

Національний університет «Острозька академія»
Кафедра філософії та культурного менеджменту

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ: ПОТРЕБА У ТЕОРЕТИЧНОМУ ОСМИСЛЕННІ

Колективна монографія

За редакцією Марії Петрушкевич

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2022

УДК 008:101(042)

ББК 71

С 54

*Друкується за рішенням ради
Навчально-наукового інституту соціально-гуманітарного менеджменту
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 6 від 19 січня 2022 р.)*

Рецензенти:

Герчанівська Поліна Евальдівна, докторка культурології, професорка, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв;

Залужна Алла Євгенівна, докторка філософських наук, професорка, Національний університет водного господарства та природокористування;

Карпенко Катерина Іванівна, докторка філософських наук, професорка, Харківський національний медичний університет.

С 54 Соціокультурні виклики сучасності: потреба у теоретичному осмисленні: колективна монографія / за ред. Марії Петрушкевич. Острог. Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2022. 212 с.

ISBN 978-617-8041-12-0

DOI 10.25264/978-617-8041-12-0/2022

Два головних модули, що осмислюються в колективній монографії: культура та людина, яка існує/діє в межах культури. Як перший, так і другий суттєво залежать від викликів на які багатий наш час, від соціального середовища без якого, фактично, не можливий розвиток ні культури, ні людини. Тому усі представлені/осмислені в монографії теми/проблеми з одного боку, такі різнопланові, а з іншого, об'єднані єдиним ключовим питанням: на скільки ці соціокультурні виклики є потужними і як вони модифікують людину у культурі?

Тут вербалізуються нагальні проблеми у сфері світогляду, демократії та освіти, викликів пандемії, масової культури та нових медіа, тактичного урбанізму та перформативності, релігійної ідентичності. Кожна з проблем є симптоматичною та розкриває вузький, але важливий, бік взаємодії публічного та приватного. Матеріали видання можуть стати у нагоді усім, кому не байдужий розвиток культури та суспільства, осмислення соціокультурних викликів сучасності.

УДК 008:101(042)

ББК 71

ISBN 978-617-8041-12-0

DOI 10.25264/978-617-8041-12-0/2022

© Автори, 2022

© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2022

ЗМІСТ

Микола Зайцев

КУЛЬТУРА ТА КУЛЬТУРНИЙ ПОСТУП:
СПРОБА ПОНЯТІЙНОЇ АНАЛІТИКИ 4

Тетяна Матусевич

РОЗВИТОК КУЛЬТУРИ ДЕМОКРАТІЇ
В ОСВІТІ ЯК АКСІОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА 45

Тетяна Цимбал

«ГЕРОЇ БЕЗ ПОДВИГІВ»: ТИПОЛОГІЯ ГЕРОЇЗМУ
ЧАСІВ ПАНДЕМІЇ 66

Марія Петрушкевич

КАРНАВАЛЬНІ РИСИ КОМУНІКАЦІЇ
У НОВИХ МЕДІА: ВИКЛИКИ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ 103

Максим Карповець

ТАКТИЧНИЙ УРБАНІЗМ І ПЕРФОРМАТИВНІСТЬ:
ДО ПИТАННЯ ІНКЛЮЗИВНОГО МІСТА 139

Катерина Якуніна

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ
РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПЛОЩИНІ
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВИКЛИКІВ 154

АНОТАЦІЇ 196

ANNOTATIONS 204

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 211

КУЛЬТУРА ТА КУЛЬТУРНИЙ ПОСТУП: СПРОБА ПОНЯТІЙНОЇ АНАЛІТИКИ

Микола Зайцев

Значний інтерес до проблем культури, явлений впродовж усього ХХ ст. і який дістався у спадок і ХХІ ст., засвідчив усвідомлення її проблемності на цьому історичному етапі. Це усвідомлення зумовило значну ерозію в поглядах, які абсолютизували роль економічних та політичних чинників в соціокультурному поступі. Все більш стає очевидним, що економіка і політика в своїй функціональності значною мірою зумовлені особливостями певної культури. Відтак інтерес до культури з площини академічної все більше переміщується в площину практичну. Стає зрозумілим, що сучасні кризово-трансформаційні процеси мають своє культурне коріння, тобто зумовлені домінуючим способом буття людини у світі.

Вирішення як глобальних проблем сучасності, так і реформаційно-розбудовчих проблем, що стоять перед Україною неможливе без врахування їх культурної основи. Формування в Україні громадянського суспільства, розбудова демократичної держави, перехід на засади ринкової економіки, вирішення проблем європейської чи будь-якої іншої інтеграції – все це в основі своїй завдання культурні.

Аналіз з позицій культури сприяє усвідомленню історії людства як виникнення, співіснування та зміну різних способів буття людини у світі, як накопичення та втрату зразків цих способів. Розмаїття способів буття людини у світі (способів бути людиною) дане нам як розмаїття культур,

знайомство з якими повинно сприяти взаєморозумінню та продуктивному спілкуванню їх представників.

Усі ці питання тою чи іншою мірою замкнені на поняття «культура». Це поняття стало головним в ХХ ст. так як поняття «природа» було визначальним в ХVІІІ ст. Відповіді на всі питання шукали в природі. Це була доба бурхливого розвитку природознавства. Подібну роль в ХІХ ст. виконувало поняття «суспільство» в наслідок чого виникла соціологія та ціла низка похідних наук. Подібна ситуація склалася і в наш час, що визначає культуру як один з важливих предметів понятійної аналітики.

Соціально-історичні умови актуалізації культури

В останній третині ХХ ст. з усією очевидністю став усвідомлюватись той факт, що смислова перспектива соціально-історичного поступу все більше зосереджується навколо культури як у буденному, так і в глибинному, філософському її розумінні. Культура, її історія та культурологічні оцінки явищ і подій сучасності все більше постають в центрі людського буття, пронизуючи собою усі значущі діяння та свідомість людей нашої епохи. З певного маргінального феномена соціальності взагалі культура все більше переміщується в епіцентр сучасності. Така актуалізація культури зумовлена низкою чинників, що склалися на кінець ХХ ст. і, судячи з усього, будуть визначальними й у ХХІ ст.

Усі вони пов'язані з питаннями самоусвідомлення людиною себе та смислових перспектив свого соціально-історичного поступу. Причому самоусвідомлення це здійснюється не в одному якомусь вимірі, а в органічній єдності загального, особливого та одиничного і актуалізує проблему культури. Єдність ця забезпечується світоглядом вузловими категоріями якого є «світ», «людина», «сєнс буття», тощо мають глибокий соціокультурний зміст. Наше бачення світу і самих себе постає перед нами не у фізичному та фізіологічному

вимірах, а в соціокультурному зрізі, основні характеристики якого задаються культурою. Виходячи з того, що основою буття людини є її буття у світі а у своїй дійсності вона існує в множинності світів, визначальними для її здійснення власне людським буттям є: 1) світ загальнолюдського родового буття, усі явища якого гуртуються на опозиції «натура» (природа) – «культура»; 2) світ колективного, перш за все етнічного, буття, наріжним каменем смислової навантаженості якого є протиставлення «своє – чуже» і 3) світ індивідуального буття, смислова визначеність якого акцентована особистісними смислами, внаслідок чого він постає як культурна реальність, тобто особистісно акцентована даність предметів та явищ. Саме на зрізі цих світів і визріли колізії, осмислення яких все більше спонукає звертатись до проблем культури.

Усе це – різні рівні здійснення людиною буття, а отже й різні рівні її самоусвідомлення, саме вони у другій половині ХХ ст. значно проблематизувалися. Масштаби і глибина даної проблематизації настільки всеохоплюючі, що наявна соціокультурна ситуація однозначно характеризується як кризова.

Свою кризовість виявило діяльнісне ставлення людини до світу, що набуло характеру світової експансії, охоплюючи собою, без будь-якого винятку, усі сфери природного, суспільного та індивідуального буття. Діяльнісне ставлення до світу стало домінантою здійснення людини буттям, втягуючи в цей процес окремих індивідів соціальних верств нації, етноси і людство в цілому.

Визначальною ідеєю всього попереднього соціокультурного поступу була ідея невинного науково-технічного та соціального прогресу. Оптимістично прогресистська налаштованість була, та значною мірою ще й залишається, лейтмотивом здійснення людини буттям, визначаючи як смислові обрії бажаного прийдешнього так і ціннісні орієнтації в теперішньому. Наявна соціокультурна ситуація все більше засвідчує, що діяльнісний спосіб буття людини у світі, який

визначає соціальний поступ, у всякому разі європейського світу, вичерпав себе. Саме культура виявляє опірність будь-якому діяльнісному вторгненню в світ. В наш час це виявляється у відторгненні культурним ладом життя тих видів політичної, соціальної, технологічної, наукової та іншої активності, міра якої не співпадає з особливостями буття даної культури та її носіїв. І якщо раніше можна було не зважати на факти культурної несумісності, ігноруючи можливі наслідки втручання в інокультурне середовище, то сьогодні йдеться про загрозу існуванню самим носіям універсального діяльнісного ставлення до світу. Саме ця загроза утворює спектр так званих глобальних проблем сучасності, надію на вирішення яких вбачають саме в культурі і культурності людини.

Однією з таких проблем є глобальна екологічна криза, що породила низку проблем саме на рівні загальнолюдського, родового буття.

Екологічні кризи супроводжували людину впродовж усієї її історії, проте, якщо раніше вони переважно зумовлювалися зовнішніми щодо людини чинниками, то сучасна – має антропогенний характер, тобто породжена самою людиною. Якщо в минулому наслідком екологічних катастроф була загибель населення лише якогось окремого регіону, то нинішня загрожує існуванню усього людства. Дана ситуація стала наслідком діяльнісного способу ставлення людини до природи, який розв'язання усіх проблем переводить в єдиний смисловий вимір – підкорення природи, володарювання над нею.

Діяльнісний тип ставлення до світу взагалі є визначальною рисою європейської культури, а тому глобальна екологічна криза все більше усвідомлюється як наслідок згубної культурної практики, тому докорінне виправлення екологічної ситуації у світі неможливе без перегляду засадничих культурних цінностей і орієнтації, без вироблення й засвоєння нових. Усе це породжує питання про співвідносність природи і культури. Проте, якщо сутність та закономірності розвитку природи, як форми існування матерії, що охоплює

її неорганічні та органічні структури, нам більш-менш відомі, то все, що стосується культури як форми буття, утвореної людською діяльністю, то тут більше запитань, ніж маємо відповідей.

Проте, ставлення до природи, здійснюване через її поборовання, це лише один з виявів діяльнісного ставлення до світу. Європейська науково-технічна цивілізація, породжена людиною, пройнятою жагою панування, породила ще один феномен, що має безпосереднє відношення до актуалізації культури – феномен руйнації «екології духа». Суть його в тому, що відбувається небезпечне зниження питомої ваги і ролі «високих зразків» класики та широке поширення вульгарних, низькопробних форм. «Ненормативна лексика» охоплює не лише літературну та народну мови, деформуючи і знищуючи культуру мовлення, але й усі «мови» культури – музики, танцю, живопису тощо. Втрачається внутрішній контроль за розвитком культури та його антропологічними наслідками, наявна культура стає небезпечною для самої себе і не виконує захисних функцій щодо духовного здоров'я суспільства і людини. Позакультурні, точніше позаморальні форми стають все більш поширеними у сфері «мас-культу» та діяльності ЗМІ. По суті відбувається процес «декультурації» особистості, яка все більше потрапляє у «екзистенційний вакуум», тобто у «вакуум смислів», які не може замінити ні матеріальне благополуччя, ані кар'єра¹.

Як наслідок – зростання психічних захворювань та неврозів, особливо у молодіжному середовищі; поширюється соціальна самотність та атомізація індивідів; поглиблюється деструкція моральних засад, а в культурному просторі в геометричній прогресії зростає обсяг інформаційного сміття. Водночас спостерігається зростання агресивності на всіх рівнях здійснення людини буттям: усе руйнівнішими стають війни, кількість їх жертв непинно зростає, а довершеність зброї подається як вищі досягнення людського генія.

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 308.

Агресивність стала нормою «цивілізованої» людини і в своїй суті є перетвореною формою жаги до володарювання. Все це свідчить про послаблення гальм агресивності, які, як відомо, формувались історично, закріплюючись в моральних нормах та людській культурності в цілому.

Важливим чинником актуалізації проблем культури стала ситуація глобалізації, яка спричиняє тенденції уніфікації цілих культур та культурних практик, а відтак – і зникнення національно-культурних ідентичностей цілих народів. Свого роду реакцією на ці тенденції, в основі яких лежить певна соціокультурна парадигма, став сплеск національних рухів і націоналізму, в яких проглядається прагнення протистояти західним культурним цінностям та відродити або зберегти чи навіть відродити власну культурну ідентичність.

Однією з характерних рис сучасної соціокультурної ситуації стало виявлення множинності культурних світів, принципової значущості різноманіття культур, кожна з яких, розвиваючи свої самотні традиції, стверджувала і свій, відмінний від інших спосіб буття людини у світі. Сучасна людина все більше починає усвідомлювати, що культурна самотність її народу невід’ємна від культурної самотності інших народів. Наслідком цього став крах європоцентризму – універсалістського бачення європейської культури та обов’язковості шляхів її розвитку.

Крах культурного європоцентризму, тобто способу судити про культурність різних та несхожих один з одним народів за їх відповідністю лише одному – європейському зразку, став одним з вагомих чинників виникнення науки про культуру – культурології, яка ставить одним зі своїх завдань продукування знання про чужі культури (чужих стосовно суб’єкта пізнання, який їх досліджує)².

² Маслова В. А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2001. С. 35.

Усе, що відбувалось в останні десятиріччя ХХ століття, переконливо свідчить про переміщення проблем культури з рівня переважно теоретичного у площину практичної значущості. Стало зрозумілим, що культура пронизує усі сторони суспільного життя, значною мірою визначаючи спрямованість та динаміку суспільного розвитку. Концепції, які абсолютизували роль економічного та політичного чинників вже не є домінуючими в масовій свідомості – з'ясувалось, що вони самі значною мірою визначаються культурою.

Одні й ті ж форми політичного та економічного життя по-різному функціонують в суспільствах з різними культурними традиціями. Ми змушені визнати, що особливості культури того чи іншого народу визначають – чи приживуться певні запозичені форми економічного і політичного життя, чи будуть відторгнені або трансформуються до непізнаваності. Реалізація тих чи інших політичних чи економічних програм вимагає вирішення питань їх культурної мотивації, оскільки саме культури породжують відповідні форми економічного і політичного життя.

Актуалізація культури зумовлюється ще й розпадом традиційних культур, розривом зв'язків поколінь та тріумфальною ходою антикультури. В цій ситуації культура, включаючи в себе традиції, обряди, спосіб життя, стає тією основою, що не дає людині втратити себе, а дозволяє набути певної ідентичності і з цієї позиції наповнити свою буттєвість смислами, тобто залишитись Людиною.

Наш час поставив ще одне питання, невідоме для минулих епох, питання про співвідносність культури і суспільної динаміки, культури та історії. В минулому подібне питання не виникало, оскільки соціальний цикл був набагато коротший, аніж культурний. Приходячи у світ, людина заставляла певну систему культурних цінностей, які залишались незмінними протягом століть, регулюючи життя ряду поколінь. У ХХ столітті відбулося розходження соціального і культурного циклів, і тепер уже впродовж життя одного покоління

змінюється кілька «культурних епох». Це, по суті, одна з історичних закономірностей нашого століття³.

Як наслідок, масового характеру набуває ситуація схожа на ту, яку американський культурантрополог Філіп Бок назвав «культурним шоком» – конфлікт культур старих і нових смислових і ціннісних орієнтацій в межах одного покоління. Відірвіть людину від рідної культури і киньте зовсім в нове оточення, де їй доведеться постійно реагувати на зовсім нові уявлення про час, простір, працю, релігію, кохання, секс тощо, і ви побачите, яка вражаюча розгубленість оволодіє нею. А якщо вище й віднімете у неї будь-яку надію на повернення до знайомих соціальних обставин, розгубленість переросте в депресію. Психологічна залякність – жажливий симптом нашого сьогодення.

Підсумовуючи усе сказане, зазначимо, що до основних чинників, які актуалізують проблему культури слід віднести:

- усвідомлення принципової значущості розмаїття культур та унікальності кожної культурної традиції;
- кризові явища в культурі, зумовлені експансією діяльнісного типу ставлення до світу;
- порушення кореляції історичного і культурного розвитку;
- проблематизацію самоусвідомлення людиною себе та смислових перспектив свого розвитку;
- руйнація «екології духа»;
- зниження питомої ваги та ролі високих культурних зразків та поширення низькопробних культурних форм.

Останнє особливо важливим є для України, яка, здобувши незалежність, постала перед необхідністю визначати смислові обрії свого розвитку та вирішувати питання культурної ідентифікації.

³ Гуревич П. С. Культурология. Учебное пособие. М.: Знание, 1996, С. 4.

Феномен культури: спроби понятійних експлікацій

У знаменитій «Сповіді» Аврелія Августина є цікава думка, висловлена ним стосовно розуміння нами часу: «Що ж таке час? Хто зміг би пояснити це просто і коротко? Хто зміг би осягнути подумки, щоб ясно про це розповісти? Про що, проте, згадуємо ми в розмові, як про зовсім звичне і знайоме, як не про час? І коли ми говоримо про нього, ми, звичайно, розуміємо, що це таке, і коли про нього говорить хтось інший, ми теж розуміємо його слова. Що ж таке час? Якщо ніхто мене про це не питає, я знаю, що таке час; якби я захотів пояснити питаючому – ні, не знаю»⁴.

Подібна ситуація склалася і стосовно культури. Про неї ми теж говоримо як про щось звичне і саме собою зрозуміле; доки нас не питають, ми знаємо, що таке культура, проте, варто постати перед необхідністю пояснень, як ми досить швидко починаємо усвідомлювати, що не все так зрозуміло, як нам здавалось. Вже на буденному рівні термін «культура» вживається в декількох значеннях.

Частіше всього її розуміють як сукупність матеріальних і духовних цінностей, створених людьми. Іноді цей термін вживають для означення високого якісного рівня духовних досягнень; не менш поширеним є усвідомлення культури як інституалізованої сфери суспільства міністерства культури та пов'язаних з ним організаційних структур. В цілому ж на цьому рівні, культура сприймається як щось таке, що підносить людину над буденністю, являючи собою царину свободи та творчості. Ще більше розмаїття поглядів характерне для спроб теоретичного осмислення культури. Американські культурантропологи Альфред Кребер та Клайд Клакхон у своїй відомій праці «Культура. Критичний огляд концепцій і дефініцій» (1952 р.) зібрали 164 формальних визначень культури і більше ста спроб прояснити цей термін описово.

⁴ Августин Св. Сповідь / пер. з латини. К.: Основи, 1996. Кн. 11.

У цій же праці, перевиданій 1964 р., було вже зібрано 257 визначень. Звертаючи увагу на зростаючий інтерес до поняття «культура», автори зазначають, що, якщо, за їх підрахунками з 1871 р. по 1919 р. зустрічаємо 7 визначень культури, то з 1920 по 1950 рік їх уже нараховували біля 157. За останні півстоліття кількість таких визначень зросла до кількох сотень. Кількість і розмаїття цих визначень можна пояснити специфічними завданнями тієї науки, представники якої намагалися їх формулювати. Проте, строкатість поглядів на культуру має пряму аналогію зі строкатістю поглядів на сутність людини, в чому знаходить вияв їх глибокий сутнісний взаємозв'язок. Все це робить зрозумілим той факт, що будь-які спроби звести їх до спільного знаменника у своїй суті безперспективні. Це було усвідомлено тими ж А. Кребером і К. Клакхоном, які, натомість, запропонували класифікацію наявних визначень культури за шістьма основними типами.

Описові визначення. Класичним тут можна вважати визначення Е. Тейлора, на думку якого культура в широкому етнографічному смислі, складається у своїй дійсності зі знань, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв та навичок, засвоєних людиною як членом суспільства.

Історичні визначення. За приклад тут може слугувати визначення відомого лінгвіста Е. Сепіра, на думку якого «культура – це соціально успадкований комплекс способів діяльності та переконань, що складають тканину нашого життя».

Нормативні визначення. Дані визначення діляться на дві групи. Перша з них орієнтується на ідею способу життя. За визначенням, даним антропологом К. Уіслером, спосіб життя, якого дотримується община або плем'я, вважається культурою... Культура племені є сукупність стандартизованих вірувань та практик, яких дотримується плем'я. Друга група – визначень орієнтується на уявлення про ідеали та цінності.

Серед них заслуговують на увагу два визначення: дане Т. Карвером – «Культура – це вихід надлишкової людської енергії в постійній реалізації найвищих здібностей».

Психологічні визначення. За приклад тут може слугувати визначення антрополога Р. Бенедикта: «Культура – це соціологічне означення для навченої поведінки, тобто поведінки, яка не дана людині від народження, не передвизначена в її зародкових клітинах, подібно осам або соціальним мурахам, а повинна засвоюватись кожним новим поколінням знову і знову, шляхом навчання у дорослих людей». А також визначенням К. Янга: «Культура – це форма звичної поведінки, спільної для групи, спільноти або суспільства. Вона складається з матеріальних та нематеріальних елементів».

Структурні визначення. Тут характерними є визначення, дані антропологом Р. Лінтоном: «а)...Культура – це в підсумку не більше ніж організовані повторювані реакції членів суспільства; б) культура – це поєднання навченої поведінки та поведінкових результатів, компоненти яких поділяються та передаються у спадок членам даного суспільства».

Генетичні визначення. «Культура – це пойменування особливого порядку або класу феноменів, а саме: таких речей та явищ, які залежать від реалізації розумової здатності, специфічної для людського роду, яку ми називаємо “символізацією”. Точніше кажучи, культура складається з матеріальних об’єктів – знарядь, пристосувань, орнаментів, амулетів тощо, а також дій, вірувань та настанов, що функціонують в контекстах символізування. Це тонкий механізм, організація екзосоматичних шляхів та засобів, що використовуються істотою особливого роду, тобто людиною, для боротьби за існування або виживання (соціолог Л. Уайт)».

Підсумовуючи зроблене А. Кребером і К. Клакхоном, Л. Юнин зазначає: «можна приблизно уявити собі, з чим погодились би автори всіх наведених вище визначень».

Без сумніву, вони б погодились з тим, що культура – це те, що відрізняє людину від тварин, культура – це характеристика людського суспільства. Крім того, вони, мабуть, погодились би, що культура не успадковується біологічно, а передбачає навчання. Далі, вони, напевне визнали б, що культура

прямо пов'язана з ідеями, які існують і передаються в символічній формі (через мову)»⁵.

Більш узагальнено усі ці визначення можуть бути витлумачені як підходи до розуміння культури:

– **предметно-ціннісний**: культура – сукупність матеріальних і духовних цінностей;

– **діяльнісний**: культура – спосіб людської діяльності;

– **видово-атрибутивний**: культура – те, що відрізняє людину від тварини; специфічний спосіб мислення, відчуття та поведінки;

– **суспільно-атрибутивний**: культура як соціальне наслідування та поза генетичний спосіб передачі інформації;

– **інформаційно-знаковий**: культура як знакова система;

– **системоутворюючий**: культура як сукупність організаційних форм та методів (діяльності, співжиття, успадкування тощо).

Наведені підходи до осмислення культури при всій їх евристичній привабливості далекі від бажаного. У своїй дійсності, кожен з них акцентує якийсь один бік проявів культури із цієї позиції намагається розглядати її як ціле. Свого часу вони відіграли важливу роль у становленні культурологічного знання та й зберігають свій навчальний потенціал. Проте сучасному розвитку культурологічного знання більш відповідають інші підходи до розуміння культури. Умовно їх називають: *антропологічний, соціологічний і філософський*.

Антропологічний підхід полягає в усвідомленні культури як особливої форми життєдіяльності суспільства, в якій знаходить вияв розмаїття стилів життя, способів ставлення до природи та продукування духовних цінностей. З точки зору цього підходу культура кожного народу унікальна та самоцінна і складає підґрунтя способу життя окремої людини. Відтак, культура постає як життєвий світ – світ, створений думкою, духом і руками людини, і в цьому плані відмінний

⁵ Іонин Л. Социология культуры. М.: ЛОГОС, 1996. С. 47.

від природи. Світ культури – це завжди чийсь світ – світ окремої людини чи соціальної групи, етносу чи людства в цілому. Цей світ завжди співвідносний щодо певних актів суб'єкта, який виділяє окремі сфери оточуючого середовища, покладаючи в них певний смисл. Як такий, він постійно змінюється, а отже, несе в собі можливість виходу за його межі, тобто, на відміну від світу природи, він принципово відкритий. Отже, антропологічний підхід тлумачить культуру гранично широко. На відміну від нього, соціологічний підхід, певною мірою, звужує культури, розглядаючи його як чинник, що впорядковує прояви людської життєдіяльності, яка на відміну від тваринного існування не визначена природним чином – за допомогою генетично закріплених інстинктів. Людська життєдіяльність упорядковується системою суспільних відносин, які опредмечуються в певних інституціях, що регулюють людську поведінку, встановлюючи відповідний господарський, політичний, релігійний та інші порядки. Культура надає цим інституціям певних форм. Іншими словами, окультурює суспільні відносини. А звідси випливає, що певна система господарювання, політична організація і навіть релігійне життя культурозалежні. Питання політики, економіки тощо в кінцевому підсумку також виявляються проблемами культури. Філософський підхід до культури не зосереджується на окремих її проявах, а намагається проникнути в їх сутність, з'ясовуючи граничні підвалини та закономірності. При цьому, вітчизняні дослідники віддають перевагу діяльнісному баченню культури. Одні з них тлумачать культуру як сукупний результат людської діяльності, інші включають в неї і саму діяльність; дехто вважає, що культура – не будь-яка діяльність, а лише та, яка пов'язана з творчістю.

Як бачимо, усі наявні підходи до визначення культури сходяться на тому, що вона є штучним феноменом, який органічно пов'язаний з людиною. Як така, культура є, перш за все, акт долання видової обмеженості і перехід до спонтанного, вільного способу життєдіяльності. Отже, культура – це

долання природи і вихід за межі інстинкту та продукування того, що може надбудовуватися над природою. Усі ці характеристики наявні уже в етимології даного терміну. Звертаючись до етимології певного терміну, не варто розраховувати на його повне прояснення. Як зазначав російський філософ Володимир Соловйов, етимологія слова може допомогти, але не розкриває повною мірою зміст поняття, а іноді навіть може спантеличити. Прикладом може бути назва науки про речовини, їх склад, властивості та взаємні перетворення-хімії. «Хем», так еліни називали Єгипет, звідки вивозили скло, ліки, фарби, тобто те, що ми називаємо продуктами хімічного виробництва, а сам термін «hemia» дослівно з давньогрецької означає «чорна земля». Але ж хімія – це не ґрунтознавство і не геологія. Етимологічно термін культура, лат. «cultura» – (обробіток, виховання) сягає античності, де в трактатах Стародавнього Риму він вживався для означення обробітку з метою забезпечення її родючості, тобто в значенні агрокультури. В цьому смисловому плані воно мало чим відрізнялось від давньогрецького «techne» (майстерність, ремесло). Тут, можна сказати, проявився запозичувально-творчий характер ставлення римлян до грецької культури. В обох випадках – «techne» і «cultura» означали в своїй суті одне і теж – *людську діяльність, спрямовану на перетворення природної предметності*. Водночас, термін «cultura» має паралель з давньогрецьким «paideia» (виховання у відповідності з традиціями етосу та звичаями).

І хоч уява про справжній етос (притаманні античності уявлення про сукупність сталих рис індивідуального характеру) змінювались, проте завжди зберігалась прихильність до типу, який відповідає устрою Космосу – «людини вихованої», яка посідає своє «природне місце». Згодом даний термін набув більш широкого тлумачення. Римський філософ та оратор Марк Туллій Ціцерон (106 – 43 рр. до н. е.) поширив його на сферу людського духа. У своєму творі «Тускуланські розмови» він писатиме: «Подібно до того, як поле без обробіт-

ку не дасть належного вражаю, людська душа без належної культури теж не дасть належних плодів. А обробіток душі є філософія»⁶.

Заняття філософією «обробляють» розум, сприяючи розвиткові його здібностей.

Отже, як показує етимологія терміна, культура постає, перш за все, у своєму діяльнісно-творчому вимірі. Початково, це діяльність стосовно перетворення, обробітку природи (агрокультура), а згодом – засіб розвитку душевних сил людини, культивування її розуму (філософія). Відтак, антропоморфно-нормативні уявлення спочатку поширювались на природу – обробіток землі, а звідси, осмисленні як загальна парадигма, що задає принципи діяльності взагалі, поширювались і на саму людину – обробіток душі. Таким чином, уже в своїх витоках, термін «культура» відобразив той факт, що людина своєю діяльністю покладає певний порядок буття як природи, так і самої себе, розкриваючи свій потенціал як істоти універсально творчої. Як така, вона творить не лише середовище свого існування, обробляючи наявну предметність природи, але й саму себе, покладаючи порядок власне людського здійснення буттям.

Відтак, культура постає як антропологічний феномен. Людина – істота культури, істота, яка продукує культуру і продукується культурою, істота, яка може існувати лише в просторі культури. В цьому плані цілком слушною є думка П. С. Гуревича про те, що ніякої природної людини немає взагалі. Є лише культурна людина і варвар⁷.

Тому немає нічого дивного, що культурологія бере свої витoki в антропології, яка у своєму прагненні з'ясувати питання походження людини та особливості її становлення, цілком логічно вийшла на проблеми культури.

⁶ Цицерон Марк Тулій. Избранные сочинения. М., «Худож. лит.», 1975. С. 252.

⁷ Гуревич П. Культурология. М.: Знание, 1996. С. 17.

Культура як світ людського буття

Культуру досить часто називають «другою природою», акцентуючи увагу на її штучному походженні та протиставляючи «першій». Нерідко подібне протиставлення породжує запитання: Чи не ворожа культура природі? Дійсно, культура протистоїть природі як штучне натуральному. Проте, в цьому протиставленні, як зазначає російський релігійний філософ П. Флоренський, вони існують не поза одна одною, а лише одна з одною. Адже культура ніколи не дається нам без стихійної підоснови своєї, яка слугує для неї середовищем і матерією. В основі будь-якого явища культури лежить певне природне явище, яке обробляється культурою. Людина, як носій культури не творить нічого, а лише оформляє і перетворює стихійне⁸. Тож чи такі вже чужі одна одній природа і культура? Природа (природа), це та, що продукує натуральним чином, знаходиться при появі чогось, «при народженні». тобто, вона складає те підґрунтя, без якого це щось не існувало б. При народженні чого ж стоїть природа? Основою чого вона є, і в існування чого вона переходить, складаючи діалектичний момент становлення новоутворення? Цим новоутворенням є культура. То ж постаємо перед необхідністю з'ясування як відбувається перехід природи, – того, що культурою не є, і в цьому плані протилежне їй, – в культуру – в те, що за своєю суттю природою не є. В цій своїй «неприродності» культура протилежна природі як своїй передумові і не може бути зведена навіть до найдовершеніших її проявів. Природа складає передумови культури, але культурою не є. Якщо ж культура, це «друга природа», то вона теж знаходиться в основі чогось, породжує його, знаходиться при народженні його, складаючи, як і у випадку з природою, діалектичний момент його ста-

⁸ Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. Часть II // Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио, 2001», 2001. С. 128.

новлення. Цим «щось» є людина. Отже, маємо дві діалектичні посилки: перша, природа не є культурою, але знаходиться «при народженні» її; друга, культура не є природою, проте, як і остання, знаходиться “при народженні”, але вже «при народженні» людини. Тож, постаємо перед необхідністю побудови евристично плідного «силогізму», який дозволив би з’ясувати специфічну сутність культури. Усе це зумовлює потребу звернутись до витоків антропогенезу, яка у своїй дійсності є, водночас, і витком культурогенезу. В культурології, поняття культурогенезу традиційно розглядається як процес постійного народжування нових культурних форм і систем. Проте, він може вживатися і в більш вузькому, власне етимологічному значенні – процес виникнення культури та її становлення як “другої природи”. Саме останнє і буде предметом нашої уваги. Походження людини давно цікавило допитливі уми. У VIII ст. з усією прямою були поставлені питання про особливості людини як біологічної істоти: чи дійсно вона втілила в собі досконалість природного замислу? Перша спроба відповіді на них була зроблена німецьким філософом-просвітником Йоганом Готфрідом Гердером (1744 – 1803), який у своїй чотирьохтомній праці «Ідеї до філософії історії людства» характеризує людину як істоту «недостатню», оскільки вона позбавлена властивих тварині безпомилкових інстинктів, а тому є найбільш безпомічною з усіх істот. У неї немає вродженого інстинкту, який мав би її у власну стихію, як і самої цієї стихії не існує. Нюх не веде її до трави, яка необхідна, щоб побороти хворобу, механічні навички не спонукують її будувати гніздо... Коротше, з усіх живих істот людина найбільш непристосована до життя. Проте, саме ця непристосованість робить її творчою істотою. Схожа думка, висловлена німецьким філософом Фрідріхом Вільгельмом Ніцше (1844 – 1900) (людина – це «неусталена тварина», біологічно зіпсована, не придатна до тваринного життя істота, відкрита для будь-яких можливостей), стала наріжною для філософської антропології, увійшовши як складова до деяких її концепцій. Так,

один із представників філософської антропології, німецький філософ Арнольд Гелен (1904 – 1976) зокрема стверджував, що людина не здатна жити за готовими трафаретами. Будучи «незавершеною» і «незакріпленою» в тваринно-біологічній організації, вона позбавлена можливості вести природне існування. Людина полишена на саму себе і змушена шукати відмінні від тваринних способи існування. Вона отримала виняткову відкритість світові та здатність до творення культури, яка, на думку Гелена, повинна була надолужити біологічну недостатність людини. Погляд на людину, як істоту біологічно неповноцінну та наперед невизначену в своєму існуванні, знайшов відображення у творах німецько-американського філософа та психолога Еріха Фромма (1900 – 1980), зокрема у його праці «Людська ситуація». В наш час ідеї біологічної недостатності людини знайшли досить цікаве переосмислення в праці Вс. Вільчека «Алгоритми історії»⁹.

Те, що ці ідеї уже більше двох століть знаходять своїх прихильників, і служить одним із відправних моментів у спробах прояснити феномен людини, свідчить про їх евристичний потенціал. Саме на цих ідеях в цілому і концепції Вс. Вільчек й буде ґрунтуватися наша спроба прояснити походження «другої природи». Отже, тварини мають вроджений, інстинктивний, генетично передаваний видовий план життєдіяльності – людина ж такого плану не має. Відтак винятковість її суто негативна. «Ця самоочевидна істина, – зазначає Вс. Вільчек, – і дає нам ключ до таємниці походження людини» а отже і способу її існування. Дане положення спонукає звернутись до витоків антропогенези, де людське начало постає натуральним чином, як виокремлення людини з усього того, що нею не є і де тим же натуральним чином виявляється перша ознака людини, де формувались підвалини власне людського існування, які в процесі становлення перейдуть в саме

⁹ Вільчек В. М. Прощание с Марксом: (Алгоритмы истории). М.: Прогресс : Культура, 1993. 222 с.

це існування. Втрата людським першопредком генетично трансльованої програми життєдіяльності зумовила виключення пралюдини з природної тотальності, яке Вс. Вільчек називає «первісним відчуженням». Втрата безпосередньої єдності з природною тотальністю зробила людину «вільно-відпущеником природи» (Гердер), тобто істотою вільною, необмеженою програмою життєдіяльності виду. Отже, в підвалинах людського начала лежить свобода, щоправда, це негативна свобода, оскільки не була сповнена позитивної програми існування. Позитивний зміст цієї свободи ще належало випродукувати.

Подібна істота об'єктивно була приречена на вимирання, або ж мала компенсувати свою біологічну неповноцінність невідомим природі чином. Така компенсація була віднайдена – існування за програмою, носієм якої був не ген, а образ. Щоб пояснити, як виникає цей невідомий природі спосіб існування «за образом і подобою», Вс. Вільчек робить геніальне у своїй простоті припущення: людський першопредок почав наслідувати повноцінних тварин. Як наслідок, тварина стає для пралюдини «учителем», образом життєве необхідних дій, проте існуючими не ідеально, не у свідомості, а зовні – об'єктивно, Згодом тварина-посередник буде осмислена як тотем, метафоричний «першопредок», «родоначальник». Звичайно ж, відомі нам тотеми не первинні, вони результат багатьох перетворень.

Відношення пралюдини до природи стало опосередкованим твариною-посередником – тотемом. В першопочатку він ще не існує як образ у сучасному розумінні, – образом є лише його поведінка, зовнішні вияви програми життєдіяльності. В реальному існуванні пралюдини він (тварина-посередник) існує як частина природного оточення, сама ж вона знаходиться за його межами. Так започаткувалось становлення тотемізму, який в своїй основі спрямований на встановлення та підтримання єдності людини і природи. На цю його рису звертали увагу всі, хто займався його безпосереднім вивчен-

ням. Так, А. П. Елькін, відомий дослідник австралійських аборигенів, зазначає, що тотемізм «пов'язує аборигенів з явищами природи та її мешканцями в єдине ціле, складові частини якого дають одне одному життя»¹⁰. А Р. М. Берндт, К. Х. Берндт прямо вказують, що сутність тотемізму полягає у погляді на світ, відповідно з яким людина є невід'ємною частиною природи, не має різких відмінностей від інших видів і наділена тією ж життєвою сутністю. Початково різні тварини, рослини і людина ще не мали тих форм, в яких ми знаємо їх в наш час. Вони були *аморфними* (підкреслено нами – М.З.) Це були або не зовсім люди, або надлюди, залежно від нашого погляду на них. Життєва сутність, якою вони володіли, проявлялась не лише в людській формі, але і в формі інших живих істот...»¹¹.

