це є однією з мейнстрімних ідей трансгуманістів⁷.

Водночас корінням ця ідея йде у найдавніші практики з мертвою головою та із портретними масками, котрі можна сміливо вважати найдавнішими *вмістилищами концентрованої позатілесної людської сутності* — власне «душі» (маємо пам'ятати, що наше поняття «душа» несе відчутний слід авраамічних релігій, тому використовувати його варто обачно) (Король 2017). Давньоєгипетський звичай тиражування зображень померлого в заупокійних спорудах є прямим свідченням таких переконань. Як і сам концепт «Ка», що і втілював одну з людських «душ» у стані «аватару» для подальшого існування у створеній гробничними зображеннями віртуальній реальності кеметичного посмертя.

Рух *трансгуманізму* спирається на багатьох мрійників попередніх століть (детальніше: Hughes 2012), але формально засновником і провідником таких ідей вважають Роберта Етінгера з програмною працею 1962 р. «Перспективи Безсмертя» (*The Prospect of Immortality*). З часом фронтменом напрямку почав вважатися футуролог Рей Курцвейл. В наші дні дедалі частіше лунають тези, що його лідерський вінок скоро перейде до футуролога Мічіо Каку. Їхні спостереження за технологічними стрибками та в очікуванні сингулярності регулярно звертаються до нових можливостей, що почнуть буквально сипатися на людство у 2040-х роках. Наріжною є можливість подолання нами смерті та старіння. І ось тут тези представників різних напрямків трансгуманізму розходяться.

Згаданий нами Етінгер був фундатором *кріоніки* — методу

⁷ Трансгуманістичний глосарій: <https://www.aleph.se/Trans/Words/>

заморозки людського мозку задля перечікування до тієї пори, коли людство опанує регенерацію і вийде за межі смертності, створюючи нові тіла на свій смак (Ettinger 1999; Ferreira 2019). Проте досліді на тваринах доводять, що заморожений мозок переживає клінічну смерть, і за нинішнього стану кріогенної інженерії відновитися уже не здатен. Та прибічники цього підходу затяті, і відповідні компанії діють понині, як от *Алькор* (www.alcor.org) чи *Nectome* (nectome.com) (Regalado 2018). Самого Р. Еттінгера було кріонізовано відповідно до його мрій та сподівань у липні 2011, коли дослідник помер у віці 92 років (так він став черговим пацієнтом власного Інституту кріоніки).

Наступна поширена теза стосується *переносу людської свідомості на інший інформаційний носій* (Mercer & Trothen 2021; Piccinini 2021; Chia 2023; Laakasuo et al. 2023). З-поміж багатьох її напрямків і течій доречно виокремити дві моделі.

Перша модель пропонує «перезаливати» свідомість у штучне тіло — та сама версія «синтета» чи «репліканта». Нинішня технологія клонування нейронних зв'язків допускає приблизний результат за умови інвазивного доступу до кожної ділянки мозку, для чого його доведеться витягти з черепної коробки та розрізати на «дольки» — що так само має на увазі смерть особи.

Оптимістична варіація запевняє, що скоро мозок буде не потрібно різати, але лабораторне обладнання зможе просто клонувати свідомість у нове тіло (чи вставляти до фабричного силіконового репліканта чіп із завантаженою свідомістю⁸). Прибічників цього шляху смикають «проблемою двійника»: ким саме стане та істота, в яку переселять нашу свідомість? Чи буде це все той самий індивід — чи його аналог з власною психологією та своєю мотивацією? Тоді ми в кращому випадку матимемо самодостатнього близнюка. В гіршому — люди сахатимуться від нього, перебуваючи в полоні стану «моторошної долини». Про що непогано сказано у стрічці *«Transcendence»* (2015) — адже нам і так властиво уникати всього незбагненого, а тут ще й наш антропо-шовінізм. Якщо клонування відбуватиметься за життя особи — конфлікт у душі Ешлі невідворотний. Інакше доведеться погодитися, що свідомість тре-

⁸ Фобії про таку суспільну біополітику майбутнього розкрито у фантастичному світі *«Зміненого Вуглецю»* / *Altered Carbon* (Ferreira 2020).

ба не копіювати, а саме переносити невідворотно (за аналогією до комп'ютерних фалів не “copy” але “move”). Тобто і тут індивідові варто спершу загинути, аби потім пробудитися в новому тілі. Але запитаймо знову — чи це справді будемо саме ми? Навіть із повністю клонованим розумом та свідомістю індивіда його клон набуватиме нової пам'яті з кожною секундою свого подальшого існування. Отже, якщо це клон, що має продовжити прижиттєві справи індивіда, — немає жодних гарантій, що він відчує до них таке саме тяжіння.

Друга модель пропонує відформатувати нейронні імпульси у цифровий код та залити свідомість людини на сервер чи у цифрову хмару (що розробляє нині, зокрема, і згадана меморологічна компанія *Nectome*).

На цьому ґрунтується одна з версій створення штучного інтелекту: створити штучно справжню людську особистість інженерам не вдасться ще довго, але можна *поєднати людину та машину* — і тоді така задумка стане реальністю. Тут наріжним лишається питання: що ж саме пропонується завантажувати на електронний носій? Мова про суто інформацію — чи про пам'ять, чи про нейронні зв'язки? Знову запитання зі стрічки «*Transcendence*» (2015), щодо котрої зауважимо, що до серверів (а під фінал і до світової екосистеми як такої) було завантажено свідомість чужої людини, «генія, мачо, мільйонера, філантропа». Але де гарантія, що такими надможливостями не скористається кримінальний авторитет або й черговий тиран-автократ? Та взагалі, про запобіжники оптимісти говорити не люблять.

Варто відзначити, що піонери таких ідей — передусім програмісти та інженери — звикли ідентифікувати людський мозок із комп'ютером. Хоча колись його порівнювали із арифмометром, а до того — з примхливим приладом механіки на кшталт музичної скриньки. Натомість уже чимало фахівців наголошують, що це геть не одне й те саме і що у нас у черепній коробці немає ані процесора, ані пристроїв запису та зчитування; наш процес мислення не подібний до обміну бітами⁹ інформації, а отже, аналогія «залівки» людської свідомості з копіюванням великого дискового накопичувача на сервер не витримує критики (Epstein 2016).

⁹ Lucky, Robert W. (1994). “A bit is a bit is a bit?” [Reflections].” *IEEE Spectrum*, 31 (7): 15.

Та це не привід не шукати інших моделей реалізації. Очевидно, що електронні сигнали все ж таки між нейронами мозку проходять. І що сучасні медичні нейромережі вже здатні перетворювати мозкові імпульси на візуальну та звукову інформацію — тобто певний канал розуміння наших нейронів та мозку налагоджено. «Чіпізацію» наразі виділяють як цілий тренд сучасного суспільства (Мусієнко 2023). Однією з проривних компаній із вживлення нейрочипів нещодавно став «Синхрон» (*synchronbci.com*), обігнавши Ілона Маска з його «нейролінком». За такими індивідами корисно спостерігати і час від часу опитувати їх про те, як вони відчувають світ довкола і наскільки це різниться з попереднім станом. Оскільки людина вважається однією з найбільш адаптивних істот планети (й передусім у психічному аспекті), є всі підстави очікувати позитивні результати подібних опитувань. Тобто синтез *homo sapiens* зі штучними пристроями врешті-решт спричинить появу органічної *homo digitalis*.

