
ЯК ТРЕБА БУТИ, ЩОБ БУТИ ЛЮДИНОЮ МІСТА/СЕЛА В ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ УМОВАХ СУЧАСНОСТІ?

Ольга Шляхова

За тисячолітню історію цивілізаційного розвитку людства було сформовано два найбільш стійкі типи суспільного співпроживання: місто і село. Всі інші відомі нам типи поселень, такі як хутори, селища міського типу, передмістя, мегаполіси, міста-держави тощо – це або проміжний етап до створення села / міста, або наступний етап після їхнього створення – їх різноманітність. Так хутір і СМТ – це різновиди сільської общини, мегаполіс і місто-держава – міської, а передмістя ми б назвали етапом «між» містом і селом. У будь-якому випадку йдеться про дві основні стратегії організації простору і культури повсякдення: ментальність, поведінка, система цінностей, а якщо конкретніше – про способи буття міста і в місті та про буття села й в селі.

Факт розподілу на буття міста і буття села вказує на те, що між ними історично склалась відчутна онтологічна різниця. Важливо уточнити, що про чіткі, принципові відмінності між містом і селом теоретики звикли говорити у минулому часі. Такі відмінності часто набувають характеру протиставлення та мають радше стереотипний характер, не завжди відповідаючи дійсності. Натомість, коли мовиться про актуальну реальність, то свої корективи до розуміння цього питання вносить глобалізаційний фактор, первинне радикальне, але спрощене розуміння якого передбачає уніфікацію всього; у тому числі і потенційне зникнення смислових меж між містом і селом.

Проте, реальність демонструє дещо іншу, відмінну від прогнозів, ситуацію. У ній, справді, трансформацій зазнає буття і міста та містянина, села і селянина. Окремих коректив зазнали також і різного роду межі між ними. Але, по факту, не йдеться про тотальне стирання ні фізичних, ні семантичних кордонів між названими поселеннями та способом буття у них. Закономірним виникає питання: чому глобалізація по відношенню до буття у цих двох типах поселення не отримала звиклого для себе наслідку – гомогенізації?

Можемо припустити, що описаний нами актуальний стан речей та відсутність прогнозованої уніфікації та гомогенізації має *безпосередній зв'язок із повсякденним життям містянина та селянина*. Адже саме повсякденне життя у місті визначає людину, як городянина, натомість у селі – як селянина. Сюди варто зарахувати властиві містянину та селянину повсякденні практики в рамках свого поселення; специфічні темпоритами міста і села; унікальну архітектоніку кожного із визначених типів поселення. При цьому, для буття міста \ села, важливим є кожен окремий мешканець, який своїми діями регулярно *відтворює* повсякдення поселення.

Усі зміни й трансформації у цих двох означених просторах можуть бути розкриті у контексті поняття *топосу міста* і *топосу села*. У перекладі з давньогрецької поняття *топос* (τόπος) означає *місце*. І, якщо у смисловому значенні порівняти поняття топос із поняттям локусу, то основна їх розбіжність зводиться до самопрезентації людини: у локусі – вона прагне бути собою (наприклад локусі дому), у топосі поселення – городянином або селянином. Мовиться про приватну і публічну сферу, де для топоса, очевидно, відведена роль арили для публічності.

Сучасний дослідник Андрій Артеменко, ґрунтовно аналізуючи концепт топосу, підкреслює, що методологічним підґрунтям соціальної топології можна вважати феноменологію Едмунда Гуссерля – дослідження актів свідомості, у яких конструюється предметний світ і життєвий світ як фундаментальна залученість існування. Феноменологічна методологія, на його думку, нада-

ла поштовх для топологічного дослідження існування людини в соціумі, появи нової онтології, системи множинних соціальних структур і соціальних практик. Саме ці аспекти топології можна бачити у філософських системах Мартіна Гайдеггера, Жан-Поль Сартра, Моріса Мерло-Понті, Емануеля Левінаса, соціологічних теоріях Альфреда Шюца, Томаса Лукмана, П'єра Бурдьє¹.

За припущеннями того ж дослідника, звернення до проблеми визначення топосу в межах соціально-філософського дослідження зумовлене необхідністю відійти від вузького розуміння цього концепту, який увійшов у сучасну науку про суспільство завдяки соціальній топології в суто соціологічному значенні. «Топос має подаватись як концепт, що відбиває не лише простір соціального буття, життєвий світ, який свідомо вибудовується у творенні соціокультурної спільноти. Це концепт, у якому *онтологізується проблема межі* (авт. – курсив О.Ш.)»². На питанні межі дослідник додатково наголошує: «Будь-яка соціальність конструюється в конкретних кордонах, має обмежений простір існування і залежить від зміни оточення як умови свого якісного прояву. Проблеми руху і розвитку соціальної спільноти прив'язані до проблем межі, місця, стику, через що прояснюється діалектика мінливості і сталості, «свого» і «чужого»»³. Місце, топос постає як здатність спільноти до організації соціальності, створення ідентичності через постійне відчуття меж між «власним» і «чужим».

Методологічну основу до розуміння топосу як *певного способу буття* вдало й аргументовано висвітлив сучасний український філософ Максим Карповець, ідеї якого викладені у монографії «Місто як світ людського буття». Працюючи в напрямку урбаністичних студій, дослідник зазначає: «...людина неможлива без світу, який, своєю чергою, надає можливість для *буттєвості* людини (...), світ є потенційним горизонтом саморозкриття і встановлення людини як особистості. Якщо прийняти до уваги місто,

¹ Артеменко А., *Поняття «топос» в онтологічній та соціально-філософській сферах дослідження*, «Гуманітарний часопис», 2011, № 1, С. 20.

² Там само, С. 23.

³ Там само, С. 23.

то формою такого розкриття є міська ідентичність або городянин. Тому теза про те, що для городянина не достатньо лише жити у місті, а потрібно *діяльнісно* бути в ньому, *залучатися* до відтворення історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів міста, є повністю справедливою. Можна припустити, що «світ» – *ціннісно-смілова єдність структурно-нормативних зв'язків між суб'єктами у просторі та часі культури*. Зрозуміло, що єдність людських зв'язків зафіксована не лише фізичними, а й метафізичними межами. Тому питання про межі світу міста не вичерпуються топографічними і темпоральними рубежами, а повинні бути доповнені смисловими і ціннісними. Крім того, якщо місто є світом, тобто, по суті, *місто є всім...* (авт. – для мешканців)»⁴.