Дана ситуація робить тотем вихідною точкою усіх наступних антропогенетичних трансформацій. За своєю суттю тотем – це досить суперечливий феномен: форма його дана природою, зміст же має неприродне походження, як такий він покладений пралюдиною в єдино зрозумілій і доступній на той час формі-формі кровноспорідненого зв'язку, тобто в формі натурального порядку речей. Формуючи певний характер взаємовідносин людини і природи, тотемізм в той же час зафіксував їх суттєву відмінність у способах буття. Суперечлива сутність іпостасі тотема засвідчує, що людина, будучи укорінена в природі все ж не може відноситись з нею безпосередньо. Саме тотем/тотемізм і став першою формою опосередкування цього відношення. Постаючи в ролі посередника, тотем являє собою основу взаємовідносин пралюдини і природного оточення. Водночас тотемізм стає першим кроком на шляху перетворення природного оточення в середовище людського буття – життєвий світ людини. Отже, відсутність інстинктивної програми життєдіяльності була запереченням натурального порядку речей – і як така, вона була шляхом до

¹⁰ Берндт Р, Берндт Т. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 161.

¹¹ Там само.

набуття надприродної визначеності. Тобто, з боку природної тотальності людина отримала ту визначеність, що вона природою /твариною/ не є. В своїй суті це була негативна визначеність, визначеність, позбавлена позитивного змісту – визначеність без визначеності. В цій ситуації тотемізм став на певний час критерієм якостей пралюдини і видноколом її визначеностей. Проте, це вже була не зовнішня визначеність, дана їй самим актом народження, а самовизначення способом ідентифікації. Розмаїття тотемів та їх зміна при потребі свідчать, що в основі зазначеного самовизначення лежить вибір як реалізація негативної свободи. В своїй суперечливій іпостасі тотем засвідчував як відмінність, так і залежність пралюдини від природи. Усе це породжувало специфічні форми освоєння світу, в основі яких лежало прагнення подолати відчуженість від природної тотальності, повернути «втрачений рай». Способом такого освоєння стало ототожнення себе з тотемом, який водночас повертав втрачений природний стан і віддаляв від нього. Між пралюдиною і природою виникла система відносин. Тварина і природне середовище її існування складають певну цілісність. Вона настільки органічна, що про відношення тут не може бути і мови, адже відношення за самим його визначенням виникає в ситуації відсторонення, дистанціювання предметів чи явищ, між якими воно виникає. Тварина не виділяє себе з середовища, а отже й не усвідомлює свою самість, і як така, не робить предметом для себе ні своє середовище, ні своє ставлення до нього. Що стосується людини, то, усвідомлюючи свою відчуженість, вона дійсно відноситься до природи, тобто вступає з нею в такий зв'язок, коли відношення трансформується в площину «для себе». Тим самим наявним стає усвідомлення своєї самості як активного начала, як носія цього відношення. В свою чергу природне оточення сприймається як таке, що відмінне від усвідомлюваної самості і в своїй реальності постає лише через призму «для себе». Буття «для себе» – це власне те, що характеризує людське буття як таке. Воно не виникає відразу,

його становлення – складний і суперечливий процес. У першовитоках ці відносини були виявом прагнення адаптуватися до ситуації відчуженості та невизначеності, тобто, це були адаптивні відносини.

Суть адаптивних відносин пралюдини полягала в самоналагодженні на чужу програму життєдіяльності з метою забезпечити стабільність власного існування в даних конкретних умовах природного оточення. Проте адаптація, як вона має місце в природному світі, не може привести до виникнення відмінного від тваринного способу буття. Саме на таку особливість адаптивних відносин вказував академік М. М. Мойсеєв, коли зазначав, що з допомогою адаптивних механізмів система не може вийти «за межі того “видимого каналу еволюції”, того коридору, який заготовила природа для розвитку цієї системи»¹². В природі адаптація тварини до зміни середовища не змінює її видової суті, а лише корегує її власний організм відповідно до зміни середовища. Стосовно людського першопредка ситуація дещо інша. Суть її іншості в тому, що адаптація тут проходить не безпосередньо шляхом власних змін, а через посередника, яким є тотем. В цій ситуації пралюдина наслідує, імітує тотем, а при зміні ситуації може змінювати його на більш відповідний канал адаптації, залишаючись при цьому сама собою. Справа в тому, що для неї, в своїй практичній суті, тобто в площині «для мене», важливим є не стільки сам тотем, як певні риси його способу життєдіяльності, наслідуючи які він може підтримувати зв'язки з природним оточенням. Проте, скільки б не відбувалася зміна каналів пристосування, пралюдина не могла змінити такої своєї визначеності, як «не бути природою», та такої фундаментальної характеристики свого існування, як опосередкованість. Змінюючи, залежно від ситуації тотем, вона виробляла в собі здатність діяти мірою не одного якогось виду, а необмеженої її кількості, потенційно мірою любого виду

¹² Мойсеєв Н. Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987. С. 31.

(К. Маркс). Як наслідок, формувалось розмаїття адаптивних форм, а отже і форм життєдіяльності. Це була ситуація динамічної рівноваги, невідома світові тварин. В цій ситуації образ тотему усе більше відривався від видимих, емпіричних прообразів, перетворюючись у знаки певного способу поведінки, що забезпечував виживання в конкретних умовах.

Усвідомлення того, що даний тотем забезпечує належний канал адаптації трансформує знак у значення, яке є ідеальною формою існування предметного світу, його властивостей, зв'язків та відношень. В результаті, виникла система значень, свого роду орієнтирів, необхідних для існування в ситуації невизначеності, які замінювали інстинктивну програму життєдіяльності. Як такі, значення формувались в процесі оцінки емпірично видимих посередників – тотемів; наслідком стало подвоєння реальності на власне предмет (тотем) і його відображення в свідомості як значення. Значення стали наріжним каменем системи позаприродних умов існування людини, з якими вона пов'язана способом свого буття, а не випадковістю місцеперебування. Умови, в яких пралюдина почала здійснюватись власне людським буттям, стала сферою, де через творчість розкривався позитивний зміст свободи. Те, що з точки зору натурального порядку речей було недоліком /невизначеність в способі існування/, трансформувалось у новий спосіб існування. Негативне обернулось своєю протилежністю. Опинившись «за межами природної тотальності» пралюдина була «приречена» творити «другу природу» – культуру. (Логіка антропокультурогенези викладена за роботою: В. Вильчек «Прощание с Марксом. Алгоритмы истории»)¹³.

Виник невідомий природі світ знаків та символів. Людина виявилася зануреною у специфічні умови існування, в яких розкрився її потенціал творця. Біологічна неповноцінність,

¹³ Вильчек В. М. Прощание с Марксом: (Алгоритмы истории). М.: Прогресс : Культура, 1993. 222 с.

відсутність наперед заданої видової визначеності зробили пралюдину творчою істотою. Своєю активністю вона здійснила прорив з небуття до буття, витворивши і себе, і спосіб свого буття у світі. Таким чином, специфіка людини не у якійсь особливій людській природі, а у способі її буття. Базовим буттям людини є її буття у світі, і в цьому плані культура постає як власне людський спосіб буття у світі, тобто здатність взагалі бути людиною. В системі своїх артефактів вона «надбудовується» над природою, тобто, продукуючи культуру, людина подвоює буття. Перед нами уже не лише світ байдужих до неї природних явищ, але й світ, який продукується людиною і який продукує людину. Кожна культура – це неповторний світ, створений певним ставленням людини до світу і самої себе. Усе це приводить до висновку, що «Культура є ні що інше як культурна реальність – найбільш універсальна характеристика світу людини і ставлення людини до світу, яка охоплює собою все поєсторонне для людини та визначає увесь лад людського світопорядку, ... культура являє собою завжди особливу, унікальну, неповторну реальність колективного буття та індивідуального існування»¹⁴.

Спосіб буття історичний у своїй дійсності, оскільки розгортається в усіх модусах часу. Проте історичність не вичерпується упорядкованістю здійснення буттям в кожному з модусів, але й певним порядком відносин здійснення людини буттям між модусами.

Те, що здійснення людини буттям сутнісно пов'язане з часом, робить історичність важливою сутнісною його характеристикою.

Вивчаючи різні культури, ми вивчаємо не просто артефакти – ми відкриваємо для себе інші людські світи, в яких люди жили, відчували і усвідомлювали життя дещо по-іншому, ніж ми. Кожна культура, це спосіб творчої самореалізації

¹⁴ Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). Киев: Наук. думка, 1991. С. 7.

людини. Тому пізнання інших культур збагачує нас не лише новими знаннями, але й новим творчим досвідом.

Структура культури та її функції

Культура – це складний і багатогранний феномен, свідченням чого є, хоча б факт множинності її визначень. Потреба більш поглибленої уяви про сутність та функціональну значимість культури спонукує нас звернутись до питань її структурності.

Структура (лат. *structura*) – це взаємне розташування та зв'язок складових чогось – його побудова. Структурність – ознака будь-яких утворень. Водночас слід пам'ятати, що складні об'єкти не мають однозначно визначеної структури. Не становить тут винятку і культура.

Її структура може бути розглянута як трьохрівневий феномен, який у своїй дійсності постає єдністю предметних формотворень, духовних формотворень і ядра.

Ядро, найбільш глибинний рівень культури і компонентно воно складається з архетипів – універсальних психічних структур, ментальних моделей, які формуються у глибинах колективного несвідомого як наслідок згасання певної праподії, що полишила глибокий слід в структурах колективної пам'яті і дає про себе знати в загальнолюдській символіці, міфах, віруваннях, творах літератури та мистецтва.

Самі собою архетипи це формальні структури, що отримують зміст і набувають дієвості лише тоді, коли наповнюються матеріалом соціально-історичного досвіду. Останній закарбовується в певних світоглядних настановах, тобто знаннях людей про світ і самих себе, та соціокультурних проектах. Це другий, мотиваційний рівень культури.

Особливе місце в системі цього рівня належить цінностям, які, як формам утримання і закріплення споріднених смислів, виступають основою для розбудови життєвих світів, тобто першого, зовнішнього рівня культури. Вони єднають людей у

соціокультурні спільноти; водночас вони ж кладуть межу між нами. Що стосується соціокультурних проєктів як ідеальних прообразів, створюваних людиною предметів та дій, то вони засвідчують здатність світу людського буття до самозміни.

Отже структурно культура має три основних виміри. Перший – сукупність елементів, з яких складається культура. Це, так би мовити, репрезентативна, зовнішня сторона культури. Серед чинників цього рівня особливе місце посідає: людське тіло, яке за поетичним виразом поета і мислителя Максиміліана Волошина є «сувій на якому гаптовані всі таїни буття».

Поєднання та взаємозв'язок цих елементів утворюють її рівневу структуру, а системне поєднання функцій цих елементів – функціональну.

Функціональна структура культури знаходить свій вияв у тих функціях, які виконує культура. Як уже було з'ясовано, смислова сутність культури в усіх її виявах замкнена на людину. Наповнюючи її життєдіяльність відповідними смислами, вона формує історично-конкретний тип людини. Водночас і людина, будучи включеною в смислове поле певної культури, поділяючи її норми та цінності, продукує її як смислову цілісність. Саме у своїй смисловій цілісності культура постає як світ людського буття, як така вона диктує людині відповідні ролі, вміння та навички. Тобто, культура є чимось примусовим стосовно людини, яка повинна визнати цей примус, оскільки в неї немає іншого способу бути людиною. Розпредмечуючи той культурний зміст, що втілений в предметностях культури, людина «вбирає його в себе», засвоює його, робить своїм, стаючи, в результаті, культурною істотою. Тим самим головною функцією культури є людинотворча – усі інші є похідними від неї. Найважливішими серед них є: передача соціально-значущого досвіду, комунікативна та диференціації її інтеграції соціуму.

Передача і засвоєння соціально-значущого досвіду – важлива умова існування людини і соціуму. Існування людини неможливе без засвоєння досвіду людства, і культура – це

єдиний механізм позагенетичної передачі здобутків попередніх поколінь. В цьому плані вона постає як соціальна пам'ять людства. Розрив культурного зв'язку поколінь породжує феномен манкуртизму – втрату соціально-культурної пам'яті. Як наслідок, відбувається руйнація систем цінностей, створених попередниками, втрачається досвід їх здобутків і помилок. Людина перетворюється у перекотиполе, що втратило своє культурне коріння. Це не лише втрата ретроспективи, але й перспективи свого буття – це втрата глибинних, духовних, а отже власне людських вимірів своєї буттєвості. Усе це передбачає комунікативну функцію (лат. *communis* – пов'язую, спілкуюсь, роблю спільним), тобто підтримання зв'язків між людьми у просторі та часі. В цьому плані культура постає способом спілкування, без якого неможливе існування ні суспільства, ні самої людини. Засобом спілкування є мова в широкому значенні слова – знаки, символи, жести тощо, – тому знання мов розширює комунікативне поле людини, сприяючи освоєнню культурного досвіду людства.

Функція інтеграції та диференціації соціуму полягає в тому, що культура, продукуючи спільні смисли, цінності та ідеали, створює підґрунтя для культурної ідентичності людей, а отже для їх консолідації в певні соціальні спільноти. Така інтеграція людей надає їх існуванню певної захищеності. Водночас, культура покладає межі між цими спільнотами, адже смисли, цінності та ідеали, які консолідують людей, складають ґрунт для розбудови конкретних життєвих світів, кожен з яких – це деяка виокремлена цілісна реальність, а цілісність має бути завершеною.

Культура і цивілізація

Поняття «культура» тісно пов'язане з поняттям «цивілізація». Як і поняття «культура», воно багатозначне. Існує низка визначень, серед яких найбільш поширені такі: Цивілізація – це:

- синонім культури;
- рівень суспільного розвитку (антична цивілізація);
- ступінь суспільного розвитку, що приходить на зміну варварству;
- етап в розвитку культури, що характеризується її занепадом та деградацією.

Список можна продовжити, проте і цього досить, щоб переконатися – в культурології на даний час не склалося однозначного розуміння цивілізації.

Саме слово має французьке походження, але його етимологічне коріння латинське, *civilis* означає – громадянський, державний. В середньовіччі слово *civilis* мало юридичне значення і відносилось до судово-правової сфери. Проте, в тісному зв'язку з поняттям «культура» термін «цивілізація» з'являється у XVIII столітті в працях французьких просвітників Гельвеція, Вольтера, Гольбаха, які тлумачили його як синонім культури. Цивілізованими вони називали суспільства, які гуртувались на підвалинах розуму та справедливості. Як зазначав відомий французький історик Люсьєн Февр (1878 – 1956): «Відтворити історію французького слова “цивілізація” – насправді означає реконструювати етапи найглибшої революції, яку здійснила і через яку пройшла французька думка від другої половини XVIII століття і по наш час»¹⁵.

Як зазначає історик, перша письмова фіксація терміну «цивілізація» датується 1766 роком, хоча дієслово «*civiliser*» («to civilize») дієприкметник «*civilise*» («to civilize») з'являються в мові набагато раніше відповідного іменника. Вони зустрічаються наприкінці XVI ст. у творах Мішеля Монтеня (1533 – 1592), а згодом Рене Декарт (1596 – 1650) у своїх «Розмислах про метод» чітко протиставляв поняття «цивілізований» і «дикий». Широкого вжитку термін набув завдяки зусиллям енциклопедистів, а його зміст асоціювався з

¹⁵ Люсьєн Февр *Цивілізація: еволюція слова и групи идей // Люсьєн Февр. Бои за историю. М., 1991. С. 239.*

процесом прогресивного поступу. Саме в такому плані його вживав П. Гольбах (1723 – 1789), зазначаючи, що «Нація цивілізується під дією досвіду. ...Повна цивілізація народів і вождів, які ними керують, благодійні зміни в правлінні, викорінення недоліків – усе це може бути лише результатом роботи віків, постійних зусиль людського розуму, багаторазового суспільного досвіду». Водночас цивілізацію ототожнювали з хорошими манерами та здатністю до самоконтролю, тобто цивілізованою поведінкою. Саме в такому плані цей термін вживався Вольтером (Франсуа Марі Аруе) (1694 – 1778). Іншу позицію відстоював Ж. Ж. Руссо (1712 – 1778), який вважав, що цивілізаційний процес нерозривно пов'язаний зі втратою людьми свободи і щастя, з регресом в етиці та політиці. Особливе місце в історичній інтерпретації поняття «цивілізація» належить французькому історику епохи Реставрації Франсуа Гізо (1787 – 1874), який писав: «Людська історія може розглядатися як зібрання матеріалів, підібраних для великої історії цивілізації роду людського».¹⁶ Він був переконаний, що людство має спільну долю і передача нагромадженого ним досвіду формує його загальну історію. Ідея прогресу, розвитку уявлялась йому основним змістом поняття цивілізації. Сама ж цивілізація, на його думку, складається з двох елементів: з певного рівня соціального розвитку та певного рівня інтелектуального розвитку. Гізо зробив спробу розв'язати протиріччя між універсалістськи витлумаченою ідеєю прогресу людства в цілому та розмаїттям відкритого на той час історико-етнографічного матеріалу. В його інтерпретації така ситуація знаходить розв'язання у визнанні того, що з одного боку, існують локальні цивілізації, а з другого – є цивілізація як процес. Практично паралельно з означеним розумінням цивілізації як універсального прогресу в усіх сферах людської діяльності на засадах розуму, існувало тлумачення цивілі-

¹⁶ Люсьєн Февр *Цивілізація: еволюція слова и групи идей* // Люсьєн Февр. *Боги за историю*. М., 1991. С. 271.

зації як стадії всесвітньо-історичного процесу, протилежної «дикунству» та «варварству». Вперше така точка зору була висловлена шотландським філософом та істориком Адамом Фюрджусоном (1723 – 1816). В XIX столітті вона була розвинута Льюїсом Генрі Морганом (1818 – 1881), який у своїй книзі «Стародавнє суспільство, або дослідження шляхів людського прогресу від дикунства через варварство до цивілізації», рунтуючись на розвитку окремих елементів матеріальної культури, розробив періодизацію, згідно якої історія ділиться на дикість, варварство та цивілізацію. Фрідріх Енгельс (1820 – 1895), узагальнюючи, на основі діалектико-матеріалістичної методології, зроблене Морганом, конкретизував періодизацію первісної історії: дикість – присвоєння готових продуктів природи, варварство – розвиток скотарства та землеробства і цивілізація – розвиток промисловості. Свої ідеї він виклав у праці «Походження сім'ї, приватної власності і держави». В наш час, як і сто років тому, поняття «цивілізація» залишається далеким від однозначного, теоретично обґрунтованого тлумачення. Та, незважаючи на це, науковці і політичні діячі все більше схиляються до думки, що міжнародна система XXI століття буде визначатися взаємодією різних цивілізацій. Як приклад можна навести книгу колишнього держсекретаря США Г. Кіссінджера «Дипломатія» та концепцію «зіткнення цивілізацій» професора С. Хангтінгтона. Цивілізаційний підхід до аналізу стану сучасних суспільств та їх взаємодії дає цікаві результати, прояснюючи багато чого в сучасних міжнародних відносинах та тенденціях їх розвитку. Щоправда різні автори по-різному бачать сутність цивілізацій, підтвердженням чому може бути той факт, що ніхто не може назвати кількість цивілізацій на Землі, та попри всі розбіжності «під цивілізацією розуміється певна спільнота людей, сформована на основі єдиного соціокультурного генотипу, внутрішньо пронизана стійкими соціальними стереотипами та яка історично охопила певний географічний простір і вибудувала чітко означене місце в системі світових відносин.

Образ кожної цивілізації, як вважає В. Л. Цимбурський, визначається трьома групами ознак: 1) типологічно контрастними традиціями соціальності і духовності; 2) особливостями тих відносно замкнених спільнот, які охоплюються даною цивілізацією і 3) особливостями традицій державного будівництва та геополітичною сюжетикою, яка лише в екстремальних ситуаціях може накладатися на геополітику інших цивілізацій. Що стосується співвідношення понять «культура» і «цивілізація» то тут виділяють три основні позиції: ототожнення, протиставлення і взаємозумовленість (взаємопроникнення).

Ототожнення, або точніше нерозрізнення культури і цивілізації незалежно від розуміння самої суті цих понять – характерне для початкового етапу їх теоретичної розробки і найбільш чітко проявилось у французьких просвітників. На перший погляд може здатися, що така позиція зумовлена недостатньою, як на той час, теоретичною проблемністю означених термінів. Проте, суть справи уявляється дещо в іншому. Тодішня філософська думка і культурно-історична практика не потребували розмежування цих термінів. Розглядаючи суспільство лише в його відмінності від природи, як генетично так і функціонально, мислителі не фіксували істотної відмінності цих термінів. Культура і цивілізація тут мисляться як продукт людської діяльності, як щось «надприродне» за своїм походженням, виражаючи специфічно людський, «громадський стан» на відміну від «природного».

Потреба в розрізненні цих термінів виникає на рубежі XVIII-XIX століть, коли, в прагненні осмислити нові реалії, що виникли як наслідок подій пов'язаних з Великою французькою революцією, теоретична думка здійснила спробу розглянути питання ставлення суспільства до самого себе, до ходу власного історичного розвитку. Першим, у кого намітилось розмежування понять «культура» і «цивілізація», був німецький філософ Імануїл Кант (1724 – 1804), який здійснив аналіз людської свободи і моралі не у їх безпосередній відмінності

від причинно-наслідкових зв'язків природи, а як самодетермінацію людиною своїх вчинків. На початку ХХ ст. інший німецький мислитель Освальд Шпенглер (1880 – 1936) у своїй відомій праці «Занепад Європи» або точніше «Занепад західного світу» (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der weltgeschichte*) – дослівно – Загибель Заходу. Нарис морфології світової історії), протиставив культуру цивілізацію. Остання тлумачилась ним як остання ступінь розвитку культури, як її занепад. Те, що протилежність культури і цивілізації розглядалась, у всякому разі первісно, переважно німецькими мислителями, має своє історичне пояснення.

Таке протиставлення було спробою досягнути німецькі реалії XVIII-XIX століть. В цей час Німеччина складалась з більш як трьохсот карликових феодальних держав і не мала національної політичної самосвідомості. Її єдність трималась на єдності національної культури. До речі, на цей культурно-цивілізаційний розрив вказував і відомий французький історик Люсьєн Февр¹⁷.

Подібного протиставлення немає ні у французькій, ні у британській традиції, поняття «культура» і «цивілізація» там досі вживаються майже як синоніми. Точки зору протиставлення дотримувались також М. Бердяєв та Т. Маркузе. Яскравою спробою осмислити культуру і цивілізацію в їх взаємозумовленості та взаємопроникненні належить польському істориком Феліксу Конечни (1862 – 1949), який зробив спробу розробити єдину теорію цивілізації¹⁸. Фелікс Конечни тлумачив цивілізацію як теоретичну конструкцію для означення соціальних цілісностей, форм організації колективного життя та методів гуртування колективності людей. В дійсності ж існують лише її складові, які і є власне культурами. Своєрідність цивілізацій та організація їх життєдіяльності визна-

¹⁷ Люсьєн Февр *Цивілізація: еволюція слова и групи идей* // Люсьєн Февр. *Бои за историю*. М., 1991. 275 с.

¹⁸ Feliks Konieczny. *O wielosci cywili zacyj*. Krakow, 1935. 320 с.

чаються п'ятьма чинниками або категоріями: блага (моралі), істини, здоров'я, благополуччя і краси. Якщо благо й істина визначають внутрішнє життя цивілізацій, то здоров'я, благополуччя і краса – їх зовнішні прояви.

На думку Фелікса Конечни, цивілізації не можуть давати творчий синтез, можливий лише синтез культур в межах певної цивілізації. Він допускає просторову взаємодію цивілізацій, внаслідок чого між ними, як ворожими соціальними організаціями, виникає боротьба. В цій боротьбі перемога достається «нижчій цивілізації». Звідси він робить висновок: для свого збереження «вища» цивілізація, повинна ізолюватись від носіїв «нижчої цивілізації».

Таким чином, культура і цивілізація мають багато як схожого, так і відмінного. До того, що їх єднає, слід віднести: а) природу їх походження – як культура так і цивілізація неможливі без людини і є продуктами її діяльності; б) як культура так і цивілізація є середовищем існування людини і, як такі, складають так звану «другу природу»; в) як культура так і цивілізація є, хоч і різними, але сторонами суспільного життя людини. Відмінність їх полягає в тому, що поняття «культура» розкриває в своїх проявах суспільну і особистісну сутність людини, виступає способом розкриття цієї сутності, виражаючи не лише надприродність людського способу буття, але його відмінність від «нелюдського», антигуманного взагалі. Цивілізація ж фіксує результати будь-якої діяльності людини незалежно від її характеру. Виражаючи інституалізовані форми культури, цивілізація може збігатися з культурою у власному розумінні слова, а може – і не збігатися; може виконувати культурні функції, а може й не виконувати. Усе це породжує потребу розрізнення буття людини як суб'єкта культури і як суб'єкта цивілізації. Якщо у своєму здійсненні буттям людина зведена до виконавця соціальних ролей є простим носієм суспільних функцій, то вона постає суб'єктом цивілізації. Якщо ж вона перетворює, виконувани нею функції на об'єкт власної діяльності та засоби самоздійснення, в яко-

му особистісне самоствердження не збігається з суспільним, то в такому разі людина є не лише суб'єктом цивілізації, але й суб'єктом культури. Останнє передбачає її свідому і реальну участь в продукуванні умов, що відповідають людській сутності.

Культурне різноманіття як проблема та його соціокультурна значимість

Різноманіття культур – це явлена в ідеальних та предметних формах множинність історично сформованих способів буття людини, способів реакції на наявні та можливі як природні так і соціокультурні обставини. Тобто, в найбільш загальному плані, культурне різноманіття людства, це різноманіття способів вияву відмінностей людини від того, що нею не є.

У своїй дійсності, воно являє собою акумулятор виявів людського, як такого, у його безвідносності до конкретних систем цінностей і яке, в той же час може стати основою визрівання не декларованих, а реальних цінностей, тобто не сформованих у смисловому полі певної культури чи навіть регіону, а випродукований (визрілий) в широкому сегменті взаємодій цілісних та самодостатніх, у своїх межах, культур.

У продовж відомої нам писаної історії, етнічні культури були найбільш сталими формами в яких реалізовувало свою буттєвість культурне різноманіття людства. Етнічні культури, це ті «атоми» з яких «прядеться» різнобарв'я культурної тканини людства. Водночас вони складають ту межу, далі якої дисперсизація культури не може продовжуватися, це гегелівська міра, вихід за яку зумовлює зміну якісної визначеності, тобто визначеності культури як такої.

Діалектичне бачення перспектив соціокультурного поступу засвідчує, що в суперечливості глобалізаційних процесів можуть означитися дві визначальні тенденції: перша,

формування нових форм та способів існування культурного різноманіття людства, і друга – його поступове стирання, що зумовлюватиме суттєві трансформації у процесах здійснення людини буттям.

Питання природи культурного розмаїття, його значимості в соціокультурному поступі людства, формах вияву на різних структурних рівнях культури, а тим більше питання про історичний характер згаданої його значимості значною мірою залишаються в тіні інтелектуальних пошуків. Виходячи з визначення культури як способу колективного буття та індивідуального існування людини у світі, різноманіття культур – це явлена в ідеальних та предметних формах множинність історично сформованих способів буття людини, способів реакції на наявні та можливі як природні так і соціокультурні обставини. Тобто, в найбільш загальному плані, культурне різноманіття людства, це різноманіття способів вияву власне людського здійснення буттям.

У своїй дійсності, воно являє собою акумулятор виявів людського, як такого, у його безвідносності до конкретних систем цінностей і яке, в той же час може стати основою визрівання не декларованих, а реальних цінностей, тобто не сформованих у смислового полі певної культури чи навіть регіону, а випродукований в широкому сегменті взаємодій цілісних та самодостатніх, у своїх межах, культур.

Різнманітність культур – явище натурального порядку, і як таке воно виявляє той історичний факт, що кожен народ, як певна смислова спільнота людей, що виникає на ґрунті споріднених для них життєвих смислів, постає мірою неповторного поєднання унікального та універсального.

Розмаїття культур – реальність з якою людство існує протягом усієї своєї історії, а тому особливого теоретичного обґрунтування не потребує. Та все ж факт її наявності вимагає хоча б незначного, але пояснення, тобто відповіді на питання: чому єдиний вид живих істот, охоплений поняттям *homo sapiens*, здійснює свою буттєвість у множинності способів?

Причина цього укорінена в усій системі функцій, які виконує культура.

Однією з найважливіших є адаптивна функція, яка забезпечує виживання людини в певному природному та соціальному середовищі. На відміну від тварин, людина не пристосовується до середовища свого існування, а змінює його «під себе». Як наслідок, продукується штучне середовище, світ людського буття – культура. У своїй реальності вона постає не лише певною сукупністю матеріальних предметностей, але й системою світоглядних настанов, норм моралі, традицій, звичаїв тощо. Усе це є не лише середовище людського буття, але й те, що складає необхідні обставини породження людини і в цьому плані культура постає в іпостасі своєї визначеності як «другої природи». Розуміння культури як «другої природи» виявляє важливу властивість людської діяльності – здатність «подвоювати світ» виділяючи в ньому предметно-артефактовий та світоглядно-настановчий рівні (шари). По суті тут виявляється рівнева структура культури де предметно-артефактовий рівень, це безпосередня (зовнішня) явленість культури, яка включає в себе не лише те, що ми за звичкою, називаємо предметами матеріальної культури, але й специфічні засоби, необхідні для існування в умовах суспільства: традиції, моральні норми, звичаї, різні способи організації суспільства – зокрема державу, як найбільш розвинуту форму організації політичної влади.

Що стосується світоглядно-настановчого рівня, то він є визначальним стосовно предметно-артефактовий. На цьому рівні культура постає як картина світу де світоглядні настанови, образи і значення виконують роль своєрідних координат, в яких сприймається оточуюче середовище. Саме завдяки світоглядно-настановчому рівню предметно-артефактовий рівень культури постає не як конгломерат, а як смислово упорядкована сітка предметів, явищ та інформаційних потоків. Будь-що, що приходить зовні, отримує визначеність зна-

чимості, переважно в трьох вимірах: корисності, байдужості та шкідливості (ворожості) стосовно людини.

У своїй адаптивній функції культура постає як життєва реакція людини на оточуюче середовище. Заселяючи землю люди попадали в різні природно-кліматичні умови, а отже повинні були пристосовуватись до них, випродуковуючи певні способи та форми існування. Згодом до цього добавляться соціально-історичні обставини, що у своїй сукупності і сформує особливості культури тої чи іншої історичної спільноти, а в кінцевому підсумку – культурне розмаїття людства. Відтак, розмаїття культур – це множинність історично сформованих способів бути людиною, способів вияву відмінностей людини від того, що нею не є, способів реакції на наявні та можливі як природні так і соціокультурні обставини.

У своїй дійсності, дане розмаїття являє собою акумулятор виявів людського, як такого, у його безвідносності до конкретних систем цінностей і яке, в той же час може стати основою визрівання не декларованих, а реальних, тобто не сформованих у смислово-полі певного культурного регіону, а випродукованих (визрілих) в широкому сегменті взаємодій цілісних та самодостатніх, у своїх межах, культур. Різноманітність культур – явище натурального порядку, і як таке воно виявляє той історичний факт, що кожен народ як «певна смислова спільнота людей, що виникає на ґрунті споріднених для них життєвих смислів, постає мірою неповторюваного поєднання унікального та універсального. І саме в такій іпостасі народи та їх культури, незалежно від їх чисельності, рівні перед лицем буття і смислу¹⁹.

Культурне розмаїття є відображенням способу буття тої чи іншої соціально-історичної та етнічної спільноти в конкретних природних та соціально-історичних обставинах. В той же час культура кожної спільноти (не суть великої чи

¹⁹ Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. Київ: Абрис, 1995. С. 248.

малої) як завершена цілісність сама стає соціокультурним чинником, впливаючи на історичний та соціальний поступ спільноти. Неповторність та унікальність культур робить їх в певному відношенні рівними між собою – така думка є досить поширеною в культурологічних дискурсах. Проте ця рівність нічим, окрім констатації унікальності не аргументується. Відтак значимість різноманіття культур не отримує належного теоретичного обґрунтування, а отже теза про його збереження постає лише декларованим наміром. Не можна ж сприймати за серйозний аргумент думки на кшталт того, що культурне різноманіття є джерелом багатоманіття історичного процесу, яке надає йому різнобарв'я та багатогранності. Ця думка фіксує лише функціональну значимість культурного різноманіття, проте не розкриває його смисловий вимір. Його природа, сутність та смислова наповненість значною мірою залишаються непоясненими. Ми не можемо достатньо коректно як обґрунтувати ту тезу, що культурне різноманіття є необхідним для повноцінного соціокультурного поступу людства, так і спростувати її.

Зовсім інша справа проблематизація цього явища. Суть її в тому, що реалії кінця ХХ – поч. ХХІ ст. породили дві взаємопов'язані і водночас протилежні тенденції – стирання культурних відмінностей народів (уніфікація) і водночас прагнення цих же народів зберегти своє культурне обличчя. Відтак реально означилося явище, яке з легкої руки британського соціолога, теоретика процесів глобалізації Роланда Робертсона отримало назву глокалізація. У своєму есе «Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність» він проголосив ту тезу, «...що потрібно переступити через дебати про глобальну гомогенізацію – versus – гетерогенізацію. Питання слід ставити не як «або-або», обираючи одну з цих тенденцій, а радше досліджувати шляхи, якими обидві тенденції стали характерними для нашого життя в більшій частині світу...»²⁰.

²⁰ Робертсон Р. Глокалізація: Часопростір і гомогенність-гетеро-

На нашу думку, даний термін саме й фіксує той факт, що ми не маємо достатніх підстав щоб пересвідчитися як в незворотності уніфікуючого впливу глобалізаційних процесів, так і того, що локальна культурна специфіка народів залишиться незмінною. З певною очевидністю можемо лише говорити про те, що такі тенденції наявні і вони чітко окреслились. Усе це й породжує ситуацію проблеми, яка вимагає відповіді на ряд питань, а саме: як і чому виникає різноманіття культур, в чому його значимість та, що особливо важливо, які можливі наслідки його втрати, або, якщо воно збережеться, то в яких формах і яким способом? Серед дослідників означених процесів існують як прихильники загальної гомогенізації, так і ті, хто критикує подібні процеси, акцентуючи увагу на культурній винятковості кожного етносу, кожної нації. Проте, незалежно від позиції дослідників, чітко означився той факт, що розмаїття культур, в повному сенсі цього слова, стало *проблемою* соціокультурного поступу людства.

Коли ми говоримо про те, що щось стало проблемою, то що мається на увазі? Звично ми не вельми розмежуємо поняття проблема, задача, питання, а то й просто актуалізація, чи легітимізація чогось. Тож зазначимо, в нашому розумінні проблема характеризується значним ступенем невизначеності отриманих в результаті її вирішення результатів, частіше за все отримуємо нову точку зору на речі, тобто відрефлексовані методологічні основи пізнання; протиріччями без розв'язання яких проблема не вирішується. Проблему не можна обійти, або вирішити частково. Вона або вирішується або ні, і тоді ситуація, яка узагальнено характеризується як проблема, відтворюється знову.

Стосовно культурного різноманіття людства, то, як проблема, воно постає в двох аспектах. Перший, який ми означаємо, але не будемо на ньому акцентувати увагу, оскільки це

генність // Глобальні модерності (за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша та Р. Робертсона). К.: Ніка-Центр, 2008. С.48–72.

потребує окремого розгляду, полягає в тому, що в ситуації інтенсифікації міжкультурних контактів розмаїття культур більш за все не зможе зберегтися в наявно означених межах. Воно набуде якихось нових форм, а спосіб буття його носіїв, у всякому разі на буденному рівні, буде мало різнитися. Звичайно, не важко передбачити, що прискорення тенденцій до уніфікації зумовить опірність культур та рельєфність проявів національної самосвідомості. Як наслідок, слід очікувати уповільнення формування загальнопланетарної свідомості, що в ситуації зростання глобальних проблем (екологічних, харчових тощо) може мати катастрофічні наслідки. Нажаль, глобалізаційні тенденції в їх сучасних формах не є каталізаторами формування цієї свідомості.

Що стосується другого виміру, то тут мається на увазі ерозія культурного розмаїття людства, що з одного боку виглядає чимось неминучим, а з другого породжує питання про те, в яких нових формах воно може постати як необхідна умова стабільності поступу людства як соціокультурної цілісності.

Література

1. Св. Августин Сповідь / Пер. з латини. К.: Основи, 1996. 319 с. Кн. 11, ХІV.
2. Берндт Р., Берндт Т. Мир первых австралийцев. М., 1981. 447с.
3. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). Киев: Наук. думка, 1991. 176 с.
4. Вильчек В. М. Прощание с Марксом : (Алгоритмы истории). М.: Прогресс: Культура, 1993. 222 с.
5. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М.: Прогресс-Культура, 1995. 480 с.
6. Гуревич П. С. Культурология. Учебное пособие. М.: Знание, 1996. 288 с.
7. Ионин Л. Социология культуры. М.: ЛОГОС, 1996. 280 с.
8. Каган М. Философия культуры. СПб.: Санкт-Петербург, ТОО ТКБ «Петрополис», 1996. 416 с.

9. Люсьен Февр Цивілізація: еволюція слова і групи ідей // Бой за історію. М., 1991. 275 с.
10. Маслова В. А. Лінгвокультурологія: Учеб. посібник для студ. высш. учеб. заведень. М.: Издательский центр «Академия», 2001. 208с.
11. Моисеев Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987. 304 с.
12. Оганов А. А. Хангельдиева И. Г. Теория культуры: Учеб. пособие для вузов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 379 с.
13. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. Київ: Абрис, 1995. 335 с.
14. Робертсон Р. Глокалізація: Часопростір і гомогенність-гетерогенність// Глобальні модерності. К.: Ніка-Центр, 2008. С.48–72.
15. Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. Часть II // Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио, 2001». 2001. 672 с.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
17. Цицерон Марк Тулий. Избранные сочинения. М., «Худож. лит.», 1975. 454 с.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
9. Feliks Konieczny. O wielosci cywili zacyj. Krakow, 1935. 320 с.