Обережна позиція свідчить, що доки нарешті будуть упроваджені адекватні нейрочипи, здатні допомагати паралізованим і пацієнтам із сенсорними обмеженнями, та ще й будучи фінансово доступними широким верствам — значно швидше поширяться нейрочипи *віртуальної реальності* (можливо, навіть із функцією больового блокатора). Це потребуватиме значно менше ресурсів, маючи при цьому шалений попит, що й має зробити таку технологію доступною фактично так само, як зараз смартфони. Один із рушійних адептів розвитку віртуальної цифрової реальності — Томас Метцингер (Metzinger 2018).

Небезпека такої масової віртуалізації очевидна: величезна кількість людей фактично випаде із активного життя, потрапивши в доволі наркотичну ейфорію штучної реальності. Відомо, що комп'ютерні ігри викликають чималі дофамінові «ін'єкції» в мозок людини, через що нерідко виникає залежність та розвивається прокрастинація. Це навіть зараз можна помітити за діючими цифровими віртуальними світами, де користувачі можуть надати своїй зовнішності чи статі нових рис, займатися тим, що недоступне їм у реальному світі, заробляють цифрову валюту для покупок у реальному житті і багато чого іншого, що тягне користувачів проводити в симуляції багато годин щоденно. Зокрема, можемо назвати проєкт

Linden Lab «Second Life» (*Друге життя*)¹⁰ – віртуальна симуляція світу для альтернативного повсякдення користувачів, що виникла у 2003 році та в якій зараз задіяно майже два мільйони осіб з усіх куточків світу (Boulos, Hetherington & Wheeler 2007).

Водночас саме грамотні ігрові моделі дають змогу розвинути творчі здібності та кооперацію, причому починаючи зі шкільного віку (важко не відзначити напрочуд успішний скандинавський шедевр «*Minecraft*» — кооперативна відеогра жанру *survival-builder*). Формуються складні соціальні зв'язки інструментарієм цифрової реальності (Nagy & Koles 2014, p. 284-286). Отже, насправді масове захоплення віртуальним світом може перетворити соціум або на щось, описане у творах жанру *кіберпанк* (де власне на цьому і базується квазі-кастове суспільне розшарування, коли корпорації та інші еліти наживаються на 99 % злиденного населення, яке закидують протезами та імплантатами на противагу штучним тілам олігархів, і регулярно підсаджують на наркотичні субстанції, з віртуальними сеансами включно, аби ті швидше забували негаразди фізичного існування), або ж — на утопічно-творчу «толоку», де щирість, відкритість та цікавість до новизни будуть мейнстрімними рисами (отож саме це і має стати *homo digitalis*) (Борінштейн & Городнюк 2024).

Саме тут починаються мрії іншої течії трансгуманістів (наприклад, рух *Terasem*¹¹) — мрія у віртуальний «рай». Фактично, *цифровий простір для завантажених оцифрованих людських особистостей*, чий фізичні тіла добігли свого фіналу. Окрім розробок Terasem та Eterni.Me можна також назвати діяльність компанії «Eter9»¹² (Zuin 2017).

В епізоді 03-04 «Чорного Дзеркала» «San Junipero» (2016) саме і оповідується про таку практику госпісу. Наскільки можна зрозуміти, пацієнти не просто оцифровуються, але отримують свого віртуального «я» — *аватара* — з можливістю коригувати створене на свій смак, аналогічно до світу «*Матриці*» (чи згаданого «Second Life»). Вихідні параметри тут прив'язані до анатомії конкретної особи, яку неможливо геть трансформувати, проте можна

¹⁰ Сайт «Друге життя»: <https://secondlife.com/>

¹¹ Сайт «Терасем»: <https://terasemmovementfoundation.com/>

¹² Сайт «Етер-9»: <https://www.eter9.com/>

омолодитися, стати привабливішим, здоровішим та стрункішим. Почасти концепцію аватару можна вважати цифровою альтернативою ідентичності (Nagy & Koles 2014, p. 280-283). Аватари ведуть у віртуальній реальності звичне життя із закладеною повнотою сенсорних та емоційних відчуттів. Але якщо для людей світу «Матриці» віртуальна симуляція синонімічна до брехні і має ознаки концентраційної зони без свободи вибору та з обмеженнями у саморозвитку (і саме тому виникає рух опору та всі відповідні сюжетні колізії), — то для світу «Чорного Дзеркала» сервіс “San Junipero” це відповідь на страх смерті. Це оптимістичне звільнення та нова сотеріологія (Mak Lauren 2024). Органічне продовження актуальної зараз *Відволікаючої терапії методикою віртуальної реальності* (Glennon 2018; Mo et al 2022).

Станом на 2016 рік це був ще відчутно фантастичний сюжет. Адже подібну віртуальну реальність треба створювати, а потім підтримувати величезній команді розробників, при цьому не наплатити із кодом та ще й забезпечити потужні смісні сервери, котрі мають працювати без збоїв, інакше населення того світу просто зітреться разом зі стрибком напруги в мережі. Але зараз просувається згаданий розвиток складних генеративних нейромоделей, котрі здатні самотужки генерувати контент, маючи параметри задачі, підтримувати його повноту і перевіряти себе на помилки, виправляючи їх. Водночас є всі сенси говорити про віртуальні хмарні простори, що підтримуватимуться нейромережами на серверах по різних континентах, і тимчасове відключення однієї з локацій жодним чином не зашкодить усім іншим. Поки що такі моделі варто перевірити на цифрових відеоіграх, та оптимісти впевнені, що подібна гра у віртуальній реальності для нейрочипів очікувана ледь не за рік-два, а тоді вже і модель «Сан-Джуніперо».

Також варто ще згадати серіал «Upload» («Завантаження», 2020), де описано саме таку практику станом на 2033 рік (Parham 2020; Brayton 2021). Перед нами світ локальних корпоративних посмертей, наповнений віртуалізованими предками (Savin-Baden & Burden 2019; Hurtado 2023). У стрімінговому шоу іронічно обіграно тези скептиків щодо очікуваної комерціалізації цифрових симуляцій посмертя: кілька світових корпорацій утримують сервери на кшталт показаного в серіалі простору Lakeview, де заванта-

жені у «рай» V.I.P.-клієнти мають елітні умови та посмертні сервіси «все включено», натомість люди середнього капіталу мають суттєві обмеження. Аж до нижчої групи «двох-гігабайтних», чие існування дуже мало нагадує рай, і будь-які враження, що вони отримують, жорстко підраховуються в обсягах інформації (2 Gb відповідно), тож по досягненні ліміту їх просто паралізують до початку наступного місяця (коли оновлюється наданий двогігабайтний пакет). Спроби зробити аналог симуляції посмертя, доступний широким масам, зрозумілим чином призводить до переслідувань та замахів. Продовжувати свою роботу чи шукати нову, до речі, завантажені померлі там так само права не мають — аби не позбавляти зайнятості світ живих.