Наведена дослідником методологічна установка щодо розуміння міста, на нашу думку, цілком логічно й виправдано може бути застосована також до розуміння села як світу людського буття. Ця наукова позиція у дослідженні буде прийнята нами як методологічний підхід до розуміння топосу міста і топосу села як специфічних способів людського буття зі своєрідними видами діяльності, а також унікальними ціннісно-смісловими установками мешканців.

Визначивши це, повернемося до описаної ситуації на початку дослідження: глобалізація чинить інтенсивний вплив на топос міста і села з чіткими інтенціями до універсалізації. Прояви і феномени глобалізації – фактично однакові для обох топосів, але наслідки для міста і села – різні. Чому так? Чому мешканець міста – не є і не буде селянином, а мешканець села – городянином?

Для розуміння логіки створення означеної ситуації у цьому дослідженні ми сформулюємо два взаємообумовлювальні проблемні питання:

1) Як можна описати традиційну модель повсякденності селянина / містянина?

⁴ Карповець М., *Місто як світ людського буття*, Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014, С. 63-64.

2) Які усталені елементи традиційного сільського / міського повсякдення долають тиски глобалізації, унеможлиблюючи гомогенізацію повсякденності городянина / селянина та стирання фізичних та семантичних кордонів між топосом міста і села?

Поетапно відповідаючи на них, ми отримуємо можливість розібратись у ключовому питанні: як треба бути, щоб бути городянином / селянином в глобалізаційних умовах сучасності?

1. Традиційна модель повсякденності селянина / городянина

Щоб лаконічно, але ґрунтовно охарактеризувати творену століттями модель сільського і міського життєвих світів, нам доведеться обмежити свій аналіз ключовими елементами, що ці світи наповнюють. Серед таких елементів найважливішими структурними ланками для аналізу ми виділяємо:

- 1) жителя як діючого суб'єкта поселення;
- 2) соціальну спільноту як множину діючих суб'єктів;
- 3) архітектоніку поселення⁵, що визначається діями соціальної спільноти.

Село і селяни(н)

Жителі. Село як тип поселення людей, форма їх спільності, як культурне ціле сформувалося ще в архаїчний період і, безумовно, є унікальним явищем в історії і культурі. Обумовлене й організоване людиною, село можна розцінювати як специфічний спосіб людського буття. Йдеться не лише про утворення характерних житлових осередків, але конструювання окремої реальності, стійкого конструкту й укладу щоденного життя. Специфічні звички, традиції, ритуали, практики, що актуалізуються і здійснюються в повсякденній культурі експлікують стратегію сільського буття. Повсякдення, що містить у собі норми щоденної поведінки, пов-

⁵ Архітектоніка (від грец. *Архитеκτονική* – будівельне мистецтво, архітектура) – композиційна забудова поселення, що зумовлює співвідношення його головних і другорядних архітектурних елементів. У широкому сенсі – композиційна будова будь-якого твору мистецтва.

сякденні практики, спосіб мислення і відношення до явищ – це і є культура села, творцями і носіями якої є селяни.

Доктор філософських наук, професор Лев Коган пропонує розрізняти поняття – *сільське населення* (в нього входять всі, хто проживає в сільській місцевості, в тому числі – городяни-дачники, селяни, що працюють на в установах міста, службовці, які проживають в селі, але не є селянами, тощо) і *селяни* (тільки ті, хто зайнятий сільськогосподарською працею і постійно проживають у сільській місцевості). Так, лише селяни – творять культуру села, а сільське населення її відтворює.

Вчений виділив наступні усталені (традиційні) особливості сільської культури, що відображають організацію повсякденного простору й внутрішню систему пріоритетів та цінностей:

1. Велика увага і значимість приділяється для колективної повсякденної культурної діяльності. Навіть перегляд телепередач відбувається колективно – всією сім'єю або дружньою компанією.

2. Більше ніж у місті приділяється увага екологічній культурі і збереженню навколишнього середовища.

3. Високий вплив чуттєво-емоційних елементів та велика роль ментальності в культурі.

4. Нерівномірна завантаженість аграрною працею упродовж року: надмірна напруженість праці в період сезонних сільськогосподарських робіт, що не має унормованого робочого тижня і фіксованого робочого дня, компенсується великою кількістю свят, що відбуваються, в основному, взимку та в період міжсезоння;

5. Персоніфікація міжособистісних відносин, що зумовлює витіснення і заміну всіх інших типів відносин довірливо-особистісними. Село є невеликою за чисельністю територіальною спільністю, всі члени якої утворюють у прямому чи непрямому сенсі певну спорідненість (племінник, кум, сват, сусід, тощо).

6. Щільний, неформальний контроль за поведінкою кожного члена локальної спільності. Повсякденне життя селянина є відкритим для спостереження інших мешканців. Поступово формується дух згуртованої закритої громади, де «один за всіх і всі за одного». Високий рівень взаємоконтролю межує з таким же висо-

ким ступенем взаємозаміни і взаємообміну (предметами, діями). Так, наприклад, непрацюючі сусіди забезпечують догляд за дітьми, коли цього вимагають обставити.

7. Принципи виховання дітей, вибір шлюбного партнера й інші ключові питання особистого життя є темою для колективного обговорення, незалежно від волі індивіда.

8. Особлива якість міжособистісних відносин у селі ґрунтується на чітко вираженій фамільярності у спілкуванні один з одним. Звернення на «Ви» означає значну соціальну віддаленість учасників діалогу, або вищість одного із них (також вітається у зверненні дітей до дорослих). Натомість, у переважній більшості інших випадків, культурною нормою є «тикання» і звернення один до одного на ім'я.

9. У потоці інформаційного обміну в селі провідну роль виконують місцеві чутки, місцева інтерпретація історичних та загальнодержавних подій. Внутрішньообщинна думка визначається не менш важливою, аніж офіційна державна.