РОЗВИТОК КУЛЬТУРИ ДЕМОКРАТІЇ В ОСВІТІ ЯК АКсіОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Тетяна Матусевич

Актуальність демократичних трансформацій в освіті зумовлена контекстуальними та дискурсивними особливостями транзитивного українського суспільства. Швидкий розвиток соціальних феноменів, викликів та структурних трансформацій останніх десятиліть (інформаційна революція, гуманізація, інтенсифікація інтеркультурних комунікацій, глобалізація, цифровізація, виклики пандемії covid-19, тощо) здійснили колосальний вплив на основи соціальних систем і спровокували глибинні трансформації сутнісних підвалів соціальних інститутів і практик. Ці зміни спонукають до формування і розвитку нової архітекτονіки соціальних відносин, провокують нові виклики демократизації системи освіти та актуалізують дослідження аксіологічної складової становлення культури демократії.

Релевантність аналізу саме аксіологічного виміру культури демократії спричинена його онтологічною вкоріненістю та першорядністю, першопричинністю. Адже за Г. Хофштеде¹ цінності знаходяться на найглибшому рівні серед важелів прийняття рішень, так як саме вони визначають ідеологічні переконання індивідів та мотивацію їх вчинків. Якщо спільнота об'єднується на основі спільних цінностей відбувається їх інституалізація. Тобто, інституалізація цінностей означає

¹ Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations. Tilburg University, Netherlands. April 2001.

створення механізмів реалізації цінностей, а також установ, перш за все – органів влади, відповідальних за реалізацію і дотримання прав і свобод особи².

Розглядаючи розвиток культури демократії як процес інституціоналізації та інтеріоризації демократичних цінностей слід зважати на внутрішню складність та багаторівність даного явища. Зокрема, І. Постоленко³ розуміє демократизацію освіти як таку, що розгортається в трьох контекстах:

- соціально-політичний контекст полягає у збереженні демократичної орієнтації соціально-політичного розвитку держави та суспільства, а також у юридичному та фактичному визнанні пріоритетної ролі системи освіти в ієрархії соціальних інститутів;

- соціально-педагогічний контекст – створення і розвиток механізмів взаємовпливу суспільства і школи, демократизація усіх рівнів управління;

- педагогічний контекст – партнерські відносини між усіма учасниками освітнього процесу, рівність усіх громадян у праві на одержання освіти, доступність якісної освіти, побудова змісту освіти на основі загальнолюдських цінностей, демократичних принципів.

З нашої точки зору, досліджуючи аксіологічний вимір проблеми розвитку культури демократії в освіті слід розглянути наступні основні фактори впливу: загальні, системні виклики та наративи аксіологічної сфери транзитивних суспільств як своєрідне тло розгортання означеного феномену, епістемологічні, концептуальні та методологічні проблеми та перспективи теоретичного осмислення феномену розвитку культури демократії та дискурсивні особливості його становлення в українському освітньому та науковому середовищі.

² Амельченко Н. А. Цінності об'єднаної Європи. Київ: ГО «Лабораторія законодавчих ініціатив», 2013. С. 2.

³ Постоленко І. Демократизація освітнього процесу в Україні // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи. 2007. № 22. С 67-71.

Особливо широку палітру системних викликів та наративів, що безпосередньо впливають на механізми репрезентації феномену культури демократії в освіті можемо спостерігати в аксіологічній сфері транзитивних суспільств, що характеризується еклектичністю та поліморфною перформативністю декларованої та інтеріоризованої ціннісної площини.

Аксіологічний еклектизм транзитивного українського суспільства як середовище становлення культури демократії в освіті: виклики та загрози

Проблема розуміння природи та особливостей транзитивного суспільства має особливий вплив на ціннісні питання. Аналізуючи аксіологічну сферу перехідних суспільства стає очевидним, що даний транзит – це не просто шлях від точки А до точки Б, не просто відмова від поточних цінностей точки А на перевагу майбутніх цінностей точки Б. У будь-який момент різноманіття цінностей у транзитивному суспільстві представляє собою широкий спектр опцій, одночасно триваючу конкуренцію, альтерацію, заперечення та взаємодію цінностей та ідеологій⁴.

Крім того, слід зазначити, що цей «транзит» цінностей не можна розглядати як лінійний рух, а лише як різноспрямований, різношвидкісний та амбівалентний процес, що часом нагадує броунівський рух в аксіологічній сфері.

Описуючи ці суперечливі процеси, С. Кримський писав, що «перехідний процес – це ті перетворення, зміни чи трансформації, що генетично пов'язують (принаймні) два стана стабільності системи, один з яких є вихідним, а другий результативним, кінцевим чи цільовим (при соціальних змінах). Він характеризується: а) варіативністю, розмаїттям шляхів,

⁴ Matusevych T. Transitional Society: (Re) Evolution of Values. Dialogue and Universalism, 2017. P. 159-166

форм, моделей та виявів просування до стану стабільності; б) структурною напруженістю чи, навіть, розхитуванням вихідних структур (межею якого може бути хаос); в) опозицією неорганізованого та впорядкованого матеріалу, стихійності та програмованості змін, а відповідно, соціальної сфери переходів – мірою легітимності та нелегітимності процесів; г) «кентавроподібністю» утворень перехідного процесу, виникненням явищ, що сполучають риси протилежних тенденцій, аспектів, вимог»⁵.

Очевидно, що метафора кентавра супроводжуватиме будь-який процес і трансформацію в транзитивних суспільствах, різняться лише темпоральні та просторові рамки існування цього «кентавра», його життєздатність, вітальні амбіції та можливість трансформації.

Аналізуючи процес змін аксіологічної сфери транзитивних суспільств, важливим є звернення до концепту «революція цінностей», застосування якого у визначенні процесу трансформації цінностей у перехідному суспільстві має релятивістські конотації. З нашої точки зору, революція цінностей як негайний перехід від однієї аксіологічної парадигми до іншої існує тільки в області гасел, закликів та політичних промов, навіть таких блискучих як промова Мартіна Лютера Кінга «Революції цінностей», проголошена 4 квітня 1967 р. Будь-яка революція являє собою рішучий крок до нової системи цінностей, але не є раптовою аксіологічною зміною. Таким чином, по відношенню до системи цінностей транзитивних суспільств, термін «революція» може бути застосований лише у певному значенні. Якщо бути точними, лише в одному з багатьох визначень революції. Найкращим чином, з нашої точки зору цей процес може бути окреслений визначенням Алексіса де Токвіля⁶ одного типу революції (серед двох ін-

⁵ Кримський С. Концептуальний лад аналізу перехідного процесу. Запити філософських смислів. Київ: Парапан, 2003. С. 201-202.

⁶ Boesche R. Tocqueville's Road Map: Methodology, Liberalism,

ших) як «повільних, але тривалих перетворень всього суспільства, що потребують кількох поколінь для здійснення».

Як приклад цього можна навести систему цінностей транзитивного українського суспільства, в якому декілька глибинних трансформацій відбувається одночасно: від командної економіки – до ринкової, від закритого суспільства – до відкритого, від етнонаціонального державотворення – до громадянсько-національного державного розвитку тощо.

Деякі дослідники (Р. Вільям⁷, Соєдїятмоко⁸) аналізуючи транзит цінностей звертають увагу на тривалий процес їх поступової (градієнтної) трансформації. Але очевидним є те, що такий амбівалентний процес має чимало атрибутивних ознак. У зв'язку з цим, концепт «багатовимірного простору можливих соціокультурних зрушень» І. Предборської є методологічно значущим. Цей простір складається з безлічі площин, в яких різні зміщення відбуваються одночасно. Соціальні перетворення можна розглядати як одночасний дрейф у всіх цих площинах⁹. Шукаючи відповіді на ці запитання, Л. Фюстьос та А. Саколчзай (1998) перетворили концепцію «осьового віку» Карла Ясперса в концепцію «осьових моментів». Вони писали: «Осьовий вік відноситься до одного конкретного історичного періоду. Обмеження уваги цим віком несе небезпеку зведення соціологічної теорії до радикального історизму. Однак обмеження в часі та місці можна стерти, якщо період концептуально продовжити, використовуючи термін «осьовий момент». Осьовий момент виникає, коли

Revolution, and Despotism, Lexington Books: Google Print, 86, 2006.

⁷ William R. Change and Stability in Values and Value Systems: A Sociological Perspective. In: Rokeach, M. (ed.): Understanding Human Values. New York: Free Press, 1979. P. 15-46.

⁸ Soedjatmoko. Slow Growth and Global Priorities Values in Transition. The Washington Quarterly, 9(4), 1986. P. 67-72.

⁹ Predborska I. Toward a New Paradigm in Social Philosophy. Social Philosophy Today. Communication, Conflict, and Reconciliation, 17, Virginia, 2003. P. 265-273.

відбувається глобальний крах встановленого порядку речей, включаючи політичну систему, соціальний лад повсякденного життя, а система вірувань – дуже рідкісна подія – веде до великого духовного пожвавлення, яке, як відповідь, знаходить джерело порядку всередині особистості»¹⁰.

Таке розуміння перехідних процесів репрезентує їх багатовекторність, амбівалентність і релятивістський потенціал. Але як же цінності існують в цій ситуації перманентної нестабільності і різноспрямованого руху? З нашої точки зору, для транзитивного суспільства однією з найважливіших атрибутивних характеристик є *еклектизм* аксіологічної сфери, що суттєво впливає на розвиток соціального порядку, політики і практики, зокрема, і у розвитку культури демократії¹¹.

Еклектизм ціннісної системи також є одним з найважливіших викликів транзитивних суспільств, що має багато форм і траєкторій розвитку.

Розуміння еклектизму ціннісної системи ускладнюється неоднозначністю даного терміну. Аналіз Дж. М. Діллона та А. А. Лонга¹² демонструє, що термін «еклектизм» історично використовується для позначення кардинально відмінних філософських поглядів з великою кількістю амбівалентних опцій: негативне значення терміна, що походить головним чином від Зеллера і позначає поєднання різнорідних елементів, що є суттєво некритичним і більш-менш деліберативним; використання терміну як констатація факту без будь-яких

¹⁰ Füstös L., Szokolczai A. Value Systems in Axial Moments: A Comparative Analysis of 24 European Countries. *European Sociological Review*, 14(3): 21, 1998. P. 1-229.

¹¹ Matusevych T. Values transformation in transitional societies: Revolution or eclecticism. *Annals of the University of Craiova. Philosophy Series*, 2016. P. 142-149.

¹² Dillon J. M., Long A. A., editors *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, P. 31-33.

позитивних або негативних імплікацій: він просто констатує, що вчення філософської школи поєднується, на думку автора, з елементами іншого походження; визначення терміну як більш-менш довільне ставлення авторів, які приймають у власні вчення сторонні елементи, внаслідок переконання в їх сумісності і корисності у поясненні чи відстоюванні власної доктрини; еkleктичне ставлення Потамо і Климента, яке цілком деліберативне; еkleктичне ставлення, яке здійснює вибір серед деліберативних доктрин, але дух якого є виразно антидогматичним (типовий приклад – Гален); еkleктизм Антіоха Аскалона, який намагався довести основну згоду між платонізмом, аристотелізмом та стоїцизмом і прагнув змусити ці три школи збігатися і утворювати єдине загальне вчення.

У сучасній філософії, соціальних науках та масовій культурі поняття еkleктизм зазвичай використовується у двох основних сенсах:

1) Еkleктизм як найкращий вибір.

2) Еkleктизм як поєднання різних стилів, парадигм (переважно з негативними конотаціями непослідовності).

Перше тлумачення поняття впливає з його етимології. Грецьке *éklectikós* (*eklektikos*) буквально означає «вибір найкращого» і *éklectós* (*eklektos*) «вибирати, відбірний». Еkleктизм у філософії – це відбір елементів з різних систем мислення, без огляду на можливі протиріччя між системами. Еkleктизм відрізняється від синкретизму, який намагається поєднувати різні системи, вирішуючи конфлікти. Багато римських філософів, особливо Цицерон та неоплатоніки були відомі еkleктизмом. Еkleктичність бачиться як здатність подолання обмежень, продиктованих усталеними знаннями, традиціями та повернення до загальних первинних принципів¹³. Еkleктичний підхід – це також метод навчання мови,

¹³ Eclecticism. The Columbia Electronic Encyclopedia, 6th ed, Columbia University Press, 2012.

який поєднує різні підходи та методики навчання мови залежно від цілей уроку та здібностей учнів.

Другий спосіб використання поняття «еклектизм» можна зрозуміти наступним визначенням Якоба Теуніса Харскампа, який писав: «Еклектизм ніколи не становив окремого руху і не складав специфічного стилю: він характеризується саме тим, що він не був особливим стилем»¹⁴. Отже, еклектизм – це те, що не має сутності, і поєднує атрибутивні риси органічно різного. Тобто бути еклектичним – означає не мати ідентичності, не належать до жодного напрямку, потоку чи парадигми. Не існує еклектичної сутності, оскільки вона сама по собі не може бути повторена. Це результат випадкового чи деліберативного поєднання. Тобто в цьому випадку еклектичний характер набуває статусу іманентного самовизначення. Але виникає питання: що слід обрати вихідною точкою: різноманітність та диверсифікацію стилів чи відсутність стилю. Так герменевтична онтологія М. Хайдеггера видається методологічно важливою, оскільки вона проблематизує вибір «буття» чи «не буття» як вихідний пункт міркування. Адже негативність (не-А) завжди містить позитивність (А)¹⁵.

Умовно еклектизм можна розділити на іманентний та трансцендентний. Але трактування еклектизму як такого, що виходить за межі парадигми (трансцентентує), лише посилює внутрішні суперечності цього явища. Однак, слід зазначити, що для аксіологічної сфери транзитивних суспільств еклектизм є єдиним способом буття, єдиним способом збереження відносної стабільності системи, яка є «небесним тілом, що, перебуваючи між потужними центрами тяжіння, не в змозі стабілізувати свою орбіту»¹⁶. Але важливо не загруз-

¹⁴ Harskamp J. *The Anatomy of Despondency: European Socio-Cultural Criticism 1789 – 1939* (Brill's Studies in Intellectual History). BRILL, 2011. 30 p.

¹⁵ Matushevych T. *Transitional Society: (Re) Evolution of Values. Dialogue and Universalism*, 2017. P.159-166.

¹⁶ Предборська І. Трансформаційні проблеми українського суспільства. *Грані, Дніпропетровськ*, 5 (13), 2000. С. 106-116.

нути у вічній еkleктиці, не забути остаточної мети. У зв'язку з цим будь-який рух до результативного стану стабільності шляхом позбавлення від застарілого має позитивний потенціал¹⁷.

Слід зазначити, що у політичному житті перехідного суспільства еkleктизм цінностей, як правило, має друге значення і набуває конотацій неузгодженості. Він часто виявляється у формі консюмеризму та редуцціонізму, створюючи утопічну картину «світлого майбутнього» завдяки поєднанню абсолютних ідей, нехтуючи праксисом проблеми. Адже кожна система, теорія чи концепція, навіть така, що претендує на універсальність, має свою сферу застосування, обмеження, застереження та ризику. Політична маніпуляція ігнорує це. Ідея абсолютного блага, стикаючись з реальністю, може набути нових несподіваних значень. Гасла розвитку демократичного суспільства в Україні сьогодні часто побудовані за найкращими традиціями ленінізму «Земля – селянам! Заводи – робітникам!». У той же час політики часто обходять увагою той факт, що будь-яка реалізація демократичних ідеалів вимагає безпосередньої активної громадянської участі. Але активна участь громадян значно ускладнює маніпуляції і позначає драматичний відхід від концепції одновимірної та масової людини. Тому питання особистої та корпоративної соціальної відповідальності підіймаються не часто, адже за таких обставин політику важко виправдати свою роль. У попередній патерналістській парадигмі «політик – надавач, виборець – споживач» все очевидно. А як зміниться роль політика, якщо виборець перетвориться зі споживача в активного політичного гравця? Задля отримання короткотермінових переваг у виборчій кампанії демократичні цінності (рівність, солідарність, егалітаризм) репрезентуються як своєрідне іде-

¹⁷ Matusевич T. Values transformation in transitional societies: Revolution or eclecticism. *Annals of the University of Craiova. Philosophy Series*, 2016. P. 142-149

альне буття. Постколоніальна звичність ординарного виборця до некритичного сприйняття гасел та обіцянок знаходить відгук у суспільній свідомості. Це створює достатній простір для політичних маніпуляцій і ставить питання управління знаннями та розвитку культури демократії на перше місце¹⁸.

Наведені особливості позначають характеристики становлення демократичної культури в Україні в площині декларативній, якісно-ідеальній, часто нехтуючи концептами відповідальності та громадського активізму. Наслідками такої політичної культури маємо низьку публічну активність молоді, що переходить у політичний абсентеїзм¹⁹.

Підкреслимо, що культура демократії спирається на політичну культуру, що формується через цінності і погляди, яких громадяни дотримуються. Право на свободу окремого індивіда обмежується правами інших осіб, отже, свобода завжди несе в собі певну ступінь відповідальності. Тому тлумачення демократії як системи в якій індивід користується нічим не обмеженою свободою є невірним. Демократія надає свободу людям, але й встановлює межі цієї свободи заради дотримання рівних прав, проте ці межі не порушують особистих прав і свобод кожної людини. Фундаментальним принципом демократії є надання громадянам права вибору одночасно з відповідальністю за цей вибір.

Виклики суперечливості та амбівалентності середовища становлення культури демократії в Україні доповнюються внутрішніми, концептуальними протиріччями розвитку даного феномену.

¹⁸ Matushevych T. Transitional Society: (Re) Evolution of Values. Dialogue and Universalism, 2017. P.159-166

¹⁹ Zarembo K. (Ed.) Ukrainian "Generation Z": Attitudes and Values. Nationwide opinion poll results. Friedrich-Ebert-Stiftung, 2017. Retrieved from: <https://library.fes.de/pdf-files/bueoros/ukraine/13873.pdf>

Культура демократії як цінність: епістемологічні, концептуальні та методологічні труднощі та перспективи

Багатогранність та багатовимірність концептуалізації явища демократії також потребує окремого осмислення, адже феномен демократії виходить далеко за рамки формального політичного устрою. Це, насамперед, спосіб залучення до суспільного життя, спільного спілкування та досвіду²⁰. Характерним є також відсутність єдиного універсального визначення демократії, яке могло б пояснити різні історичні та контекстуальні умови²¹ і, деяка поверхневність і розпливчастість існуючих визначень²².

Так, на думку Ларрі Діаманта (2004)²³, демократія складається з чотирьох ключових елементів: політична система вибору та заміни уряду шляхом вільних та чесних виборів; активної участі людей, як громадян, у політиці та громадському житті; захисті прав людини для всіх громадян; верховенстві права, в якому закони та процедури застосовуються однаково до всіх громадян. Рада Європи визначає демократію на трьох різних рівнях: як спосіб політичного управління (правова система, виборчі правила, інститути управління); як спосіб організації суспільства (як жити разом у сучасному

²⁰ Carr P. R. Re-thinking normative democracy and the political economy of education. *Journal for Critical Education Policy Studies*, 8, 2010. P. 1-40

²¹ Karumanchery L. L., Portelli J. Democratic Values in Bureaucratic Structures: Interrogating the Essential Tensions. In Bascia, N. et al. (eds), *International Handbook of Educational Policy*. New York: Springer, 2005. pp. 329-349.

²² Gandin L. A., Apple M. W. Thin versus thick democracy in education: Porto alegre and the creation of alternatives to neo-liberalism. *Ins. Stud. Sociol. Education*, 12, 2002. P. 99-116.

²³ Diamond L. What is Democracy? Lecture at Hilla University for Humanistic Studies, January 21, 2004 Retrieved from: <http://web.stanford.edu/~ldiamond/iraq/WhatsDemocracy012004.htm>

плюралістичному суспільстві мирно); як спосіб життя (бути активним громадянином на основі таких цінностей, як солідарність, справедливість, самовизначення)²⁴.

Хоча демократія в сучасному світі є важливою і загально-визнаною цінністю, вона утверджується і набирає справжньої сили лише за умови, що люди усвідомлюють, за що вони її цінують, чого хочуть досягти з її допомогою і що захистити. Ці основоположні риси демократії перетворили її на соціальну цінність в уяві людей і можуть бути охарактеризовані як демократичні цінності²⁵. Проблема полягає в тому, що поняття «демократичні цінності» є досить широким, і кожен із представників суспільства наповнює зазначене поняття своїм змістом, розставляючи власні пріоритети. Так, для одних відданість демократії асоціюється з ліберальними поняттями свободи, в той час, як інші розуміють демократію в першу чергу, як рівноправ'я або рівність можливостей. Одні стверджують, що головне – це громадянське суспільство, в той час, як інші пов'язують соціальні зміни зі здоровою ринковою економікою. Для одних хороший громадянин демократичного суспільства – це волонтер, а для інших – людина, яка бере активну участь в політичних процесах шляхом голосування на виборах, формування комітетів, висловлюючи протест і беручи участь в адвокаційних кампаніях²⁶.

У сучасних дослідженнях також широко використовуваним наразі є «вузьке» (thin) та «широке» (thick) розуміння

²⁴ Biseth H. MÅ vi snakke om demokrati? Chap. 2 in H. Biseth, & J. Madsen, MÅ vi snakke om demokrati? Oslo: Universitetsforlaget, 2014.

²⁵ Основи політології: навчальний посібник / [Г. П. Щедрова, В. Ф. Барановський, О. В. Новакова, Н.П. Пашина]. Луганське вид-во СНУ ім. В. Даля, 2005. 170 с.

²⁶ Westheimer J., Kahne J. What kind of citizen? The politics of educating for democracy. American Education Research Journal, 41(2), 2004. P. 237–269. <https://doi.org/10.3102/00028312041002237>

демократії^{27,28}. «Вузьке» розуміння демократії передбачає надання найбільшої уваги виборам, та інституціям ліберальної демократії. В освіті це має вияв у забезпеченні вчителів навичками та знаннями для викладання *про* демократію. Зведення демократії до виборів та інститутів мінімізує роль громадянина та освіти для соціальної справедливості, відокремлюючи демократичні процеси від соціальних процесів, які впливають на громади та повсякденне життя²⁹. «Широке» розуміння демократії виходить за рамки виборчих та законодавчих процесів, верховенства права та основних громадянських прав і в освітній сфері прагне розвинути розуміння колективного громадянства та громадянських дій. «Широке» розуміння демократії передбачає становлення «соціального громадянина», індивіда, який знаходиться у постійній інтеракції з іншими та здатний до рефлексії.³⁰ В сфері освіти це вимагає більш глибокого розуміння того, що означає навчати *для* демократії та *через* демократію для соціальної справедливості та сталого розвитку суспільства³¹. Набуття цінностей через досвід впровадження демократії та переконливі приклади є навчанням «через» демократію.

²⁷ Gandin L. A., Apple M. W. Thin versus thick democracy in education: Porto alegre and the creation of alternatives to neo-liberalism. *Ins. Stud. Sociol. Education*, 12, 2002. P. 99–116.

²⁸ Barber B. R. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, California: University of California Press, 1984. 320p.

²⁹ Biseth H. Norwegian Teacher Educators Attentiveness to Democracy and their Practices. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 17 (7), 2018. P. 26-42, <https://doi.org/10.26803/ijlter.17.7.2>

³⁰ Zyngier D. Rethinking the Thinking on Democracy in Education: What are educators Thinking (and Doing) about Democracy? *Education Sciences*, 2(4), 2012. P. 1–21. doi:10.3390/educ2010001

³¹ Biseth H. Norwegian Teacher Educators Attentiveness to Democracy and their Practices. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 17 (7), 2018. P. 26-42, <https://doi.org/10.26803/ijlter.17.7.2>

Культура демократії в освіті: український науковий дискурс

Культура демократії в освіті є широко дебатованим в українських академічних і політичних колах концептом, характерними рисами розвитку якого можна виділити наступні³²:

1. Темпоральні рамки становлення українського демократичного дискурсу в освіті органічно співпадають з періодом становлення незалежності української держави.

2. Характерним є розвиток демократичного дискурсу в освіті шляхом негативної ідентифікації, опозиції до радянської системи освіти, форсованої глибинними суспільно-політичними та економічними перетворенням, розпадом соціалістичної системи, транзитивними явищами, боротьбою цінностей та ідеологій. Потреба в теоретичному опрацюванні та розробці практичних інструментів демократизації освіти, насамперед, зумовлена необхідністю позбавлення освітньої системи таких радянських рудиментів як: тотальна регламентація освітнього процесу, монологічна взаємодія вчителя та учня, індоктринація, методи репресивної педагогіки, тоталітарна обов'язковість тощо.

3. Звернення та актуалізація демократичних ідей класиків української філософії та педагогіки (Г.Сковорода, Т. Шевченко, М. Драгоманов, І. Франко, С. Русова, Б. Грінченко тощо). Релевантність доробку класиків сьогоденню є значущою, оскільки, переважна частина цієї спадщини присвячена осмисленню важливості демократії в освіті для розгортання процесів націє- та державотворення, що було і залишається животрепетним питанням протягом століть української боротьби за державну незалежність. Так, майже понад сто років

³² Матусевич Т., Колесник Л. Демократія в освіті: ідеальне буття чи педагогічна реальність? *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 24(1), 2019. С. 115-127. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-24-1-115-127>

тому С. Русова писала: «Якщо ми потребуємо демократії, то мусимо для неї виховувати молодь для того, щоб ця молодь могла утворити новий, кращий гуманний світ... Гаслом нової школи є саморозвиток і соціальна служба — служба родині, громаді, державі, нації, людству».³³ Також увагу сучасних науковців привертають методологічні розробки з використання демократичних педагогічних засобів і методів навчання і виховання, наприклад, «школа радості» В. Сухомлинського.

4. Активна взаємодія та співпраця вітчизняних науковців та практиків з європейськими та американськими центрами розвитку демократії, адаптація західних підходів до демократизації освіти, орієнтація на розробку та застосування методик навчання демократії на практиці.

Яскравим прикладом такої взаємодії є DOCCU – Розвиток громадянських компетентностей в Україні – швейцарсько-український проект, який реалізується в Україні в рамках Швейцарської стратегії співробітництва для України на 2015-2018 роки, а саме в рамках її напрямку «Врядування та відновлення миру». За час впровадження проекту були перекладені та адаптовані навчальні посібники серії «Живемо в демократії», які отримали свідоцтва Міністерства освіти і науки України та були рекомендовані для використання в освітньому процесі початкової та повної середньої школи, а також у системі підвищення кваліфікації педагогічних кадрів.

Також велику роботу проводить Європейський Центр ім. Вергеланда (EWC), що впроваджує проекти в Україні з 2012 року з метою розвитку демократичного врядування у школі, активізації участі шкільної молоді в житті школи та громади, зміцнення громадянського суспільства. Сьогодні ініціатива охоплює 40 шкіл із різних регіонів України; в різних її проектах залучено близько 7 000 учасників. Програ-

³³ Джус О. В. Життя і творчість Софії Федорівни Русової (1856-1940): науково-методичний посібник. Івано-Франківськ: НАІР, 2016. 216 с.

ми EWC поєднують тренінги (модель тренінгів передбачає участь вчителів, адміністрації школи, батьків і представників громадськості), дистанційне навчання та супровід шкільних ініціатив до досягнення змін у школі та громаді.

Проект «Розвиток культури демократії в педагогічній освіті в Україні, Норвегії та Палестині» (2018-2021), в рамках якого написана дана стаття, є спільним проектом Університету південно-східної Норвегії (факультет математичної та природничої освіти) та Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (факультету педагогіки і психології) в партнерстві з Донбаським державним педагогічним університетом (м. Слов'янськ), громадською організацією «Інститут досліджень миру Близького Сходу» (м. Бейт-Джала, Палестина) та громадською організацією «Учбово-методичний науково-інформаційний центр» (м. Київ). Загальна мета проекту – підвищити якість педагогічної освіти Україні, Норвегії та Палестини через розвиток демократичної культури у викладанні. За час роботи проекту було проведено аналіз норвезьких навчальних програм «Права людини», «Навчання правам людини та культурному розмаїттю», «Англійська мова як мова міжнародного спілкування»; також апробовано практичні заняття для роботи із студентами в межах зазначених курсів, розроблено експериментальну навчальну програму Методика викладання «Я досліджую світ». В рамках проекту були розроблені і апробовані вправи та практичні заняття для студентів спеціальності «Початкова освіта» в шести педагогічних ЗВО України.

5. Серед характерних рис українського наукового дискурсу з питань демократії в освіті також слід відмітити особливу увагу українських дослідників до таких наративів як демократичні цінності в освіті (свобода, відкритість, толерантність тощо), демократичні принципи в освіті, демократизація освіти.³⁴ Процеси демократизації, насамперед, пов'язують

³⁴ Ордіна Л.Л. Демократичні цінності як фактор мотиваційного за-

з необхідністю розвитку критичного мислення³⁵, оновлення методів, прийомів навчальної діяльності учнів, заснованих на партнерських відносинах, принципах рівноправного діалогу вчитель-учень, наявності альтернатив та можливості вибору.³⁶ Однак, не дивлячись на гостроту дискусій щодо сутності цих понять у світі, поняття «демократія», «демократичні цінності», «демократичні принципи» часто використовуються як невизначені та абстрактні³⁷.

Серед факторів, що заважають демократизації освіти в країнах з перехідною економікою, виділяють наступні: 1) Коріння авторитарних шкільних традицій. Такі штампи стали звичним явищем: школа – це та, де панує порядок, а порядок розуміється як надмірна регуляція дитячої діяльності дорослими та слухняність з боку дітей. 2) Стереотипи педагогічної діяльності. Вони лежать в основі ідеї, що школа повинна «формувати», «навчати», «виховувати». Це звичні об'єктні відносини, що призводять до заперечення будь-якої «само» – освіти, навчання, розвитку. 3) «Невідома» демократія. Демократичні принципи та норми в освіті не стали цінністю для масової свідомості. 4) Обмежена незалежність навчальних закладів³⁸.

безпечення культуротворчого середовища ВНЗ. Вісник націон. техн. ун-ту України “ Київський політехнічний інститут”. Філософія, Психологія, Педагогіка. [Зб. наук. праць]. Київ: ІВЦ “Політехніка”. № 3(27), 2009. Ч. 2.

³⁵ Куц Г. М. Демократичні принципи в освітньому процесі: політико-культурний контекст. Вісник Національного університету "Юридична академія України імені Ярослава Мудрого". Серія : Політологія. 2, 2018. С. 46-56.

³⁶ Постоленко І. Демократизація освітнього процесу в Україні // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи. 2007. № 22. С 67-71.

³⁷ Матусевич Т., Колесник Л. Демократія в освіті: ідеальне буття чи педагогічна реальність? Філософія освіти. Philosophy of Education, 24(1), 2019. С. 115-127. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-24-1-115-127>

³⁸ Слабунова Э. Э. Что сдерживает демократизацию образования //

Також до перешкод розвитку культури демократії в освіті, зокрема, відносять: тенденцію до використання застарілих, авторитарних методів управління системою освіти та педагогічним впливом на дитину, що виявляється в активному застосуванні принципів авторитарної педагогіки та призводить до зменшення національного потенціалу розвитку демократії та громадянського суспільства в Україні³⁹. Стиль відносин у школі між учнями та вчителями в Україні все ще є консервативним радянським з його абсолютизацією колективу, авторитарною педагогікою, орієнтацією на розвиток пам'яті замість інтелекту, часто недостатній індивідуальний підхід до розвитку дитини⁴⁰.

Підсумовуючи вищенаведене, слід зазначити, що розвиток культури демократії як інституціалізація спільних демократичних цінностей є багаторівневим та поліаспектним явищем, становлення якого забезпечує участь громадян у суспільно-політичному житті, гарантування дотримання та захисту прав і свобод, розвиток демократичних політик та інституцій. В Україні становлення культури демократії в освіті відбувається в умовах викликів та обмежень, спричинених аксіологічною еkleктичністю транзитивного українського суспільства, застарілими патернами освітньої комунікації, авторитарними установками, тощо. В той же час існуючий запит громадянського суспільства, активна взаємодія та співпраця вітчизняних науковців та практиків з європейськими та американськими центрами розвитку демократії, адаптація західних підходів до демократизації освіти, орієнтація на

Общественно-активные школы: образование ребенка как субъекта демократии: Хрестоматия / Редактор-составитель Г.Б. Корнетов. Москва – Владимир: Библиотека демократического образования, 2007. Выпуск 1. С. 128.

³⁹ Андрущенко В. П. Освіта як чинник формування демократичного світогляду студентів. Нова парадигма, 119, 2014. С. 3-12.

⁴⁰ Пилинський Я. Демократія – це освіта! // Агора. Наука без кордонів. Випуск 11. К.: Стило, 2012. С. 9.

розробку та застосування методик навчання демократії на практиці дають підстави для обережного оптимізму та відкривають нові горизонти для політичних та освітніх інтервенцій.

Література

1. Matushevych T. Transitional Society: (Re) Evolution of Values. Dialogue and Universalism, 2017. P.159-166
2. Matushevych T. Values transformation in transitional societies: Revolution or eclecticism. Annals of the University of Craiova. Philosophy Series, 2016. P. 142-149.
3. Амельченко Н. А. Цінності об'єднаної Європи. Київ: ГО «Лабораторія законодавчих ініціатив», 2013.
4. Андрущенко В. П. Освіта як чинник формування демократичного світогляду студентів. Нова парадигма, 119, 2014. С. 3-12.
5. Джус О. В. Життя і творчість Софії Федорівни Русової (1856-1940): науково-методичний посібник. Івано-Франківськ: НАІР, 2016. 216с.
6. Кримський С. Концептуальний лад аналізу перехідного процесу. Запити філософських смислів. Київ: Парапан, 2003. С. 201-202.
7. Куц Г. М. Демократичні принципи в освітньому процесі: політико-культурний контекст. Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія : Політологія. 2, 2018. С. 46-56.
8. Матусевич Т., Колесник Л. Демократія в освіті: ідеальне буття чи педагогічна реальність? Філософія освіти. Philosophy of Education, 24(1), 2019. С. 115-127. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-24-1-115-127>
9. Ордіна Л.Л. Демократичні цінності як фактор мотиваційного забезпечення культуротворчого середовища ВНЗ. Вісник націон. техн. ун-ту України «Київський політехнічний інститут». Філософія, Психологія, Педагогіка. [Зб. наук. праць]. Київ: ІВЦ «Політехніка». № 3(27), 2009. Ч. 2.
10. Основи політології: навчальний посібник / [Г. П. Щедрова, В. Ф. Барановський, О. В. Новакова, Н.П. Пашина]. Луганське вид-во СНУ ім. В. Даля, 2005. 170 с.

11. Пилинський Я. Демократія – це освіта! // Агора. Наука без кордонів. Випуск 11. К. : Стилос, 2012. С. 9.
12. Постоленко І. Демократизація освітнього процесу в Україні // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи. № 22, 2007. С. 67-71.
13. Предборська І. Трансформаційні проблеми українського суспільства. Грані, Дніпропетровськ, 5 (13), 2000. С. 106-116.
14. Слабунова Э. Э. Что сдерживает демократизацию образования // Общественно-активные школы: образование ребенка как субъекта демократии: Хрестоматия / Редактор-составитель Г.Б. Корнетов. Москва – Владимир: Библиотека демократического образования, 2007. Выпуск 1. С. 128.
15. Barber V. R. Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age. Berkeley, California: University of California Press, 1984. 320p.
16. Biseth H. Norwegian Teacher Educators Attentiveness to Democracy and their Practices. International Journal of Learning, Teaching and Educational Research, 17 (7), 2018. P. 26-42, <https://doi.org/10.26803/ijlter.17.7.2>
17. Biseth H. MÅ vi snakke om demokrati? Chap. 2 in H. Biseth, & J. Madsen, MÅ vi snakke om demokrati? Oslo: Universitetsforlaget, 2014.
18. Boesche R. Tocqueville's Road Map: Methodology, Liberalism, Revolution, and Despotism, Lexington Books: Google Print, 86, 2006.
19. Carr P. R. Re-thinking normative democracy and the political economy of education. Journal for Critical Education Policy Studies, 8, 2010. P. 1-40.
20. Diamond L. What is Democracy? Lecture at Hilla University for Humanistic Studies, January 21, 2004 Retrieved from:<http://web.stanford.edu/~ldiamond/iraq/WhaIsDemocracy012004.htm>
21. Dillon J. M., Long A. A., editors The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy. Berkeley: University of California Press, P. 31 – 33.
22. Eclecticism. The Columbia Electronic Encyclopedia, 6th ed, Columbia University Press, 2012.
23. Füstös L., Szakolczai A. Value Systems in Axial Moments: A Comparative Analysis of 24 European Countries. European Sociological Review, 14(3): 21, 1998. P. 1-229.

24. Gandin L. A., Apple M. W. Thin versus thick democracy in education: Porto alegre and the creation of alternatives to neo-liberalism. *Ins. Stud. Sociol. Education*, 12, 2002. P. 99–116.

25. Harskamp J. *The Anatomy of Despondency: European Socio-Cultural Criticism 1789 – 1939* (Brill's Studies in Intellectual History). BRILL, 2011. 30 p.

26. Hofstede G. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*. Tilburg University, Netherlands. April 2001.

27. Karumanchery L. L., Portelli J. Democratic Values in Bureaucratic Structures: Interrogating the Essential Tensions. In Bascia, N. et al. (eds), *International Handbook of Educational Policy*. New York: Springer, 2005. P. 329-349.

28. Predborska I. *Toward a New Paradigm in Social Philosophy. Social Philosophy Today. Communication, Conflict, and Reconciliation*, 17, Virginia, 2003. P. 265-273.

29. Soedjatmoko. Slow Growth and Global Priorities Values in Transition. *The Washington Quarterly*, 9(4), 1986. P. 67-72.

30. Westheimer J., Kahne J. What kind of citizen? The politics of educating for democracy. *American Education Research Journal*, 41(2), 2004. P. 237–269. <https://doi.org/10.3102/00028312041002237>

31. William R. Change and Stability in Values and Value Systems: A Sociological Perspective. In: Rokeach, M. (ed.): *Understanding Human Values*. New York: Free Press, 1979. P. 15-46.