Урок очевидний, і відповідь на нього давно вже дав Джума Калестус:

«З часом технології, які сприяють творчості та інноваціям, стають також джерелами культурної інерції. Здатність використовувати потужність техніки та технології для вирішення соціальних проблем повинна супроводжуватися безкоштовними адаптаціями в соціальних вимірах. Ці досягнення, у свою чергу, вимагатимуть появи більш науково та технологічно освічених суспільств, які керуватимуться демократичними принципами в соціальній, політичній та культурній сферах» (Calestous 2016, p. 315).

У «Завантаженні» вкотре показано фундаментом технології постійну техпідтримку людей-програмістів. Це очікувано світ інженерів та дронів — адже на момент зйомок у 2019 році генеративні нейронні цифрові мережі були ще незграбним стартапом (хоча показані там безпілотні авто мали б керуватися саме за допомогою нейромереж). З огляду на їхню рішучу еволюцію за минулі п'ять років (особливо — великих мовних моделей) стає очевидним, що динамічний цифровий «віртуальний рай» перестав бути фантастикою і стає справою фактично наступних п'яти років — якщо, звісно, за цей час людство нарешті осягне, що ж таке є наша свідомість і яким чином її можна переносити з одного інформаційного носія на інший (Perdana, 2024; критика: Delistraty 2016).

Хтось може висловити сумнів про те, яким чином зусилля декількох «нейронок» впораються там, де не впоралися декілька людських команд. Але наразі мова йде про *емерджентність* —

цікавий феномен самоорганізації, вельми наочний для всіх, хто цікавився питаннями синергетичного кола (див. Holland 1998, р.42–52, 238–248). Так, поєднання декількох команд із різними фахівцями здатне до прориву за рахунок синергійності — та сама згадана «толока», творча кооперація, що збільшує ємність результату і пришвидшує його. Натомість емерджентне сполучення декількох відкритих складних систем саморозвитку сприяє якісно новим ефектам, неможливих для жодної з них поокремо, як і для їхніх підсистем. Таким чином змінюється сама сутність результату (на перших порах — геть не прогнозовано). Справедливо це і в контексті ноосфери (див.: Murphy & Brown 2007, с. 42–104, 193–237).

Згаданий Томас Метцингер критикує ідею завантаження людської свідомості в зовнішній носій, оскільки і сам концепт свідомості вважається йому дещо фіктивним чи принаймні штучним (Metzinger 2004, р. 43-85; 625-634). При тому, що є ще сміливіші мрії про спільне підключення наших свідомостей до колективної хмарної системи, що має надати людству певних ознак «рйного мислення» (як у термітів чи в андроїдній цивілізації *боргіс* у серіалі *StarTrek. The New Generation*). Але тут побоювань поки що значно більше, ніж переваг, тож поки що і ми не плануватимемо якомусь обговорювати цей варіант.

У контексті потенційного продовження поточного людського життя у штучному тілі чи то іншому інформаційному носії виникають сумніви щодо самої нашої тілесності як чинника людського самоусвідомлення. Коли нашим відчуттям стане металево-кремнієвий простір і замість гормонів пануватимуть електричні імпульси — то що взагалі від людини у нас тоді лишиться? Людину формує, зокрема, і біохімія (гормони та інша секреція тощо), тому якщо наша свідомість опиниться у пластиковому чи металевому тілі чи взагалі у хмарному середовищі, — ми можемо відчути екзистенційний шок, буквально несумісний із подальшим існуванням.

Такі побоювання порушують вкотре ще плутархівську проблематику парадоксу «корабля Тезея» (Jandrić 2020, р. 177–182). Якщо ми повсякчасно заміняємо оригінал фрагментарно частками-копіями, то зрештою він буде повністю неоригінальним — та чи це досі буде він? І навпаки: якщо із вилучених фрагментів оригіналу ви-

класти нову його версію, то чи стане вона новим «оригіналом», чи буде лише копією?

Але ця історія буквально про людський організм: наші клітини відмирають регулярно, а тіло безупинно вибудовує нові. Ми не можемо стверджувати, що не змінюємося з часом — наше самовідчуття з дистанцією в місяць часто різне, а тим більше — з відстані років та десятиліть. Хтось це визначає віковими трансформаціями, та хто сказав, що ці вікові трансформації не пов'язані зі згаданою зміною звичного тілесного «носія», у якому ми таки дійсно себе відчуваємо інакше? Але ж це не перекреслює наш досвід та загальний психологічний портрет. Принаймні кардинально не змінює. Тоді за раптової заміни тіла на якийсь інакший носій ми справді переживемо певний шок, але він не стане летальним. І в новому середовищі ми не мусимо перетворитися на «незбагненну нелюдь» суто через перехід.

Наразі щодо цього є ще одна хороша новина — вже чимало хто користується чипізованими протезами та імплантатами, зокрема особи зі вживленими нейрочіпами, а також пацієнти, котрим комп'ютер допомагає відкоригувати сенсорну систему. Отож турботливе ставлення щодо реабілітації аугментованих людей (по-народному «кіборгів») здатне повністю адаптувати їх до нових відчуттів. До речі, терапія людей із нервовими розладами та посттравматичним синдромом (зокрема, ветеранів бойових дій) за допомогою VR (система підключення до віртуальної реальності) успішно себе зарекомендувала вже зараз (Rizzo et al 2014; López-Ojeda & Hurley 2022). А як усі ми розуміємо, для сучасної України це особливо актуально.

Доречно прокоментувати й альтернативний підхід: *«перезібрання»*. Початок він бере від захоплення поміркованих трансгуманістів проривами сучасної медицини — адже ми вже знаємо про певні гормональні зсуви, що викликають старіння, тож їх можна коригувати чи оновлювати певні клітини (з мозковими включно) методикою стовбурових клітин. Отже, мова про процедури тимчасового омолодження: спершу років на п'ять, далі потенційно на двадцять. І цю процедуру можна буде проводити регулярно. Таким чином, йдеться не про власне *безсмертя* (котре насправді для багатьох не є привабливим), але про регулярне *відтермінування*

немічності, про змогу зберігати молодість та енергійність додаткові десятки років. Отже, перед нами вже певне «перезібрання» людського тіла природним медичним шляхом.

Але чого б узагалі не застосувати метод заміни біологічних клітин нанороботами? Поступово заміняти ними найбільш вразливі та постраждалі від вікових трансформацій клітини. Зрештою можна весь мозок перезібрати на кремнієві наноботи, що будуть стежити за підтримкою життєдіяльності, прибирати віруси та подразники, породжувати собі заміну в разі потреби тощо. І тоді пересадити його у нове тіло. Інша версія пропонує перебирати саме тіло за допомогою наноботів (а за умови свідомого опанування такої техніки мати змогу змінювати саму свою фактуру, аж до переходу в стан рою). Утім навіть якщо технічно це стане можливим у найближчі десятиліття, гарантувати успішність перенесення самої нашої свідомості в оновлене нанотіло не можна.