10. Обмежений культурний вибір, що обумовлено інфраструктурою села (відсутність або присутність у невеликій кількості музеїв, театрів, художніх виставок, ресторанів, нічних клубів і т. п.). Це обмежує культурні запити і культурний кругозір, що унеможлиблює розвиток культурного смаку, різнобічних неутілітарних культурних потреб. Натомість така локальна замкнутість сільської культури формує особливий менталітет селянина, який не розуміє мінливого міського життя⁶.

Зауважимо, що коли Коган говорить про сільську культуру і визначає наріжні характеристики її представників, то йдеться лише про тих людей, які народилися, вирости і реалізують себе у цьому середовищі. Вони «постійні мешканці, які мають фундаментальну культурну ідентичність того місця, в якому вони живуть»⁷. На думку дослідника, лише вони є повноцінними носіями цієї культури. Однак, коли мовиться про щоденне життя як потік

⁶ Коган Л., *Социология культуры*, Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 1992, С. 45-46, http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/40853/1/5-230-06679-2_1992.pdf

⁷ Там само, С. 83.

сільської повсякденності, ми схильні вважати, що конструюючими елементами тут є не лише постійні мешканці, але й всі ті, кого зараховують до категорії «населення села» (за Коганом).

«Приїжджі» люди, наприклад, дачники, які не ситуативно, а регулярно перебувають за межами простору села мають *додатковий досвід*. Вони по-своєму сприймають і репродукують сільське повсякдення, а додатковий досвід уможлиблює привнесення у нього елементів *інновації*. Однак варто визнати, що і вони, потрапивши в культурний простір села, починають рахуватися з його приписами. Відтак, простежуємо, що городянин, потрапивши у повсякденні ритми сільського життя, оточує свій будинок (дачу) присадибною ділянкою. Рід занять і спосіб їх виконання є відтворенням архетипного повсякдення селянина.

Сільська спільнота. Архетип, за Карлом Гюстафом Юнгом, є символічною фігурою, що закріплена в ментальності народу, поселення. Тому можна сказати, що структура культури повсякденності в селі, представляючи собою соціальну логіку, дублюється колективним несвідомим. Це джерело динамічної роботи міфів, бажань, інтуїції, які становлять постійно діючу афективну структуру.

Безпосереднє вираження вони знаходять у раціональних сторонах соціальних феноменів – нормах, явищах, фактах і взаємодіях. Станіслав Лур'є говорить прямо: «Такого роду парадигми, що визначають структуру і, частково, сам зміст культури, є несвідомими, оскільки в іншому випадку людина могла б довільно конструювати для себе культуру, і культура перестала б бути культурою, тобто чимось об'єднуючим меншу або більшу групу людей. Такі парадигми можна уявити собі як інтеріоризований і неусвідомлюваний сценарій культури»⁸. Звідси, про повсякдення сільської общини можна судити як про передбачуване і зрозуміле. В системі повсякденних дій і практик, де наявна активна рефлексивна діяльність, несвідоме проявляє себе поруч із актуальними культурними установками.

⁸ Лур'є С., *Психологическая антропология*, Москва: Академический проект, 2003, С. 12.

Для селянина не достатньо лише жити у селі, а потрібно *діяльно* бути в ньому; залучатися до відтворення історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів села; під час формування ціннісного відношення – орієнтуватися на образи культури села, що є основою його архітектоніки.

Архітектоніка села. Багатвікова історія села як особливого типу поселення уможливила формування культурних констант (образів), які можна розцінити як архаїчні культурні підвалини способу повсякденного мислення й систему цінностей людини села. З точки зору просторового означення таких основ, особливо цінними видаються міркування Сергія Кримського.

У своїх роздумах про «наскрізні символічні структури ментальності» Сергій Кримський заявляє: «Такими структурами для всіх етносів та націй є тріада: «Дім» (як символ святого доквілля буття, де людина займає чільне місце, де, за виразом Тараса Шевченка, «своя й правда, і сила, і воля»); «Поле» (тобто життєвий топос, природа, продукти якої з'являються на хатньому столі); «Храм» (тобто святині)»⁹. Це архетипні образи, які, за висновками української дослідниці-культуролога Євгенії Більченко, «фіксують структурні характеристики світу буття людини: суспільство, природу і сферу сакрального»¹⁰.

Можна окреслили ключові елементи, універсалії світу села, завдяки яким навколишній простір мислиться як цінність, як «своє» оточення, домашнє вогнище, безпечний і затишний прихисток, тобто – упорядкований простір, космос. В дискурсі повсякденності названі універсалії визначають горизонт і вектор повсякденних практик і дій: *побуту* у визначених архітектурних границях архетипу «Дім», *працю* у визначених топографічних границях архетипу «Поле» і *відпочинку* у визначеному просторі

⁹ Кримський С., *Заклики духовності XXI століття*, Київ: Вид. дім «КМ Академія», 2003, С. 15.

¹⁰ Більченко Є., *Топос «Ліс – Печера – Скарб» contra топос «Дім – Поле – Храм»: міфологічні механізми формування образу ворога*, <https://www.religion.in.ua/12255-topos-lis-pechera-skarb-contra-topos-dim-pole-xram-mifologichni-mexanizmi-formuvannya-obrazu-voroga.html>

архетипу «Храм». Виокремлення цих трьох форм активної дії селянина є ключовим під час відповіді на наше друге питання «Які усталені елементи повсякдення долають тиски глобалізації?». До їх аналізу ми звернемось у другій частині нашої роботи.

Місто і городяни(н)

Жителі. Місто, у порівнянні із селом, завжди було більш складним соціокультурним простором. Його конструювання, як особливого типу людського буття, є перманентним і ніколи не набуває характеру завершеного процесу. Повсякденний спосіб життя містянина у кожен наступну епоху не схожий на повсякдення попередників. Різні міські спільноти є носіями різних ціннісних та смислових кодів культури. Це проявило себе у різних архітектурних конструкціях, у топонімах, у соціальній організації міського простору.