32. Zarembo K. (Ed.) *Ukrainian "Generation Z": Attitudes and Values. Nationwide opinion poll results*. Friedrich-Ebert-Stiftung, 2017. Retrieved from: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/13873.pdf>

33. Zyngier D. Rethinking the Thinking on Democracy in Education: What are educators Thinking (and Doing) about Democracy? *Education Sciences*, 2(4), 2012. P. 1–21. doi:10.3390/educ2010001

«ГЕРОЇ БЕЗ ПОДВИГІВ»: ТИПОЛОГІЯ ГЕРОЇЗМУ ЧАСІВ ПАНДЕМІЇ

Тетяна Цимбал

Сучасна ситуація у світі, породжена викликами пандемії, випробовує не тільки медичну систему кожної країни, але й інші сфери суспільного життя: від економіки до міжособистісної комунікації. Науковці, політики, філософи різних країн намагаються спрогнозувати, яким буде світ після пандемії, чи зміниться він на краще, чи навпаки – зміни будуть руйнівними. Прогнозують, наприклад, завершення процесів глобалізації¹, поворот світу до більшої міри централізації та авторитаризму, що можуть увійти в наше життя і набути характеру звичних, повсякденних явищ², або перехід до більшої самодостатності, зменшення споживання та посилення уваги до близьких³. Однак, яким насправді буде світ за кілька років після COVID19 передбачити достовірно неможливо.

Звичайно, людство неодноразово переживало періоди пандемій і ставилось до них з більшою витримкою, ніж сьогодні, адже існування людей було, як правило, обмежене певним локальним місцем (селищем, містом або країною),

¹ Ниблетт Р. Гибель мечты. Режим доступу: <https://globalaffairs.ru/articles/otstuplenie-liberalizma/>

² Харарі Ю.Н. Людина розумна. Коротка історія людства. Київ: Book Chef, 2021. 544 с.

³ Маніфест надії Лі Еделькорт: яким буде світ після пандемії. Режим доступу: <http://blur-fashion.com/manifestofhope>

а відсутність елементарних благ цивілізації перетворювало життя на перманентне випробування. Сучасна ситуація суттєво відрізняється від попередніх: люди звикли до мобільності, високого рівня споживання, пріоритетності розваг тощо. Саме тому пандемія коронавірусу стала каталізатором підвищення рівня напруги в суспільстві. Останньому, окрім іншого, сприяло й повсякчасне розповсюдження інформації про хворих, кількість померлих в різних країнах світу. Причому інформація подавалась і подається непропорційно, створюючи так звані «сліпі зони»: наприклад, замовчується кількість померлих від хвороб, розповсюджених в Африці (а це більше 200 млн. людей на рік), цифри щодо кількості хворих та летальні випадки наводяться без пояснень, аналітики, порівнянь. Тобто хвороба стала інструментом маніпуляцій, способом розповсюдження ідеї «світової змови», явищем не тільки біологічним, медичним, але й психологічним, породивши різноманітні наслідки та проблеми, усвідомлення яких ще попереду.

Серед наявних вже сьогодні можна виділити такі проблеми: посилення соціально-економічної нерівності; реорганізація практик управління, інститутів влади; зміни соціальних кордонів (від взаємодії окремих індивідів до міжнародного співробітництва); зміни у процесі вивчення суспільних процесів у контексті сучасної інформатизації та багато інших.

Оцінюючи ситуацію у світі, один із сучасних західних мислителів, що працює в царині екологічної філософії та політичної теорії, професор М. Мардер стверджує, що людство невпинно наближається до екологічної катастрофи і достатньо швидко наша планета може стати непридатною для життя, адже вже зараз флора і фауна переживають шосте масове вимирання. Крім того, ця катастрофа торкнеться економічної та політичної сфер, через зростання глобальної нерівності, посилення збройних конфліктів, активізацію масових міграцій тощо. Тобто, на думку М. Мардера, пандемія відобразила ненадійність світу, нерівність, дисбаланс, і стала «фактором,

який, з одного боку, продемонстрував вільне падіння людства, а з іншого – прискорив його, і про нього тепер вже неможна говорити з лінійної точки зору прогресу чи регресу»⁴.

В умовах зруйнованих звичних соціальних зв'язків ми всі опинились на самоті, переживаючи досвід Робінзона Крузо, підкреслює французька дослідниця К. Малабу⁵. Однак цієї самотності не слід уникати, необхідно використати її, щоб краще зрозуміти себе і свої бажання, тоді звична розмова скайпом стає подією, діалогом, а «не завуальованим монологом»: «Ув'язнення-у-притулку повинно бути радикальним досвідом Робінзона Крузо, досвідом, що дозволяє побудувати будинок з нічого. Щоб розпочати все заново»⁶.

Радикальній позиції щодо ситуації у світі дотримується італійський мислитель Дж. Агамбен, наголошуючи, що влада використовує коронавірус для обмеження свобод. Ця думка поділяється багатьма політологами та правозахисниками, які ще на початку пандемії були стурбовані тим, що самоізоляція та різноманітні обмеження є серйозним ударом по громадянським свободам. Дж. Агамбен робить припущення, що влада навмисне пропагує епідемію, задля того, щоб обмежувати права і свободи, щоб створити страх нової загрози, адже попередній масовий страх – страх перед тероризмом – вже не такий сильний⁷. Люди різних поглядів та переконань, на думку філософа, дуже спокійно, без протестів сприйняли всі обмеження. Можливо так сталося тому, що вірус поставив

⁴ Мардер М. Человечество слепо шло к катастрофе с пандемией. Режим доступу: <http://ukrvedomosti.com.ua/?p=105012>

⁵ Радикальный опыт Робинзона Крузо. Что думают философы о пандемии коронавируса. Режим доступу: <https://www.bbc.com/russian/features-52187015>

⁶ Радикальный опыт Робинзона Крузо. Что думают философы о пандемии коронавируса. Режим доступу: <https://www.bbc.com/russian/features-52187015>

⁷ Агамбен Дж. Есеї про covid-19 та критика навколо текстів. Режим доступу: <https://supportyourart.com/stories/agamben-covid-19/>

під загрозу саме існування цивілізації, а уряди всього світу – лише «виконавці» необхідних заходів⁸. Тобто життя людей вже давно стало хитким і якоїсь несподіваної ситуації достатньо, щоб зробити його нестерпним.

Ще одна загроза та проблема, що потребує соціально-філософського осмислення, полягає у тому, що коронавірус може перетворитися на вірус ксенофобії, позаяк локальні проблеми та катастрофи консолідують людей, а глобальні, навпаки, роз'єднують. Ця давня модель працює і тепер. Коли розпочалася пандемія, жителі азійських країн стали об'єктами расистських нападів. За даними журналістів Бі-бі-сі, подібна ситуація склалася і в Грузії, де винними у розповсюдженні вірусу називали азербайджанців, які внаслідок поганого знання грузинської мови, не дотримувались правил карантину і розносили інфекцію⁹.

Крім ксенофобії, наслідком пандемії може стати активізація та розповсюдження «лівих» ідей. На цьому наголошує один із провідних філософів сучасності С. Жижек. Він впевнений, що «світ, який ми знали, припинив існувати» і що коронавірус поверне у світ ознаки комуністичного суспільства. Новий світ буде ґрунтуватися на довірі людей до науки, у ньому буде створена всесвітня мережа охорони здоров'я, буде реорганізована економіка. Але С. Жижек висловлює побоювання, що це буде поверненням до «військового комунізму» з жорстким державним регулюванням на усіх рівнях¹⁰.

⁸ Нансі Ж.-Л. Комуновірус. Режим доступу: <https://politykrytyka.org/2020/03/31/yakuj-svit-pislya-pandemiyi-bruno-latur-yeva-illuzhan-lyuk-nansi/>

⁹ Ахметели Н. Жизнь в изоляции: как коронавирус вызвал вспышку ксенофобии в Грузии. Режим доступу: <https://www.bbc.com/russian/features-52187008>

¹⁰ Радикальный опыт Робинзона Крузо. Что думают философы о пандемии коронавируса. Режим доступу: <https://www.bbc.com/russian/features-52187015>

Окрім соціально-економічних та політико-правових проблем, пандемія породжує екзистенційні проблеми, ставши викликом практично для кожної людини. З одного боку, більшість людей отримала можливість призупинитися у шаленому темпі сучасного повсякдення, звернутися до власного внутрішнього світу, до світу цінностей та пріоритетів. Це стане позитивним наслідком пандемії, адже пересічна людина серйозно замислиться над філософськими проблемами, які раніше залишалися поза її увагою: чи правильно я жила, який взагалі сенс життя, які перспективи життєвладштування можливі тощо.

З іншого боку, людина як соціальна істота потребує спілкування, зустрічей, виявлення радості, приязності, емпатії, у тому числі на тілесному рівні (обійми, вітання, рукостискання тощо). Сьогодні ж ми змушені зберігати фізичну дистанцію, фактично відчужуючись одне від одного. Звичайно, це не нова ситуація. Так М. Фуко у книзі «Наглядати і карати», описуючи події XVII ст., коли Європа переживала епідемію чуми, зауважує, що боротьба з інфекцією є не тільки медичною проблемою, але й способом вирішення певних соціально-політичних проблем¹¹. Ізоляція по суті призводить до більш високої дисципліни в суспільстві через атомізацію та прозорість буття індивіда.

У той же час ми відчули, наскільки важливими є турбота і піклування, звернули увагу на переваги та недоліки віддаленої роботи, на можливість поєднання роботи та сім'ї, на вигоду від зниження активності споживання. Частина ж людей сьогодні страждає від «травми усамітнення». Однак, як правило, це люди, які не мають захоплень, які до пандемії жили у повільному темпі, коло спілкування яких було дуже вузьким. Тобто не тільки на соціальному, а навіть на особистісному рівні пандемія нагадує нам про існування кордонів, про нерівність людей: хтось під час карантину усамітнюєть-

¹¹ Фуко М. Наглядати і карати. Київ: Клубук, 2020. 452 с.

ся у затишному замиському будинку, а хтось, ризикуючи життям, працює в лікарні, в магазині, в поліції; хтось заробляє на пандемії шалені гроші, а хтось втрачає останні заощадження. По-різному впливають карантинні обмеження і на сім'ї: одні родини насолоджуються спілкуванням, якого бракувало у шаленому ритмі повсякдення, а члени інших родин відчувають, як їх виснажує родина, яким знекровленим став їхній шлюб; одні із задоволенням спілкуються з дітьми, а інших дратує безперервне спілкування з нащадками.

Отже, пандемія породила і продовжує створювати різноманітні політико-правові, соціально-економічні, культурно-антропологічні та екзистенційні проблеми. У свою чергу виклики пандемії стимулюють розробку стратегій рефлексії культурних, соціальних, психологічних, аксіологічних аспектів змін, що відбуваються сьогодні.

Власне соціально-філософського осмислення потребують антропологічні та аксіологічні проблеми, дистанційна освіта та питання захисту персональних даних, трансформація інституту традиційної сім'ї, посилення біополітичної влади та визначення її ролі в період пандемії, а також трудова діяльність в умовах карантину, актуалізація почуття солідарності та екзистенційні наслідки самоізоляції.

Пандемія і суворий карантин, як зазначалося вище, не стільки породжують нові соціально-політичні та антропологічні проблеми, скільки посилюють ті, що вже існували у прихованій формі, тобто виступають каталізаторами змін у різних сферах суспільного, економічного, повсякденного буття, у ставленні до здоров'я та способу життя, що витікають зі світоглядних трансформацій пов'язаних з посиленням медікалізації суспільства тощо.

Зауважимо, що за останні два роки у широкому світовому філософському, соціально-політичному та загальному гуманітарному дискурсі відбулося обговорення та осмислення різноманітних проблем, породжених пандемією. Під егідою ЮНЕСКО пройшли круглі столи, майстер-класи, он-лайн кон-

ференції, присвячені проблемам розвитку та використання критичного мислення, необхідності консолідації та побудови нових взаємин між країнами світу, здоров'ю як філософській проблемі, екзистенційним проблемам страху, невпевненості та ризику. Крім того, ЮНЕСКО проведені вебінари на тему «Філософія під час кризи: непередбачувані обставини, світ і людство», міжнародні зустрічі присвячені філософським практикам з дітьми «Час подумати, час розмислів» та ін.¹².

У низці окреслених проблем, в осмисленні їхніх соціально-філософських аспектів необхідно виділити й феномен народження нових героїв – героїв часів пандемії. Тема появи нових, «непомітних» героїв, породжених умовами життя під час пандемії, у сучасному науково-філософському дискурсі фактично не розглядалась. Саме цим обумовлена актуальність нашого дослідження. Його метою є визначення нових типів героїзму та з'ясування, чи відповідають вони змісту філософського категоріального визначення понять «герой» та «героїзм».

Наголосимо, що дискурс героїзму наявний у будь-якій країні в різні історичні часи та за різних форм правління, але найбільше він властивий тоталітарним державам, в яких режим забезпечує собі право на одноосібне визначення героїв, присвоєння вчинкам та особам ореолу героїчності, в яких міфологема героя – один з основних ідеалів у вихованні молоді.

Своєрідність запропонованого підходу полягає у тому, що проблема формування нової типології героїв розглядається нами в контексті авторських соціально-філософських концепцій буттєвого вкорінення людини¹³ та героїзму¹⁴.

¹² Сбои и устойчивость. Режим доступу: <https://ru.unesco.org/news/sboi-i-ustoychivost-v-dokladah-yunesko-privodyatsya-novye-dannye-o-vozdeystvii-covid-19-na>

¹³ Цимбал Т. Буттєвісне вкорінення людини. Київ: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2005. 219 с.

¹⁴ Цимбал Т. Формування українського пантеону героїв в контексті проблеми консолідації нації // Українознавчий альманах. Випуск 23. Київ: «Міленіум», 2018. С. 81-87.

Зауважимо, що традиційно у полідисциплінарному гуманітарному дискурсі розглядаються певні типи героїв: герой-воїн, герой-аскет, сакральний герой, герой-великому-ченик, герой-бунтівник, герой-лицар, герой-чудотворець, герой-майстер (герой праці), мати-героїня, герой-шукач правди тощо. Таким чином, маємо достатньо вузьке коло героїв, які є предметом осмислення. Однак на рівні суспільного дискурсу інші, сучасні типи героїв не обговорювалися. Сьогодні виникла унікальна ситуація, що значно розширює спектр героїв, що включає незвичні образи. І це не тільки лікарі та інший медперсонал – так звані «помітні герої» пандемії, а й вихователі дитячих садочків та дитбудинків, кур'єри та співробітники силових структур, інтелектуали, вчені, які відповідають за формування ідей, думок, і повинні знаходитися в авангарді протистояння пандемії, інформуючи людей, доносячи в доступній формі до їхньої свідомості складну систему цінностей та пріоритетів. У цьому контексті значно зростає роль філософії, адже вона має великий історичний досвід і потужний ресурс для підтримки людей у складній екзистенційній ситуації. Філософія спрямовує увагу людини від зовнішніх проблем до внутрішнього світу, до тих глибинних сфер, які допомагають пережити граничні ситуації.

Провідним методом дослідження є філософська рефлексія, що дозволяє виявити найбільш глибокі, сутнісні характеристики предмету дослідження, досягнути його не поверхово, а на рівні розуміння. Крім того використовується інтервальна методологія, що доповнена методом дімезіонального аналізу, задля отримання цілісного результату дослідження. Вихідними поняттями даної філософської розвідки є повсякдення, «гранична ситуація», виклик, герой, подвиг. Однак провідним є категоріальне визначення поняття «героїзм», адже від його смислового наповнення залежить формування системи культурних кодів та моральних цінностей, а значить і персональне представництво у типології героїв.

Наголосимо, що до недавнього часу феномен героїзму вважався «поняттям минулого століття», таким явищем, що «вийшло зі вжитку», залишившись лише для літературних історій про видатних людей. Однак, крім видатних, в усі часи є непомітні, безіменні герої, які здійснюють справжні подвиги, намагаючись змінити світ. Крім того, Революція Гідності, триваюча гібридна війна довели, що героїзм не є виключно філософською категорією, а має місце в реальному житті сучасного українства. Адже Майдан та війна – це граничні ситуації, коли людині необхідно ухвалювати екзистенційні, сенсожиттєві рішення. На нашу думку, у більшості випадків саме «граничні ситуації» в житті людини спрямовують її до героїчних вчинків. Такі ситуації – це особливі доленосні моменти в житті людини, періоди локальної антропологічної катастрофи, коли буття вже не є грою, коли «дихає ґрунт і доля»¹⁵. Важливо підкреслити, що поняття «гранична ситуація» використовувалось переважно в екзистенціальній філософії стосовно окремого «закинутого у світ» індивіда, що опинився в умовах життєвої кризи. Проте на початку XXI ст., як показує соціокультурний досвід, дане поняття можна застосовувати для характеристики життя групи, народу, певної держави або навіть людства загалом. Це свідчить, перш за все, про відсутність духовного благополуччя, кризову свідомість, втрату сенсів, що призводить до відчуття ціннісної аномії. Сучасна людина сприймає вже не тільки себе, а й людство в цілому закинутим у світ, буття людей втрачає автономність, унікальність, стає невизначеним, знекоріненим. Проте людина здатна відгукнутися на «онтологічний поклик трансценденції» (Г. Марсель) і, залишаючись суб'єктом екзистенції, може йти шляхом розуму.

¹⁵ Ясперс К. Философская автобиография. // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссея, 1997. С. 15–152.

Розбудовуючи своє життя, ми спираємося на певні цінності та пріоритети. Ієрархія цінностей та стиль життя разом утворюють так звану «екзистенційну стратегему» (Ф. Лазарєв) буття особи. Вона не обирається раз і назавжди, адже буття людини не визначене остаточно: воно перманентно змінюється, будучи залежним від змін зовнішніх обставин і від перетворення самої людини на різних етапах життя. Тому людина, відкрита для реалізації різноманітних можливостей, не може обрати єдиний спосіб самореалізації. Визначаючи вектори свого життя самостійно або слідуючи зовнішнім орієнтирам, людина завжди ризикує, адже гарантій досягнення справжнього вкоріненого буття немає. Реалізуючи власний життєвий проект, що обирається у процесі переживання граничних ситуацій та досвіду саморефлексії, людина може протестувати або адаптуватися до певних соціальних обставин. Цей особистий вибір типу взаємодії людини із соціумом може вести до пасивності або до героїчного вчинку, а власне самовизначення може відбуватися спонтанно або протікати виважено, розсудливо. Однак, як правило, в момент здійснення героїчного вчинку, людина діє скоріше спонтанно, підсвідомо орієнтуючись на свою моральність, на вищі цінності буття.

Причому мова йде не про героїку повсякденності, а про вищий вимір героїзму, про героїзм як здатність здійснити подвиг, виходячи за межі можливостей, діючи на межі власних сил. Героїзм – це завжди екстраординарність, відповідно герой – це не той, хто постійно виконує певну роботу у межах професійних обов'язків (МНС, наприклад), а той хто виконує певні дії всупереч своїм можливостям.

Тобто, будучи унікальним феноменом, ґрунтуючись на певній системі моральних пріоритетів, на ствердженні існування більш високих цінностей, ніж власне життя, героїзм у певний час серед визначеного кола людей стає нормою. При цьому справжній героїзм не руйнує, а формує творчу, непересічну особистість, служить прогресу. Героїзм же наших сучас-

ників як ніколи актуалізував слова Д. Юма: «Все, що ми називаємо героїчною звитягою і чим захоплюємось як величчю і піднесеністю духу, є не що інше, як спокійна і твердо обґрунтована гордість та самоповага»¹⁶.

Доречно підкреслити, що героїка війни і революції – найбільш розповсюджений стереотип суспільної свідомості, адже він закорінений у структурах колективного несвідомого. Однак необхідно зауважити, що в усі часи, окрім видатних осіб, осяяних власним світлом, існують герої повсякденності, які здійснюють справжні подвиги, намагаючись змінити світ, домагаючись втілення у життя хоча б частини своїх мрій: «Героїчний сенс життя не обмежується баталією, ані скрутним становищем, з якого ми з честю вийшли. Тому ми говоримо про сенс життя, а не про збіг обставин у житті. ...Героїзм полягає в тому, щоб вбачати в кожному дні, в кожному вчинку випробу, в якій задіяні наші сили – від фізичних до найтонших інтелектуальних і душевних», героїзм – це спосіб «бути відмінним, бути кращим, бути чесним, порядним і розважливим в ім'я природної філософії, тим часом як усі обстоюють саморуйнацію в ім'я вульгарності й невігластва»¹⁷. Тобто, не дивлячись на нібито несумісність героїзму зі статичним повсякденням, неможливо відкидати й фактичність його існування саме у світі, який нас оточує, у повсякденні, так званий «героїзм Dasein».

Історичний час, особливості політичної системи суспільства впливають і на запити щодо героїзму, і на тип героїзму. Наприклад, якщо філософи Просвітництва розглядали героїзм як розумовий порив, німецькі класики – як явище духу, то романтики пов'язували героїчне з надособистісним началом, що поєднує минуле з вічним, а героя – з уособленням воле-

¹⁶ Hume, David. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Part I, Essay VIII, OF PARTIES IN GENERAL.

¹⁷ Стейнберг Гусман Д. Герой повсякденності. Київ : Новий Акрополь, 2004. 118 с.

любності й гордості. В українській гуманітаристиці героїчне поєднується з подвигами козацької старшини, або ж зі здатністю до самопожертви високої, чистої душею простої людини. Визначити ж, хто є героєм, як вважає Л. Костенко, мають право ті, які самі здатні на самопожертву, які не «опускають вчасно очі»¹⁸, а йдуть разом з героями їхнім шляхом до кінця і не відступають. Власне так було і на Майдані, і триває сьогодні на Сході України. Саме там народився особливий тип героя: шляхетного духом, сміливого і скромного, який сам не вважає себе героєм. Дійсно, герой – це не той, хто сам себе так оцінює. Герой – це людина, яка вчинила героїчний вчинок, подвиг, оцінювати який необхідно з урахуванням історичних, соціально-політичних та особистісних життєвих обставин.

У даному контексті вважаємо доречним запропонувати авторське філософське визначення поняття «героїзм», в якому певні категоріальні смисли взаємно підсилюють і доповнюють один одного: по-перше, в онтологічному вимірі героїзм – це вираження іманентної буттєвої сутності людини, яка покликана до героїзму як до подолання тлінності тіла та утвердження безсмертя духа, це здатність особи або декількох осіб змінити життєву ситуацію, знаходячись на межі буття і небуття; по-друге, в екзистенційному вимірі героїзм – це найвища точка екзистенціювання, кульмінаційний момент життя людини, що може одночасно бути трагічним і натхненним, це подолання обмежень, коли внутрішня сила витісняє інстинкт самозбереження і страх смерті, веде до творення суб'єктом самого себе, власної реальності, розширення останньої до рівня соціуму; по-третє, соціально-філософський вимір дозволяє визначити героїзм як особливу форму людської поведінки та діяльності за конкретних історичних умов, коли ціною мужності й самопожертви, людина сприяє вирішенню критичної ситуації в житті спільноти, соціуму, держави, тим

¹⁸ Костенко Л. Дума про братів Неазовських // <https://findbook.in.ua/books/duma-pro-brativ-nieazovs-kikh>

самим включаючись у формування змісту соціокультурного поля та сприяючи прогресу¹⁹.

Специфіка героїзму під час пандемії – у тривалості перебігу подій, поєднанні героїчних моментів і повсякденності. Остання у соціально-філософському аспекті визначається як досвід групи, в якому здійснюється додавання змісту у процесі вирішення стандартних ситуацій, що є подібними за структурою. Повсякденність у методологічному плані – це статичний образ світу, в ньому штучно призупинені креативність та інновації, а зміцнюються тільки стабільні, безсумнівні основи життєздатності суспільства, такі, як традиції, ритуали, певні стереотипи тощо. Будучи невід’ємною складовою нашого буття, повсякденність – в усіх наших буденних справах, що охоплюють як сферу приватного життя, так і громадського. Власне цілковито зрозуміла даність повсякденності призвела до того, що у науковому дискурсі її осягненню до ХХ ст. приділялося мало уваги, а у вітчизняний науковий простір проблема повсякденності увійшла лише в останні десятиліття. Проте саме на тлі повсякденності розгортаються життєві події як окремої особистості, так і спільноти, вона створює ґрунт, сукупність смислів, що допомагають вистояти у світі.

Поняття «повсякденність» визначається Н. Еліасом через наведення дихотомій: повсякденність буднів як протилежність святу, повсякденність як рутинна, повсякденність як трудовий день, повсякденність як життя народних мас, повсякденність як сфера буденних подій, дрібних явищ і фактів, повсякденність як приватне життя, повсякденність як сфера правдивих, природних нерелекторних переживань, повсякденність як буденна свідомість, непродумана – на відміну від рефлексивного мислення та контрольованих емоційних реакцій²⁰.

¹⁹ Цимбал Т. Формування українського пантеону героїв в контексті проблеми консолідації нації // Українознавчий альманах. Випуск 23. Київ: «Міленіум», 2018. С. 81-87.

²⁰ Элиас Н. Понятие повседневного // Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Мо-

Серед усіх визначень повсякденності через опозицію до інших феноменів життя найбільш визнаним у західній традиції є протиставлення повсякденності як життя приватного публічному, соціальному буттю. Однак соціальні правила під час пандемії достатньо чіткі, спрямовані на підтримку порядку та взаєморозуміння. Саме на тлі викликів пандемії або революційних подій чіткість повсякденного життя створює простір сталості, простір життя звичного та безпроблемного. Тобто повсякденність не є сутнісним визначенням способу буття, а є ритмізацією життя (за М. Бахтіним). Чітка організація побуту допомагає адаптуватися до незвичних умов, прийняти нові встановлені правила, норми.

Героїзм же, навпаки, завжди мислиться в контрасті з «нормою», як своєрідний бунт, як небуденне, піднесене над повсякденністю. Намагання досягнути проблему поєднання героїзму та повсякденності під час пандемії призводить до розуміння, що воно парадоксальне, «героїка повсякденності» – це своєрідний філософський оксюморон, адже героїзм розглядають як екстремальний спосіб існування, що виходить за межі повсякденності, як спробу людини вийти за межі звичного соціального буття у період кризи, тобто у протиставленні буденності. Героїзм – контрастний з нормою, догмою, фактично це бунт проти статичності. З іншого боку, героїзм існує і у світі повсякденності, адже дві основні форми героїки повсякдення – це героїка війни і героїка праці. Працівники – центральний тип усіх політичних, творчих, інтелектуальних рухів, головні герої революційних змін. Саме праця є тією точкою опори, що виводить за сферу «ніщо» до внутрішньої сакральності, дозволяючи позбутись профанації та нігілізму. І сьогодні в часи пандемії трудова героїка має зовнішні та внутрішні детермінанти, адже робота ототожнюється з певною мірою свободи і відповідальності. З трансцендентальної точки зору, героїка повсякденності є секуляризацією архети-

ска; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2001. 336 с.

пу героя, що служить соціально регулятивним механізмом, транслятором соціальних знань і норм.

Таким чином, сучасна героїка співпричетна повсякденності, позаяк спрямована до вирішення невирішаного, це «героїзм без подвигу», героїзм без пафосу, непублічний, відповідальний. Однак сама пандемія є явищем, що виходить за рамки буденності, і в той же час тривалість цього явища внесла зміни в певні елементи побуту і повсякденності. Витоки сучасної героїки – героїки повсякденності, на нашу думку, – і у зовнішніх факторах, і в історичній ситуації, і у сфері «внутрішнього»: вони іманентні людині як суб'єкту соціальних відносин, адже ґрунтуються на онтологічній характеристиці людини – здатності вийти за межі даності, на іншу грань буття, на інший рівень духовності. Так з перших днів пандемії героїка лікарів сприймалася не як загроза небуття, а невід'ємна складова буття, на якій пунктиром позначені точки зламу, точки ризиків. Героїзм не був міфологемою чи метафорою (як, наприклад, у радянські часи, коли висока інтенсивність експлуатації героїчної міфологеми відбувалася з метою соціалізації радянської людини), а став нормою. Всі ті, хто перебуває у вирі пандемії, готові до подвигу, а ознаки героїзму сьогодні включені у структури повсякденності.

Суб'єктом героїзму, героїчної дії є особа, герой. Власне на змісті цього поняття варто детально зупинитися для більш глибокого розуміння теми дослідження. Зауважимо, що у процесі осмислення героя пандемії, суб'єкта героїчної дії як однієї з можливих стратегій соціальних відносин, важко уникнути колізій, пов'язаних із багатозначністю даного поняття, обумовленої різними підходами до розгляду проблеми.

Так героя у філософській антропології традиційно визначають як людину з надзвичайними здібностями, призначенням і долею; у соціальній антропології – як суб'єкта соціальних відносин; у соціальній і політичній філософії героя розуміють як ідеологічний конструкт; проблема трансформації героя та його мовний портрет є предметом семіотики

та філософії мови. Методологічне протиріччя пов'язане з тим, що героя розглядають і як соціального актора, автора, суб'єкта (у широкому розумінні), як виробника власної реальності і реальності соціальної, і як автономну творчу одиницю, і як функцію у дискурсі. Тобто феномен героя як суб'єкта героїчної дії потребує міждисциплінарного підходу, що повинен базуватися на відповідній філософській концепції. Стисло проаналізуємо основні, на наш погляд, підходи до визначення поняття «герой» та їхні сутнісні відмінності.

Класичний суб'єктивістський підхід, буття героя представляє як буття одиниці соціальних відносин, а не як буття людини, тобто він не може враховувати власне людський вимір героїзму. Якщо герой постає як соціальний та ідеологічний конструкт, то його по суті витискають з епіцентру соціальних подій, позбавляють діяльній активності, харизматичності, тим самим він втрачає особистісний вимір і стає простим механізмом у системі соціальних відносин.

Представники психоаналітичної традиції стверджують, що герой – це людина, що має здатність подолання кордонів власної суб'єктивної локальності: «Герой як людина сучасності вмирає, але як людина вічності – досконала, нічим необмежена, універсальна – відроджується. Тому його ... героїчне завдання в тому, щоб повернутися до нас переображеним і навчити нас тому, що він дізнався про оновлене життя»²¹.

Герою властиве відчуття певного життєво-важливого смислу як заклику до історичного звершення, пробудження самості, що проголошує начало, таїну власного переображення, коли звичні горизонти стають тісними, старі концепції, ідеали, шаблони вже є непридатними. Тобто герой спочатку знаходить смисл становлення себе власне як руйнівника старих цінностей та носія нових, а потім транслює нові цінності

²¹ Ранк О. Миф о рождении героя. Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа / Сборник. Переводы с нем. Львов: Инициатива; Москва: Совершенство, 1998. С. 123-206.

масам. Для самої людини героїчне є реальним, не ілюзорним, тобто таким, що має онтологічну вкоріненість, буттєвий вимір. Бути героєм означає зазнати незворотних змін сутності, переобразитися та вийти за кордони себе. Герой змінює свій онтологічний статус, трансцендує себе, йде від існуючого до потенційно можливого, від «я» до «Я».

У даному контексті постає питання: чи кожна людина може стати героєм? Вважаємо, що кожен може піднятися над повсякденністю, переживаючи екзистенційний досвід екстремальної ситуації, але не кожен може добровільно вийти з наявного, адже існує страх перед невідомим, незворотнім, страх втрати звичного, і подолати його може не кожен, адже героїзм – це не просто особливе ставлення суб'єкта до буття, а їх взаємовідношення, взаємне визнання, розуміння, прагнення відкритості.

З позицій суб'єктивістської метафізики, героїзм – це певна спрямованість до буття. Сутність героїчної дії – трансценденція, вихід у невідоме, за межі можливого у суцільному досвіді. Це новий досвід буття, відмова від забобонів традиції, від умоглядних схем, теоретичних моделей.

Герой як агент соціальних перетворень може зруйнувати соціальний порядок і встановити новий, визначити матрицю соціальної поведінки, кристалізувати і транслювати ідеали.

У контексті інтерсуб'єктивізму, героїзм – це онтологічна характеристика соціального суб'єкта (але з опорою на об'єкт – ідеологію або трансцендентне, абсолют). Інтерсуб'єктивність, у свою чергу, означає структуру суб'єкта, що відповідає факту індивідуальної множинності суб'єктів. Тобто, у феноменології інтерсуб'єктивність означає відображення в структурі суб'єкта атрибута множинності соціуму, його цілісності, соціального порядку. Завдяки інтерсуб'єктивності можлива комунікація між суб'єктами: «Інтерсуб'єктивність соціального світу є гарантією осягнення суб'єктивних зна-

чень інших людей»²². За такого підходу розглядається не просто герой, а суб'єкт, що пізнає свою індивідуальність, унікальність у внутрішньому досвіді, в особливому вимірі буття. Такий досвід не є наперед заданим, він дається через роботу активної діяльної суб'єктивності, передбачає відносини з іншими суб'єктами, багатовекторність, варіативність.

Щоб стати героєм, суб'єкт повинен мати можливість виходити за межі впорядкованого простору, здійснювати онтосоціальний екскурс як розгортання буття, виявлення смислів або створення їх. Героїзм розширює горизонти життєвого світу, виходить назустріч іншому, та знаходиться на межі, а остання може бути всюди. Таким чином стверджується необхідність та виправданість героїзму як особливої стратегії соціальної поведінки у модусі максимальної екзистенційної напруги, максимального ступеня проявленості тілесності.

Інтерсуб'єктивність у просторі героїчного – це ідентифікація та самоідентифікація, що у феноменології пов'язується з трансцендентністю, з буттям-разом, буттям-назустріч. Тобто героїзм виступає як модус інтерсуб'єктивного ставлення, що характеризується граничною відповідальністю за Іншого, перед Іншим, відкрите Іншому, і ґрунтується на відповідальності. Суб'єкт героїчної дії бере на себе добровільну відповідальність, адже спосіб буття героя – трансценденція, «вихід за межі себе до іншого, це надлишок іншого в собі, що є смислом і одночасно відповідальністю»²³.

Необхідно підкреслити, що вивчення сутності й характеру героя можливе лише в опорі на певні філософські категорії, серед яких саме відповідальності відводиться належне місце. Так в екзистенціалізмі є декілька підходів до трактуван-

²² Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. Москва. Издательство: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 68.

²³ Нанси Ж.-Л. В ответе на существование // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 314.

ня сутності відповідальності: відповідальність перед («ми відповідальні не за жертви, а перед жертвами», за Ж. Дельозом); відповідальність за («відповідальність не тільки перед Іншим, але й за Іншого», за Е. Левінасом); відповідальність за світ, якби він був нашим творінням (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс); відповідальність за себе як безкінечну мету (Ж.-Л. Нансі). Всі ці точки зору об'єднує те, що герой не може позбавитись відповідальності за Іншого, навіть у випадку його смерті, навіть, коли Інший знімає з себе відповідальність. Героїзм як відповідальний спосіб буття передбачає визнання свого «не-алібі» у бутті. Тобто героїзм не обов'язково соціально детермінований, героїзм – це і феноменальна даність, подієва форма. У героїчному співбутті суб'єкт відкриває та наближає до себе світ, розкриває своє буття назустріч іншим, стає відкритим та відвертим. В інтерсуб'єктивній взаємодії розмиваються кордони між суб'єктами соціальної взаємодії, а вихідним пунктом створення соціуму стає Ми-суб'єкт, інтенціональна активність якого базується на героїзмі як відповідальності за світ та перед світом.

Аналізуючи різні підходи до осмислення і трактування змісту поняття «герой», необхідно підкреслити, що умовою героїчного вчинку є екзистенційна криза, коли у внутрішньому просторі Я зустрічаються зовнішні виклики і ціннісний світ особи. Герой, з екзистенційної точки зору, не інструмент створення та підтримки соціального порядку, а суб'єкт, особа, що діє виходячи з відповідальності перед реальністю, у пристрасному ставленні до реальності, у стані вольової напруги. Шлях героя – це шлях відповідальності за здійснення своїх можливостей: «Лише тією мірою, якою ми забуваємо себе, віддаємо себе, жертвуємо себе світу, тим його завданням і вимогам, якими пронизане життя, ...ми здійснюємо і реалізуємо також самих себе»²⁴. Тобто шлях героя – це самотворення,

²⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва: Прогресс. 1990. С. 358.

коли активними зусиллями він відкриває, організує себе на здійснення своєї самості, це шлях від себе до обраного себе, це прагнення до трансцендентних цілей, в яких об'єднується інтенційне як самоздійснення, реалізація можливостей, та трансцендентальне як існування смислів та цінностей. Крім того, важливими рисами героя є активне сприйняття світу, подолання приреченості життя, відкритість та безстрашність, гострота реакцій, адже герою страшні не страждання, а млявість (М. Попович).

Таким чином, інтерсуб'єктивний підхід дозволяє сфокусуватися на взаємозв'язках між суб'єктами. Виходячи з цього – Ми-суб'єкт базується на героїзмі як відповідальності за світ і перед світом та є вихідним пунктом створення соціуму.

Конструктивістська концепція героїзму акцентує увагу на героїчному дискурсі як способі конструювання реальності. У цьому контексті підкреслюється одна із суттєвих особливостей героїчного дискурсу – політична ангажованість, що пояснюється роллю міфологеми героя у створенні механізму ідеології. Героїчний дискурс отримує підтримку політичного режиму, герої стають національними символами, але це насаджується зверху. Безперечно, героїчний дискурс є ідеологічно амбівалентним: з одного боку – обов'язок перед суспільством, офіційна ідеологія, суспільні цінності, з іншого – це дискурс опозиції, бунту, емансипації і критики влади²⁵. Образ героя зручний для конструювання нових політичних міфів. Однак, героїзм – це метафора, крізь призму якої концептуалізується певна соціальна конструкція, спеціальна модель відносин індивіда і суспільства, ідеології. Більше того, політично ангажований героїчний дискурс конструює не тільки соціальну реальність, а й має можливість створювати самих героїв як суб'єктів реальності. Але в такому випадку,

²⁵ Щербинина Н. Героические мифы в конструировании политической реальности России. Автореферат дисс. ... докт. полит. наук. М., 2008. 40 с.

дослідження не торкається глибин буття, тобто онтологічної сутності героїзму.