З іншого боку, існує теза і про те, що буцімто кожен глибокий сон, а тим більше серцеві напади чи навіть запаморочення, буквально стирають нашу попередню особистість і в мозку прокидається копія, але завжди дещо інша: таким чином людина так чи інакше змінює своє «я» упродовж життя неодноразово (наприклад, гіпотеза *Активациї-Синтезу*, висловлена 1977 року психіатрами Дж. Гібсоном та Р. МакКарлі). Тоді потреба у паніці через озвучені «перезибирання» чи перенесення свідомості насправді відпадає.

Нарешті, біологічні досягнення стимулюють сподівання трансгуманістів, що являють напрямок «*біохакінгу*», себто штучного втручання у природний стан людського організму за аналогією до комп'ютерних хакерів, що втручаються чи/та ламають цифрові коди і програми (Yetisen 2018).

Біохакінг має зараз два, по суті, виміри. «Реалістичний» чи то «скромний» вимір має на увазі неінвазивне втручання, радше «налаштування» організму — передусім зміна звичного режиму чи/та дієти, продумані навантаження, корекція мислення (скажімо, для позбавлення певних звичок, що справді є не завжди позитивними чинниками, а отже, в них варто втрутитися). Вимір «оптимістичний» і є власне рухом у «постгуманізм»: починаючи від банального вживлення гаджетів у людське тіло (згадані «чипізація» та «кіборгізація») і до перепрограмування самих наших генних

комбінацій, котрі призводять до вроджених хвороб чи як мінімум схильностей до них (від діабету до епілепсії). Але також це і робота над віковими регресивними процесами (мрії геронтологів та не лише); нарешті, просто покращення обміну речовин та гормонального стану задля поліпшення реактивних та когнітивних моделей у міжлюдській комунікації. Найбільш сміливі представники біонапрямку взагалі вже ведуть мову про людей наступних поколінь як біороботів, котрі на власний розсуд змінюють свою подобу, вік та анатомію залежно від чергового захоплення (Pearce 2012).

Неупереджений читач може легко назвати такі розробки порожнім мрійництвом. Так, під час космічних перегонів у 60-70-ті писали серйозні праці на тему долання космічних обр'їв, а вільні польоти Сонячною системою передбачалися ще у XX ст. — і от наче «маємо, що маємо». Проте саме зараз, у «нові 20-ті», відбувається стрімкий розвиток генеративних нейромереж. Деякі з них можна позбавити універсальності, натреновуючи в конкретному звуженому полі, як от медицина та біоінженерія. Результати подеколи просто вражають — так, нові нейромережі можуть тепер бачити схильність до більшості хвороб значно краще, ніж пересічний терапевт. Торік нейромережі допомогли єдинбурзьким ученим в ідентифікації сполук, що впливають на старіння організму, і вже запропонували декілька стратегій грамотного обходження таких процесів (Smer-Barreto 2023). А нещодавно медичні нейромережі успішно повернули людині зір методикою стовбурових клітин (Kajal 2024). Тепер лишається перевіряти все це на практиці. Звісно, що їхні висновки усе ще треба перевіряти на живому консиліумі, але це ж лише початок.

Нарешті, самі комбінації генів у ДНК справді нагадують машинний код, і вже навіть є спроби такого біологічного «програмування» (ModernSciences Team. 2024). Можна зауважити, що людина поки надто незграбна у таких питаннях, і всі досліди на океанічних червах чи пацюках не мають нічого спільного з людськими організмами — водночас подібні експерименти на людях виходять за межі етичних норм у науці. Але маємо привід для оптимізму, бо саме нейромережі здатні моделювати тисячі та мільйони експериментів із генами та видавати прогностичну модель подальшого розвитку такого організму по днях, місяцях і роках. Лабораторії

вже третій рік поспіль активно підводять підсумки таких розрахунків, тоді як самі нейромережі кожні півроку еволюціонують ледь не на порядок (а отже, і їхні прогнози уточнюються) (Yu 2024). Більше того, відповідальні аналітики завжди звіряються з фактами як мінімум двох генеративних мережних моделей, що знаходяться у змагальній протидії: одна аналізує поставлені проблеми та видає рішення, тоді як друга запрограмована знаходити в запропонованих рішеннях вади і загортає їх назад із критикою. У відповідь на це перша нейромережа виправляє недоліки та шле назад або ж одразу наполягає на попередній версії з новими аргументами. Така змагальна практика загартовує самі нейромережі, котрі останнім часом демонструють процес реального навчання на спробах та помилках, властивих людям, — і водночас багаторазово зменшує час та фінансування, потрібні на низку певних експериментів. І тим більше в моделях з людським геномом, експериментувати з котрим у лабораторіях не так то й просто.

Отже, бачимо, що разом із «чипізацією» та мріями біохакерів людина поступово все більш нагадуватиме машину. Але і машини, представлені зараз нейронними мережами, дедалі більше нагадують нас і наш спосіб мислення та спілкування. Паралельно до людської культури формується інша, зі своїми виявами та інноваціями. Ігнорувати її вже нереально (Kurzweil 2010). Існують навіть роздуми над машинною духовністю, і зокрема — над *концептом посмертя для штучного інтелекту* (Tretter 2024).

Схоже, що очікуваний багатьма стан пост-людини (Broderick 2013) виникне саме на стику такого руху двох світів. Можливо саме тоді матеріально проявиться прогнозована В. Вернадським ноосфера — тепер це справді буде фіксоване приладами своєрідне «нейронне поле», яке виникне завдяки активній інтеграції людського та машинного взаємотворчого процесу. На цей момент наявні нині соціальні мережі чи віртуальні світи з аватарами у моніторах стануть таким саме атавізмом, як зараз — паперові листи-епістоли на десятки сторінок.

Чому це все важливо і навіщо за цим спостерігати саме культурологам? Культуру варто розуміти як *набір відтворюваних форм взаємодії індивідів із довкіллям та між собою, а також способів продукування інструментів, що полегшують таку взаємодію*

у взаємотворчому процесі за умов щільного інформаційного обміну. Оскільки саме світ цифрових технологій дедалі відчутніше стає основним навколишнім середовищем Homo Sapiens, то майбутнім поколінням стане важливо адаптуватися там так само, як адаптувалися в лісах десятки тисяч років тому їхні предки — збирачі та мисливці. Культурогенез набув нового поштовху і нових викликів (Мах 2017).