З позиції організації повсякденного життя, узагальнено можна стверджувати лише те, що місто є економічним, адміністративним і культурним центром; організм, що постійно розвивається, який чутливо вловлює тенденції суспільного життя, відтворює та видозмінює їх. Матеріальні і духовні цінності, норми, традиції, особливості організації життя створюють неповторний вигляд міста того чи того регіону та формують відмінні риси характеру їх мешканців.

Орієнтуючись на ці міркування, можна погодитись із висновком сучасної дослідниці в галузі соціології Анни Хохлової, яка стверджує, що «узагальненого», типового городянина не існує. Він є не більш ніж конструкт, точно так само, як конструкцією є уявлення про місто в цілому або про «співтовариство городян»¹¹. Таке бачення міста повністю розкривається поняттям «уявна спільнота», визначення якого запропонував американський історик і соціолог Бенедикт Андерсон. Мешканці міста «ніколи не знатимуть більшості своїх побратимів ..., не зустрінатимуться з

¹¹ Хохлова А., *Мигрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 164.

ними або навіть не будуть чути про них, у той же час, як в умах кожного з них живе образ їхньої спільності»¹².

Питання про можливість виявлення загального для всіх жителів міст специфічного способу життя (mode of life) або умонастрою (state of mind), про який писав ще Луїс Вірт, до сих пір залишається відкритим¹³. Попри те, що універсальні риси, приписувані місту / городянам, часто піддаються критиці в урбаністичних студіях, вже згадувана Анна Хохлова, все ж, перераховує їх:

1. Яскраво виражений поділ праці.
2. Анонімність.
3. Світськість.
4. Велика кількість поверхневих вузькофункційних контактів на шкоду особистим, емоційно навантаженим зв'язкам¹⁴.

Все із вищесказаного спонукає до думки про відчутну різновекторність діяльності і тотальну відкритість до змін повсякденного життя людини у топосі міста. Де місто є складним соціокультурним простором, який витворюється різноманітністю місцевих жителів, а також гостей міста. Всі вони формують складну соціальну спільноту міста.

Міська спільнота. Усі, хто потрапляє у топос міста, творять його повсякденні ритми. Цікаву класифікацію «людей у місті» подає Анна Хохлова. Першим у ній є *фланер*, який означає форму міської поведінки *городянина*. Він схожий на «допитливого зів'язку», його увага непостійна і розсіяна. Він гнучко реагує на постійні зміни повсякденності міського життя, гостро відчуває її атмосферу, але його враження епізодичні. Наступний – це *турист*, який прагне потрапити в місто, щоб побачити його, зібрати

¹² Андерсон Б., *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, Москва: Канон-пресс-Ц, «Кучково поле», 2001, С.31.

¹³ Wirth, L., *Urbanism as a Way of Life*, New York: Appleton-Century-Crofts & Meredith Corporation, 1969, P. 50.

¹⁴ Хохлова А., *Мигрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 164.

побільше нових вражень і досвіду. В повсякденному бутті міста він стає зримим і важливим діючим елементом лише в зоні туристичних пам'яток. І останнім, не менш цікавим персонажем, є мігрант – той, хто переїхав у місто на постійне проживання. Зазвичай найбільш активними вони стають у трудовій діяльності, адже це базова ланка їх закріплення у місті. Спочатку мігрант постійно перебуває у стані «входження у поле міської культури»¹⁵. Він вирізняється від городянина, який вже цей етап входження пройшов, і туриста, для якого цей етап не настане.

Філософ Максим Карповець у своїй монографії подає дещо інший ракурс для подібної класифікації – антропологічний. Він припускає, що у спільній міській перспективі соціальну різноманітність можна схопити через різноманітність «модусів» тіл. Дослідник відразу уточнює, що розподіл на модуси є штучним «... тому що людська тілесність існує як цілісний комплекс модусів у міській реальності, які так швидко змінюються і видозмінюються, що марною видається спроба зафіксувати їх окремо. Проте, – продовжує філософ, – коли йдеться про більш соціальний дискурс, то різні тілесності... можна виокремити у більш-менш незмінну тілесну тріаду: тіло городянина (своє тіло), фланера (ситуативне тіло) і туриста (чуже тіло)»¹⁶. Усі названі модуси мешканців міста і першої, і другої класифікації вкрай ускладнюють образ міської спільноти, роблять його різноплановим і складним у внутрішніх стосунках. Так, Максим Карповець у своїй антропологічній концепції уникає цього поняття, натомість використовує інше – *тіло натовпу*¹⁷, що, справді, притаманне лише світу міста. Натовп передбачає дещо іншу архітектоніку міста, аніж села.

Архітектоніка міста. Вичерпно архітектоніку міста описує концепція американського соціолога Рея Ольденбурга викладена

¹⁵ Хохлова А., *Мігрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 165-167.

¹⁶ Карповець М., *Місто як світ людського буття*, Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014, С. 165.

¹⁷ Там само, С. 174.

в книзі «Третє Місце». У цій праці дослідник означає три основні точки повсякденної активності (дім, роботу і «третє місце») для усіх містян (городянина, туриста, мігранта). Важливо, що поведінка кожного із них спрямована на те, щоби стати «своїм» у місті і для міста. Факт – кожен прагне стати городянином.

Ольденбург називає «першим місцем» будинок – місце, де людина живе. У вимірі повсякденної культури міського життя – це, як правило, не приватний будинок, а квартира. Мешканець міста «утверджує» себе як городянин у цьому просторі через *побутові дії* (власне, так як і селянин). «Друге місце» – це робоче місце, де люди насправді проводять більшу частину свого часу. Тут мешканець міста утверджує себе як городянин через *оплачувану, унормовану роботу*, яка має принципово інший характер у порівнянні із сільською працею. Третє місце (англ. The third place) – частина міського простору, яка не пов'язана з домівкою («перше місце») або з роботою («друге місце»). Це простір «між» першим і останнім. Класичного роду приклади «третіх місць» може стати кафе, клуб, парк, бібліотека¹⁸. Для повсякдення міста – третє місце є тим рекреаційним пунктом, де мешканець міста може відчутти себе городянином через форму дозвілля, яке на відмінну від сільського відпочинку, має низку якісно інших функцій.