Дотичними до попередньої є теорії масової комунікації, у яких проблематика героя співвідноситься з проблемою маніпуляції масовою свідомістю, навіювання певних стереотипів поведінки, мислення, споживання. Героїчні образи створюються телебаченням, Інтернет-ресурсами, журналами. Сучасний герой, відділяючись від політичної влади, не втрачає влади над розумом і серцем мас. Задача такого героя – діяти творчо, узгоджено з минулим, сучасним і майбутнім, намагатися зберігати позитивне і руйнувати те, що не сприяє життю.

Соціальна значущість героя сьогодні стала когнітивним стереотипом. Однак буття героїчного як соціально-онтологічного феномену повинне бути відмінним від існування суб'єкта героїчного дискурсу. Буття героїчного пов'язане з героїчним існуванням, але не тотожне йому, і коли мова йде про героїзм як особливий спосіб існування людини, ми маємо на увазі сутнісний, буттєвий спосіб існування героїв. Тобто, феномен героїчного повинен бути трактований не онтично, у його повній детермінації, а онтологічно – в його повному бутті.

Отже, осягаючи сутність героїчного та героя, не можна перебувати у рамках певного погляду: феномен героїчного є проривом за межі загальноприйнятого, значить необхідна рефлексія героїчного. Розглядаючи героїчне, ми повинні вийти за межі двох традицій філософського мислення: суб'єкт-об'єктного розподілу реальності та метафізичної дихотомії суцього і сутності, онтичного і онтологічного. Герой – це ні суб'єкт, ні об'єкт героїчного, він є чимось більшим, тим, хто стверджує буття світу.

Герой обирає екзистенційний шок, переживає його, не розчиняється і не загрузає у повсякденності. Трансгресивний прорив героїчного Dasein відкриває новий горизонт, який відкидає все старе, переживає досвід онтологічної межі. Саме

буття героя у світі є граничним буттям-у-світі і парадоксальним буттям: з одного боку – справжність, автентичність, свобода від інших, а з іншого – *Mitsein* тримає його ланцюгом відповідальності. Тому герой постійно на межі, у відчаї неможливості небуття. Адже смерть героя не закінчує його буття, герой триває в історії, будучи вічним суб'єктом (М. Гайдеггер), єдиним, хто здатний взяти на себе відповідальність за вічність. І онтологічна проблема героя, парадоксальність його буття – в його безсмерті.

Основний смисл існування героя – здійснення героїчного вчинку (або подвигу). Це виклик, який герой кидає долі, чіткій визначеності, це вихід за межі наявного локального буття до буття можливого. Це відкидання, заперечення звичного буття «тут-і-тепер», бунт проти соціальної та власної недосконалості.

Героїчний вчинок ґрунтується на виборі не з певної причини, а за певних умов, що породжені метафізичною проблемою, буттєвою загрозою, що, у тому числі, актуально і в часи пандемії. Героїчний вчинок – це крок через заборони, небезпеки, неможливість, крок до нового, до мети, до іншого буття. В героїчній дії людина відкривається назустріч буттю, залишаючи звичну локальну вкоріненість, у подвигу виявляється співучасть у бутті, визнання власного смислу події і включення в контекст ситуації на рівних²⁶. Саме таку співучасть ми можемо спостерігати у діях героїв пандемії.

Можна стверджувати, що герой пандемії як соціальний феномен – це реальна особистість, існування і дії якої не обмежені темпоральними рамками однієї дії – подвигу. Дії цих героїв на рівні повсякденного життя означають єдину можливість вирішення певної складної проблеми, що виникла в суспільстві. Це «героїзм без подвигу», відповідальний і такий, що спирається на самостійність дій.

²⁶ Коупленд Н. Психология и солдат. Москва: Воениздат, 1991. С. 34.

Важливо підкреслити, що героїзм, як правило, визначають як усвідомлений вибір. Але авторська позиція дещо інша, адже під час пандемії маємо приклади спонтанних дій. Усвідомлений вибір здійснюється людиною тоді, коли вона тільки ухвалює рішення про виконання тієї чи іншої роботи, про проходження служби тощо.

Підсумовуючи теоретико-методологічну частину роботи, підкреслимо, що загалом героїзм та потреба в героях є явищем, що свідчить про наявність критичної ситуації в суспільстві, яка вимагає самовідданості і самопожертви. Такою є ситуація пандемії, яка породила нові типи героїв, дозволила висвітлити проблемні сфери і ті сфери діяльності, спеціалісти в яких є найбільш затребуваними. Це, перш за все, медики – лікарі, медсестри, санітарки; працівники сфери освіти всіх рівнів та науковці; волонтери та робітники кур'єрських служб; так звані «герої гігієни»: прибиральники, швачки, тестувальники на COVID19, спостерігачі за соціальною дистанцією та інші.

Стисло розглянемо специфіку діяльності кожної з груп та спробуємо з'ясувати, чи дійсно їхня діяльність під час пандемії є героїчною, чи поняття «герой пандемії» є певним перебільшенням оцінки ролі та сутності дій представників певних професій.

Першими на передовій боротьби з пандемією постали, беззаперечно, медичні працівники. Події розвивалися дуже швидко, медикам не вистачало знань і досвіду, щоб адекватно реагувати на ситуацію, а крім того не вистачало засобів гігієни, кисневих концентраторів тощо. Лікарі, медсестри і санітарки працювали по дві-три зміни поспіль. Навантаження було таким, що деякі медики звільнялись, не витримавши (це приблизно 5% від кількості на початок 2020 р.) Однак ті, що залишились справді заслуговують називатись героями, адже, усвідомлюючи небезпеку, ризик заразитись вірусом причому неодноразово, вони все ж не покидали хворих. Тіль-

ки за 2020 р. в Україні захворіло 26 422 медичних працівника, з них 258 померли (за 2020 год)²⁷.

Під час останньої хвилі COVID19 у світі, за даними Генерального директора ВОЗ Т. А. Гебрейесуса, що були оприлюднені на 74-й Всесвітній асамблеї охорони здоров'я, не менше 115 тисяч медиків померли від інфекції²⁸. Медики страждають і фізично (багато з них перехворіли вірусом по декілька разів), і психологічно. Після гострої фази епідемії медичні працівники мають час для рефлексії і почуваються беззахисними, розгубленими, відчують наче їхнє життя втрачає смисл. Внутрішня мобілізація багатьох тижнів, місяців безупинної роботи спадає і відчувається абсолютна порожнеча. Дехто з медичних працівників настільки виснажені, що готові покинути професію, адже за час пандемії побачили багато смертей, страждань. Таку ситуацію самі лікарі пояснюють з медичної точки зору: коли людина переживає кризу, бореться з нею, її організм виділяє гормони, що дозволяють подолати стрес, але коли з'являється можливість розслабитися та відпочити, інші люди йдуть далі, займаються своїми справами, медик же почувається фізично та емоційно спустошеним.

Медичні працівники почуваються приблизно так, як солдати, що повернулися з війни. Цей посттравматичний синдром може розтягнутися на роки. Тим більше, що поступово медиків-героїв починають забувати. Про їхню значущість може нагадувати тільки нова хвиля пандемії.

У деяких європейських країнах така ситуація спричинила протести, демонстрації з вимогами належного визнання заслуг. Наприклад, відома хода медсестер у місті Турін, коли жінки вишикувались ланцюжком і наділи на голови мішки для сміття, нагадуючи про те, як не вистачало засобів індивідуального захисту і вони змушені були імпровізувати, вико-

²⁷ <https://news.un.org/ru/story/2021/08/1408292>

²⁸ <https://vademec.ru/news/2021/05/24/voz-vo-mire-iz-za-covid-19-umerli-115-tysyach-medrabotnikov/>

ристовуючи підручні матеріали. Загалом в Італії на час проведення ходи від пандемії померло 163 лікарі та 40 медсестер, четверо медиків покінчили життя самогубством²⁹.

Ще одна професія, яка може бути зарахована до «нових героїв» – кур'єри. У той час, коли багато компаній та фірм припинили роботу, праця кур'єрів стала у рази більш затребуваною. За даними регіональних центрів зайнятості, і в Україні, і інших країнах світу професія кур'єра входить у десятку найбільш конкурентних за 2020 рік. Найбільше зростання попиту на послуги кур'єрської доставки спостерігається у сфері громадського харчування. Доставляти їжу необхідно і в компанії, чия діяльність не припинилась під час пандемії, і додому тим людям, які хворіють і не можуть вийти на вулицю тощо. Що стосується віку співробітників, то сьогодні студентів та молоді серед кур'єрів стало менше. Адже необхідність у їхніх послугах збільшилась і вже не зводиться до доставки кількох відправлень на день. Робота кур'єра передбачає повну зайнятість, тобто вона перетворилась на повноцінну професію. Ця робота пов'язана з постійним ризиком заражень, тому компанії передбачають низку заходів, спрямованих на захист співробітників.

Співробітники сфери освіти також входять до претендентів на звання «героїв пандемії». Вчителі та викладачі вузів не мали ризиків захворіти, на відміну від медиків та кур'єрів, однак умови їхньої праці (години перед екраном комп'ютера), навантаження як психологічне, так і фізичне збільшилося у рази. І поряд з вчителями та викладачами перед викликами пандемії опинились батьки і діти, родини та заклади освіти. Пандемія продемонструвала, що саме родина повинна в цей час бути основним агентом навчання та виховання дитини. А освіта, у свою чергу, повинна бути узгодженою з інтересами родини. У цьому контексті головною місією держави стає надання підтримки сім'ям на шляху до можливості отримувати

²⁹ <https://www.bbc.com/russian/features-52814200>

якісну освіту. Освітня система повинна зосередитися на потребах родини, головне призначення якої – виховати гарну людину, свідомого громадянина, що вміє працювати, творити та відповідально обирати.

Крім інших освітян, пандемія коронавірусу створила серйозні проблеми для працівників дитячих садочків. У той час, коли школи та вищі навчальні заклади перебували на дистанційній формі навчання, заклади для дошкільнят функціонували за звичним режимом. Відповідно співробітники дитячих садочків, не дивлячись на ризики, повинні були працювати. Персонал, який забезпечує догляд за дітьми до шести років, в сучасних умовах постійно ризикує. Практично в усіх країнах світу уряди закликали людей залишатися вдома, дистанціювались від загалу, але це не стосується працівників ясел та дитячих садочків. Таким чином, останні ризикують щоденно, як і медичні працівники. Можливо, тому серед працівників дошкільних закладів сьогодні спостерігається велика плинність кадрів. Підтримка даного сектора освіти недостатня, не дивлячись на те, що перші роки життя мають вирішальне значення у розвитку дитини. Заробітна плата вихователів неприйнятно низька, тим більше, що працівники майже щоденно працюють понаднормово.

Ситуація у дошкільному секторі освіти під час пандемії продемонструвала проблеми та дозволила усвідомити необхідність нової оцінки важливості роботи по догляду за дітьми. Адже саме працівники цієї галузі дозволяють батькам працювати в інших важливих соціально-економічних сферах, і по суті не мають іншого вибору, як тільки йти на роботу, кожного дня ризикуючи захворіти і принести хворобу у свої родини.

Героями пандемії можна вважати і вчених-вірусологів, вчених-медиків, які повинні були у стислі терміни розробити вакцину від COVID19. Експерти визнають, що якби не припинили фінансування розробки вакцини проти коронавірусів

15 років тому, то створення вакцини необхідної сьогодні відбувалося б набагато простіше і швидше.

Ще одна група героїв – так звані «герої гігієни». Пандемія коронавірусу, позбавивши багатьох людей роботи, натомість створила нові та відновила і популяризувала старі професії. Насамперед це стосується галузей безпеки співробітників та клієнтів компаній, що прагнуть відновити роботу в нових умовах. До них можемо віднести вимірювачів температури, тобто співробітників, які вимірюють температуру кожному, хто входить в приміщення підприємства, закладу тощо. Деякі компанії не наймали на ці посади нових співробітників, а доручали важливу справу декільком співробітникам підприємства, але у більшості компаній наймали для цього спеціальних робітників.

«Героями гігієни» називають сьогодні і співробітників готелів, які відповідають за дотримання нових, найвищих стандартів чистоти і гігієни, тим самим переконуючи гостей у безпечності перебування у готелі та відпочинку. Ця нова посада стала однією з найважливіших в умовах виходу туристичної галузі із суворого карантину.

Чергова нова посада у сучасному світі – тестувальник на COVID-19. Обов'язком цієї людини є взяття мазка з носоглотки у особи, що перевіряється на наявність вірусу, належне збереження біоматеріалу та доставка його у лабораторію. Такі посади, як правило, обіймають медсестри, однак середнього медперсоналу сьогодні не вистачає, тому іноді на цих посадах працюють колишні санітарки або ті, хто мають свідоцтво медсестри запасу. Великі компанії набирають на роботу власних тестувальників, адже державні медичні заклади та приватні лабораторії не можуть впоратися з великим обсягом роботи.

Спеціаліст по відслідковуванню контактів – ще один новий «герой» сучасного світу. Ця робота дуже важлива, адже відслідковування контактів хворого на коронавірус є одним з найефективніших методів запобігання розповсюдженню

пандемії. Такі люди повинні мати навички роботи з клієнтами, адже їм необхідно зателефонувати хворим і їхнім родичам, близьким друзям та пояснити правила поведінки, алгоритми дій в даній ситуації, надаючи будь-яку потрібну інформацію.

У місцях скупчення людей (наприклад, в кафе, ресторанах, аеропортах) в період розповсюдження коронавірусу посталала необхідність встановлювати перегородки або захисні екрани. Попит на спеціалістів у даній галузі – спостерігачів за соціальною дистанцією – значно зріс. Адже дотримання соціальної дистанції між людьми в публічних місцях (півтора-два метри) – це дієвий спосіб боротьби з розповсюдженням інфекції. Подібні правила вже встановлені у багатьох місцях і за дотриманням останніх спостерігають спеціальні співробітники. Вони відповідають також за дотриманням усіх протоколів гігієни (носіння масок, дотримання дистанції тощо.)

Крім того, під час пандемії зросла необхідність у пошитті додаткової кількості медичного одягу, масок, респіраторів. Тому професія швачки знову стала затребуваною і шанованою. У перші місяці пандемії на працівниць цієї сфери покладалася особлива відповідальність і працювати їм доводилось майже цілодобово.

Робітники соціальної сфери, прибиральники також повинні були працювати під час пандемії. Люди фізичної праці не можуть працювати дистанційно. Водії автобусів, працівники продовольчих магазинів, доглядачі, тобто малооплачувані робітники, ризикуючи заразитися вірусом, через велику кількість контактів з людьми, долаючи страх, все ж прибирають, вивозять сміття, розвозять посилки, замовлені он-лайн, та розносять пошту. Саме в цьому яскраво проявилась, стала більш виразною соціальна нерівність. Тобто перед загрозою зараження вірусом не всі виявилися рівними. Працівники малооплачуваних галузей, які не потребують особливої високої кваліфікації, є корисними і незамінними у суспільстві. І саме ці галузі, разом з медичною, перетворилися на ще один

простір боротьби з вірусом, а значить – на простір героїчних вчинків.

Після появи офіційної статистики смертності від коронавірусу в різних країнах та в різних регіонах, стало очевидним, що бідні, малозабезпечені люди мають більше шансів захворіти і померти під час епідемії. Так у Британії у найбільш бідних районах, як повідомляє британська державна служба статистики, смертність від COVID-19 складає 55 випадків на 100 тис. населення, а у районах, де проживають заможні громадяни – 25 випадків на 100 тис., тобто вдвічі менше³⁰. Причин такої ситуації декілька: демографічні відмінності, густота населення, і як наслідок – швидше розповсюджується інфекція.

Власне це змушує очільників європейських держав переглянути соціальні норми, систему цінностей у суспільстві. Адже ті люди, від яких під час епідемії чекають найбільше жертвності, протягом тривалого часу були непомітними, недооціненими. Тепер суспільство усвідомило, що вони є ключовими працівниками, на них тримається більшість справ повсякдення і тому вони мають стати більш забезпеченими, більш заможними.

Безперечно, медики – це провідні герої пандемії. Однак люди зрозуміли, що водій сміттєвоза теж викликає почуття вдячності і має право називатися героєм часів пандемії. У Британії, наприклад, ці люди знаходять поруч зі сміттєвими баками листівки зі словами подяки, маленькі подарунки. На вікнах британці пишуть слова подяки «новим героям», а ті, помічаючи таке ставлення, відчувають, що стали цінованими і помітними. Ліберально-демократична партія Британії запропонувала доплачувати так званим ключовим працівникам, що ризикують здоров'ям на роботі, по 29 фунтів на день за шкідливість³¹.

³⁰ <https://www.slovoidilo.ua/2021/11/16/novyna/svit/koronavirus-zdebilshoho-vrazhaye-bidni-krayiny-vooz>

³¹ <https://www.bbc.com/ukrainian/features-52539121>

Малооплачуваною і часто невдячною є також робота працівників соціальної сфери: будинків опіки над літніми людьми, дітьми сиротами, інвалідами. Працівники таких закладів, як правило, заробляють на рівні прожиткового мінімуму. І так як і санітарки та медсестри у лікарнях, опинилися у вирі пандемії. Однак на відміну від працівників лікарень, соціальні працівники захищені набагато гірше.

Ще однією групою «нових героїв» є волонтери. У 2020 році журналісти Голосу Америки створили передачу «Герої добрих справ», в якій розповідали про пересічних людей, які не просто роблять добрі справи у часи боротьби з пандемією, а роблять їх ризикуючи життям, не дивлячись на загрози для себе особисто³².

Власне волонтерами були створені Кризові центри для захисту жінок і дітей від насильства в родині під час пандемії. У цьому контексті необхідно наголосити, що саме жінки є і героїнями, і жертвами пандемії. Лікарки, медсестри та санітарки, які складають абсолютну більшість медичних працівників, кожен день ризикують собою у боротьбі з вірусом, частина жінок стала головними годувальницями сімей, частина взяла на себе всі домашні справи, щоб чоловік міг працювати з дому. Пандемія на передній фланг боротьби з вірусом висунула саме медичних сестер – нових супергероїв, як їх назвав британський художник Бенксі. З цим важко не погодитись, адже за даними EIGE, жінки складають більшість співробітників сфери охорони здоров'я в ЄС (76%), а в Україні – 82,8%³³. Ця статистика не враховує доглядальниць. Саме тому доля жінок серед зареєстрованих хворих на коронавірус складає 68% в Італії, 73% – у США. Саме жінки найбільше контактують з потенційними хворими під час викликів додому, коли медичні працівники не мають спеціальних засобів захи-

³² <https://ukrainian.voanews.com/z/6032>

³³ <https://ukraine.un.org/uk/88959-zhinki-mediki-na-peredoviy-borotbi-z-covid-19-v-ukraini>

сту, у каретах швидкої допомоги, у приймальних відділеннях лікарень. І у відділеннях медсестри та санітарки змушені постійно взаємодіяти з хворими. Зберігається і гендерна диспропорція в оплаті праці: за даними ВОЗ жінки заробляють на 28% менше, ніж чоловіки, і обіймають всього лише 25% керівних посад³⁴.

Тобто пандемія посилює гендерну нерівність в різних сферах життя. Репресія світової економіки, викликана пандемією та заходами, спрямованими на її втримання, загрожує серйозними наслідками, у першу чергу, для жінок. Більша частина звільнених робітників припадає на жінок, які працювали у сфері обслуговування, туризму, ретейла. Також саме жінок було переведено на неповний робочий день. Саме жінки працюють на посадах з найбільш низькою оплатою праці: доглядальниці, помічники вихователів у дитячих садочках.

Необхідно зауважити, що і до пандемії жінки витрачали на неоплачувану домашню роботу втричі більше часу, ніж чоловіки. Проте в умовах зростання навантаження під час пандемії, що пов'язане з необхідністю догляду за дітьми, контролю за їхнім навчанням, віддаленою роботою, обсяг щоденної неоплачуваної роботи зростає в рази. Тому навіть ООН закликає чоловіків брати на себе частину побутових проблем, а відділ «ООН-жінки»³⁵ запустила спеціальний проект, за допомогою якого чоловіки можуть розповісти про свою хатню роботу. Таким чином пандемія не тільки висвітлює гендерні проблеми, але й дає можливість розпочати роботу, спрямовану на їх вирішення. Змінити ситуацію може не тільки фінансова допомога жінкам, але й заходи по стимулюванню до більш справедливого розподілення обов'язків у неоплачуваній сфері економіки.

Надважлива проблема пов'язана з гендерною нерівністю породжена замкненим простором, в якому перебувають сім'ї

³⁴ https://lb.ua/blog/tetiana_boiko/497161_keruyut_tut_choloviki_pro_genderniy.html

³⁵ https://ukraine.un.org/uk/admin/structure/unct_static_tag/51

під час карантину. На це звернув увагу Генеральний секретар ООН А. Гутерріш, який зробив заяву про гендерне насилля в умовах пандемії: «Нещодавно я закликав до негайного припинення вогню, щоб зосередити нашу увагу на спільній боротьбі з пандемією. Я закликав до припинення насилля всюди і негайно. Однак насилля не обмежується полем бою. Багатьох жінок та дівчат загроза очікує там, де вони повинні бути у повній безпеці. В їхніх власних домівках... Ми знаємо, що ізоляція та карантин необхідні для подолання COVID-19. Але у підсумку жінки можуть опинитися у пастці з партнерами, що схильні до жорстокого поводження. ...Я наполегливо закликаю усі уряди включити положення про запобігання насиллю по відношенню до жінок та відшкодування збитку, заподіяного жінкам цим насиллям, у свої національні плани боротьби з COVID-19 у якості однієї з основних складових»³⁶.

Як стверджують експерти, будь яка кризова ситуація (економічні кризи, військові конфлікти, пандемії тощо) завжди супроводжується спалахом насилля по відношенню до жінок і дітей. Проте в умовах самоізоляції та призупинення роботи кризових центрів доступ жертв до можливої допомоги суттєво ускладнюється, проблематизується. За даними ООН, в різних країнах рівень гендерного насильства під час пандемії зріс до 33%³⁷. При цьому кількість дзвінків у кризові центри зменшується, а збільшується кількість повідомлень за допомогою месенджерів або листів, тому що жінки бояться бути почутими. У багатьох країнах вводяться інноваційні рішення проблеми, що дозволяють жертвам насилля негайно отримати допомогу та покинути місце самоізоляції. Це, наприклад, месенджери з функцією геолокації, або можливість сховатися у будь-якій аптеці і звідти зв'язатися з кризовим центром. Створені також пункти допомоги у продовольчих крамницях, в готелях тощо.

³⁶ https://lb.ua/world/2020/04/06/454581_gensek_oon_zayavil_ovelichenii.html

³⁷ Там само.

Крім того, самоізоляція передбачає можливість людей звертатися виключно за невідкладною медичною допомогою, до якої не входять проблеми контрацепції та абортів. Не торкаючись етичної сторони проблеми, підкреслимо, що складність, проблемність доступу до цієї процедури, за даними Marie Stopes International, може призвести до 1,2-2,7 млн. небезпечних процедур та до 1,3-3 млн. небажаних вагітностей у 37 країнах, де працює організація³⁸. Для мінімізації ризиків, породжених недостатнім медичним обслуговуванням жінок під час пандемії, пропонують врахувати досвід країн Центральної та Західної Африки під час епідемії Еболи, коли недостатня увага до медичних проблем та потреб жінок, які не були віднесені до життєво необхідних, призвела до високих темпів зростання материнської смертності у регіоні.

Директор виконавець структури «ООН-жінки» для країн Європи та Центральної Азії Ф. Мламбо-Нгкука наголосила на необхідності заходів для забезпечення повного врахування потреб жінок в усіх стратегіях і програмах з охорони здоров'я. Серед пріоритетних напрямків як під час, так і після завершення пандемії називають роботу з гендерним насиллям, підтримку жіночого підприємництва, проблему рівності в оплаті праці, подальші емпіричні дослідження гендерної проблематики. Пандемія, як зазначалося вище, висвітлює та посилює ті проблеми, які існували і раніше. Це стосується і гендерного дисбалансу³⁹.

Підсумовуючи викладене вище, можемо стверджувати, що сутність та види героїзму під час пандемії змінилися, підвищилася цінність героїчного вчинку як відповіді на виклики сьогодення. Героїчний дискурс, організовуючи виробництво смислів, що конструюють соціальну реальність, формує актуальні для даної конкретної соціальної ситуації якості: від-

³⁸ <https://advicefinder.turn2us.org.uk/home/Details/2171>

³⁹ <http://knowledge.org.ua/uk/nasilstvo-shhodo-divchat-ta-zhinok-novij-doklad-pro-nevtishni-cifri/>

повідальність, гідність, мужність, жертовність, патріотизм, і пропонує нові ролі. Поруч з героєм змінюються й інші люди, обираючи максимально інтенсивне власне життя і вшановуючи тих, кого вважають героєм.

Постає питання: впродовж якого часу цих людей будуть вважати героями? Адже героями вони стали раптово і коли гострота моменту нівелюється, чи будуть їх так само вважати героями? Це дуже сумнівно. Визнання оточуючих та певне його офіційне закріплення було б найкращою винагородою, наприклад, для медиків, однак люди швидко забувають важкі часи.

І ще одне – найважливіше питання: чи справді люди перерахованих професій є героями? Чи відповідає характер їхньої діяльності, зміст вчинків визначенню героїзму, наведеному нами вище?

Якщо виходити з онтологічного аспекту змісту поняття героїзм як виявлення іманентної буттєвої сутності людини, що покликана до подолання тлінності тіла та утвердження безсмертя духа, то надання представникам перерахованих професій статусу героїв є сумнівним. Дійсно деякі з них (лікарі, наприклад) намагались змінити життєву ситуацію, знаходячись на межі буття і небуття. Однак це стосується меншості і мова йде про більші або менші ризики.

Якщо ж намагатись з'ясувати наявність статусу героя, спираючись на екзистенційний аспект, тобто на розуміння героїзму як найвищої точки екзистування, кульмінаційний момент життя людини, що може одночасно бути трагічним і натхненним, пробуджуючим для інших, як вибору на користь «бути» в граничній ситуації, подолання обмежень, коли внутрішня сила витісняє інстинкт самозбереження і страх смерті, веде до творення суб'єктом самого себе, власної реальності, розширення останньої до рівня соціуму, то певні ознаки саме такого характеру діяльності знову ж таки спостерігаємо у представників медичної сфери.

Соціально-філософський аспект визначення поняття «героїзм» найбільш яскраво представлений у діяльності тих,

кого називають сьогодні «нові герої» або «герої пандемії». Адже цей аспект акцентує увагу на героїзмі як особливій формі людської поведінки та діяльності за конкретних історичних умов, коли ціною мужності, стійкості й самопожертви людина сприяє вирішенню критичної ситуації в житті спільноти, соціуму, держави, тим самим включаючись у формування змісту соціокультурного поля та сприяючи прогресу. Отже, перераховані професійні групи нових героїв, меншість з яких здійснила насправді героїчні вчинки, можна вважати безумовно героями на певному історичному етапі лише у соціально-філософському вимірі. Однак лікарі, медсестри та санітарки, тобто працівники медичної сфери безумовно є новими героями, героїчні вчинки яких – у повсякденній праці з ризиком для життя.

Насамкінець підкреслимо: сучасні біологи та вірусологи наголошують, що різноманітні хвороби можуть стати нашим перманентним викликом у теперішньому столітті, що висвітлюватиме проблеми на усіх рівнях соціального життя та на рівні екзистенції – від змін в економіці та структурі виробництва, змін політичних та соціальних, до змін аксіологічних та екологічних. Така ситуація породжує, на наш погляд, два варіанти розвитку подій, відкриває дві можливості: з одного боку, виникає реальна небезпека різноманітних соціальних конфліктів, поляризації суспільства, а з іншого – дає шанси для посилення соціальної солідарності.

Пандемія сприяла появі нових героїв – «героїв без подвигів», непомітних або непомічених, тимчасових, працю і дії яких неможна залишити поза увагою. Ці люди – герої пандемії. Вони віддані своїй справі, розумні, турботливі, кваліфіковані спеціалісти, на добру волю та високу мотивацію яких спираються в усіх країнах світу. Для «нових героїв» оплесків недостатньо: необхідно збільшити плату за їхню працю, надати інші пільги.

І головне: сьогодні питання полягає не в тому, щоб пережити часи кризи, а в тому, щоб навчитися жити у перманент-

них кризах, організувати життя і роботу так, щоб не було необхідності у героїчних вчинках. У таких умовах значно зростає роль філософії, яка стимулює критичне мислення, дозволяє усвідомити сутність проблем, які вже існували, але були доведені пандемією до критичного рівня. Радикальні зміни, шалене пришвидшення світових економічних, політичних та інших процесів у світі можуть дезорієнтувати людей, але філософія дозволяє нам побачити загальну панорамну картину подій і таким чином уможлиблює пошук вирішення складних соціальних та екзистенційних проблем.

Література

1. Агамбен Дж. Есеї про covid-19 та критика навколо текстів. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://supportyourart.com/stories/agamben-covid-19/>
2. Ахметели Н. Жизнь в изоляции: как коронавирус вызвал вспышку ксенофобии в Грузии. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.bbc.com/russian/features-52187008>
3. Костенко Л. Дума про братів Неазовських. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://findbook.in.ua/books/duma-pro-brativ-nieazovs-kikh>
4. Коупленд Н. Психология и солдат. Москва: Воениздат, 1991. 96 с.
5. Маніфест надії Лі Еделькорт: яким буде світ після пандемії. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://blur-fashion.com/manifestofhope>
6. Мардер М. Человечество слепо шло к катастрофе с пандемией. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://ukrvedomosti.com.ua/?p=105012>
7. Нанси Ж.-Л. В ответе за существование // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в. Томск: Издательство «Водолей», 1998. 320 с.
8. Нанси Ж.-Л. Комуновірус. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://politkrytyka.org/2020/03/31/yakuj-svit-pislyu-randemiyi-bruno-latur-yeva-illuz-zhan-lyuk-nansi/>
9. Ниблетт Р. Гибель мечты. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://globalaffairs.ru/articles/otstuplenie-liberalizma/>

10. Радикальный опыт Робинзона Крузо. Что думают философы о пандемии коронавируса. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.bbc.com/russian/features-52187015>

11. Ранк О. Миф о рождении героя. Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа / Сборник. Переводы с нем. Львов: Инициатива; Москва: Совершенство, 1998. С. 123-206.

12. Сбои и устойчивость. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ru.unesco.org/news/sboi-i-ustoychivost-v-dokladah-unesko-privodyatsya-novye-dannye-o-vozddeystvii-covid-19-na>

13. Стейнберг Гусман Д. Герой повсякденності. Киев: Новий Акрополь, 2004. 118 с.

14. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.

15. Фуко М. Наглядати і карати. Київ: Комубук, 2020. 452 с.

16. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Коротка історія людства. Київ: Book Chef, 2021. 544 с.

17. Цимбал Т. Буттєвісне вкорінення людини. Київ: Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2005. 219 с.

18. Цимбал Т. Формування українського пантеону героїв в контексті проблеми консолідації нації // Українознавчий альманах. Випуск 23. Київ: «Міленіум», 2018. С. 81-87.

19. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. Москва. Издательство: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003, 336 с.

20. Щербинина Н. Героические мифы в конструировании политической реальности России. Автореферат дисс. ... докт. полит. наук. Москва, 2008. 40 с.

21. Элиас Н. Понятие повседневного // Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2001. 336 с.

22. Ясперс К. Философская автобиография. // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссея, 1997. С. 15-152.

23. Hume David. Essays, Moral, Political, and Literary. Part I, Essay VIII, OF PARTIES IN GENERAL.

КАРНАВАЛЬНІ РИСИ КОМУНІКАЦІЇ У НОВИХ МЕДІА: ВИКЛИКИ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Марія Петрушкевич

Карнавальність – це одна із характеристик культури, що проявляється у різних феноменах, її можна зафіксувати у різних соціокультурних обставинах, також вона є ігровим аспектом культури. Карнавальність – це елемент комунікації, який є актуальним і сьогодні у час опосередкованого, глобалізованого міжособистісного спілкування.

У традиційній культурі карнавальність та свята карнавального типу сприяли створенню умов для комунікативного зв'язку з найважливішими цінностями культури суспільства¹. А, оскільки, сучасна зміна культурних парадигм розмиває кордони класичної комунікації, то виникає нагальна потреба у перевірених культурних феноменах, що допомагають будувати нову систему координат.

Вплив Інтернету на побудову міжособистісної, групової чи масової комунікації є тотальним. Науковці та філософи переважно говорять про два способи інтеграції віртуального простору у життя сучасної людини. З одного боку, Мануель Кастельс (Manuel Castells Oliván) припускає, що Інтернет не обмежує свободу міжособистісної взаємодії в умовах реаль-

¹ Мостицкая Н. Д. Праздничность и повседневность как феномены культурной коммуникации (на примере православной традиционности) // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. №. 2 (64). 2015. С. 106.

ного спілкування, а навпаки, сприяє формуванню соціальних зв'язків, створенню контактів для безпосередньої взаємодії за межами мережі².

З іншого, існує і протилежна точка зору, відповідно до якої Інтернет є фактором відчуження людини від реально-го життя. Також нові медіа, що базуються на технологіях Інтернету намагаються усе, навіть серйозні дискурси, перетворити в розвагу. Учені звинувачують мас-медіа в потур-ранні невибагливим смакам, зловживанні неестетичними сюжетами і ставлять питання про те, чому вони саме такі. Серед причин поверховості називають комерційну природу новітніх електронних мас-медіа та відсутність у їх структурі текстів (у вузькому традиційному розумінні слова). Сучасну вербальну модель комунікації зруйнувала аудіовізуальна культура, оскільки текст і зображення помінялися місцями. Основна комунікативна роль тепер належить зображенню, а текст додається як ілюстрація. Перебудова комунікативної моделі тягне за собою перебудову свідомості суб'єктів такої комунікації³.

Одночасно відбуваються інші важливі зміни. Ще у 2001 році італійський філософ та письменник Умберто Еко (Umberto Eco) в одній із своїх статей «Від гри до карнавалу» писав: «Так ось, одна із нових характеристик суспільства, в якому ми живемо, – стовідсоткова карнавалізація життя. Не те щоб працювати стали якось сильно менше, не те щоб численні види праці якось дуже передовірили машинам (стимулювання дозвілля та планування вільного часу були священним клопотом і при диктатурах, і при ліберал-рефор-

² Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. К.: «Видавництво «Ваклер» у формі ТОВ, 2007. 304 с.

³ Косяк О. М. Гра – інформація – комунікація: генетичний розтин розважальної продукції електронних мас-медіа. Монографія. Луцьк, 2009. С. 7.

маторських урядах). Справа в іншому. Карнавалізація в нашу епоху охопила і всю сферу робочого часу»⁴.

Наголошував Умберто Еко і на тому, що тотальна карнавалізація ніколи не насичує, а лише розпалює апетит⁵. Гіперпростір Інтернету, як і класичний карнавал, стає універсальним комунікативним засобом, доступним кожній людині.

Мета цього дослідження показати, що такі традиційні для класичного спілкування елементи, як карнавальність, нікуди не зникають з появою Інтернету, нових медіа, соціальних мереж. Одночасно карнавальність у мережевій комунікації маркує проблеми масової культури. Класичні риси карнавальності також притаманні комунікації в нових медіа, особливо соціальних мережах.

Методологічні питання

Безперечним авторитетом у дослідженні та осмисленні феномена карнавалу та карнавальності є Михайло Бахтін⁶. У його працях органічно поєднані дослідження середньовічної народно-сміхової культури з її психологічним осмисленням. Автор звертає значну увагу на спорідненість карнавального дійства з ритуалом та святом, аналізує знаковість та алегоричність середньовічних карнавалів.

Історичний розвиток карнавалу розкритий, також, у працях: Тадеуша Зелінського⁷ (Tadeusz Stefan Zieliński), дослідженні Якоба Буркхардта⁸ (Jacob Christoph Burckhardt) (тут

⁴ Еко У. От игры к карнавалу / Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ. М.: Эксмо, 2007. С. 143.

⁵ Там само. С. 149.

⁶ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990. 543 с.

⁷ Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. СПб.: Марс, 1995. 380 с.

⁸ Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М.: Юристъ, 1996. 591 с.

є багато прикладів тріумфальних процесій та святкувань у Венеції, Мілані та Римі, за допомогою яких можна яскраво уявити, яким був карнавал в епоху Ренесансу), та праці Йохана Гейзінга⁹ (Johan Huizinga) «Осінь середньовіччя» (у цій праці автор намагається розкрити суть середньовічної культури та психологію середньовічної людини).

Для теоретичного аспекту даної роботи слід згадати праці Володимира Проппа¹⁰. Важливим є дослідження Карла Густава Юнга¹¹ (Carl Gustav Jung), що стосується образу Трікстера у карнавальній свідомості. Тут можна відзначити уже згаданого вище Йохана Гейзінгу і його працю «Номо Ludens», в якій висвітлюються різні аспекти людського життя через гру¹².

Проблематика карнавалу тісно пов'язана з теоретичними дослідженнями в області масової культури та масової комунікації. У цьому відношенні слід відзначити працю Хосе Ортеги-і-Гасета (José Ortega y Gasset) «Бунт мас»¹³.

Українська науковиця Ірина Бондаренко аналізує феномен політичного карнавалу як комунікативної технології конструювання соціальної реальності. Авторка, залучаючи широкий фактологічний матеріал 20-х рр. ХХ ст., аналізує карнавал у розрізі проблематики соціального інжинірингу¹⁴.

⁹ Хейзінга Й. Осень средневековья. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. 416 с.

¹⁰ Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. СПб.: Изд. «Алетейя», 1997. 288 с.

¹¹ Юнг К. Г. Психологические типы. Электронный ресурс. Режим доступа: www.lib.ru/PSIHO/JUNG/psytypes.txt

¹² Гейзінга Й. Номо Ludens. К.: Основи, 1994. 250 с.