Денис Король,
кандидат культурології,
старший науковий співробітник
відділу культурно-цивілізаційних досліджень
Інституту культурології НАМ України,
доцент кафедри культурології НаУКМА
orcid.org/0000-0001-9709-547X

Література:

- Ambrosino, Brandon. (2016, March 14). "Facebook as a growing and unstoppable graveyard." In: *BBC.com*. Retrieved from www.bbc.com/future/story/20160313-the-unstoppable-rise-of-the-facebook-dead
- Ariès, Philippe. (1975). *Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present*. Johns Hopkins University Press; Sixth edition. *Internet Archive*. Retrieved from <https://archive.org/details/WesternAttitudesTowardDeathFromTheMiddleAgesToThePresent>
- Barroso, Paulo M. (2023). "Rhetoric of the image: contributions to a philosophy of photography." *Studies in Visual Arts and Communication* [an international journal] 10 (1): 31–40.
- Barthes, Roland. (1999) "The rhetoric of the image." In *Visual culture: the reader* (Eds. J. Evans, & S. Hall): 33-40. London: Sage Publications Ltd.
- Bell, C. Gordon, and Jim Gray. (2001). "Digital Immortality." *Communications of the ACM*, 44(3): 28–31.
- Bessarab, Anastasiia, et al. (2021). "Social networks as a phenomenon of the information society." *Journal of Optimization in Industrial Engineering* 14 [Special Issue]: 17–24.

- Biçer, Şehmus, and Arif Yıldırım. (2022). "Digital death and thanatotechnology: New ways of thinking about data (Im) Mortality and digital transformation." *OMICS: A Journal of Integrative Biology* 26 (2): 88–92.
- Biersdorfer J. D. (2017, Jan. 25). "Facebook From Beyond the Grave." *The New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2017/01/25/technology/personaltech/facebook-from-beyond-the-grave.html>
- Biswas Atanu. (2024, May 11). "Got your digital doppelganger yet?" *The Economic Times*. Retrieved from <https://economictimes.indiatimes.com/opinion/et-commentary/got-your-digital-doppelganger-yet/articleshow/110041219.cms>
- Borgo, Melania, Marta Licata, and Silvia Iorio. (2016). "Post-mortem photography. The edge where life meets death?" *Human and Social Studies* 5 (2): 103–115.
- Boulos, Maged N. Kamel, Lee Hetherington, and Steve Wheeler. (2007). "Second Life: an overview of the potential of 3-D virtual worlds in medical and health education." *Health Information & Libraries Journal* 24.4: 233–245.
- Broderick, Damien. (2013). "Trans and post." In *The Transhumanist Reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*: 430–437. Wiley-Blackwell.
- Brown, Justine, and Christine Kerr. (2013). "The Ritual of Los Dias De Los Muertos and Community Art Therapy." *Art Therapy Online* 4 (1): 21 p.
- Brubaker, Jed R., Gillian R. Hayes, and Paul Dourish. (2013). "Beyond the grave: Facebook as a site for the expansion of death and mourning." *The Information Society: An International Journal* 29 (3): 152–163.
- Burden, David. (2020). "Building a digital immortal." Chapt. 9 in *Digital Afterlife*. Chapman and Hall/CRC. 143–160.
- Brayton, Sean. (2021). "The Workplace Comedy and Pandemic Politics in Greg Daniels's™ Upload." *Studies in Media and Communication* 9 (1): 20–29.
- Caballar, Rina Diane. (2019, Nov. 06). "What Is the Uncanny Valley? Creepy robots and the strange phenomenon of the Uncanny Valley: definition, history, examples, and how to avoid it."

- IEEE Spectrum*. Retrieved from <https://spectrum.ieee.org/what-is-the-uncanny-valley>
- Calestous, Juma. (2016). *Innovation and its enemies: Why people resist new technologies*. [432 p.] Oxford University Press.
- Carden, Clarissa, & Margaret Gibson (Eds.). (2021). *The Moral Uncanny in Black Mirror*. Cham: Palgrave Macmillan. 195 p.
- Chawla, Medha (2024, July 10). "Dead people's Facebook accounts are triggering but don't ask Meta for a fix." *India Today*. Retrieved from <https://www.indiatoday.in/lifestyle/society/story/facebook-ai-can-track-all-your-movement-but-still-cannot-fix-dead-peoples-accounts-2563968-2024-07-10>
- Chia, Roland. (2023). "Digital Immortality? Mind Uploading and the quest for everlasting life." *Medicina y ética* 34 (4): 1036-1088.
- Chin, Monica. (2021, Febr. 04). "If you're starting an online class, check to make sure your professor is alive." *The Verge*. Retrieved from <https://www.theverge.com/22262230/online-college-class-covid-professor-dead>
- Coveney, Peter, Roger Highfield and Venki Ramakrishnan. (2023). *Virtual You: How Building Your Digital Twin Will Revolutionize Medicine and Change Your Life*. Princeton University Press.
- Daugherty, Paul. (2024). "Digital doppelgänger: A review of *The Afterlife of Data — What Happens to Your Information When You Die and Why You Should Care* by Carl Öhman. The University of Chicago Press, 2024. 199 pp.»: 1–4.
- Das, Taffy. (2023, Mar. 07). "Re;Memory AI and the Quest for Immortality: Are We Ready?" *Medium / Geek Culture*. Retrieved from <https://medium.com/geekculture/re-memory-ai-and-the-quest-for-immortality-are-we-ready-ces-2023-be4645872cdf>
- Davis, Erik. (2004). *TechGnosis: Myth, magic, and mysticism in the age of information*. (Updated edition). L.: Serpent's Tail: 436 p.
- DeepBrainAI. (2022, Sept. 07). "[Re;memory] To Meet You Again As a Digital Twin." *DEEPBRAIN AI: AI for Human Life*. Retrieved from <https://youtu.be/pZeXjCUslak/>
- Delistraty, Cody. (2016, Oct. 10). "You Can't Upload Your "Self" Into Virtual Reality." *Nautilus*. Retrieved from <https://nautil.us/you-cant-upload-your-self-into-virtual-reality-236148/>
- Denton, Trevor. (2004). "Cultural complexity revisited." *Cross-Cultural*