Так, у пошуках відповіді на перше питання ми здійснили аналіз традиційної моделі топосу міста і села, а також – усталених повсякденних місць для дії городянина і селянина. В ході первинного аналізу з'ясувалось, що топос міста і села вже у базових повсякденних практиках городянина і селянина принципово різняться між собою.

1. Побутові дії: для селянина – в локусі дому, для городянина – в квартирі.

2. Трудова діяльність: для селянина – це праця (work), для городянина – це робота (labor).

¹⁸ Ольденбург Р., *Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места тусовок как фундамент сообщества*, пер. с англ. А. Широкановой, Москва: Новое литературное обозрение, 2014, С. 26.

3. Рекреація: для селянина – як відпочинок, для городянина – як дозвілля.

Відштовхуючись від них, ми спробуємо дати відповідь на друге питання.

2. Які усталені дії сільського / міського повсякдення долають тиски глобалізації, унеможливаючи гомогенізацію повсякденності городянина / селянина та стирання фізичних та семантичних кордонів між топосами міста і села?

Перед тим як розпочати аналіз повсякденних дій селянина та городянина, варто зазначити, що глобалізація – це ситуація, яка перебуває у безпосередній кореляції з міською культурою, а точніше – з її феноменами урбанізації, технізації, особливого комунікативного простору, тощо. Тому, аналізуючи культуру повсякдення як фактор, що долає (унеможливує) уніфікацію та гомогенізацію, нам більш логічно буде звертатися, насамперед, до сільського повсякдення. Адже воно є тим фільтром глобальних трансформацій, який не транслює явища глобалізації, а, радше, перетворює їх на феномени глокалізації.

Побутові дії і дім / квартира

Глобалізаційний стан сучасності демонструє актуальну ситуацію, де побутові дії селянина вписані в приватний локус дому, городянина – в напівпублічний локус квартири, або публічний – комунальної квартири.

Дім для селянина – це значно більше, ніж житло. Сакральний зміст слова «дім» означає «храм», семантично тотожний в європейських мовах. Будучи похідним від лат. *domus*, в італійській мові храм (собор) *duomo*, в німецькій – *dom*. Назва Собору Паризької Богоматері мовою оригінал звучить як, «*Notre Dame de Paris*», а Домський собор в Ризі, латиською *Rīgas Doms*. Як бачимо, саме розвиток людства поставив храм у центр життя вірян. Це вказує не тільки на змістотворну роль храму в просторі людського існування, але і на особливості діяння людей, об'єднаних ідеєю храму.

Поняття дому охоплює не тільки хату з її інтер'єром, а й можливі господарські будівлі (комори, клуні, хліви), дороги, худобу, а також підвали, горища, подвір'я і садибу. Порядок внутрішньої організації території виходить далеко за утилітарні функції й потреби, адже уявлення про буття нерозривно пов'язане з будинком. Так, наприклад, в українській мові ці два слова побут і буття є спільнокореневими. Тут передбачається особливого роду буття – обжитий, освоєний людиною сектор Всесвіту, який сприймається як гармонійний простір, порядок, лад, Ойкумена (населений світ) з чітким виглядом і границями.

Будинок як інтимний обжитий простір є необхідним атрибутом повсякденності особистості. Згідно теорії російського релігійного філософа Василя Розанова, простір, що є для людини своїм обжитим місцем, є її внутрішнім спокоєм. Філософія Розанова – це спроба онтологічного осмислення повсякденності, зрозумілої як будинок, обжитий простір, де народжується і виростає самість.

Справжнє дано тільки через повсякденний досвід. Він розділяє простір будинку, що зберігає тепло буття і чуже «зовнішнє місце», від якого треба берегти себе і будинок. «Міцніше зачини двері будинку, щоб не надуло. І не відчиняй їх часто. І не виходь на вулицю. Не сходи із сходів свого будинку – там зло. Далі будинку вже зло, тому що далі байдужість»¹⁹. Можливо, це твердження звучить дещо драматично, але, тим не менш, саме в домівці людини сконцентровані всі базові знання та цінності. Там же є сім'я, з якою суб'єкт поділяє приватне життя, що є джерелом духовного досвіду. Розанов послідовно і переконливо доводить у своїх роботах необхідність *відношення до дому і повсякденного життя в ньому не як до побуту, але як до буття*.

Маленький особистий світ, який складається з повсякденних ритуалів (сімейні турботи, їжа, розваги), важливіший, ніж будь-які соціальні потрясіння. Сім'я є способом пізнання світу не лише для дорослої людини. Вона дає підстави для духовного досвіду дитини. Саме в родині формується моральна позиція,

¹⁹ Розанов В., *Опавшие листья. Сочинения*, Москва: Правда, 1990, Т.2, С. 524.

зкладається думка дітей. Справді, проблематика повсякденності містить у собі широке коло предметів, відносин і явищ, які дуже важко стратифікувати за ступенем значущості. Однак, місце і значення будинку надзвичайно велике.

Городянину, як і селянину, для усвідомлення себе у своєму повсякденні як певної цілісності, неминуче потрібні інші люди. Потреба в Інших зумовлена людською природою і забезпечується екзистенційним вибором. Інші – це не випадкові посторонні (за Шюццом), а обрані Ти (за Бубером). Квартира, як основний тип дому у місті, передбачає розділення будинку між чималою кількістю власників. І, як правило, сусідів не обирають. Тому Інші – це випадкові люди, які дотичні до повсякдення кожного окремо взятого мешканця міста.

Натомість досвід недавнього історичного минулого й актуального сьогодення має приклади, коли через низку обставин повсякдення городянина стає повністю відкрите Чужим, і, навпаки, – Чужі стають частиною повсякдення Я. Прикладами, де розгортається такий «сценарій» можна вважати життєвий простір комунальної квартири.

Процеси урбанізації і розвиток міської культури визначали характер комунальної квартири. Звертаючись до історичного минулого, культуролог Людмила Якушева доволі лаконічно описала проект комунального простору: «барачного типу житло міських околиць разом із ідеологією таємних політичних спільнот породили феномен співжиття, який визначив не тільки хронотоп епохи, а й став стійким конфігуратором радянської культури». Опіраючись на напрацювання науковців-попередників, дослідниця називає три його основні характеристики: *тимчасовість проживання, багатолюдність і тісноту*²⁰. Очевидно, що суб'єкти в такому просторі опиняються не через зважений вибір, а, здебільшого, через фінансову вимушеність. Тому в цьому контексті варто говорити не про сприйняття людиною визначених вище якостей комунально простору, а про *позбавлення самої можливості вибору*.