¹³ Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 15–139. Електронний ресурс. Режим доступу: https://www.ae-lib.org.ua/texts/ortega-y-gaset_masa_ua.htm

¹⁴ Бондаренко І. С. Політичний карнавал в історичних вимірах соціального інжинірингу // Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика. Том 32 (71) № 1 Ч. 3. 2021. С. 253. Електронний ресурс. Режим доступу: http://philol.vernadskyjournals.in.ua/journals/2021/1_2021/part_3/43.pdf

А дослідниця Вікторія Самохіна у роботі розглядає проблему карнавалізації в світлі лінгвокреативної діяльності Номо Artiflex як комічної дискурсивної особистості. Вона розмежує карнавал як статичний феномен і карнавалізацію як «тривалий» процес¹⁵, досліджує діалогічну карнавальну взаємодію учасників та механізми карнавальності.

Особливості сучасної масової комунікації, Інтернету та нових медіа осмислюють українські вчені Валерій Іванов¹⁶, Сергій Квіт¹⁷, Володимир Різун¹⁸, Георгій Почепцов¹⁹. Російська дослідниця В. Гришкова²⁰ досліджує як відрізняється Інтернет-комунікація від звичайної, а Лариса Компанцева²¹ (Larusa Kompantseva) аналізує наскільки масовими є глобальні комунікації.

Великими авторитетами з проблем сучасної комунікації та масової культури є американський політолог Гарольд Лас-

¹⁵ Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artiflex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 26.

¹⁶ Іванов В. Ф. Основні теорії масової комунікації і журналістики: [навчальний посібник]. К.: Центр Вільної Преси, 2010. 258 с.

¹⁷ Квіт С. Масові комунікації: Підручник. К.: Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2008. 206 с. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.twirpx.com/file/593898>

¹⁸ Різун В. В. Теорія масової комунікації: підруч. для студ. галузі 0303 «журналістика та інформація». К.: Видавничий центр «Просвіта», 2008. 260 с. Електронний ресурс. Режим доступу: http://journalib.univ.kiev.ua/Teoriya_mas_com.pdf.

¹⁹ Почепцов Г. Г. Как становятся президентами: избирательные технологии XX века. К.: Т-во «Знання», КОО, 1999. 380 с.

²⁰ Гришкова В. И. Карнавал и виртуальная реальность // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2010. № 1 (7). С. 18–22.

²¹ Компанцева Л. Масові комунікації в міждисциплінарній парадигмі: державна безпека, соціальні комунікації, психолінгвістика // Психолінгвістика. 2016. Вип. 20 (2). С. 63–76. Електронний ресурс. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/psling_2016_20%282%29_8

свелл²² (Harold Dwight Lasswell), канадський філософ Герберт Маклюен²³ (Herbert Marshall McLuhan), німецький філософ і соціолог Юрген Габермас²⁴ (Jürgen Habermas), засновники комунікативістики Уїлбурт Шрам (Wilbur Shramm), Теодор Пітерсон (Theodore Peterson), Фред С. Сіберт (Fred S. Siebert)²⁵.

Карнавальність мас-медіа, а особливо нових медіа, є малодослідженою темою. Тут доречно згадати збірник статей Умберто Еко «Повний назад! «Гарячі війни» і популізм у ЗМК»²⁶. Частково цю тему аналізують у своїх статтях Оксана Косюк²⁷ (Oksana Kosiuk), Ольга Поправко²⁸ (Olha Popravko), Вікторія Самохіна²⁹ (Victoria Samokhina), Жанна Вавилова³⁰,

²² Лассвелл, Г. Структура и функция коммуникации в обществе. Электронный ресурс. Режим доступа: http://sbiblio.com/biblio/archive/hrest_pr/00.aspx

²³ Мак-Люен М. Галактика Гутенберга: становлення людиною друкованої книги. К. Ніка-Центр, 2001. 464 с.

²⁴ Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії: Навч. посібник для студ. гуманіст. спец. вищ. навч. закл. К.: Либидь, 1996. С.84 – 90.

²⁵ Сиберт С., Шрам У., Питерсон Т. Четыре теории прессы. М.: Вагриус, 1998.

²⁶ Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ. М.: Эксмо, 2007.

²⁷ Косюк О. Нове поняття масової комунікації: теоретико-термінологічний аспект // Scientific Journal Virtus, March # 32, 2019. С. 234–241.

²⁸ Поправко О. В. Карнавал в кризові періоди розвитку культури // Сучасні соціокультурні практики: компетентнісно-аксіологічний аспект: збірник статей і матеріалів Всеукраїнської конференції, присвяченої 10-літтю кафедри культурології та методики викладання культурологічних дисциплін ПНПУ імені В. Г. Короленка (м. Полтава, 29 – 30 березня 2018 р.). С. 155 – 161.

²⁹ Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artifex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 26 – 34.

³⁰ Вавилова Ж. Е. Виртуальный карнавал как пространство знаковой репрезентации субъекта. Электронный ресурс. Режим доступа:

яка Інтернет-спілкування розглядає як карнавальне явище, у якому знаковість підміняє середньовічний маскарад.

З методологічних позицій у дослідженні карнавальних рис комунікації у нових медіа найкраще використовувати міждисциплінарний підхід. У полі вивчення нових медіа, соціальних мереж найважливішими є структурний та семіотичний методи, а також контент- і герменевтичний аналізи³¹.

Виокремлюючи спільні характеристики класичних карнавальних свят та нових медіа використаний герменевтичний метод сприяє тлумаченню особливостей репрезентативності учасників комунікації, символічності та ігровому аспекту поведінки, масовості, сублімативності, міфологічності та діалогізму у соціальних мережах.

Витоки карнавальності

Значення слова «карнавал» має різні версії. Найпопулярніший варіант – «carne vale», що у перекладі з латини означає «прощавай, м'ясо». Лінгвістичні словники, теж посилаючись на латину, стверджують, що етимологія слова – «carrus navalis», тобто потішний візок-корабель – масове народне гуляння з величезними процесіями та театралізованими виставами.

Карнавальне дійство давно перестало бути частиною лише якоїсь певної культури. Та настирлива повторюваність з якою карнавал іде через століття і країни наштовхує на думку про його глибинне, психологічне значення, про його культурну архетипічність. Карнавал – це матриця, в яку кожен народ і кожна епоха закладає свої смисли. Карнавал має різноманітні

<http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPAEng/a35e1b7fd2dea9f844257e06004e57d8>

³¹ Косюк О. Аналіз явищ масової комунікації: методологічний підхід // Масова комунікація: історія, сьогодення, перспективи. 2013. № 3 (3) С. 14.

форми, через які він втілюється в різних культурах, це: античні містерії, середньовічний карнавал, сучасний перформанс, масова реклама, вуличний театр, челенджі, флешмоби, соціальні мережі. Багатоманітність його проявів зумовлює таку широку палітру святкувань карнавального типу.

Витоки карнавалу знаходяться в язичницьких обрядах, пов'язаних із зміною пори року, у весняний сільськогосподарських та ярмаркових святкуваннях. Своєрідними предтечами карнавалів були містерії – це обряди таємних релігійних культів в античному світі, до яких допускалися посвячені. Одними з таких містерій були діонісії, вони святкувалися на честь бога Діоніса, бога плодючості. Також слід згадати Елевсинські таїнства. У Римі щорічно відбувалося свято сатурналій в пам'ять про «золотий вік» бога Сатурна.

Потужним поштовхом для розвитку карнавалу була середньовічна народна культура, що подарувала карнавалу дійству традиційні форму та зміст. В цей час в карнавалі поєдналося сакральне та буденне³², що пізніше можна спостерігати дуже рідко. З часом карнавал урізноманітнив свої форми, так у Венеції, Мілані, Римі в епоху Відродження химерно поєдналося бурхливе нагромодження тріумфів античних героїв із пишними процесіями присвяченими Ісусу Христу та Діві Марії, з використанням численних алегорій.

Всі багатоликі прояви і вираження карнавальності можна за їх характером поділити на три основних види форм: обрядово-видовищні форми (святкування карнавального типу, різні сміхові дійства на площах та ін.); словесні сміхові (також і пародійні) твори різного роду: усні та писемні, латинською та народними мовами; різні форми та жанри фамільярно-майданної мови (сварки, божба, клятви, народні блазони та ін.)³³.

³² Денисова О. Вуличний театр – добро з вродливим личком // Пік. 2001. №35. С. 51.

³³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990. С. 9.

Крім карнавалів як таких з їх багатоденними та складними майданними та вуличними діями і процесіями святкувалися особливі «свята дурнів» («festa stultorum») і «свято віслюка»³⁴.

Михайло Бахтін констатує: «Карнавал не споглядають, – у ньому живуть, і живуть всі тому, що за своєю ідеєю він всенародний. Допоки карнавал здійснюється, ні для кого немає іншого життя, крім карнавального. Від нього немає куди піти, оскільки карнавал не знає просторових меж. Під час карнавалу можна жити лише за його законами, тобто за законами карнавальної свободи. Карнавал носить вселенський характер, це особливий стан всього світу, його відродження і оновлення, до якого всі причетні»³⁵.

Масовість спростила карнавал як окреме дійство, але водночас і розширила його, практично, зробивши все наше життя пронизаним карнавальністю. Ми живемо в стані оргії, поняття, яке використовує Жан Бодрійєр³⁶ (Jean Baudrillard) в книзі «Прозорість зла», характерної для постмодерного суспільства. Оргія – це будь-який вибуховий елемент сучасності, момент звільнення у всіх областях. Політичне звільнення, сексуальне звільнення, звільнення продуктивних сил, звільнення руйнівних сил, звільнення жінки, дитини, невідомих імпульсів, звільнення мистецтва; піднесення всіх моделей репрезентації та антирепрезентації. Карнавал став частиною загальної оргії. Він сам став загальним.

Карнавалу протистоїть лише одностороння та похмура офіційна серйозність, породжена страхом, який прагне все абсолютизувати. Якраз від такої серйозності звільняє карна-

³⁴ Хейзинга Й. Осень средневековья. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 387.

³⁵ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 13.

³⁶ Бодрийєр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/basis/3413>

вальність, що є «найпростішою формою насправді масового Діалогу»³⁷.

Особливості комунікації нових медіа/соціальних мереж

З технічним розвитком та покращенням умов праці і побуту у сучасної людини з'являється більше вільного часу, який стає головною цінністю її життя. Це призводить до виникнення нових комунікативних смислів, коли комунікація стає дозвіллям і перетворюється на колективне покликання, «де переваги неробства та космополітичної кухні лише приховують велику покірність колективної моралі максимізації потреб та задоволень; ... виразною ознакою якою була святковість для імущих класів попередньої доби, перетворюється на «споживання» безкорисного часу»³⁸.

Жан Бодрійяр висловлюючи ідею про підміну реальності гіперреальністю пропонує поняття симулякру. Його сутність полягає в тому, що це «копія без оригіналу», яка існує самостійно й осторонь від дійсності. Таким чином, гіперреальність не відображає оточуючу реальність, не викривляє і не маскує її відсутність, а витісняє і сама займає її місце³⁹. Ідентичний механізм діяльності соціальних мереж: вони стають

³⁷ Булавка Л. А., Бузгалин А. В. Бахтин: диалектика діалога versus метафізика постмодернізму // Вопросы философии. 2000. № 1. С.124.; Гришкова В. И. Карнавал и виртуальная реальность // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2010. № 1 (7). С. 22.

³⁸ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция, Республика, 2006. С. 200.

³⁹ Поправко О. В. Карнавал в кризові періоди розвитку культури // Сучасні соціокультурні практики: компетентнісно-аксіологічний аспект: збірник статей і матеріалів Всеукраїнської конференції, присвяченої 10-літтю кафедри культурології та методики викладання культурологічних дисциплін ПНПУ імені В. Г. Короленка (м. Полтава, 29 – 30 березня 2018 р.). С. 155 – 161.

симулякрами реального життя та комунікації, підлаштовують під себе культурні феномени, що допомагають транслювати різні види смислів та символів.

Також, Герберт Маршал Маклюен стверджував, що засоби масової комунікації формують характер суспільства, а масова культура долучається до духовних цінностей. У «глобальному селі» за допомогою електронної комунікації організовується вільне спілкування людей⁴⁰.

Одночасно учасник Інтернет-комунікації – це людина, що виступає від власного імені, переслідує власні інтереси, реалізує себе у вільному, емоційному мовленні. У такій комунікації спостерігається тенденція висловлювати думку, будувати повідомлення без звернення до традиції, виходячи лише з цілей спілкування⁴¹.

Загальні обриси комунікації, фактично, залишаються незмінними. Зокрема, Герберт Маршал Маклюен вважав, що електронні мас-медіа активізують ті ж чуттєві канали, що були притаманні міжлюдському спілкуванню «віч-на-віч» у родоплемінних суспільствах. Прориви в електронних комунікаційних технологіях забезпечують нове єднання людей на рівні віртуального емоційно-тілесного досвіду⁴².

Поступово в Інтернет-комунікації, нових медіа відбувається стирання кордонів між текстом і реальністю. Сучасна людина приймає своє життя як повідомлення, закодоване в тексті, сприймає екзистенційні виклики, такі як смерть, як початок нового життя. Вмираючи фізично, вона воскресає як текст⁴³. Віра користувача в безсмертя у віртуальному серед-

⁴⁰ McLuhan Marchall Fiore Quentin. The Medium is The Message. Warfond: The Penquin Press, 1967. 160 p.

⁴¹ Чепель Ю. В. Специфика синонимии в интернет-коммуникации. Дис... канд. филол. наук. Курск: КурскГУ, 2009. 209 с.

⁴² Лалл Дж. Мас-медіа, комунікація, культура: глобальний підхід. К.: К.І.С., 2002. 264 с.

⁴³ Руднев В. П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста. М.: Аграф, 2000. С. 22 – 23.

овищі подібна до релігійності, вона присвоює світу творця, як тексту – автора. Фактичне безсмертя, відправною точкою якого є смерть (що призводить до знецінення смерті) також є в карнавалі. Класичний карнавал закінчується висміюванням смерті, перемогою життя.

Самі нові медіа є досить складним явищем і комунікація за допомогою соціальних мереж важко піддається аналізу. Як зазначає Мануель Кастельс⁴⁴, швидкість трансформації та зміни комунікації в Інтернеті значно ускладнила дослідникам можливість «йти в ногу зі змінами». На думку Сергія Квіта⁴⁵, всі спроби аналізу ролі нових медіа у системі масових комунікацій мають істотний недолік, оскільки вони старіють швидше, ніж розвивається цей феномен⁴⁶.

Потрібно виділити кілька ознак нових медіа, які роблять можливим присутність карнавальних рис у такій комунікації. Серед таких ознак: технологічність та використання різних типів подання інформації; «смерть відстані»; інтерактивність та індивідуалізація; образність; публічність; відсутність цензури та перевірки на достовірність; діалогічно-масовий характер; ритуальність комунікації⁴⁷.

У нових медіа успішна комунікація фіксується через можливість приєднатися до комунікаційного процесу, діалогу, розмови якомога більшої кількості інших користувачів нових медіа. І це допомагає вималювати тенденцію, характерну для усіх мас-медіа: опосередкована комунікація із дальніми

⁴⁴ Кастельс М. Інтернет-ґалактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. К.: «Видавництво «Ваклер» у формі ТОВ, 2007. С. 3.

⁴⁵ Квіт С. Масові комунікації: Підручник. К.: Видавничий дім «Києво-Могиллянська академія», 2008. С. 154. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.twirpx.com/file/593898>

⁴⁶ Журбенко К. В. Нові медіа як об'єкт соціологічного вивчення // Грані. 2016. №7 (135). С. 91.

⁴⁷ Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті масової культури: [монографія]. Острог, 2018. С. 317.

стає все ефективнішою, а безпосередня комунікація із ближніми – погіршується⁴⁸.

Технологічні можливості нових медіа під впливом глобалізації скорочують відстань між людьми в усьому світі ґрунтуючись на електронних засобах зв'язку. Френсіс Кенкросс (Frances Cairncross) означає цю подію як «смерть відстані». Нові медіа радикально розірвали зв'язок між фізичним місцем і соціальним місцем, що робить фізичне розташування набагато менш значущими для наших соціальних відносин⁴⁹. Рассел Ньюман (Russell Neuman), аналізуючи нові медіа, також звертає увагу на те, що вони зменшують значимість географічних відстаней.

Рассел Ньюман також говорить про те, що нові медіа надають можливості для інтерактивних комунікацій та дозволяють встановлювати зв'язки, які ще недавно частково перекивалися або ж лежали в абсолютно різних площинах⁵⁰.

Ще однією специфічною рисою нових медіа є ритуальність комунікації у них. Соціальні мережі, що є основою нових медіа, гарно узгоджуються із комунікативною моделлю, запропонованою Джеймсом Кері (James Carey) (комунікація як ритуал). Багато рис соціальної мережевої комунікації відповідають ритуальній комунікації.

Комунікація як ритуал – це комунікаційна теорія, запропонована Джеймсом Кері, в рамках якої комунікація як відтворення символічної реальності представляє, зберігає, адаптує і поширює переконання, властиві суспільству на певному етапі його розвитку. В межах даної теорії комунікація розглядається як процес, що забезпечує і зумовлює соціальні змі-

⁴⁸ Больц Н. Азбука медіа. М.: Издат. «Европа», 2011. С. 100.

⁴⁹ Cairncross Frances *The Death of Distance: How the Communications Revolution is Changing Our Lives*. Harvard Business Press, 2001. 317 p.

⁵⁰ Neuman R. *Social Implications of the Internet // Annual Review of Sociology*. 2001. № 27.

ни⁵¹. Так є і з новими медіа, вони непомітно змінюють соціальну реальність.

Нові медіа за своєю природою готові до розгортання карнавальної комунікації. Відсутність просторових, часових меж і контекстних обмежень реального світу створюють атмосферу фольклорного свята, де твориться світ догори дригом, де немає необхідності дотримуватися звичної логіки. Так на думку Ніни Асмус, тексти Інтернет-комунікації нагадують літературу нонсенсу, поезію абсурду, які суміщають високе і низьке, сакральне і профанне⁵².

Ігровий елемент – невід’ємна складова віртуального простору. Поряд з виконанням офіційних, серйозних функцій, Інтернет відіграє роль провідника неофіційних практик, що наповнюють людське життя і підтримують людські стосунки. Це той самий бахтінський «другий світ і друге життя»⁵³. Він досить близький до художньо-образних форм, як і середньовічна карнавальна культура, і точно так само як карнавал відбувається на стику мистецтва і самого життя, Інтернет охоплює віртуальне і реальне. Народний (або навіть всенародний) характер святкувань перегукується з швидким поширенням Інтернету. Мовні жанри, породжені фамільярним карнавальним середовищем, нагадують специфічні мовні явища віртуального середовища, з його лексикою, власною «базарною лайкою», в основі якої найчастіше лежить властиве народним лайкам анатомізування і прив’язка до тілесних функцій⁵⁴.

⁵¹ Carey James W. *A Cultural Approach to Communication. Communication as Culture*. New York: Routledge, 2009. P. 11–28.

⁵² Асмус Н. Г. *Лингвистические особенности виртуального коммуникативного пространства*. Дис... канд. филол. наук. Челябинск, 2005. С. 75.

⁵³ Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. С. 8.

⁵⁴ Вавилова Ж. Е. *Виртуальный карнавал как пространство знаковой репрезентации субъекта*. Электронный ресурс. Режим доступа:

Функція дзеркального відображення, що діяла в класичному карнавалі, передалася «у спадок» новим медіа, котрі органічно увібрали в себе карнавально-сміхові філософію і стицію, перетворюючи мало не всю свою продукцію у розваги⁵⁵.

Вікторія Самохіна зазначає, що «карнавал блогів та чатів – це інтернет-карнавал (віртуальне оформлення контактів особливим ігровим чином). «Королями» сучасного карнавалу стають стендап-коміки, ведучі ток-шоу, політики. Карнавалізація відбувається в різних формах і жанрах (майданні свята, флешмоби, театральні вистави, словесні твори, пародії, пантоміми тощо)»⁵⁶.

Хоча така комунікація є за своєю суттю, звичайно, масовою, проте вона будується на принципах індивідуального діалогу. Одним із специфічних засобів діалогу в соціальних мережах є його незавершеність, що обумовлена його багатоголосою природою. Навіть коли учасники погоджуються щодо чогось, вони роблять це по-різному, спираючись на власне світовідчуття та точку зору⁵⁷, – про це говорив Михайло Бахтін.

Загалом карнавальність віртуальної комунікації – це ефективний спосіб публічно підтвердити своє право на авторитетне втручання у процес обговорення теми, пошуку істини, прийняття рішення. У психології таке явище отримало назву публічної суб'єктивності. У віртуальній спільноті цей фено-

<http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPAEng/a35e1b7fd2dea9f844257e06004e57d8>

⁵⁵ Косяк О. Різдвайний «карнавал» в Парижі (трагедія «Шарлі Ебдо» крізь призму двох теорій сміху) // Матеріали II міжнародного інтернет-симпозіуму «Криза як рушій амбівалентних змін крізь призму медіа». Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.symposium.hol.es/gallery/kosiuk.pdf>

⁵⁶ Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artifex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 32.

⁵⁷ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Проблемы поэтики Достоевского. Киев: «NEXT», 1994. С. 234.

мен має різні прояви: хуліганський кураж, екзальтований порив, харизматичний апломб⁵⁸.

Також, у соціальних мережах однією із етикетних рис є використання мемів, емоджі, нікнеймів. Вони відіграють функцію класичної карнавальної маски за якою можна сховати свою особистість, вони сприяють фактичному знеособленню. Крайня форма такого знеособлення штовхає до подолання регулятивів культури, підштовхує у бік вседозволеності. Ця ситуація може призвести до втрати Я, переходу до Іншого, у ситуації діалогічної комунікації, а відповідно до повернення у діалозі до себе. Таким чином, у нових медіа, особливо соціальних мережах, відбувається автокомунікація. Небезпека такої ситуації для користувачів: залишитися назавжди у своїй віртуальній комунікативній бульбашці.

Карнавальні риси соціальних мереж

Важливим аспектом аналізу нашої теми є розуміння карнавальності, як специфічної характеристики культури та комунікації, що не тотожна карнавалу, як історичному святу, але генетично з ним пов'язана. Термін «карнавалізація» широко використовувався переважно в літературознавстві, але у наш час його все частіше вводять в культурологічний і філософський контекст для осмислення найрізноманітніших культурних, соціальних і художніх явищ. Він відображає специфіку сучасної культури⁵⁹.

⁵⁸ Асмус Н. Г. Лингвистические особенности виртуального коммуникативного пространства. Дис... канд. филол. наук. Челябинск, 2005. С. 81.; Гришкова В. И. Карнавал и виртуальная реальность // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2010. № 1 (7). С. 20.

⁵⁹ Поправко О. В. Карнавал в кризові періоди розвитку культури // Сучасні соціокультурні практики: компетентнісно-аксіологічний аспект: збірник статей і матеріалів Всеукраїнської конференції, присвяченої 10-літтю кафедри культурології та методики викладання

Процес привнесення в культуру рис і принципів карнавалу отримав назву карнавалізації⁶⁰. Карнавалізація – це контекст сміхової культури⁶¹, процес поширення карнавального діалогізму у карнавальній свідомості індивіда, який ґрунтується на карнавальних подіях, певних діях у карнавальній діалогічній взаємодії її учасників у соціальній сфері, де креативна функція виступає її основою⁶².

Карнавалізація є особливою метамовою культури, яка може розглядатися як бачення дійсності, як окремий творчий метод, як засіб утілення ідеї. Карнавальна модель світу – це постійна реальність специфічної картини експресивно-емоційного світу⁶³.

Можливості активного розвитку карнавальності сприяє специфічний стан сучасної культури. Німецький теоретик Вольфранг Вельш, так само як і Леслі Фідлер, головною характеристикою культури постмодерну вважає плюралізм. Він констатує руйнування меж «між елітарним і масовим, художником і публікою, професіоналізмом і дилетанством»⁶⁴.

Завдяки розвитку інформаційних технологій карнавалізація стала можливою в умовах, коли людина залишається навіть наодинці із самою собою. Гі Дебор коментує соціокуль-

культурологічних дисциплін ПНПУ імені В. Г. Короленка (м. Полтава, 29 – 30 березня 2018 р.). С. 155 – 161.

⁶⁰ Загибалова М. А. Феномен карнавалізації сучасної культури: дис. ... канд. філософ. наук: 09. 00. 13. Тула, 2008. С. 32.

⁶¹ Рюміна Т. М. Естетика смеха. Смех или виртуальная реальность. Москва: УРСС, 2003. С. 238 – 288.

⁶² Самохіна В. О., Кузнецова О. В. Лінгвокреативність автора в карнавальній свідомості // Світ мови – світ у мові: матеріали Четвертої міжнародної наукової конференції. Київ: НТУ ім. М. П. Драгоманова. 2017. С. 161 – 163.

⁶³ Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artifex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 27.

⁶⁴ Вельш В. «Постмодерн». Генеалогія і значення одного спорного поняття // Путь. 1992. №1. С. 109.

турну ситуацію сьогодення як суспільство спектаклю⁶⁵. Це означає, що карнавалізація є постійним процесом у комунікативному полі. Науковці відносять карнавалізацію до сфери хаотичного, художнього, ігрового. Сміхове начало, що виступає у якості «стрижневої категорії карнавальності, грає основоположну роль у відображенні карнавального світогляду і світовідчуття, детермінуючи, таким чином, особливості мови карнавальних символів, що відтворюють спрямованість розвитку та структурування між хаосом та порядком»⁶⁶.

Особливо яскраво феномен карнавалізації сучасної культури постає у рамках масової культури, і це невипадково, тому що маса, як писав Жан Бодріяр, володіє особливою характерною мимовільною формою гумору – гіперконформізмом, а отже, має сміхове начало, що дозволяє існувати рисам карнавалізації у рамках певної культури⁶⁷. Також, карнавальність у площині комунікації характеризується універсальністю, оскільки актуалізує міжособистісне та міжкультурне спілкування.

Соціальні мережі мають низку рис, що поєднують їх як з класичним карнавалом, так і з карнавальністю. Серед них: масовий характер, гра, відмова від соціальної ієрархії, символізація, репрезентативність, сублімативність, архетипічність, міфологічність, діалогічність.

Пояснимо та продемонструємо особливості цих рис у соціальних мережах.

⁶⁵ Дебор Г. Общество спектакля. Москва: Логос, 1999. С. 2. Електронний ресурс. Режим доступа: http://www.avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html

⁶⁶ Волкогорова А. В., Калугина Е. Н., Красса С. И. Карнаваллизация как телеология языкового субстандарта //Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. №. 7-2. С. 61.

⁶⁷ Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artifex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 29.

І карнавал, і соціальні мережі мають *масовий характер*. Карнавал можна розглядати елементом масової культури, оскільки задіяна в ньому людина не сприймається окремо від усієї маси учасників карнавального дійства. Тут людська свідомість працює на двох рівнях – індивідуально-особистісному та колективному.

Для соціальних мереж актуальним є розуміння маси як ситуативно виниклої, ймовірнісної за своєю природою, гетерогенної за складом, неструктурованої, неорганізованої та ірраціональної за формами функціонування психологічної єдності людей, яка формується щоразу у вигляді нового соціального суб'єкта⁶⁸.

Серед філософів та теоретиків культури крім поняття «маси» використовується поняття «натовпу». Саме таке розрізнення дає можливість зрозуміти специфічні відмінності між учасниками карнавалу та користувачами соціальних мереж.

Вперше на науковому рівні чітко розмежував поняття «маса» та «натовп» сучасний американський вчений Герберт Блумер. На його погляд, люди маси, на відміну від натовпу, не перебувають у просторовій близькості, тому між ними немає взаємодії та обміну почуттями, а натовп, навпаки, завжди готовий до узгодженої дії. До маси, яка, як правило, анонімна, належать люди, що мають різний соціальний статус та професії, тому маса не має рис спільноти або громади⁶⁹.

⁶⁸ Різун В. В. Теорія масової комунікації: підруч. для студ. галузі 0303 «журналістика та інформація». К.: Видавничий центр «Просвіта», 2008. 260 с. Електронний ресурс. Режим доступу: http://journalib.univ.kiev.ua/Teoriya_mas_com.pdf.

⁶⁹ Москаленко В. В. Психологія соціального впливу. Навч. пос. К: Центр учбової літератури, 2007. С. 376.; Косюк О. Нове поняття масової комунікації: теоретико-термінологічний аспект // Scientific Journal Virtus, March # 32, 2019. С. 238.

В інтерпретації Хосе Ортеги-і-Гасета (José Ortega y Gasset) маса – це не множина і не збірне поняття, а така, як усі, тобто – універсально сіра людина. «Аби відчути масу як соціологічну реальність не потрібні людські скопища. Маса це, чи – ні, можна визначити за однією людиною. Маса – всякий і кожен, хто ні в добрі, ні в злі не міряє себе особливою міркою, а є таким, як усі, і не чувається ображеним, навпаки, – задоволений власною універсальністю»⁷⁰.

Філософські роздуми Хосе Ортеги-і-Гасета підштовхують до наступних висновків. Маркерами людини, що бере участь у масовій комунікації, є: відсутність авторитетів; егоцентризм; тотальне насадження власної думки; всюдисущість (діє в усіх галузях сучасної культури); штучність/відмова від природності; мислення за допомогою кліше та стереотипів; відмова від моралі⁷¹.

Зигмунд Фрейд (Sigmund Freud) зазначає, що найважливіші особливості індивіда, котрий перебуває в масі – «зникнення свідомої особистості, перевага несвідомого, одновекторна орієнтація думок та почуттів як вислід заражень та навіювань, тенденція до невідкладної реалізації навіяного. Індивід перестає бути самим собою і перетворюється у безвольний автомат»⁷².

Поняттям «натовп» користується Габріель Тард – автор наукових праць «Суспільна думка та натовп», «Особистість і натовп»⁷³. Одночасно, Густав Лебон (Gustave Le Bon) акцентує увагу, що риси натовпу не потребують обов'язкової та одно-

⁷⁰ Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 15–139. Електронний ресурс. Режим доступу: https://www.ae-lib.org.ua/texts/ortega-y-gaset_masa_ua.htm

⁷¹ Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті масової культури: [монографія]. Острог, 2018. С. 97.

⁷² Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я»: Роман. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008. С. 16.

⁷³ Тард Г. Общественное мнение и толпа. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://studopedia.org/index.php?vol=1&post=36744>.

часної присутності багатьох індивідів в одному місці. «Тисячі відокремлених один від одного індивідів можуть одночасно потрапляти під вплив сильних емоцій чи якихось грандіозних подій – і перетворюватись в одухотворений натовп»⁷⁴.

«Найбільш вражаючий факт одухотвореного натовпу наступний: які б не були індивіди, що складають його, якими б не були їхні стиль життя, заняття, характер чи розум, одного перетворення в натовп достатньо, аби в них витворився тип колективної душі, котрий примушує відчувати, думати і діяти абсолютно не так, як відчував би, думав і діяв кожен зокрема [...]. Одухотворений натовп – тимчасовий організм, утворений із різнорідних елементів, котрі об'єдналися на одну лиш мить, наче живі клітини, що сполучаються для творення нової, цілком відмінної від першоджерел, істоти»⁷⁵.

В нашому розумінні у карнавальних святах людина інтегрується в натовп, який передбачає фізичну близькість при комунікації, поведінка такої людини керується масовою свідомістю. Одночасно, у нових медіа людина, що користується соціальними мережами є людиною маси, яка не потребує фізичної близькості при комунікації, з тією самою масовою свідомістю. У будь-якому випадку і учасники карнавального дійства, і споживачі соціальних мереж мають усі ознаки масової людини.

Характерною рисою, своєрідним маркером комунікації у соціальних мережах є *ігровий аспект*. Комунікація через сміхову призму, елементи гри, соціальну сатиру, висміювання авторитетів та влади – це класичні ознаки карнавальних свят.

Комунікація у соціальних мережах ігрова, для неї характерні всі класичні риси гри які, наприклад, пропонує Йохан

⁷⁴ Лебон Г. Психология народов и масс. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.psi-test.ru/pub/Lebon/oglav.html>

⁷⁵ Лебон Г. Психология народов и масс.

Гейзінга у роботі «Homo Ludens». Гра вирізняється на тлі звичайного життя і місцем дії, і тривалістю. Це важлива ознака гри: її обмеженість, ізольованість. Вона розігрується в певних часових і просторових рамках. Її перебіг і сенс міститься в ній самій. Гра починається, і в певний момент закінчується. Вона дограється до того чи іншого кінця. А поки вона триває, в ній панує рух, зміна, черговість, поступовість, об'єднання і відокремлення. Але з її часовою обмеженістю безпосередньо пов'язана ще одна цікава особливість: гра зразу ж набуває усталених форм як явище культури. Повторюваність є однією з найістотніших властивостей гри. Вона характеризує не лише гру в цілому, але й її внутрішню структуру⁷⁶.

Всередині ігрового простору соціальних мереж панує особливий беззастережний лад. Гра творить лад, вона сама є ладом, порядком. У недовершений світ, у життєве сум'яття вона приносить тимчасову, обмежену довершеність, комунікація у соціальних мережах, не зважаючи на всі огріхи, фактично, є досконалою. Вона вимагає абсолютного і непорушного ладу, щонайменше відхилення від нього «псує гру»; позбавляє її власного характеру і знецінює. В цій її глибокій спорідненості з поняттям ладу гра співвідноситься з естетичним. Гра має схильність бути прекрасною⁷⁷. Особливо важливу роль відіграє тут елемент напруги, яка означає непевність, залежність від випадку, прагнення розв'язати проблему.

Йохан Гейзінга наголошує, що у всякої гри є свої правила. Вони визначають, що має силу всередині обмеженого грою тимчасового світу. Правила гри беззастережно обов'язкові й не підлягають ніякому сумніву. Поль Валері висловив дуже переконливу думку: «Де йдеться про правила гри, там неможливий ніякий скептицизм, бо той принцип, на якому вони збудовані, – це несхитна істина»⁷⁸. Така ситуація умож-

⁷⁶ Гейзінга Й. Homo Ludens. К.: Основи, 1994. С. 17.

⁷⁷ Там само.

⁷⁸ Там само. С. 18.

ливліє карнавалізацію комунікації в соціальних мережах.

Ще один елемент пов'язує соціальні мережі та карнавал – це гіперболізація комунікації, збільшення до абсурдних розмірів. У карнавальному дійстві це проявляється у створенні велетенських фігур-платформ, у соціальних мережах – у зростаючій в геометричній прогресії кількості інформації.

З іншого боку, гра передбачає використання гумору та сміху без якого класичний карнавал неможливий. Карнавал і соціальні мережі сміються з одного і того самого. Влучну градацію об'єктів сміху пропонує Ерік Смаджа⁷⁹ (Eric Smadja): чужинець або чужинці для групи сміхунів; девіантні або ексцентричні особи всередині групи; політична влада, соціальний лад і будь-яка наявна сила, інституція; сексуальність; мова (комунікативна карнавальність характеризується мовною грою, у соціальних мережах вона проявляється в скороченні слів та фраз, перекручуваннях, саркастичних прізвиськах). На перший план у створенні карнавального гумору виступають поняття немилозвучності, алогічності, неправдоподібності, неясності, двозначності, недоречності⁸⁰.

У карнавалі сміховий елемент є специфічним, він може коливатися від легкої посмішки до нестримних приступів сміху, але потрібно зазначити, що такий сміх є амбівалентним і обов'язковим для карнавального дійства. За допомогою сміху також вивільняється агресивна енергія, він сприяє консолідації групи. Традиція сміху у карнавалі закладена з античних містерій, де він відігравав сакральну, життєстверджуючу роль. У соціальних мережах ця амбівалентність нікуди не зникає. Гумор та сміх нових медіа мають терапевтичні властивості.

І, нарешті, карнавальність комунікації у соціальних мережах має також аспект оприявлення Іншого, зокрема через

⁷⁹ Смаджа Е. Сміх. Біологія, психіка, культура. Київ: Видавництво Анетти Антоненко; Київ: Ніка-Центр, 2017. 160 с.

⁸⁰ Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artifex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 30.

політичну тематику. Це може бути висміювання політичних систем чи конкретних політиків (присутні і у класичних святах карнавального типу), або сприяння виникненню «оксамитових революцій», які значною мірою зобов'язані соціальним мережам своїм успіхом і навіть існуванням.

На ґрунті ігрового принципу у карнавальності стає можливою відмова від соціальної ієрархії, символічне її подолання. Під час карнавалу відмінюються всі ієрархічні стосунки. На офіційних святах відмінності підкреслено демонструвалися: на них потрібно було з'являтися у всіх регаліях свого звання, чину, заслуг і займати місце, що відповідало рангу, те саме стосується офіційної комунікації. Свято висвітлювало нерівність. На противагу цьому на карнавалі всі вважалися рівними. На карнавальній площі господарювала особлива форма вільного фамільярного контакту між людьми, розділеними у повсякденному, тобто не карнавальному, житті непереможними бар'єрами станового, майнового, службового, сімейного і вікового положення⁸¹.

Людина поверталася до себе самої і відчувала себе людиною серед людей. І ця дійсна людяність стосунків не була лише предметом уявлення чи абстрактної думки, а реально відчувалася і переживалася в живому матеріально-чуттєвому контакті⁸². Ідеально-утопічне та реальне тимчасово зливалися в цьому єдиному в своєму роді карнавальному світовідчутті.

У соціальних мережах можливості зняття ієрархічних стосунків сприяє символічність та, значною мірою, анонімність комунікації. Ім'я та зображення користувача можуть бути повністю сконструйовані саме для такої комунікації, або з метою приховати, убезпечити свою особистість для можливості подолання встановлених соціальних правил.

⁸¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990. С. 13.

⁸² Там само. С. 15.

Ця ситуація безпосередньо пов'язана з ще однією карнавальною рисою соціальних мереж – *символізацією*. Інтернет та нові медіа у сучасній культурі стали тією площиною на якій горизонтальні та вертикальні зв'язки у суспільстві підтримуються специфічною комунікацією, що пронизує всі суспільні структури. В міжособистісному інтерсуб'єктивному просторі соціальної комунікації характер спілкування задається актуальними знаками та символами.