- Research* 38 (1): 3–26.
- Derrida, Jacques. (1994). *Spectres of Marx*. (trans. P Kamuf): 258 p., London: Routledge.
- Edwards, Lilian, Edina Harbinja, and B. Schäfer. (2020). “‘Be right Back’: What rights do we have over post-mortem Avatars of ourselves?” Chapt. 9 in *Future law: Emerging technology, regulation and ethics*: 262–292.
- Elder, Alexis. (2020). “Conversation from Beyond the Grave? A Neo-Confucian Ethics of Chatbots of the Dead.” *Journal of Applied Philosophy*. 37 (1): 73–88.
- Epstein, Robert. (2016, May 18). “The Empty Brain.” *Aeon*. Retrieved from <https://aeon.co/essays/your-brain-does-not-process-information-and-it-is-not-a-computer>
- Ettinger, Robert. (1999). “Cryonics: The Probability of Rescue.” *The American Cryonics Society*. Retrieved from <https://www.americancryonics.org/rcweprob.html>
- Ferreira, Aline. (2019). “Death postponed: cryonics and a transhuman future.” *Messages, Sages and Ages* 6 (1): 66–76.
- Ferreira, Aline. (2020). “New (Cloned) Bodies for the Old. Biopolitics in Altered Carbon.” In *Sex, Death and Resurrection in Altered Carbon: Essays on the Netflix Series* (Eds. Aldona Kobus & Łukasz Muniowski): 90–104.
- Gibson, Margaret, and Clarissa Carden. (2018). “*Living and Dying in a Virtual World*.” Switzerland: Palgrave Macmillan Memory Studies. 154 p.
- Glennon, Catherine, et al. (2018). “Use of Virtual Reality to Distract from Pain and Anxiety.” *Oncology Nursing Forum* 45 (4): 545–552.
- Guizzo Erico. (2013, Nov. 20). “Experts Plunge Into the Uncanny Valley, Celebrate Masahiro Mori and Dr. Robot himself makes a rare appearance.” *IEEE Spectrum*. Retrieved from <https://spectrum.ieee.org/the-uncanny-valley-revisited-a-tribute-to-masahiro-mori>
- Harbinja, Edina. (2022). *Digital Death, Digital Assets and Post-mortem Privacy: Theory, Technology and the Law*. Edinburgh University Press. 272 p.
- Harris, Racheal. (2020). “Romance: Post-mortem Photography.” Chapt. 1 in her *Photography and Death: Framing Death throughout History*: 19–39. Emerald Publishing Limited.

- Harju, Anu A. (2024). "Theorising Digital Afterlife as Techno-Affective Assemblage: On Relationality, Materiality, and the Affective Potential of Data." *Social Sciences*. 13 (4): 227.
- Henrickson, Leah. (2023). "Chatting with the dead: the hermeneutics of thanabots." *Media, Culture & Society*, 45 (5): 949-966.
- Hilliker, Laurel. (2006). "Letting go while holding on: postmortem photography as an aid in the grieving process." *Illness, Crisis & Loss* 14 (3): 245-269.
- Holland, John H. (1998). *Emergence: From Chaos to Order*. 258 p. OUP Oxford.
- Hollanek, Tomasz, and Katarzyna Nowaczyk-Basińska. (2024). "Griefbots, Deadbots, Postmortem Avatars: on Responsible Applications of Generative AI in the Digital Afterlife Industry." *Philosophy & Technology*. 37 (2): 1-22.
- Hoskins, Andrew. (2018). "Memory of the multitude: The end of collective memory." In *Digital Memory Studies: media pasts in transition* (ed. A. Hoskins): 85-109. New York: Routledge.
- Hurtado, Joshua Hurtado. (2023). "Towards a postmortal society of virtualised ancestors? The Virtual Deceased Person and the preservation of the social bond." *Mortality*, 28 (1): 90-105.
- Hughes, James J. (2012). "The politics of transhumanism and the technomillennial imagination, 1626-2030." *Zygon®* 47 (4): 757-776.
- Jacobsen, Michael Hviid. (2016). "'Spectacular death'—Proposing a new fifth phase to Philippe Ariès's admirable history of death." *Humanities* 5 (2): 19.
- Jacobsen, Michael Hviid (Ed.). (2017). *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. Routledge. 242 p.
- Jacobsen, Michael Hviid. (2023). "From 'Forbidden Death' to 'Spectacular Death' — on the transformation of death in the West (and maybe elsewhere)." *Critical Studies* 12: 31-63.
- Jandrić, Petar. (2020). "Postdigital Afterlife: a Philosophical Framework." Chapt. 11 in *Digital Afterlife: Death matters in a Digital age*. Chapman and Hall/CRC: 173-188.
- Kajal, Kapil. (2024, Nov. 08). "World's first vision-restoring stem cell treatment marks major eye care breakthrough." *Interesting Engineering*. Retrieved from <https://interestingengineering.com/health/vision-restoring-stem-cell-treatment>

- Krueger, Joel, and Lucy Osler. (2022). "Communing with the dead online: chatbots, grief, and continuing bonds." *Journal of Consciousness Studies*. 29 (9-10): 222–252.
- Kurzweil, Ray. (2010). "Merging with the machines: Information technology, artificial intelligence, and the law of exponential growth." *World Future Review* 2 (1): 61–66.
- Laakasuo, Michael, et al. (2023). "Would you exchange your soul for immortality? — existential meaning and afterlife beliefs predict mind upload approval." *Frontiers in Psychology* (14): 1254846.
- Laakasuo, Michael. (2023). "Moral Uncanny Valley revisited — how human expectations of robot morality based on robot appearance moderate the perceived morality of robot decisions in high conflict moral dilemmas." *Frontiers in Psychology* (14): 1270371.
- Lacerda, Ingrid, & Thamires, Ribeiro de Mattos. (2020). "Be Right Back: Humans, Artificial Intelligence and Dasein in Black Mirror." *Robotique avancée, intelligence artificielle et développement*, 8 : 1–12. doi: 10.4000/ctd.3353
- Lagerkvist, Amanda. (2018). "The media end: digital afterlife agencies and techno-existential closure." In *Digital memory studies: media pasts in transition* (ed. A. Hoskins): 48–84. New York: Routledge.
- López-Ojeda, Wilfredo, and Robin A. Hurley. (2022). "Extended reality technologies: expanding therapeutic approaches for PTSD." *The Journal of neuropsychiatry and clinical neurosciences* 34 (1): A4–5.
- Mac Luhan, Marshall. (1994). *Understanding Media. The Extensions of Man*. [366 p.] The MIT Press.
- Mak Lauren. (2024, Oct.01). "Is Black Mirror's San Junipero Real? Living in a Simulation." *VPNoverview*. Retrieved from <https://vpnoverview.com/blog/is-black-mirror-san-junipero-real/>
- Massimi, Michael, and Andrea Charise. (2009). "Dying, death, and mortality: towards thanatosensitivity in HCI." In *CHI'09 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems*: 2459–2468.
- Max D.T. (2017, April). "How Humans Are Shaping Our Own Evolution." *National Geographic*. Retrieved from <https://www.nationalgeographic.com/magazine/article/evolution-genetics-medicine-brain-technology-cyborg>
- Meitzler, Matthias, et al. (2024). "Digital Afterlife and the Future of Collective Memory." *Memory Studies Review* (1.aop): 1–18.