²⁰ Якушева Л., *Філософія комунальної життя*, «Вестник Челябинского государственного педагогического университета», 2017, № 1, С. 179-180.

Детермінована ідеологічними установками соціалізму й економічними умовами сьогодення комунальна квартира характеризується особливою внутрішньою атмосферою, а психологічний клімат у подібних «вимушених сім'ях» – дуже нестійкий. Людмила Якушева також зауважила, що «свята та сварки набували гіпертрофованій характер: добродушність і сердечність були настільки ж відвертими, як і роздратування, неприязнь»²¹. Відсутність душевного комфорту і спокою відзначав Михайло Пришвін, називаючи комуналку антиподом будинку і «життям на площі»²². У таких психологічно-емоційних міжособистісних відношеннях *комунальний простір є публічним простором*, який збігається з іншими соціокультурними практиками взаємодії індивідів – з вокзалом, лазнею, базаром.

Останнє слугує доказом, що комунальне повсякдення має амбівалентний по відчуттях простір співпроживання людей: мешканці змушені публічно взаємодіяти один із одним в побуті, але в той же час діють на своїй території, в якій протікає їхнє приватне життя. Тут людина постійно залучена до комунікації і відчуває на собі перетин приватного й публічного простору. І, що важливо, співвідношення між ними не можна охарактеризувати як рівно збалансоване.

Праця селянина (work) і робота городянина (labor)

Трудова діяльність селянина визначається неунормованою, «сакральною» працею в аграрному секторі, городянина – унормованим трудовим днем і профанним заробітком грошей на роботі.

Архетип, що фіксується словом «Поле» визначає характер повсякденної праці селянина; такої, що характерна селу з його родом трудової діяльності. Поле, яке потрібно з року в рік обробляти, витворило сільське розуміння роботи в селянсько-землеробському значенні. Діяльнісна сутність людини села проявляється, зокрема, в тому, що праця ніколи не є чисто функційним

²¹ Якушева Л., *Московская коммуналка как художественный образ*, в: Столицы и столичность в истории русской культуры, Ярославль: ЯГПУ, 2006, С. 123-124.

²² Пришвин М., *Дневник 1938 года*, «Октябрь», 1997, № 1, С. 134.

заняттям, спрямованим на виробництво необхідних речей і заробляння грошей.

Осмислена, цілеспрямована трудова діяльність завжди була характеристикою людини розумної. Однак відомо, що в різних суспільствах її роль була і залишається різною. Диференціація значимості праці є помітною вже на локальному рівні поселення, де аксіологічне відношення селянина і городянина до трудової діяльності буде відчутно різним.

Якщо звернути увагу на смислову різницю між працею (work) і роботою (labour), то можна помітити, що остання є найманою працею, обмеженою робочими годинами, за яким простежуємо бажаний відпочинок. Таке розуміння притаманне радше людині міста, а не села. Натомість для селянина праця – це вся повсякденна діяльність людини, обмежена світловим днем і святами.

Традиційно селянин вважає, що праця є джерелом сенсу життя. Минуле наявне в праці у вигляді знарядь і техніках поводження з ними, у вигляді успадкованих трудових операцій і навичок. Їх успішне щоденне виконання дає працівникові впевненість у своїй професійній придатності. Закономірно, що науково-технічний прогрес привніс свої корективи у трудову діяльність селянина. Так, *людина села переносить прийоми праці на нові види обладнання і технології виробництва, натомість у місті потребують нові фахівці на нові технології.*

Корисним у цьому питанні є напрямок досліджень російського соціолога Марини Буланової, яка встановити кореляцію між виконанням сільськими жителями власне сільської роботи та їх освітою. «Для більшості працюючих в сільських поселеннях отриманого рівня шкільної або професійно-технічної освіти цілком вистачає для виконання дорученої їм роботи»²³. Проблеми освіти і праці селян розведені. Затребуваність у селі освічених, кваліфікованих людей нижча, ніж в інших типах поселень і стосується, в основному, деяких професій. Закономірно, що розуміння сільсь-

²³ Буланова М., *Образование в жизненном мире жителей села*, «Вестник РГГУ Философия. Социология. Искусствоведение», Москва, 2016, № 2 (4), С. 111.

кої роботи передбачає інші, суміжні терміни – фізичну і аграрну роботу.

Освіта, що передбачає не фізичну роботу, а інтелектуальну – передбачає не-сільську працю, а власне регулярну роботу, що приносить заробіток коштів. Такий формат трудової активності був характерний, насамперед, для міста. Натомість у села – це виходить за межі архетипної системи поле-праця. Важливо, що оплачувана робота, характерна людині сучасного села не меншою мірою, ніж архетипна. Так, повсякдення села лишає за собою специфіку практикування обох видів трудової діяльності: *work* і *labor*.

Натомість формат роботи жителя міста постійно йде на крок попереду. Унормований трудовий день для городянина – це доволі давно вже не єдиний формат роботи. Інформаційна епоха і перманентний режим *online* уможливили нові формати роботи – фрілансера або корпоративна робота в коворкінгу (*co-working*). Таким чином, у плані трудової діяльності глобалізаційні обставини ніби наближують село до міста, але через динамічні зміни в останньому – унеможливають їх уніфікацію.

Відпочинок селянина і дозвілля городянина

Рекреація селянина можлива через «розриви повсякдення» (наприклад свято, відсутність роботи, закінчення світлового дня), натомість у городянина – дозвілля є частиною повсякденних практик.

Повсякденний робочий цикл селянина сповнений щохвилиних турбот, і усі вони задовольняють конкретні життєві вимоги. Дослідники, що констатують це задаються питанням: чому культура повсякденного життя все ж не зводиться до звичайного задоволення «машинальних раціональних вимог»?²⁴

Припускаємо, що відповідь криється у *розривах повсякдення*.