Фактично, основним завданням і карнавалу, і соціальних мереж є *репрезентація учасниками комунікації свого Я* реального чи віртуального. Жанна Вавилова осмислюючи можливість карнавалу у віртуальному просторі зазначає, що «під час середньовічного карнавалу носіння масок, перевдягання не говорили про те, що суб'єкт «жонглює» ідентичностями, приховує справжнє «Я» за маскою-персоною. Навпаки, маскарад припускав повне розкриття істинної людської природи, її вихід за штучно встановлені межі соціальних класів, рангів. Перевдягання тут – лише засіб подолання цих бар'єрів, нехай ненадовго, на час карнавалу. Це ж можна сказати про карнавал віртуальний. На той час, поки суб'єкт функціонує у віртуальному просторі як користувач, «перевдягання» допомагає йому забути про ті перешкоди, які в реальному житті можна віднести до факторів відчуження. Для когось це біологічні ознаки (наприклад, інвалідність), для когось – соціально-демографічні (гендер), для когось – майнові (дохід). Як би там не було, вони, як правило, модифікуються, оскільки опосередковуючий характер комп'ютерної комунікації дозволяє включити карнавальну логіку шкереберть. Так, вибираючи собі образ для аватара, суб'єкт звільняється від зовнішніх, не притаманних йому, нав'язаних ззовні якостей, ієрархічних перешкод, заборон і норм»⁸³.

⁸³ Вавилова Ж. Е. Виртуальный карнавал как пространство знако-

«При цьому власний образ в мережі – це не ширма для психологічних комплексів, навпаки, маскарадний наряд, що розкриває справжню сутність суб'єкта, якою він бачить її в даний момент. Цей акт дозволяє людині відчувати себе нарівні з іншими, не гіршою і не кращою, не обділеною привілеями, не скутою умовностями, не страждаючою від забобонів і стереотипів, вільною учасницею діалогу»⁸⁴.

«Одягти на себе маску – значить перетворитися, мати необмежені можливості у виборі мовних засобів, а отже, забути про відповідальність за сказане слово. При Інтернет-спілкуванні комуніканти не знають нічого один про одного, крім уривчастих суб'єктивних уявлень, отриманих з повідомлень. Віртуальний комуніканти – це не реальна особа, а маска або роль, в яку людина «вживається» і яку виконує до кінця вистави. «Спектакль» розігрується протягом обговорення теми, залучаючи в дію як учасників, так і глядачів. У ролі глядачів виступають пасивні учасники, які «спостерігають» за розвитком сюжету або «кидають» окремі ремарки, залишаючись непоміченими. Основним діючим особам подобається бути в центрі уваги, вражати непередбачуваними висловлюваннями. Реальне обличчя «артиста» може бути діаметрально протилежним або в дійсності не мати нічого спільного з вигаданим персонажем, проте при комунікації перед нами образ, створюваний вигадкою, фантазією, іноді нереалізованим потенціалом»⁸⁵. Це можливість бути іншим, не схожим на себе, не бути обмеженим обставинами, соціальними рамками»⁸⁶.

вой репрезентации субъекта. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPAEng/a35e1b7fd2dea9f844257e06004e57d8>

⁸⁴ Вавилова Ж. Е. Виртуальный карнавал как пространство знаковой репрезентации субъекта.

⁸⁵ Асмус Н. Г. Лингвистические особенности виртуального коммуникативного пространства. Дис... канд. филол. наук. Челябинск, 2005. 266 с.

⁸⁶ Гришкова В. И. Карнавал и виртуальная реальность // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2010. № 1 (7). С. 19.

У якості аватара-ідентифікатора у соціальних мережах може бути будь-яке зображення, яке виконує роль оболонки, форми. Вибір такого зображення, його знакова складова засвідчує те, що внутрішньо притаманно самому користувачу, оскільки такий вибір є добровільним, а також те, що є важливим для самого суб'єкта. Такий вибір – основа сомоідентифікації та уявлення про своє Я у мережевій комунікації. Так само образи/маски карнавалу обиралися самостійно. Вони завжди відповідали психологічним потребам людини. Пов'язувалися з несвідомим, з тим, що офіційно не могло бути проговореним/артикульованим.

Такі особливості сприяють безпечному спілкуванню у соціальних мережах: модифіковане або вигадане ім'я, прихована справжня зовнішність, відсутність інформації про особу. Тому учасники комунікації відверто демонструють свою справжню сутність, свої бажання та переконання, оскільки знають, що не будуть ідентифіковані.

Безперечно, така палітра можливостей представити своє реальне чи віртуальне Я, ідентифікувати себе призводить також і до своєрідного змішання, маскуванню та зміни різних аспектів особистості учасника комунікації. Це можуть бути стать чи гендер, ім'я, соціальна роль, ідентичність та поведінка.

Широкі можливості сомоідентифікації сприяють ще одній рисі карнавальності у соціальних мережах – *сублімативності*. Комунікація тут має рекреативний, катарсисний, гедоністичний характер. Тут відбувається карнавалізація агресивної енергії через ритуальну поведінку. У карнавалі соціально заборонені бажання та дії, особливо ті, що стосувалися сексу та агресії, були ритуалізовані та символізовані. Пітер Берк (Peter Burke) зазначає: «Маскам вільно було ображати конкретних осіб і критикувати владу. [...] Агресія часто ритуалізувалась у пародійних битвах, чи у футбольних матчах, або переносилася на об'єкти, що не могли захистити себе, як

півні, собаки, коти або євреї, яких обкидали багном та камінням на щорічних «перегонах євреїв» через Рим. Час від часу відбувалися серйозніші насильства – чи то тому, що образи заходили надто далеко, чи тому, що карнавал надавав добру нагоду порухнутися за минулі образи»⁸⁷.

Глибокий зв'язок карнавальної агресії та ритуальної поведінки має як еволюційне, так і функціональне значення. Карнавальний комунікативний ритуал – це каналізація агресії, символічне прокручування погрози, яке сприяє її психологічній розрядці.

Комунікація у соціальних мережах сублімує як агресію до конкретних людей, соціальних чи етнічних груп, так і до владних інституцій. І така комунікативна ситуація, насправді, є досить конструктивною. Будучи явним протестом проти суспільного ладу, висміювання влади навпаки зберігає і навіть зміцнює існуючий лад. Там, де суспільний лад насправді опиняється під загрозою, подібних ритуалів протесту немає. Такі ритуали створюють екстатичний досвід, посилюють відчуття спільноти, і за ними йде повернення до усталеної суспільної структури.

Таким чином, карнавальність допомагає розважитися, органічно увійти у певну спільноту, соціалізуватися, отримати, передати та обмінятися певною інформацією (і не лише у своєму часовому проміжку – інформація може іти навіть із елементів середньовічного карнавалу чи карнавалу Відродження); карнавальність комунікації допомагає відновити втрачені сили передусім на чуттєвому рівні. Та й взагалі, однією із основних функцій карнавалу є оновлення системи.

Щодо присутності у карнавальній комунікації *комплексу архетипів*, то найбільш вираженими тут є архетипи Тріксте-

⁸⁷ Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі. К. : УЦКД, 2001. С. 202.

ра та Тіні, хоча усі архетипи колективного несвідомого використовуються у карнавальній комунікації.

Навіть розглядаючи історичний аспект розвитку карнавального дійства неважко помітити його постійну повторюваність у часі, та постійну присутність у свідомості людей, тобто сам карнавал можна називати, звертаючись до термінології Карла Густава Юнга, культурним архетипом, що закладений у колективному несвідомому культури і постійно вимагає свого виявлення у зовнішніх формах.

Оскільки карнавал є культурним архетипом, він пов'язаний із колективним та індивідуальним несвідомим. В світ колективного несвідомого карнавал вводить образ Трікстера, що пов'язаний з архетипом Тіні. Під час карнавалу людина повністю живе у ньому, для неї весь світ перетворюється в карнавальне дійство. Часові і просторові орієнтири пов'язані лише з даним феноменом. Учасник карнавалу через таке перевтілення позбувається агресивних емоцій та енергії; за допомогою карнавалу (як і інших традиційних форм поведінки та комунікації) культура самовідтворює себе.

У карнавальній комунікації Трікстер постає як вправний шукач, крутий, який відображає о своєму образі гостру комічну, соціальну чи політичну критику. Гарно це видно у конфліктній комунікації в соціальних мережах.

Колективне несвідоме карнавальності проявляється і на іншому символічному рівні – *міфологічності*. Йохан Гейзінга пише: «Пишноти Ренесансу – це не що інше, як блискучий, урочистий маскарад, що відбувався в шатах ідеалізованого минулого. Міфологічні постаті, алегорії та емблеми, притягнені бозна-звідкіля і всі обтяжені вагою історичної, астрологічної значущості, рухаються, немов фігурки на шахівниці»⁸⁸.

На думку Герберта Маршала Маклюена, функціонування мас-медіа у сучасній комунікативній ситуації не є похідною від подій. У свідомості людини мас-медіа діють як першопри-

⁸⁸ Гейзінга Й. Homo Ludens. К.: Основи, 1994. С. 238.

чина, що наділяє дійсність своїми властивостями. Відбувається конструювання реальності засобами масової комунікації, значною мірою соціальними мережами. Таким чином, медіа формують власний міфологічний простір, що диктує особливі форми творення і сприймання інформації. Осердям міфологічного, таким чином, стає образне та ігрове. Тому діяльність нових медіа, соціальних мереж активізується саме в аспекті розважальності⁸⁹.

Таким чином, нові медіа у масовій культурі створюють сучасну міфологію, конструюючи власний світ, який часто сприймається споживачами як більш реальний, ніж їх власне існування. Масова культура міфологізує людську свідомість, містифікує реальні процеси, що відбуваються у реальному суспільстві. У соціальних мережах простежується відмова від раціонального начала у свідомості⁹⁰.

Але також потрібно згадати, що масовий характер і класичного карнавалу, і соціальних мереж не нівелює *діалогічний аспект* карнавальності. Ми маркуємо таку комунікацію як діалогічно-масову.

Вікторія Самохіна з цього приводу зазначає: «головним учасником карнавалізованого діалогічного дискурсу є дискурсивна особистість Номо Artifex, до якої відносяться професійні та непрофесійні жартівники. В карнавалізованому дискурсі відбувається 1) безпосередній діалог між людьми, що розважають інших; 2) людиною, що розважає інших, та публікою; 3) людиною, що розважає інших, та віртуальною площиною»⁹¹.

⁸⁹ Косюк О. М. Гра – інформація – комунікація: генетичний розтин розважальної продукції електронних мас-медіа. Монографія. Луцьк, 2009. С. 7.

⁹⁰ Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті масової культури: [монографія]. Острог, 2018. С. 107.

⁹¹ Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artifex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філо-

Можливою карнавальна діалогічно-масова комунікація стає також і через присутність Іншого. Зигмунд Фрейд з цього приводу зазначає: «У психічному житті людини завжди присутній «інший». Він, як правило, є взірцем, об'єктом, помічником чи опонентом»⁹².

Згадані риси карнавальності такі, як: відмова від соціально ієрархії, ігровий характер, сміховий аспект, архетипічність та міфологічність, а особливо, можливість конструювати власну нову віртуальну ідентичність – найактивніше сприяють діалогу власного Я з Іншим. Сприяють тому, що у масштабах масового поширення інформації у соціальних мережах, комунікація може залишатися приватною і, навіть, інтимною, сповідальною. Тут можна говорити і про автокомунікацію, яка у наступний момент стає масовою.

Висновки

Карнавалізація передбачає поєднання несумісного, так само як і сучасні нові медіа є конвергентними. У них поєднуються вербальні, візуальні та аудіальні способи передачі інформації. Це зближує комунікацію у соціальних мережах із майданним мовленням, про яке говорив Михайло Бахтін.

Класичний карнавал – це колективне явище, що завжди передбачає присутність Іншого, щоб споглядати зміни мого Я. Тому соціальні мережі, які мають карнавальні риси, є парадоксальною масовою автокомунікацією заснованою на карнавалізації. Такий масовий характер є серйозним викликом для міжособистісної діалогічної комунікації. Одночасно, карнавалізація у соціальних мережах може бути однією із ознак кризи опосередкованої комунікації.

Охарактеризовані риси карнавальності нових медіа, особливо соціальних мереж, дають можливість зрозуміти,

логія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 30.

⁹² Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я»: Роман. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008. С. 7.

що ігровий принцип, як один із аспектів карнавальності цих медіа, сприяє активному конструюванню віртуальних ідентичностей у спілкуванні, а відповідно і необмеженій кількості образів-масок, що дроблять цілісну особистість. Витворення власного образу певною мірою дистанціює, убезпечує від комунікативної відповідальності.

Інтернет-комунікація та віртуальна реальність надає людині нові можливості виходу за межі повсякденності, буденності, можливості символічно перевершити себе, вийти в інобуття, вийти за межі свого соціального статусу, віку, статі, навіть людяності. Віртуальна реальність створює карнавальний простір і можливість неодноразової зміни маски. Ще однією характерною рисою є те, що феномен карнавалізації в сучасній культурі характеризується уніфікованістю, він не має певних національних рис⁹³.

Також сублімативність, як один із аспектів класичної карнавальності, у соціальних мережах багаторазово гіперболізується, підштовхує користувачів не опиратися несвідомим бажанням, долати соціальні приписи та заборони власного цензора.

Проте, якраз на основі карнавальної комунікації, як вільному просторі, у соціальних мережах вибудовується можливість діалогу у потоці масової культури. Тому, справедливим буде говорити не лише про автокомунікацію, але і про парадоксальну діалогічно-масову комунікацію у яку залучені користувачі нових медіа.

⁹³ Поправко О. В. Карнавал в кризові періоди розвитку культури // Сучасні соціокультурні практики: компетентнісно-аксіологічний аспект: збірник статей і матеріалів Всеукраїнської конференції, присвяченої 10-літтю кафедри культурології та методики викладання культурологічних дисциплін ПНПУ імені В. Г. Короленка (м. Полтава, 29 – 30 березня 2018 р.). С. 155 – 161.

Література

1. Асмус Н. Г. Лингвистические особенности виртуального коммуникативного пространства. Дис... канд. филол. наук. Челябинск, 2005. 266 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990. 543 с.
3. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Проблемы поэтики Достоевского. Киев: «НЕХТ», 1994. 508 с.
4. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі. К.: УЦКД, 2001. 376 с.
5. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция, Республика, 2006. 269 с.
6. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/basis/3413>
7. Больц Н. Азбука медиа. М.: Издат. «Европа», 2011. 136 с.
8. Бондаренко І. С. Політичний карнавал в історичних вимірах соціального інжинірингу // Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика. Том 32 (71) № 1 Ч. 3. 2021. С. 253–257. Електронний ресурс. Режим доступу: http://philol.vernadskyyournals.in.ua/journals/2021/1_2021/part_3/43.pdf
9. Булавка Л. А., Бузгалин А. В. Бахтин: диалектика диалога versus метафизика постмодернизма // Вопросы философии. 2000. № 1. С.119 – 131.
10. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М.: Юристъ, 1996. 591 с.
11. Вавилова Ж. Е. Виртуальный карнавал как пространство знаковой репрезентации субъекта. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPAEng/a35e1b7fd2dea9f844257e06004e57d8>
12. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. №1. С. 108–112.
13. Волкогонова А. В., Калугина Е. Н., Красса С. И. Карнавализация как телеология языкового субстандарта //Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. №. 7-2. С. 61–64.
14. Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії: Навч. посібник для студ. гуманіст. спец. вищ. навч. закл. К.: Либидь, 1996. С. 84–90.

15. Гейзінга Й. Homo Ludens. К.: Основи, 1994. 250 с.
16. Гришкова В. И. Карнавал и виртуальная реальность // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2010. № 1 (7). С. 18–22.
17. Дебор Г. Общество спектакля. Москва: Логос, 1999. 224 с. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html
18. Денисова О. Вуличний театр – добро з вродливим личком // Пік. 2001. №35. С. 50–51.
19. Журбенко К. В. Нові медіа як об'єкт соціологічного вивчення // Грані. 2016. №7 (135). С. 90–95.
20. Загибалова М. А. Феномен карнавализации современной культуры: дис. ... канд. философ. наук: 09. 00. 13. Тула, 2008. 154 с.
21. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. СПб.: Марс, 1995. 380 с.
22. Иванов В. Ф. Основні теорії масової комунікації і журналістики: [навчальний посібник]. К.: Центр Вільної Преси, 2010. 258 с.
23. Кастельс М. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. К.: «Видавництво «Ваклер» у формі ТОВ, 2007. 304 с.
24. Квіт С. Масові комунікації: Підручник. К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 206 с. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.twirpx.com/file/593898>
25. Компанцева Л. Масові комунікації в міждисциплінарній парадигмі: державна безпека, соціальні комунікації, психолінгвістика // Психолінгвістика. 2016. Вип. 20 (2). С. 63–76. Електронний ресурс. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/psling_2016_20%282%29_8
26. Косюк О. М. Гра – інформація – комунікація: генетичний розтин розважальної продукції електронних мас-медіа. Монографія. Луцьк, 2009. 236 с.
27. Косюк О. Аналіз явищ масової комунікації: методологічний підхід // Масова комунікація: історія, сьогодення, перспективи. 2013. № 3 (3) С. 14 – 20.
28. Косюк О. Нове поняття масової комунікації: теоретико-термінологічний аспект // Scientific Journal Virtus, March # 32, 2019. С. 234–241.
29. Косюк О. Різдвайний «карнавал» в Парижі (трагедія «Шарлі Ебдо» крізь призму двох теорій сміху) // Матеріали II міжнарод-

ного інтернет-симпозіуму «Криза як рушій амбівалентних змін крізь призму медіа». Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.symposium.hol.es/gallery/kosiuk.pdf>

30. Лалл Дж. Мас-медіа, комунікація, культура: глобальний підхід. К.: К.І.С., 2002. 264 с.

31. Лассвелл, Г. Структура и функция коммуникации в обществе. Електронний ресурс. Режим доступу: http://sbiblio.com/biblio/archive/hrest_pr/00.aspx

32. Лебон Г. Психология народов и масс. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.psi-test.ru/pub/Lebon/oglav.html>

33. Мак-Люен М. Галактика Гутенберга: становлення людиною друкованої книги. К. Ніка-Центр, 2001. 464 с.

34. Москаленко В. В. Психологія соціального впливу. Навч. пос. К: Центр учбової літератури, 2007. 448 с.

35. Мостицкая Н. Д. Праздничность и повседневность как феномены культурной коммуникации (на примере православной традиционности) // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. № 2 (64). 2015. С. 106–112.

36. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 15–139. Електронний ресурс. Режим доступу: https://www.ae-lib.org.ua/texts/ortega-y-gaset_masa_ua.htm

37. Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті масової культури: [монографія]. Острог, 2018. 408 с.

38. Поправко О. В. Карнавал в кризові періоди розвитку культури // Сучасні соціокультурні практики: компетентнісно-аксіологічний аспект: збірник статей і матеріалів Всеукраїнської конференції, присвяченої 10-літтю кафедри культурології та методики викладання культурологічних дисциплін ПНПУ імені В. Г. Короленка (м. Полтава, 29 – 30 березня 2018 р.). С. 155–161.

39. Почепцов Г. Г. Как становятся президентами: избирательные технологии XX века. К.: Т-во «Знання», КОО, 1999. 380 с.

40. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. СПб.: Изд. «Алетейя», 1997. 288 с.

41. Різун В. В. Теорія масової комунікації: підруч. для студ. га-лузі 0303 «журналістика та інформація». К.: Видавничий центр «Просвіта», 2008. 260 с. Електронний ресурс. Режим доступу: http://journalib.univ.kiev.ua/Teoriya_mas_com.pdf.

42. Руднев В. П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста. М.: Аграф, 2000.
43. Рюмина Т. М. Эстетика смеха. Смех или виртуальная реальность. Москва: УРСС, 2003. 320 с.
44. Самохіна В. О. Карнавалізація у фокусі лінгвокреативної діяльності Номо Artifex. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов, (88), 2018. С. 26–34.
45. Самохіна В. О., Кузнецова О. В. Лінгвокреативність автора в карнавальній свідомості // Світ мови – світ у мові: матеріали Четвертої міжнародної наукової конференції. Київ: НТУ ім. М. П. Драгоманова. 2017. С. 161 – 163.
46. Сиберт С., Шрамм У, Питерсон Т. Четыре теории прессы. М.: Вагриус, 1998.
47. Смаджа Е. Сміх. Біологія, психіка, культура. Київ: Видавництво Анетти Антоненко; Київ: Ніка-Центр, 2017. 160 с.
48. Тард Г. Общественное мнение и толпа. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://studopedia.org/index.php?vol=1&post=36744>.
49. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я»: Роман. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008. 192 с.
50. Хейзинга Й. Осень средневековья. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. 416 с.
51. Чепель Ю. В. Специфика синонимии в интернет-коммуникации. Дис... канд. филол. наук. Курск: КурскГУ, 2009. 209 с.
52. Эко У. От игры к карнавалу / Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ. М.: Эксмо, 2007. С. 141–149.
53. Юнг К. Г. Психологические типы. Электронный ресурс. Режим доступа: www.lib.ru/PSIHO/JUNG/psytypes.txt
54. Cairncross Frances The Death of Distance: How the Communications Revolution is Changing Our Lives. Harvard Business Press, 2001. 317 p.
55. Carey James W. A Cultural Approach to Communication. Communication as Culture. New York: Routledge, 2009. P. 11–28.
56. McLuhan Marchall Fiore Quentin. The Medium is The Message. Warfond: The Penquin Press, 1967. 160 p.
57. Neuman R. Social Implications of the Internet // Annual Review of Sociology. 2001. № 27.

ТАКТИЧНИЙ УРБАНІЗМ І ПЕРФОРМАТИВНІСТЬ: ДО ПИТАННЯ ІНКЛЮЗИВНОГО МІСТА

Максим Карповець

Сучасні міста все більше потребують альтернативних рішень у плануванні простору й організації міського середовища. В умовах нестабільної економіки, стрімкого заселення районів, збільшення магістралей зовнішнє чи так зване «політичне» планування міста не завжди враховує проблеми й потреби містян. Навіть більше, планувальникам часто байдуже на людей, які «все-таки масово користуються міським простором»¹. Особливо це питання загострюється в контексті інклюзивних груп населення, які потребують специфічних, часто унікальних рішень в організації міського середовища. Як правило, такі потреби сприймають як надто витратні для влади й суспільства, але поява тактичного урбанізму як альтернативної форми вирішення міських проблем уможливила більш економну й структурну зміну міського середовища. У цій схемі важливо дослідити перформативні аспекти тактичного урбанізму, спрямованого на залучення інклюзивних груп у міську політику. Передусім важливо розмежувати підходи стратегічного й тактичного урбанізму до інклюзивних груп, а далі виявити перформативний потенціал тактичного урбанізму в його зв'язку з інклюзивними запитами й викликами в місті.

¹ Гел Й. Міста для людей. Київ: Основи, 2018. С. 13.

Французький соціолог Мішель де Серто писав про те, що планування міст часто далеке від реального життя простих людей. Він увів поняття «стратегія» і «тактика», щоб пояснити цю розбіжність: «стратегія» стосується міського планування, а «тактика» – того, як простір міста облаштовують люди, які проживають і витворюють його по-своєму². У випадку стратегій ідеться про примусове, «владне» бачення міста, яке не передбачає особливого врахування думок широкого загалу. Іншими словами це більш інституційне або навіть наближене до паноптиконного бачення міста³, яке завжди керується раціональними (хоча й часто-густо тоталітарними) та зваженими принципами. На думку де Серто, проблема полягає в тому, що стратегічне місто існує лише абстрактно, на карті, не перетинаючись із обжитим тактичним.

Попри те, що Мішель де Серто додав неприхований ідеологічний складник у свою теорію, де багаті репрезентують стратегію, а бідні тактику, його бачення безпосередньо пов'язане з освоєнням і конструюванням міського середовища з ініціативи містян. Тобто тактики позначають місто як простір свободи й креативності, де живий досвід переживання і перебування у повсякденності є суттєвішим, аніж узагальнений «погляд згори». Як зазначає де Серто, тактики більше стосуються часу, а не простору, що суттєво відрізняє їх від строго просторового детермінізму, притаманного стратегіям. До того ж, тактики передбачають «постійне маніпулювання подіями з метою перетворення їх на “можливості”»⁴.

² De Certeau, M. *The Practice of Everyday Life*. London: University of California Press, 1984. P. XIX.

³ Мішель де Серто неодноразово згадував, що надихався ідеями Мішеля Фуко в його праці «Наглядати й карати. Народження в'язниці», який чи не вперше звернув увагу на приховані, витончені механізми контролю над людським тілом в таких міських інститутах як в'язниця, психіатрична лікарня, школа, казарма.

⁴ De Certeau, M. *The Practice of Everyday Life*. London: University of California Press, 1984. P. XIX.

Основна різниця між стратегічним і тактичним урбанізмом у контексті інклюзивного міста в їх парадигмальній світоглядній розбіжності. З погляду стратегічного планування влада не завжди готова витратити ресурси на такі потреби, адже вимірює будь-які міські виклики максимально загальними критеріями: «Міській і муніципальній владі цікаво залучити інвесторів у реалізацію більших і довгострокових проєктів, тому багато прохань громадян або залишаються непоміченими або виконуються вкрай недбало»⁵. У результаті виникає суттєвий розрив між муніципальним плануванням і соціальною реальністю, у якій живуть містяни.

Цей розрив з десятиліттями не тільки не вирішився, але й поглибився, тому тактичний урбанізм виник як альтернатива з метою перетворити міське середовище в зручне й комфортне місце для життя не з погляду проєкту чи кошторису, а з реальних запитів і потреб. Стратегічний урбанізм існує у форматі світоглядної вертикалі, а тактичний урбанізм сприймає реальність як горизонтальну взаємодію різних, але рівних людей. Як зазначає Йен Гел, ретельно аналізуючи людські виклики й проблеми в сучасному міському просторі, «багато десятиліть такому складнику міського планування, як людський вимір, не приділяли систематичної уваги, натомість інші складники, як-от пристосування міст до нестримного зростання кількості автомобілів, виходили не передній план»⁶. У цій системі координат міста будували заради втілення амбіційних архітектурних ідей⁷ (або прагматичних

⁵ Сидоров Н.А. Тактический урбанизм как средство активизации общественного пространства // Современные общественные пространства как инструмент развития городской среды: материалы межрегион. науч.-практ. конф. 29–30 ноября 2018 года: СПбГАСУ. СПб., 2018. С. 78.

⁶ Гел Й. Міста для людей. Київ: Основи, 2018. С. 13.

⁷ Модерністи відкрито відкидали потребу врахування міського простору й середовища заради втілення окремих архітектурних об'єктів.

капіталістичних чи ідеологічних⁸ інтересів), але не заради людей.

У цьому контексті інклюзивні групи також не володіють можливостями й свободою для реалізації своїх проєктів, але потребують таких же умов для роботи й дозвілля, як і решта міських груп. Оскільки «міське середовище постає не тільки як фізичний субстрат, але й антропологічний»⁹, то основний виклик для міської влади в необхідності врахування базових людських (нерідко тілесних) потреб. Актуалізуючи риторику Мішеля де Серто, інклюзивні групи (до яких ми залуцаємо не тільки людей з інвалідністю, але й представників/представниць іншого гендеру, дітей, людей похилого віку й навіть емігрантів¹⁰) потребують комфортних і зручних умов для життя, які б не вимагали значних ресурсів.

Поява тактичного урбанізму уможливила вирішення локальних викликів у місті завдяки ініціативні містян і залученню обмеженої кількості ресурсів. Кожне покоління урбаністів і дизайнерів шукало вирішення проблем мобільності, забруднених районів, зростання кількості емігрантів і появу інклюзивних груп. Усі ці питання повинні були корелюватися з позицією мешканців кожного окремого місця. Коли ж проблема чи виклик занадто комплексні, то врахувати думки сотень тисяч містян достатньо складно. Тактичний урбанізм, на противагу стратегічному, пропонує максимально залуча-

⁸ Виразним прикладом є радянська система забудови житлових кварталів, яка досі негативно «відгукується» на усіх рівнях життя сучасних людей у вже пострадянських містах.

⁹ Карповець М. Модуси людського тіла у світі міста // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Серія: Культурологія. 2011. Вип. 8. С. 150-158. Режим доступу: https://eprints.oa.edu.ua/1427/1/karpovets_11092012.pdf [28.12.2021].

¹⁰ У нашому розумінні інклюзивні групи – це сукупності найбільш тілесно й ментально вразливих осіб, які потребують особливої соціальної політики для забезпечення їхнього існування на рівні з іншими групами.

ти людей до перетворення їхнього середовища. Локальний фестиваль вуличної їжі, будівництво дитячого майданчика чи сортувальних осередків – це реальні приклади тактичного урбанізму, де враховано різні погляди і знайдено життєздатні компроміси. Зрештою важливо на фізичному рівні надати людям змогу виражати своє право на місто: створити більше місця для прогулянок осіб різних вікових груп, обмежуючи хаотичне паркування автомобілів; удосконалити планування пішохідних переходів для людей з інвалідністю, спростивши рух транспорту; збільшити кількість безпечних велодоріжок (особливо для людей із візками), відокремлюючи їх від шосе чи пішохідних зон.

Тактичний урбанізм важливий тим, що він дозволяє швидше адаптуватися до мінливих умов міської культури, а також до специфічних, часто виняткових потреб містян. Водночас він передбачає перформативне спрямування, адже використання тактик «ґрунтується на переконанні, що глибокі організаційні зміни (соціальні, культурні, економічні чи будь-які інші) мають двосторонній зв'язок із фізичним середовищем: вони продукують та водночас репродукуються середовищем»¹¹. У випадку інклюзивних груп перформативність посилює гнучкий та адаптивний характер тактичного урбанізму, адже не передбачає наявності зафіксованих і незмінних сценаріїв розвитку. Навіть більше, «перформативні процеси уявлення та самоідентифікації відіграють основну роль у формуванні соціальної реальності»¹², тому й «тілесність, пам'ять, афект, мобільність і загалом постійна взаємодія з іншими»¹³ формують і повсякчасно реформують міське середовище, а отже, лише позитивно впливають на його культурний рі-

¹¹ Merker B. 2010. Taking Place: Rebar's Absurd Tactics in Generous Urbanism // *Insurgent Public Space: Guerrilla Urbanism and the Remaking of Contemporary Cities*. New York: Routledge, 2010. P. 49.

¹² Карповець М. Перформативна природа соціальної реальності // *Гуманітарний часопис*. 2017. № 3 (4). С. 50.

¹³ Там само.

вень. Майл Лайдон і Ентоні Гарсія, основні теоретики тактичного урбанізму, тлумачать його як «підхід до розбудови та активізації сусідства з використанням короткострокових, недорогих і масштабних заходів і політик»¹⁴. Ключовим у цьому визначенні є не стільки економія ресурсів, скільки постійна розбудова й активізація суспільства заради покращення міського життя.

У стратегічному урбанізмі до обговорення міських проєктів нечасто запрошували реальних містян. І річ не тільки в комерції, а й у тому, що проєктувальники не завжди розуміють, кого запрошувати, адже, на їхню думку, коментарі й зауваги мусять бути фаховими. З одного боку, для розуміння креслень, візуалізацій і формул справді потрібні спеціалізовані знання. Із цієї перспективи розуміння (і в подальшому втілення) міських проєктів і планів належить лише фахівцям; містобудівники заздалегідь упереджені до, умовно кажучи, некомпетентної спільноти. З другого боку, від містян не обов'язково вимагати професійних кваліфікацій: важливо долучити їх – як людей, яким потім доведеться жити в запроєктованому просторі, – до обговорення, зуміти почути їхні думки щодо того чи того рішення. Що більше нав'язувань, ігнорувань спільнотних запитів і стилів, то швидше місто перетворюється на масу матеріальних об'єктів, позбавлених життя. Основна ідея тактичного урбанізму й усієї філософії Мішеля де Серто – зробити міське середовище максимально комфортним, зручним для життя з урахуванням різних життєвих практик, а не лише архітекторських задумів.

Зважаючи на це, запрошення інклюзивних груп до обговорення міських проєктів є одним із перших кроків до перформативного перетворення міського середовища. Перформативність полягає в тім, що локальні спільноти долучаються до глобальних трансформацій міської реальності, маючи змогу

¹⁴ Lydon M., Garcia A. *Tactical Urbanism: Short-term Action for Long-term Change*. Washington: Island Press, 2015. 256 p.

актуалізувати власний життєвий досвід. Оскільки перформативність передбачає ритуальне відтворення певних соціальних рамок (за Крістофом Вулфом¹⁵), то для інклюзивних груп важливо не тільки пасивно бути присутніми під час обговорення, але й активно *повторювати* певні соціально важливі дії, як-от мати змогу голосувати за проєкт, робити соціологічні дослідження, впливати на бюджет. Отже, перформативний вимір долучення до обговорення завжди передбачає ритуальне відтворення як суспільно значущого досвіду, так і творення власних соціальних стратегій.

Попри наявність долучення спільнот до обговорення урбаністичного дизайну, часто розходження в баченнях міста трапляються у світоглядній площині. На цьому рівні відбувається конфлікт сенсів – ситуація граничного непорозуміння між тим, чого хоче умовна владна верхівка (до якої належать політики, бізнесмени й архітектори¹⁶, які на них працюють), і тим, чого прагнуть самі містяни. Такі конфлікти постійно виникають в українських реаліях, коли забудовники втілюють проєкти без публічного обговорення. З останніх гучних випадків – спроба реконструкції «Квітів України» під офісне приміщення з надбудовою, що викликала обурення киян, звиклих до цього місця. Окрім конфлікту сенсів, ситуація ілюструє ще й конфлікт стратегій, адже павільйон – це не тільки вподобане й обжите місце, а й винятковий архітектурний проєкт. Інша річ, що цю винятковість повинні визначати

¹⁵ Див. Wulf C. Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual. Bielefeld: Transcript Verlag, 2005. 175 s.

¹⁶ Прикметно, що архітектори та урбаністи часто позиціонують себе як творчу, відокремлену від влади спільноту, коли для містян саме вони безпосередньо відповідають за ухвалення стратегічних рішень. У площині ж тактичного урбанізму відбувається принципова зміна акцентів, де урбаніст не може втілювати свою фахову компетентність без комунікації та узгодження із відповідною міською спільнотою.

фахівці, зокрема знавці архітектури радянського модернізму 70-х років, а не лише владні інституції.

Другу проблему можна описати як конфлікт бачень, які формально збігаються на рівні стратегії і тактики, а реально розходяться в інтерпретаціях. Рідко коли можна почути, що урбаністи хочуть щось побудувати не для людей. Вони сприймають свої проекти як корисні, бачать виняткову потрібність власних конструкцій чи інновацій. Проте архітектори будують, за словами Анрі Лефевра, «ідеальне місце» для ідеальних людей¹⁷, ігноруючи реальні запити й той факт, що простір продукується матеріально. Гарною ілюстрацією цієї розбіжності може бути випадок Рівного, де в житловому районі на околиці вимостили тротуари для зручності руху, а люди щоразу скорочували собі шлях, витоптуючи криву стежку й уперто оминаючи ідеальні хідники. Стежку вторували вже так добре, що її навіть видно на мапах пошукової системи Google. І хоч скільки влада переконувала ходити тротуаром, усе намарно: тіла містян витоптували землю й далі, утворюючи нову матерію, новий простір там, де його не передбачили.

Урбаністи вчаться враховувати, що у створених за їхніми планами просторах житимуть реальні люди зі своїми унікальними досвідами. Це передбачає дотримання принципу рівності – ключового для сучасного інклюзивного міста принципу, який справедливо тлумачити як «чесне та справедливе включення в суспільство, у якому всі можуть брати участь, бути корисними й повністю реалізувати свій потенціал»¹⁸. Останніми роками містобудівники поволі звертають увагу на потреби різних соціальних груп, як-от осіб з інвалідністю чи літніх людей. Раніше їх витискали за межі суспільної свідо-

¹⁷ Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1992. P. 42.

¹⁸ Policy Link. *The Equity Manifesto*. 2018. Режим доступу: https://www.policylink.org/sites/default/files/pl_sum15_manifesto_FINAL_2018.pdf [10.01.2022].

мості, міських локацій для них не існувало на карті, а зараз неможливо здати в експлуатацію публічний архітектурний проєкт без пандусів чи зручних ліфтів. Місто як «поняття» поступово перетворюється на місто як «середовище».

У перформативному контексті урбаністи намагаються творчо переосмислити й перетворити міський простір як такий, що буде принадний для максимальної кількості інклюзивних груп, здатних відтворювати ті ж самі траєкторії, що й інші містяни. До цього також долучають неурядові організації на більш локальному, тактичному рівні, ініціюючи збір коштів, участь волонтерів і представників інклюзивних груп у створенні зручних міських просторів. Наприклад, у 2021 році в Одесі відкрили перший інклюзивний пляж для людей із інвалідністю, де передбачені пандуси, плитка й тактильна плитка. Такий проєкт був ініціативною влади, хоча запити від містян підштовхнули до реорганізації цього публічного простору. У перформативному вимірі цей простір став інтерактивним майданчиком взаємодії та обміну досвідом, зокрема й через низку інсценувань, як-от відтворення купання в морі завдяки наявності спеціального транспорту. Усе це сприяє втіленню принципу справедливості на рівні міської політики, покращує глобальний імідж міста й залучає можливих інвесторів до його подальшої розбудови.

Основна ж проблема в тім, що проєктувальникам різного рівня потрібно узгодити різні потреби міських груп з їхніми часто протилежними ціннісними орієнтирами. Представники окремих інклюзивних груп мають переважно різні ціннісні критерії, які часто не можуть бути сумісними в єдиному тактичному баченні, однак вони об'єднані спільною потребою в безпечному й вільному пересуванні в просторі. Відповідно до останніх даних соціологів більшість інклюзивних осіб фізично не виходять з дому, тобто вважаються маломобільними. Як результат, містяни з інвалідністю ізольовані від суспільного життя лише тому, що публічний транспорт не адаптований під їхні потреби. Перформативний підхід до

мобільності передбачає створення такого транспорту (чи таких умов), який би зміг перелаштовуватися механічно заради переміщення людей із інвалідністю, молодих мам чи людей похилого віку з однієї точки міста в іншу. Водночас це створення перформативного простору, який міг би час від часу трансформуватися в зручну атракцію для інклюзивних груп. Наприклад, тимчасове розширення тротуарів (такі практики не є поодинокими в Іспанії, Франції, Бразилії) уможливорює швидше й безпечніше пересування людей на візках у вихідні порівняно з буднями. Стратегічно такі урбаністичні плани реалізувати складно, адже це потребує не тільки виконання низки бюрократичних процедур, але й повного переорієнтування муніципальної політики від глобальних до більш локальних проблем.