- Mercer, Calvin, and Tracy Trothen. (2021). "Mind Uploading: Cyber Beings and Digital Immortality." Chapt. 9 In *Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence and Transhumanism*. (2021): 161–179.
- Metzinger, Thomas. (2004). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. [699 p.] mit Press.
- Metzinger, Thomas K. (2018). "Why is virtual reality interesting for philosophers?" *Frontiers in Robotics and AI* (5): 101 (pp.1-19).
- Miguélez, Fausto, Jordi Planas, and Paulina Benítez. (2021). "Digital revolution and sociocultural change." In *Towards a Comparative Analysis of Social Inequalities between Europe and Latin America*: 141–167.
- Mo, Jiping, et al. (2022). "How effective is virtual reality technology in palliative care? A systematic review and meta-analysis." *Palliative Medicine* 36 (7): 1047–1058.
- Modern Sciences Team. (2024, Jan.10). "Scientists Create Self-Replicating DNA Nanorobots with Potential for Targeted Cancer Treatment." *Modern Sciences*. Retrieved from <https://modernsciences.org/scientists-create-self-replicating-dna-nanorobots-with-potential-for-targeted-cancer-treatment/>
- Moore, Gordon E. (2003, Febr. 10). "No exponential is forever: but 'Forever' can be delayed! [semiconductor industry]." *2003 IEEE International Solid-State Circuits Conference. Digest of Technical Papers*. ISSCC.
- Murphy, Nancey, and Warren S. Brown. (2007). *Did my neurons make me do it?: Philosophical and neurobiological perspectives on moral responsibility and free will*. 334 p. Oxford University Press.
- Nagy, Peter, and Bernadett Koles. (2014). "The Digital Transformation of Human Identity: Towards a Conceptual Model of Virtual Identity in Virtual Worlds." *Convergence* 20 (3): 276–292.
- Nansen, Bjørn, Michael Arnold, et al. (2014). "The restless Dead in the digital cemetery." Chapt. 6 in *Digital death: Mortality and beyond in the online age* (Eds. C. M. Moreman, & A. D. Lewis): 111–124.
- Newton, Casey. (2016, Oct. 06). "SPEAK, MEMORY. When her best friend died, she rebuilt him using artificial intelligence." *The Verge*. Retrieved from <https://www.theverge.com/a/luca-artificial-intelligence-memorial-roman-mazurenko-bot>

- O'Connor, Simon, Paul Schatzberger, and Sheila Payne. (2003). "A death photographed: one patient's story." *British Medical Journal* 327 (7408): 233.
- O'Neill, Kevin. (2016). *Internet Afterlife: Virtual Salvation in the 21st Century*. Santa Barbara, Praeger: 264 p.
- Öhman, Carl J., and David Watson. (2019). "Are the Dead taking over Facebook? A Big Data approach to the future of death online." *Big Data & Society* 6 (1): 2053951719842540.
- Olla, Akin. (2023, Nov.17). "A dead friend seemed to contact me on Facebook. The truth was sadder." *The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/nov/17/who-is-behind-social-media-scams-targeting-dead-peoples-accounts>
- Parham, Jason. (2020, May 06). "Upload Is a Clunky Parable About Class in a Digital Afterlife." *Wired*. Retrieved from <https://www.wired.com/story/upload-amazon-review/>
- Park, Lance Yong Jin, Yu Won Oh, and Yoonmo Sang. (2024). "Digital Access, Digital Literacy, and Afterlife Preparedness: Societal Contexts of Digital Afterlife Traces." *Social Media+Society* 10 (3): 20563051241274676.
- Pearce, David. (2012). "The biointelligence explosion: How recursively self-improving organic robots will modify their own source code and bootstrap our way to full-spectrum superintelligence." Chapt. 11 in *Singularity hypotheses: A scientific and philosophical assessment*. Springer Heidelberg: 199–235.
- Perdana, Arif. (2024, June 23). "An eerie 'digital afterlife' is no longer science fiction. So how do we navigate the risks?" *The Conversation*. Retrieved from <https://theconversation.com/an-eerie-digital-afterlife-is-no-longer-science-fiction-so-how-do-we-navigate-the-risks-231829>
- Phillips, Whitney. (2011). "LOLing at tragedy: Facebook trolls, memorial pages and resistance to grief online." *First Monday* 16 (12). Retrieved from <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/3168/>
- Piccinini, Gualtiero. (2021). "The myth of mind uploading." Chapt. 6 in *The Mind-Technology Problem: Investigating minds, selves and 21st century artefacts* (Eds. R. Clowes, K. Gärtner & I. Hipólito): 125–144.
- Quartz. (2017, Jul. 21). "The story of Replika, the AI app that be-

- comes You.” *Quartz*. Retrieved from <https://youtu.be/yQGqM-VuAk04/>
- Regalado, Antonio. (2018, March 13). “A startup is pitching a mind-uploading service that is ‘100 percent fatal’ (Nectome will preserve your brain, but you have to be euthanized first).” *The Technology Review*. Retrieved from <https://www.technologyreview.com/2018/03/13/144721/a-startup-is-pitching-a-mind-uploading-service-that-is-100-percent-fatal/>
- Rizzo, Albert, et al. (2014). “Virtual reality exposure therapy for combat-related posttraumatic stress disorder.” *Computer* 47 (7): 31–37.
- Ruchatz, Jens. (2008). “The photograph as externalization and trace.” In *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook* (Eds. Astrid Erll, Ansgar Nünning): 367–378.
- Ruhe, Cornelia. (2023). “Thanatographical fiction: Death, mourning and ritual in contemporary literature and film.” In *Memory Studies* 17 (6): 1519–1535.
- Savin-Baden, Maggi, and Victoria Mason-Robbie, (Eds.) (2020). *Digital Afterlife: Death matters in a Digital age*. CRC Press: 230 p.
- Savin-Baden, Maggi, and David Burden. (2019). “Digital immortality and virtual humans.” *Postdigital Science and Education* 1 (2019): 87–103.
- ScienceToSaveTheWorld. (2022, May 27). “AI ‘Resurrection’ of the Dead — Are Living Memorials the Future of Death?” *Science To Save The World*. Retrieved from <https://youtu.be/iJAdc8-F6P8/>
- Segall, Laurie, et al. (2017, March 12). “Mostly Human : Dead, IRL.” *CNN Tech*. <https://money.cnn.com/mostly-human/dead-irl/>
- Shatner, William. (2021, Oct. 16). “William Shatner Introduces StoryFile Life — a new way to preserve family history.” *StoryFile*. Retrieved from <https://youtu.be/HVPmGbynBrw/>
- Smer-Barreto, Vanessa. (2023, Jul. 06). “AI finds drugs that could fight ageing and age-related diseases.” *The Conversation*. Retrieved from <https://theconversation.com/ai-finds-drugs-that-could-fight-ageing-and-age-related-diseases-208390>
- Sofka, Carla, and Kathleen R. Gilbert. (2012). *Dying, Death, and Grief in an Online universe: For counselors and educators*. Springer Publishing Company.
- Sorolla-Romero, Teresa, José Antonio Palao-Errando, and Javier Mar-