Теоретик, який наблизився до відповіді на існуюче питання, Бернхард Вандельфельс. Дослідник пише: «...Повсякденність тільки тоді зберігає або навіть набуває силу супротиву впоряд-

²⁴ Золотухина-Аболина Е., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, С. 180.

кованій раціональності, коли вона сама стає чимось більшим, аніж звичайне повсякденне життя, тобто коли вона сама себе перевершує. Це перевершення себе можливе до тих пір, поки повсякдення зберігає свою зворотню сторону – *неповсякдення*²⁵. У ментальному середовищі села архетип «Храму» розкриває характер таких розривів. Дозвілля й відпочинок, що вплетені в цикл праці, залучають неповсякденні зони й предмети (або ж надають повсякденним якісно іншого змісту). Розриви повсякдення мають релігійно-ритуальну природу в культурі села.

Перервати потік повсякденного у традиційній сільській культурі ставало можливим завдяки календарним святкам, які, здебільшого, є релігійні. Храм як узагальнений, семантично насичений образ світобудови займав центральне місце в сакральному просторі селянського світу. У селі розриви щоденних циклів роботи і побутових клопотів в домашньому господарстві пов'язані з цим архетипом і уявленнями про сакральне, що виражається у феномені свята – лакуни *поза* повсякденного в повсякденні. Про свято у світі села варто говорити в, насамперед, сакральному ключі, адже первинно, історично воно мислилось так. Чисто світські свята виникають доволі пізно, вже в Новому часі. Однак селянину і тоді будь-які особисті святкові події (народження, весілля) також відзначались як події «вищих сил». Досвід свята у його релігійному значенні наклав свій відбиток на культурну установку щодо способів і місця відпочинку людини села.

Найбільш загальна характеристика способу відпочинку у свято – це фізична пасивність (*не-робіння*), долучення до «священного», розваги. Золотухіна-Аболіна у своєму аналізі акцентує, що під час свята «людина радіє благам реального світу (...) і одночасно, ніби розігрує в емпіричних матеріальних умовах ситуацію Раю: відсутність важких зусиль, необмежене вживання смачної їжі, веселощі, пісні, танці»²⁶. Зрештою, традиційному святку-

²⁵ Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигель рациональности*, «СОЦИО-ЛОГОС», Москва: Прогресс, 1991, С. 49-50.

²⁶ Золотухіна-Аболіна Е., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, С. 59.

ванню в селі з їжею та напоями передують різного роду ритуали звернення до вищих сил.

Досвід свята – це не лише зовнішнє дійство з ритуальною пишністю та карнавальними елементами. Це також стан самовідчуття, «стан душі»²⁷. Тому відчуття чи проживання свята людина може переживати за межами офіційних дат і подій. Отже, внутрішнє і суб'єктивне переживання може не лише бути розривом повсякденного життя, але й розривом повсякденного мислення. Розриви повсякденності виходять із думок людини, але туди ж і повертаються; вони її освітлюють, додають їй форму і ритм, чим організовують темпоральний простір повсякденності села.

Не менш важливим способом вийти за буденну трудову діяльність є *гра*. Як розвага, гра здебільшого виходить за межі свята, але все ж здійснюється в близькому смисловому полі. Особливо чітко це проявляється а практиці спортивних чи різного роду інтелектуальних вікторин, де головними є не прагматичні цілі, а наявний змагальний інтерес. Йоган Хейзинга у своїй знаменитій праці «*Homo ludens. В тіні завтрашнього дня*» підкреслює, що такого роду ігри дуже близькі до ритуалів. Для неї створюється певний сакральний простір що набуває виду чи то спортивного поля, чи шахової дошки. В цьому «містичному просторі» повинна творитися істерія, що відводить людину від повсякденного життя. Це дозволяє відсторонитись від буденних турбот і зануритися в напівритуальне змагальництво.

Гра відбувається за визначеними правилами у визначеному просторі, що на деякий час «вимикає» людину із повсякденної дійсності. Однак ігровий настрій, як висловився вчений, «лабільний за своєю природою (...) В будь-яку хвилину повсякденне життя може висвітлити свої права, наприклад, через якийсь поштовх ззовні, порушення правил гри, або ж через випадання із *ігрової свідомості* (авт. – *О.Ш.*) учасника, розчарування або опам'ятання учасників»²⁸. Варто підкреслити, що ігровий настрій

²⁷ Золотухина-Аболина Е., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, С.62.

²⁸ Хейзинга И., *Homo ludens. В тени завтрашнего дня*, Пер. с нидерл.

(стан) завершується разом із її припиненням, адже гра як особливе дійство, як ритуал має початок і кінець.

Світ села зі своєю стратегією організації повсякденної культури існує на рівні архетипних образів і традиційної ментальності селян. Стратегія, відпрацьована задовго до глобалізаційних процесів, спрацювала так, що повсякдення культура села не зливається з міською в процесах урбанізації.

У топосі міста до відпочинку завжди було інакше ставлення та інше, більш широке поняття – *дозвілля*. Сучасною людиною міста воно сприймається як самостійна позитивна цінність і є протиположною не лише для роботи, але і для нудьги.

Вибір того чи того способу проведення дозвілля обумовлений, з одного боку, рівнем культурного розвитку самої людини, що проявляється в системі її запитів і цільових установок, а з іншого боку, тими можливостями, які соціум надає їй для реалізації інтересів. Вчені відзначають, що наслідком переходу на конвеєрне виробництво стала поява абсолютно нового, раніше невідомого типу людини, здатного реагувати на напругу не мобілізацією, а, навпаки, «відключенням» свідомості. Специфіка дозвілля сучасної людини стала початком для нової індустрії – індустрії дозвілля, породила «цивілізацію дозвілля», що реалізовується у просторі «третіх місць» (за Ольденбургом).

Починаючи з 60-х рр. ХХ століття відбувається становлення сфери дозвілля, у багатьох західних країнах спостерігаємо «рекреаційний бум». Дозвілля утвердилося як автономна, самоцінна сфера життєдіяльності людини. Виробництво товарів і послуг, орієнтованих на вільний час, стало однією з найбільш прибуткових форм бізнесу. Нічні клуби і гральний бізнес, ігрові автомати і комп'ютерні ігри, тематичні кафе – це далеко не повний перелік тих форм підприємництва, які активно зароджуються і розвиваються.

Дозвілля як форма наповнення міського повсякдення має низку ознак:

Розширення і комерціалізація простору дозвілля у споживачькому суспільстві. Спостерігається повсюдне збільшення галузі обслуговування, індустрії відпочинку і розваг. Великі торгові центри, гіпермаркети перетворюються в місця проведення дозвілля, музеї сучасної культури споживання. Разом із цим змінюється поведінка покупців: все більше місце належить так званому shopping about – ходіння по магазинах без належної цілі. Дозвілля орієнтується на фінансово статних клієнтів.

Проводячи дозвілля певним чином, людина орієнтована на демонстрацію свого соціального статусу і платоспроможності. Ця потреба в самоствердженні успішно експлуатується організаторами сервісів дозвілля. Дозвільні практики і супутні товари стають об'єктом бажань не стільки задля задоволення їх споживання, скільки через можливості заявити про себе оточуючим. Для молоді це особливо актуально. У зв'язку з цим змінюється структура вартості товарів і послуг: до традиційної вартості додається символічна, що отримує все більш помітну роль у сучасній економіці.

«Ущільнення» простору дозвілля. З одного боку, зростає кількість пропозицій з боку індустрії дозвілля, з іншого – практично всі вони мають на меті комерційний прибуток, розважальний, рекреаційний характер. Все більше привабливим способом проведення часу стає занурення у віртуальну реальність і комунікації в мережі Інтернет.

Посилення значення символічної складової дозвілля. Американський економіст, соціолог та публіцист Торстей Веблен ще в кінці XIX ст. заявив про те, що саме в дозвіллі найбільш виражено показне споживання, дозвілля є «символом соціальної диференціації». Соціологи виділяють реальне і символічне споживання: в дозвіллі вони часто перемішані. Реальне – це пряме використання споживчих товарів і послуг, хоча і воно може бути пов'язане з елементами стильової символіки. У символічному споживачтві сенс речі або послуги може сильно змінитися, іноді на прямо протилежний.

Висновки

Отже, механізми і стратегії буття міста і в місті, села і в селі завжди були абсолютно різні. В глобалізаційних обставинах село знаходить вихід у архетипних формах і зверненні до традиції, що допомагає певною мірою контролювати інновації і трансформації. Натомість місто в своєму інерційному потоці життя сприймає глобалізаційні пропозиції як множину виборів, культурне різноманіття. Тому не можна стверджувати, що місто контролює потік глобалізаційних перетворень, воно приймає і проживає їх як благо.

Натомість через свою повторюваність повсякдення слугує способом засвоєння і виміром вираження аксіологічних орієнтирів глобалізації. Причому в такій ситуації доволі складно судити, що відбувається: глобалізація узурпує вимір повсякдення чи повсякденність поволі освоює глобалізацію.

Попри це, глобалізовані топоси міста і села породжують власну матрицю практичних і позапрактичних цінностей, яка застосовується під час оцінювання глобальних історичних процесів. Будь-які «сценарії світового розвитку», «технології кольорових революцій», «стратегії керованого хаосу» оцінюються колективно, а тому проходять через фільтр й інтерпретацію колективного – «сільської общини» і «міського натовпу». Не так на селянина чи городянина у своїй повсякденності, як на повсякдення села та міста орієнтується функція обирання і перетворення цінностей. Натомість суб'єкт без зайвої відповідальності перед вибором приймається відтворювати та перетворювати їх у своїй повсякденній діяльності.

Література:

1. Андерсон Б., *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, Москва: Канон-пресс-Ц, «Кучково поле», 2001, 228 с.
2. Артеменко А. П., *Поняття «топос» в онтологічній та соціально-філософській сферах дослідження*, «Гуманітарний часопис», 2011, № 1, С. 19-23.

3. Більченко Є., *Топос «Ліс – Печера – Скарб» contra топос «Дім – Поле – Храм»: міфологічні механізми формування образу ворога*, <https://www.religion.in.ua/12255-topos-lis-pechera-skarb-contra-topos-dim-pole-xram-mifologichni-mexanizmi-formuvannya-obrazu-voroga.html>
4. Буланова М. Б., *Образование в жизненном мире жителей села*, «Вестник РГГУ Философия. Социология. Искусствоведение», 2016, № 2 (4), С. 105-111, [<https://cyberleninka.ru/article/v/obrazovanie-v-zhiznennom-mire-zhiteley-sela>]
5. Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигель рациональности*, «СОЦИО-ЛОГОС», Москва: Прогресс, 1991, С. 39-50.
6. Золотухина-Аболина Е. В., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, 256 с.
7. Карповець М. В., *Місто як світ людського буття*, Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014, 258 с.
8. Кримський С. Б., *Заклики духовності ХХІ століття*, Київ: Вид. дім «КМ Академія», 2003, 32 с.
9. Коган Л. Н., *Социология культуры: Учеб. Пособие*, Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992, 120 с.
10. Лурье С., *Психологическая антропология*, Москва: Академический проект, 2003, 624 с.
11. Ольденбург Р., *Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места тусовок как фундамент сообщества* Пер. с англ. А. Широкаковой, Москва: Новое литературное обозрение, 2014, 456 с.
12. Пришвин М., *Дневник 1938 года*, «Октябрь», 1997, № 1, С. 107-136.
13. Розанов В. В., *Опавшие листья. Сочинения в 2 т.*, Москва: Правда, 1990, Т. 2, 628 с.
14. Хохлова А. М., *Мигрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 162-179.
15. Якушева Л., Коляда Н., Дуренков В., *Философия коммунальной жизни*, «Вестник Челябинского государственного педагогического университета», 2017, № 1, С. 179-184.
16. Якушева Л. А., *Московская коммуналка как художественный образ*, в: Столицы и столичность в истории русской культуры, Ярославль: ЯГПУ, 2006, С. 123-124.
17. Wirth L., *Urbanism as a Way of Life. Classic Essays on the Culture of Cities*, New York: Appleton-Century-Crofts & Meredith Corporation, 1969, P. 40-64.