- zal-Felici. (2021). "Unreliable Narrators for Troubled Times: The Menacing 'Digitalisation of Subjectivity' in *Black Mirror*." *Quarterly review of film and video* 38 (2): 147–169.
- Steinhart, Eric. (2017). "Digital afterlives." Chapt. 13 in *The Palgrave handbook of the Afterlife* (eds. Y. Nagasawa & B. Matheson): 255–273.
- Stokes, Patrick. (2021). *Digital Souls: A Philosophy of Online Death*. London, UK: Bloomsbury. 224 p.
- Sumiala, Johanna, and Michael Hviid Jacobsen. (2024). "Digital death and spectacular death." *Social Sciences* 13 (2): 101.
- TalkWidTech. (2023, Jan. 21). "Re;memory AI to talk with deceased loved ones". *TalkWidTech*. Retrieved from <https://youtu.be/AHAbkX-3dhEI/>
- Tateo, Luca. (2018). "The cultures of grief: The practice of post-mortem photography and iconic internalized voices." *Human Affairs* 28 (4): 471–482.
- TechWave Bulletin. (2024, May 12). "Digital Ghosts: The Ethical Dilemma of AI Deadbots." *TechWaveBulletin*. Retrieved from <https://youtu.be/80KAA4yYmCQ/>
- TheGuardian. (2024, Sept. 24). "Back from the dead: could AI end grief?" *The Guardian*. Retrieved from <https://youtu.be/5udOx8-QxtE/>
- Tretter, Max. (2024). "What Is the Afterlife Like for Robots? An Experimental Eschatological Sneak Peek." *Zygon: Journal of Religion and Science*
- Truby, Jon, and Rafael Brown. (2021). "Human digital thought clones: the Holy Grail of artificial intelligence for big data." *Information & Communications Technology Law* 30 (2): 140–168.
- Vlahos, James. (2017, Jul. 19). "How a Man Turned His Dying Father Into AI." *WIRED*. Retrieved from <https://youtu.be/oQ7V74s6e04/>
- VR Human Documentary. (2020, Febr. 06). "Mother meets her deceased daughter through VR technology." *MBCLife*. Retrieved from <https://youtu.be/ufITK8c4w0c/>
- Waters, Alani, Harry Harris et al. (2023, Apr. 16). "The Problem with AI Bringing Actors Back." *The Take*. Retrieved from <https://youtu.be/Xs4dqhxO5s/>
- Zuin, Lidia. (2017, Apr. 03). "ETER9 turns you into AI, so you can live forever" *Medium*. Retrieved from <https://medium.com/ponto->

- ômega/eter9-turns-you-into-ai-so-you-can-live-forever-86de-ab6b568f
- Yetisen, Ali K. (2018). "Biohacking." *Trends in biotechnology* 36 (8): 744–747.
- Yu, Yunguo. (2024, Apr. 21). "Artificial Intelligence in Healthcare: A Primer on Neural Network Applications." *LinkedIn*. Retrieved from <https://linkedin.com/pulse/artificial-intelligence-healthcare-primer-neural-yunguo-yu-phd-md--49mle>
- Баловсяк, Надія. (2023, 20 вересня). "Цифрове безсмертя. Як штучний інтелект експлуатує цифрові копії людей." *Український Тиждень*. Відновлено з <https://tyzhden.ua/tsyfrove-bezsmertia-iak-shtuchnyj-intelekt-ekspluatuie-tsyfrovi-kopii-liudej/>
- Борінштейн Є. Р., Городнюк Л. С. (2024). "Філософсько-антропологічний феномен Homo Digitalis як онтологічної системи «людина–гаджет»." *Дослідження з історії і філософії науки і техніки* 33 (1): 15–21.
- Галасюк Віктор. (2024, 31 серпня). "Вони вже серед нас." [проблема цифрових двійників]. *Viktor Halasiuk*. Retrieved from <https://youtu.be/3d9Uva0s3B0/>
- Гоц, Людмила (2021). "Трансгуманізм не постгуманізм: експлікація актуальної семантики понять." *Питання культурології*, (38), 54–64.
- Кайку, Мічіо. (2013). *Фізика майбутнього* (Переклала з англ. Анже-ла Кам'янець). Львів: Літопис: 432с.
- Кобижча, Наталія. (2023). "«Цифрова смерть та безсмертя» у сучасному науковому дискурсі." In *Цифрова платформа: інформаційні технології в соціокультурній сфері*. 6 (1): 205–216.
- Кирилова, Ольга. (2017). *Декадентський кінематограф у вимірах культурології та філософської танатології* [Автор. монографія]. [280 с.] Київ: вид-тво НПУ імені М. П. Драгоманова.
- Коломієць, Вікторія. (2020. 03 жовтня). "У США «оживили» школяра, який став жертвою масового вбивства. Тепер він «виступає» за контроль над зброєю." *Громадське*. Відтворено з <https://hromadske.ua/posts/u-ssha-ozhivili-hlopchika-yakij-stav-zhertvoyu-masovogo-vbivstva-teper-vin-vistupaye-za-kontrol-nad-zbroyeu>

- Король, Денис. (2017). “Фетишизація мертвої голови як вмістилища концентрованої позатілесної духовної сутності.” *Магістеріум* 68 [Культурологія]: 79–94.
- Мисан-Мілясевич, Володимир. (2023, 08 травня). “Друг загинув, а Facebook пропонує привітати його з днем народження. Що таке цифровий спадок.” *Громадське*. Відновлено з <https://hromadske.ua/posts/drug-zaginu-a-facebook-pro-ponuye-privitati-jogo-z-dnem-narodzhennya-sho-take-cifrovij-spadok>
- Мостова, Юлія. (2022, 10 березня). “Bank of Memories: шанс на цифрове безсмертя.” *UCLUSTER*. Відновлено з <https://ucluster.org/blog/2022/03/bank-of-memories-shans-na-tsifrove-bezsmertja/>
- Мусієнко, Олена. (2023, 24 серпня). “Чипи сьогодні: що в нас вживлюють вже зараз.” *Blog.Imena.Ua*. Відновлено з <https://www.imena.ua/blog/the-chips-that-are-being-implanted-in-us-are-already-now/>
- Пишак, Микола; Кокарча, Юлія. (2023). “Етичні та правові виклики цифрового безсмертя: межі автономії та ідентичності в цифрову епоху.” *Вісник Луганського навчально-наукового інституту імені Е О Дідоренка* 2 (102): 205–216.
- Радутний, Олександр. (2021). “Правовий статус та характеристика цифрової людини.” *Інформація і право* 4 (39): 35–51.
- Ранок Вдома. (2023, 27 червня). “Цифрові пам’ятники для захисників: проєкт Bank of memories.” *Ранок Вдома*. Відновлено з <https://youtu.be/gLMzIg0Vb60/>
- Саламанюк, Тарас. (2017, 16 січня). “У присмерках Мура: про причини та наслідки сповільнення цифрового поступу.” *Спільне/ Commons*. Відновлено з <https://commons.com.ua/uk/u-prismerkah-mura/>

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДЕМЧУК Руслана
ОЛІЙНИК Олександра
БУЦЕНКО Олександр
КОРОЛЬ Денис
БОГУЦЬКИЙ Артем

КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТІ МОДЕРНИХ ТЕНДЕНЦІЙ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Монографія

РЕДАКЦІЙНА ГРУПА

Літературний редактор
Любов ДРОФАНЬ
Художньо-технічне оформлення та верстка –
Лілія ФАДЕЙКОВА.

Підписано до друку 25.02.2025. Формат 60х90/16.
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.