Наступною тактичною проблемою є перформативне створення безпечного середовища для інклюзивних груп. За переконанням експертів, місто, яке вживає заходів для підвищення безпеки пішоходів, як-от «розширення тротуарної плитки, достатнє освітлення та універсальний дизайн, полегшує повсякденну діяльність для людей з обмеженими можливостями, таких як особи з інвалідністю та літні люди, вагітні жінки, матері та сім'ї з дітьми»¹⁹. Як було вказано вище, основне завдання тактичного урбанізму в пошуку мінімальних ресурсів для досягнення максимального ефекту. Наприклад, універсальний дизайн передбачає відсутність фізичних чи психологічних перешкод для інклюзивних груп, що хочуть почуватися в безпеці під час руху чи відпочинку. Так чи так, найбільшим викликом для формування інклюзивного міста є подолання автомобільного засилля, що витісняє містян, зокрема й людей із інвалідністю. Оскільки більшість сучасних

¹⁹ Hiramatsu A. Inclusive Cities: 4 Examples of Urban Productivity through Gender Equality // Urban Development. Режим доступу: <https://blogs.iadb.org/ciudades-sostenibles/en/inclusive-cities-urban-productivity-gender-equality/> [10.01.2022].

проектів міста заохочують людей ходити пішки чи пересуватися громадським транспортом²⁰, то урбаністи повинні дбати про створення безпечного міського простору.

Щоправда, у такій схемі дискримінованими відчують себе водії: адже тактичний урбанізм орієнтується на екологічні рішення й активних пішоходів, у ньому немає місця для звичного, нічим не обмеженого руху в авто. Проте ідея тактичного й будь-якого іншого демократичного урбанізму якраз і полягає в поєднанні різних запитів і потреб, а не в домінуванні інтересів однієї міської групи над іншою. Ідеться не тільки про врахування окремих інтересів, а й про спільне благо. Тих, хто рухається пішки та на громадському транспорті, значно більше, ніж людей в автомобілях, і вони мають аж ніяк не менше право на міський простір. У цьому можна вбачати ідеологію, а можна – ідею міста для людей.

Данський урбаніст Йен Гел у праці «Міста для людей» запропонував принципи якнайпридатнішого для життя спільного простору. Гел пише про комерційні стратегії автомобільних концернів, які зумисне сприяли побудові нових доріг і перетворенню міських пейзажів заради того, щоб люди купували більше машин. Для нього, як і для багатьох інших прихильників «низового» урбанізму, ходіння й культура пішоходів – це чи не єдине розв'язання багатьох проблем міського простору. Адже пересування в місті пов'язане не тільки з фізичним рухом: воно означає, що «людина контактує з іншими людьми й місцевою спільнотою, дихає повітрям, проводить час поза приміщенням, отримує безкоштовне задоволення від життя як такого, здобуває нові досвіди й інформацію»²¹. Іншими словами, ходіння чи пересування має значно більший потенціал для тактичного творення й відтворення міста, ніж будь-яка інша міська практика.

²⁰ Гел Й. Міста для людей. Київ: Основи, 2018. С. 16.

²¹ Там само. С. 18.

Звісно, неможливо повністю відкинути права автомобілістів, проте необхідно враховувати більш гнучкі потреби й інтереси інших містян, що не вичерпуються цією міською субкультурою. Тактичні урбаністи сприймають простір як динамічне, перформативне середовище, і субкультура автомобілістів відповідає більш сталим стратегіям, які уніфікують простір. Завдання тактичного урбанізму полягає не у витісненні автомобільної спільноти, а в тому, щоб змінювати свідомість і сприяти розумінню міста як різнопланового середовища. Водночас достатньо маргінальною залишається проблема інклюзивних автомобілістів, що не може бути повноцінно вирішена ані на стратегічному, ані на тактичному рівні через її комплексний характер.

Тактичний урбанізм перегукується з ідеєю інклюзивного міста, яке безпосередньо враховує потреби меншин. По суті, це ідея, важлива для будь-якого спільного простору, адже її мета – це комфорт і безпека мешканців. Ідеться не тільки про людей з інвалідністю, які через непристосованість інфраструктури виявляються ув'язненими у своїх домівках, а й загалом про всіх містян, незалежно від статі, віку чи рівня достатку, які хочуть безперешкодно використовувати простір міста. Використовувати часто в буквальному, фізичному сенсі, долаючи відстані й перебуваючи в локаціях без надмірних зусиль.

Можливість бути почутими та причетними до зміни середовища – ось ключ від комфортного й цікавого міста інклюзивних спільнот. Коли люди беруть участь у спільній справі, долучаються до матеріального втілення ідеї, то вони більше цінують свій район, парк чи будинок. Якщо ж вони відірвані від того, що діється довкола, позбавлені права виявляти свою свободу, то й місто втрачає для них доцільність. Складно не погодитися зі словами Девіда Гарві: «Право на місто є чимось значно більшим, ніж індивідуальна свобода доступу до місь-

ких ресурсів: це право змінювати себе, змінюючи місто»²². Проблема з інклюзивними групами не тільки в неврахуванні їхніх думок, а й у фундаментальній відірваності від планувального дискурсу міста. Не беручи участь як повноцінні актори в міському середовищі, особи з різних інклюзивних груп не можуть поділитися власним життєвим досвідом, якого часто нема з попередньої ж причини.

Розірвати таке замкнене коло можна не тільки на рівні тактичного урбанізму, але й стратегічного, який би спромігся юридично й політично обумовити важливість і навіть необхідність включення інклюзивних спільнот у міське обговорення та проєктування. В іншому ж разі концепція Йена Гела про місто для людей видаватиметься абстракцією, адже за узагальненими людьми завжди перебувають конкретні індивіди й спільноти з їхніми життєвими проблемами.

Отже, тактичний урбанізм характерний тим, що може врахувати потреби різних соціальних груп за наявності обмежених ресурсів та короткого відрізка часу. У випадку інклюзивних груп тактичний урбанізм сфокусований не тільки на переформатування міського простору, але й на більш гнучке й ігрове перетворення середовища для задоволення інклюзивних потреб. Стратегічний урбанізм фокусується на глобальних і сталих проєктах, що теж важливо для реалізації інклюзивних потреб у місті, але тактичний урбанізм перформативно «долає» відірваність загального бачення від реальних проблем. Таке перформативне подолання передбачає зокрема активне долучення інклюзивних груп до обговорення міського дизайну, мобільності, фінансування та інших важливих політик. Завдяки цьому інклюзивні групи стають більш видимими й важливими як соціальні актори, а їхні проблеми автоматично стають соціально значущими.

²² Гарві Д. Право на місто [Електронний ресурс] // Журнал соціальної критики «Спільне». Режим доступу: <https://commons.com.ua/uk/pravo-na-misto/> [10.01.2022].

Перформативне долучення інклюзивних груп до міського дискурсу також реалізовує демократичний принцип рівності та справедливості, украй важливий для сучасної глобальної політики. Завершальним етапом є не тільки публічне артикулювання інклюзивних проблем, але й тактичне вирішення, де основні критерії – це безпека та комфорт. Так чи так, долучення перформативності до тактичного урбанізму суттєво полегшує процес покращення міського середовища для всіх містян, трансформуючи місто для реальних людей.

Література

1. Гарві Д. Право на місто [Електронний ресурс] // Журнал соціальної критики «Спільне». Режим доступу: <https://commons.com.ua/uk/pravo-na-misto/> [10.01.2022].
2. Гел Й. Міста для людей. Київ: Основи, 2018. 280 с.
3. Сидоров Н. А. Тактический урбанизм как средство активизации общественного пространства // Современные общественные пространства как инструмент развития городской среды: материалы межрегион. науч.-практ. конф. 29–30 ноября 2018 года: СПбГАСУ. СПб., 2018. С. 78-83.
4. Карповець М. Модуси людського тіла у світі міста // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Серія: Культурологія. 2011. Вип. 8. С. 150-158. Режим доступу: https://eprints.oa.edu.ua/1427/1/karpovets_11092012.pdf [28.12.2021].
5. Карповець М. Перформативна природа соціальної реальності // Гуманітарний часопис. 2017. № 3 (4). С. 50-61.
6. De Certeau M. The Practice of Everyday Life. London: University of California Press, 1984. 256 p.
7. Hiramatsu A. Inclusive Cities: 4 Examples of Urban Productivity through Gender Equality // Urban Development. Режим доступу: <https://blogs.iadb.org/ciudades-sostenibles/en/inclusive-cities-urban-productivity-gender-equality/> [10.01.2022].
8. Lydon M., Garcia A. Tactical Urbanism: Short-term Action for Long-term Change. Washington: Island Press, 2015. 256 p.
9. Lefebvre H. The Production of Space. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1992. 464 p.

10. Merker B. 2010. Taking Place: Rebar's Absurd Tactics in Generous Urbanism // Insurgent Public Space: Guerrilla Urbanism and the Remaking of Contemporary Cities. New York: Routledge, 2010. P. 45-59.

11. Policy Link. The Equity Manifesto. 2018. Режим доступу: https://www.policylink.org/sites/default/files/pl_sum15_manifesto_FINAL_2018.pdf [10.01.2022].

12. Wulf C. Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual. Bielefeld: Transcript Verlag, 2005. 175 s.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПЛОЩИНІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВИКЛИКІВ

Катерина Якуніна

В сучасному світі з його масовізацією, інформатизацією, нігілізмом та ін. тенденціями, все частіше постає питання ідентичності – власної, колективної, групової, релігійної. Цей концепт не новий для соціогуманітарного дискурсу. Ще за часів Античності, перші філософи використовували поняття ідентичності у логіці, співставляючи його з поняттями рівності («=» – equality), тотожності, хибної тотожності, еквіваленції (equivalence – якісної ідентичності). Сьогодні під цим терміном розуміють однаковість, рівнозначність, тотожність¹.

З розвитком соціогуманітарного знання, концепт ідентичності став важливим елементом метанаративів нації, держави, народу, культури, мови, моралі, права та ін.; почали розрізняти індивідуальну, спільну, інституційну, суб- ідентичності. З іншої сторони, ідентичність як процес характеризувалася спрямованістю до індивідуальності людини – ««identity» розумілася як персональна експресія індивідуальних особливостей чи групової приналежності: І (Я) – Self (самість)»². Різновекторність означення поняття

¹ Словник іншомовних слів / За ред. О.С. Мельничука. К., 1975. С. 269

² Філософія: терміни, поняття. Навчальний енциклопедичний

спробували врегулювати у аналітичній філософії: «нема сутності без тотожності (no entity without identity – Куайн) та нема тотожності без сутності (no identity without entity – Девідсон)»³. Таким чином, ідентичність починають розуміти як самість («idem» – ідентичність із самим собою) та тотожність («ipse» – ідентичність як «те ж саме», аналогічність)⁴.

Паралельно з розгортанням дискусії щодо визначення сутності поняття ідентичності, формується традиція підміни понять – ідентифікація (identicus) замість ідентичність (identicus). Така плутанина термінів зумовлена прагненням авторів вирішити стилістично правильний еквівалент поняттю ідентичність, разом з тим, подібна ситуація призводить до втрати значення і смислу. Адже ідентифікація, хоч і тлумачиться як ототожнення, прирівнювання, уподібнення⁵, є насамперед «процесом (курсив мій) зв'язування об'єкту з уже сформованим образом (identification, authentication)»⁶, натомість як ідентичність є *статичним феноменом, результатом*.

В науковий обіг термін «ідентичність» був введений у II пол. XX ст. представниками психологічної та соціологічної традицій (це і Е. Еріксон, Е. Дюркгейм, Е. Сміт, З. Фрейд та багато інших). Сьогодні існує безліч окремих напрямів та підходів до її визначення, хоча традиційно залишається поділ на психологічне чи соціологічне спрямування дослідження, що зумовлене орієнтацією на індивідуальну чи колективну ідентичність (див. Табл. 1). Адже за допомогою цього понят-

словник / ред. В. Л. Петрушенко. Львів: Новий Світ-2000, 2020. С. 159

³ Єгупов М.В. Ідентичність як атрибут людини і суспільства: дис. ...канд. філос. наук: спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2015. С. 13

⁴ Рикёр П. Герменевтика. Етика. Політика. Московские лекции и интервью. М.: Медиум, 1995. С. 20

⁵ Словник іншомовних слів / За ред. О.С. Мельничука. К., 1975. С. 269

⁶ Філософія: терміни, поняття. Навчальний енциклопедичний словник / ред. В. Л. Петрушенко. Львів: Новий Світ-2000, 2020. С. 160-161

тя можна пояснити «зміни співвідношення суспільного та особистого, біологічного та соціального, індивідуального та суспільного, нетипового та стандартного, «інакшості» та од-
номанітності, глобального та локального»⁷.

Таблиця 1

Концепції та підходи до визначення ідентичності⁸

Підходи, концепції ідентичності; персоналії; теорії	Сутність концепту «ідентичності», особливність розуміння
Психологічні теорії	
Психоаналітичний підхід (А. Адлер, Ж. Лакан, З. Фрейд, Е. Еріксон, К. Хорні, К. Г. Юнг)	Ідентичність постає сукупністю несвідомих і усвідомлених психологічних механізмів індивіда, що визначають притаманний йому спосіб пристосування до реальності. Механізмом набуття ідентичності вважається ідентифікація себе зі «значущими Іншими», а також із самим собою в різні періоди становлення особистості.
Ерік Еріксон	Ввів в науковий обіг терміни «криза ідентичність» та «его-ідентичність» (ego-identity) для відображення трансформації особи, її дорослішання, адже зріла ідентичність – необхідна умова до успішного розвитку.

⁷ Єгупов М.В. Ідентичність як атрибут людини і суспільства: дис. ...канд. філос. наук: спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2015. С. 18-19

⁸ Greil A., Davidman L. Religion and identity [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.researchgate.net/publication/292826150> [01.11.2021]; Єгупов М.В. Ідентичність як атрибут людини і суспільства: дис. ...канд. філос. наук: спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2015. С. 14-21.

Концепція персональної ідентичності	Концепт «соціального себе» – це поняття особистої однорідної або особистої ідентичності. Ця теорія орієнтує на ідею постійності ідентичності, яка все ж може змінюватись.
Статусний підхід (Дж. Марсія)	Визначив ідентичність як его-внутрішню структуру, що самостворюється, динамічну організацію потреб, здатностей, переконань й індивідуальної історії.
У. Джеймс	Вперше розмежував поняття ідентичності та характеру. Вважав, що відчуття тотожності й екзистенційної цілісності є переживанням ідентичності, а не характером.
Ціннісно-вольовий підхід (А. Ватерман)	Ідентичність пов'язана з наявністю в людині чіткого самовизначення, що включає вибір цілей, цінностей і переконань (елементи ідентичності), яких людина потребує в житті.
Екзистенційно-гуманістичний підхід (Д. Б'юдженталь, А. Міндел, Е. Міндел, К. Ясперс)	Пошук і утвердження суб'єктивності людини, як її ідентичності.
Когнітивний підхід (Г. Брейкуел, Дж. Тернер, Г. Теджфел)	Ідентичність розглядається як феномен індивідуальної та надіндивідуальної свідомості, що представляє результат емоційно-когнітивного процесу усвідомлення індивідом своєї групової приналежності і результат самосвідомості спільноти, що характеризує її як колективну цілісність.
Біхевіористський підхід (Е. Гофман, Р. Фогельсон)	Усвідомлення власного Я суб'єкта розвивається через розуміння того, як його уявляють і оцінюють інші люди.
Гордон Олпорт	Запропонував розділяти «власну» релігійну ідентичність та «сторонню» релігійну ідентичність.

Соціологічні теорії	
Соціальна теорія ідентичності	<p>У соціології розвиток проблематики ідентичності пов'язаний з поняттями «роль», «соціалізація», «референтна група». Формалізуються поняття ідентичності та соціального через концепт соціальної ролі. Для представників цієї теорії, ідентичність – центральне поняття, що пов'язує соціальне в індивіді та індивідуальну поведінку; тому передбачення поведінки вимагає аналізу взаємовідношення між однорідною і соціальною структурою. Більше того, кожен індивід виконує безліч особистісних ролей, і аналогічно, безліч ідентифікаційних ролей для Іншого.</p> <p>Теорія ідентичності фокусується на «Я», а соціальна теорія ідентичності – на «Ми».</p> <p>Соціальна теорія ідентичності робить наголос на важливості для самоідентифікації членства в соціальних категоріях. У соціальній теорії ідентичності, членство в соціальній групі стає критичною основою для поведінки і саморегуляції через процеси знеособлення і верифікації себе. Первинний акцент зорієнтований на таких категоріях як етнічна приналежність, рід. Менша увага надана релігійній ідентичності.</p> <p>Підхід до розуміння ідентичності як ототожнення з соціальною категорією піднімає питання того, чому певні соціальні категорії так часто ототожнюються з колективом</p>
Символічна теорія	<p>Ідентичність як ковкий і безперервний процес, що з'являється поза активною діяльністю через переймання ролі іншого («social self», «looking glass self»). Самість – це відображення чекань інших. Символічність взаємодії сприймається як повторюваний процес: «Ме» – відображення чекань і думок інших (суб'єктивний аспект), «І» – творче безпосереднє Я.</p>

Уільям Джеймс, Ервін Гоффман, Пітер Бергер, Чарльз Хортон Кулі, Джордж Херберт Мід	Ідентичність розуміється як синонім або аспект поняття «себе» (self), хто я є як соціальний індивід, динамічний продукт взаємодії з іншими («соціальної інтеракції»).
Наративна теорія	Дає відповіді на наступні питання: чи можлива «багаторазова» ідентичність у цілочисельного індивідуума? Які ролі найбільше впливають на формування ідентичності людини? Як особистість може відчувати себе цілісною, якщо ідентичність завжди змінюється?
Ганс Мол	Вивчав сутність процесу сакралізації ідентичності.
Ю. Бромлей, С. Хантінгтон	Досліджували проблематику цивілізаційної, національної та етнічної ідентичності.
Г. Кнабе	Виявив роль традицій у формуванні ідентичності.
Ю. Габермас, Ж. Бодрійяр, М. Кастельс, Дж. Ваттімо, Е. Тоффлер	Виділили комунікативні аспекти ідентифікації.
Інтерпретативна теорія (Х. Арендт, П. Рікер)	Обґрунтовувалася ідентичність як єдність і цілісність досвіду «Я» у спосіб наративу, розповіді особистості про себе.
Дихотомія індивідуальної та колективної ідентичностей	Індивідуальна та соціальна ідентичність – це два полюси єдиного біполярного континууму, вибір форми поведінки в якому здійснюється залежно від того, яка саме ідентичність актуалізується (Г. Теджфел). Ідентичність має соціальне походження, а індивідуальна ідентичність – вторинна по відношенню до соціальної (Г. Брейкуел).

І якщо представники соціологічного підходу (Е. Дюркгейм, М. Вебер) звертали увагу на вплив колективу, історичної пам'яті, традиції, культурних архетипів на формування ідентифікаційних маркерів людини, то психоаналітики, починаючи від З. Фрейда, А. Фрейд, У. Джеймса, у своїх роботах акцентували увагу «Я-сутності», переломних моментах формування самості, тожсамості, важливості її утвердження для індивіда. Більше того, сучасні дослідники, зійшлися на думці, що як індивідуальне, так і соціальне «релігійне Я» є центральним для людей, які їх підтримують. Автентичне релігійне вираження не може бути обмежене внутрішньо-індивідуальною орієнтацією, але має також включати важливість для особистості соціальних та реляційних аспектів релігійної ідентичності⁹.

Ці два підходи відповідали фактично за переосмислення природи релігійної ідентичності – психологічної чи соціальної. Психологічні чинники – відчуття вітальності, екзистенційні переживання страху, трепету, – формують «внутрішній каркас» тожсамоті, тоді як соціальні – середовище, виховання, відносини, що склалися упродовж життя, – формують зовнішній об'єктивний світ, який стає «критеріальною межею» в процесі самоідентифікації. Таким чином, за влучною заувагою І. Папаяні, «релігійна ідентичність виводиться з дихотомії між простором священного й світського, по відношенню до яких людина дотримується різних способів поведінки. Причому релігійна ідентичність формується не як акт відношення людини до священного, а навпаки, як факт відношення людини до речей, які вона сама вважає священними»¹⁰.

Грунтовне переосмислення поняття «ідентичність» у своїх роботах запропонував Е. Еріксон, і хоча у «Ідентичність:

⁹ Brambilla M., Manzi C., Regalia C., Becker M., Vignoles V.L. Is religious identity a social identity? Self categorization of religious self in six countries // *Psicologia sociale*. 2016. № 2. P. 195.

¹⁰ Папаяні І.В. Проблема концептуалізації релігійної ідентичності // *Наука. Релігія. Суспільство*. 2009. № 1. С. 88.

юність та криза»¹¹ сам зазначає багаторічну традицію використання цього терміну психоаналітиками, вважає за необхідне здійснити його специфікацію. Адже, використовуючи поняття «ідентичність», науковець прагне показати «засвоєний образ, що особово приймається, утверджується у всьому багатстві стосунків до навколишнього світу; відчуття адекватності і стабільного володіння особою власним «Я» незалежно від змін «Я» і ситуації; здібність особи до повноцінного вирішення завдань, що виникають перед нею на кожному етапі її розвитку»¹². Для Е. Еріксона, ідентичність насамперед показник, показник зрілості особи, шляхом послідовних «Я-синтезів» і перекристалізації особистості, розпочинаючи з дитинства. Протягом цього періоду людина проходить декілька етапів і криз в самоідентифікації, і один з таких етапів пов'язаний з релігією (*як соціальним інститутом*).

Найбільшим «багатством» релігії є, на думку вченого, здатність формувати корпус віри/довіри. «Довіра перетворюється на здатність вірити – вітальну потребу, для якої людина повинна знайти певне інституційне підтвердження»¹³. Адже релігійна практика несе в собі компонент влади, що стимулює процес інфальтизації: від індивідуальної довіри до загальної віри, або ж від індивідуальної недовіри до всезагального гріха. На думку Е. Еріксона, віра дає людині ту необхідну «вітальну силу», яка сприяє у досягненні головних бажань, «не дивлячись на анархічні позиви, що виникають час від часу, і напади залежності»¹⁴.

Еріксон визнає також, що релігія, швидше за все, відіграє важливу роль у формуванні ідентичності молоді. Зокрема, він зазначає, що релігія тісно пов'язана з істотною частиною соціально-історичної матриці, яка забезпечує необхід-

¹¹ Еріксон Э. Идентичность: юность и кризис / Общ. ред. и предисл. Толстых А.В. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. 344 с.

¹² Там само. С. 12.

¹³ Там само, С. 115.

¹⁴ Там само, С. 116.

ну платформу для формування ідентичності. Крім того, він стверджує, що релігія є і залишається найдавнішим і довготривалим інститутом, який створює сприятливе середовище для розвитку вірності, прихильності до ідеології, що виникає при успішному завершенні психологічної кризи, пов'язаної з формуванням ідентичності. Прозорливість Еріксона свідчить про те, що релігія забезпечує як трансцендентну точку зору, яка допомагає формувати моральні переконання, так і поведінковий спосіб дії, заснований на ідеологічній платформі. Крім того, релігійні норми також відіграють важливу роль у переході релігійних вірувань до спільноти віруючих. Це означає, що релігійні переконання, цінності та мораль допомагають молоді краще розуміти світ і своє унікальне місце в ньому. Імовірно, що ідеології, створені релігією, допомагають поглибити розуміння подій і переживань, а також асоціювати значення цих подій або/або досвіду. Релігія, швидше за все, відіграє значну роль у формуванні ідентичності в культурі, де молодь стикається з постійно змінюваним соціальним і політичним середовищем. По суті, трансцендентний сенс, отриманий від релігійної приналежності, важливий для розвитку ідентичності молоді та її добробуту. За відсутності точки зору, доступної через релігійні переконання, світогляд, який він надає, і його роль у формуванні та керівництві поведінки, безліч варіантів вибору та варіантів, доступних сучасній молоді, з більшою ймовірністю породить відчай, безнадійність і розгубленість. Релігія потенційно може дати остаточні відповіді та точки зору щодо невловимих питань життя, які можуть бути більш інтригуючими та доречними для молоді.

В своїй праці «Молодий Лютер», Е. Еріксон звертається до релігії як до «ідеологічного джерела, до якого прагнуть в процесі самоідентифікації»¹⁵. В контексті переосмислення

¹⁵ Эриксон Э. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. М.: Медиум, 1996. С. 47.

ролі релігії в тожсамості, дослідник утверджується в думці про екзистенційність ідентичності сформованої в певній релігійній системі. Він навіть конкретизує приклади: юдейська ідентичність, грецька ідентичність, ідентичність дружини пастора. Звернення до релігії пояснюється прагненням знайти шлях подолання «кризи ідентичності». Перша криза – це пошук межі між базовою довірою та недовірою, що долається материнським піклуванням; друга криза – формування сили волі та свавілля індивіда, відчуття провини, сумніву чи автономії; третя криза – «ініціатива проти вини»¹⁶ За таких умов, на протипагу системі права, яка, утверджуючи обов'язки та привілеї, обмеження і свободи, намагається сформуванню умовну автономію людини, «організована релігія цементує віру, яка підтримує майбутні покоління»¹⁷. Це свідчить про те, що досягнення ідентичності тісно пов'язане з інтеріоризацією релігійної прихильності.

Соціолог Е. Дюркгейм переосмислював релігію як вираження глибокого почуття єдності. Саме тому, етнічність в соціорелігієзнавчих дослідженнях сприймалась як один із каналів формування ідентичності, особливо через призму релігії. Представники соціологічного підходу до вивчення ідентичності, розглядали релігію як похідне від соціальних обставин, які створюють сприятливе середовище для мимовільного прийняття способу життя. Такі процеси можна простежити за тим, як люди виявляють своє почуття єдності та приналежності, членства в групі через участь у ритуалах, церемоніях, системах вірувань або орієнтації та поведінці щодо символів та об'єктів, які сприймаються як священні й до яких ставляться з почуттям благоговіння та подиву. Цей процес описував ще Е. Дюркгейм, досліджуючи спосіб життя абори-

¹⁶ Эриксон Э. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. М.: Медиум, 1996, С. 459.

¹⁷ Там само. С. 459.

генів центральної Австралії¹⁸. Проте наскільки експлікаційна ця модель для сучасного суспільства, для сучасних релігійних систем. Адже сучасне суспільство не характеризується ні однорідністю, ні єдністю. Проте, як зазначають сучасні дослідники звертають увагу на те, що «церква може бути проявом глибоко вкорінених первинних прихильностей, особливо в ситуаціях, коли ці зв'язки мають елементи внутрішньо групових зв'язків»¹⁹.

Інше питання, як стало традиційним для соціологів, дослідників питання ідентичності – чи існує кореляція між релігією та етнічною приналежністю, як ця кореляція впливає на тожсамість особи; ця кореляція зберігається, чи сприймається етнічна приналежність суб'єктивно чи об'єктивно, чи навіть коли етнічність фіксується за допомогою ознак акультурації чи асиміляції індивіда в групу. На сьогодні, існує достатньо досліджень, які стверджують про наявність різного рівня релігійної ідентичності в спільноетнічних групах, проте на певному етапі формування ідентичностей кореляція зберігається: в деяких випадках релігія прирівнюється до етнічної приналежності, але це не стосується всіх етнічних груп. Дослідники також звертають увагу і на зворотній процес – відсутність релігії означає високу ймовірність того, що етнічна група не існуватиме²⁰. У деяких випадках релігія відіграє важливу основоположну роль у формуванні етнічної приналежності; але її фундаментальний вплив розбавляється іншими важливими основоположними факторами, такими як: унікальне походження території і, можливо, відмінна мова.

¹⁸ Детальніше: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. Москва: Элементарные формы, 2018. 808 с.

¹⁹ Harrison S. Religion and Identity // Oppong American International Journal of Contemporary Research. 2013. Vol. 3 No. 6. P. 13.

²⁰ Там само. P. 14.

В інших випадках відносини між етнічністю та релігією є реальними, але релігія відіграє незначну роль у процесі формування етнічної ідентичності. Таким чином, кореляція між релігією та етнічною приналежністю залежить від міцності стосунків, різного ступеня зв'язків між двома компонентами. Однак, сучасні дослідники стверджують, що «хоча релігія та етнічна приналежність можуть бути важливими детермінантами формування ідентичності, ймовірно, що вплив цих двох компонентів на формування ідентичності в сучасну епоху є менш поширеним та сильним, ніж раніше»²¹.

Теоретиком релігійної ідентичності вважають Е. Сміта, який в роботі «Національна ідентичність» розглядав питання як колективної, так і індивідуальної ідентичностей, запропонувавши їх типологізацію: родинна, територіальна, класова, релігійна, етнічна та родова²².

Авторству Е. Сміта також належить бінарна комбінанта – етнорелігійна ідентичність. І хоча у своїй роботі дослідник не використовує цей термін (*проте зустрічаємо термін – «етнорелігійна спільнота»*²³), він відмічає подібність у структурі цих типів ідентичностей. Так, на його думку, релігійна ідентичність в межах національних чи локальних релігій «накладається» на етнічну релігійність. Більше того, «те, що зароджується як чисто релігійна спільнота, може завершитись як винятково етнічна спільнота»²⁴. З іншої сторони, залучаючи велику кількість класів чи спільнот (націй), релігійна ідентичність може вийти і за межі етнічної ідентичності, що

²¹ Harrison S. Religion and Identity // *Oppong American International Journal of Contemporary Research*. 2013. Vol. 3 No. 6 P. 14.

²² Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність [Електронний ресурс]. К.: Основи, 1994. 224 с. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm> [28.10.2021].

²³ Там само.

²⁴ Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність [Електронний ресурс]. К.: Основи, 1994. 224 с. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm> [28.10.2021].

яскраво простежується на прикладі світових релігій. Таким чином, Е. Сміт відобразив і взаємозалежність, і незалежність двох типів ідентичностей, що лежать в основі примордіалістського підходу²⁵ до вивчення релігійної ідентичності.

В книзі «Національна ідентичність» також окреслені критерії релігійної ідентичності. А саме:

- релігійна ідентичність походить зі сфери спілкування та гуртування;

- релігійні ідентичності спираються на культурні елементи (вартості, символи, міфи, традиції), що кодифіковані в обрядах та ритуалах;

- релігійна ідентичність об'єднує за певним символічним кодом, системою вартостей і традицій віри та ритуалу;

- в основі релігійної ідентичності лежить позаемпірична реальність²⁶.

Важливою заувагою щодо сутності релігійної ідентичності в певній етноспільноті Е. Сміта є вплив першого на розвиток самої спільноти. Дослідник звертає на увагу на три варіанти такого впливу: релігійна спільнота може розколоти етнолінгвістичне населення; релігія може вплинути на етнічне самооновлення; неуспіх релігійної реформи може призвести до закаменіння нації²⁷.

Близьким до примордіального підходу в дослідженні релігійної ідентичності є есенціальний підхід. Представники якого вважають, що «існує певна базова сутність – «есенція» (незмінна та вічна), що постає у вигляді долі, соціальних інститутів, каст, традицій, культів, які й окреслюють конкретні

²⁵ Примордіалізм – теорія; напрям, підхід в дослідження націй, етнорелігійних спільнот, який базується на ідеї, що нації – древні утворення, усвідомлена єдність яких заснована на мовній та культурній (традиційній) спільності.

²⁶ Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність [Електронний ресурс]. К.: Основи, 1994. 224 с. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm> [28.10.2021].

²⁷ Там само.

ідентичності»²⁸. Подібний підхід дає можливість простежити спільну трансформацію етнічної та релігійної ідентичності. Проте для есенціалістів важливим є усталеність в соціальній орієнтації. Так, автори монографії «Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України» Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України звертають увагу на «схожість мотивів» у етнічній та релігійній ідентичностях. Таким, на їх думку є прагнення зберегти набутий досвід та пошук сенсу життя, що надає цим типам ідентичності екзистенційного виміру²⁹.

Проте все частіше у процесі дослідження релігійної ідентичності³⁰ звертається увага не лише на полісемантичність та багатofункціональність осмислюваних феноменів, а й на те, що в сучасному суспільстві вони підсилюється політичними, економічними, культурними суперечностями. Це ускладнює їх конкретизацію, та породжує варіативність у дослідженні, формуючи окремі школи та підходи. Так, на противагу згаданому вище примордіалістському підходу, в сучасному релігієзнавстві розповсюджується конструктивістський підхід (З. Бауман, Е. Гідденс, Т. Лукман та ін.)³¹, прихильники якого досліджують змінність, дискриптивність релігійної ідентичності. Конструктивісти розглядають релігійну ідентичність як «складний полірівневий і поліфункціональний феномен, сутність якого полягає у конструюванні релігійних уявлень, сформованих самостійно»³².

Дослідженням релігійної ідентичності як «складного полі-

²⁸ Папаяні І.В. Проблема концептуалізації релігійної ідентичності // Наука. Релігія. Суспільство. 2009. № 1. С. 89.

²⁹ Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України: [монографія.] Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. С. 6.

³⁰ Віллем Ж.-П.. Єленський В., Филипович Л.

³¹ Див. також: Клімук І., Папаяні І.

³² Калач В.М. Форми та рівні релігійної ідентичності // Українська полоністика. 2018. Вип. 15. С. 35.

рівневого та поліфункціонального феномену»³³ займався колектив Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України в межах дослідницької теми 2017-2019 рр. «Релігійні ідентичності в контексті культурно-цивілізаційного вибору України». Аналізуючи складові частини релігійної ідентичності (релігійні цінності, релігійні уявлення, релігійні практики, релігійні знання, релігійна поведінка), дослідники дійшли висновку про «динамічність її системи, що конструюється індивідами і спільнотами»³⁴.

На думку українського вченого І. Папаяні, «важливим елементом для конструктивізму є історичність даного феномену»³⁵. Адже релігійна ідентичність трансформуються так само як і релігійні системи – вони народжуються, утверджуються, вбирають нові елементи, синтезуються і викристалізують нову ідентичність. Більше того, «минуле у вигляді нарративу відкривають можливості для розкриття релігійної ідентичності в майбутньому»³⁶, що дозволяє говорити про релігійну ідентичність як про об'єктивовану та інтериоризовану сутність. Таким чином, І. Папаяні вказує на дуальність, приналежність релігійної ідентичності до світу індивідуальної суб'єктивності та соціальної об'єктивності. Підтримує цю ідею і дослідниця феномену «релігійної ідентифікації» О. Пташник-Середюк, вказуючи на те, що «прилічення себе до конкретної релігійної системи відбувається як свідомо цільова вмотивована дія»³⁷.

³³ Филипович Л. Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми // Українське елігієзнавство. 2016. № 80. С. 49.

³⁴ Там само. С. 49.

³⁵ Папаяні І. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства // Українське релігієзнавство. 2009. № 52. С. 26.

³⁶ Там само, С. 27.

³⁷ Пташник-Середюк О. Концептуальні підходи до розуміння релігійної ідентичності // Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2018. Випуск 21. С. 72.

Прихильники конструктивістського підходу у свої роботах апелюють до досягнень і методології феноменології та феноменологічної соціології А. Шюца. Важливе місце в соціо-феноменологічній методології дослідження ідентичності займає інтенціональність – спрямованість на об'єкт. В своїй роботі «Структура повсякденного мислення» А. Шюц послідовно розкриває сутність інтенціональності та її роль у структурі соціального світу. Врахування вибіркової спрямованості на об'єкти, зовнішньої до людини, по-іншому дозволяє переосмислити роль досвіду та вплив суспільства на формування тожсамості. Дослідник вказує на те, що людина цікавиться лише деякими аспектами об'єкта, які залежать від її самоусвідомлення та епістемологічної спрямованості в даний момент: «Твердження, що даний об'єкт S має характерну властивість p , у формі « $S \in p$ » – це еліптична думка. Бо S , узятє незалежно від того, яким воно виглядає в моїх очах, є не лише p , але також і q , і r , і багато що інше. Повне Судження повинно читатися: « $S \in$, разом з тим, що воно і q , і r , також і p ». Якщо по відношенню до елементу світу, що вважається само собою зрозумілим, я стверджую: « $S \in p$ », я роблю так тому, що за наявних обставин S цікавить мене як p , а його буття як q і r я залишаю без уваги як нерелевантне»³⁸. Таким чином, звернення до зовнішнього детерміноване особистісним інтересом і релевантністю до певного середовища (у А.Шюца це фізичне та соціокультурне середовище). Так відбувається позиціонування себе у світі особою.

За таких умов пізнання навколишньої дійсності отримує інтерсуб'єктивний характер: «ми поводитися так, ніби світ – це мій, приватний світ, ігноруючи факт, що із самого початку він є інтерсуб'єктивним світом культури»³⁹. Це світ значень,

³⁸ Шюц А. Структура повсякденного мышления [Електронний ресурс] // Социологические исследования. 1988. № 2. Режим доступу: <https://ktpu.kpi.ua/wp-content/uploads/2014/02/A-SHyuts-struktura.pdf> [07.12.2021].

³⁹ Там само

символів, спільних турбот, взаємин та інтерпретацій. – це те, що відрізняє нас від тваринного світу. Більше того, «світ культури» просякнутий спільною пам'яттю, «історією, яка має значення для мене». Інтерсуб'єктивність визначає і характер соціальної взаємодії: «Я – людина, що народилася і живе в соціальному світі з його повсякденністю,.. по відношенню до мене певний вигляд зв'язків з іншими набуває того особливого сенсу, який я позначається словом «ми». Лише по відношенню до «нас», де центром є Я, інші виступають як «ви». А по відношенню до «вас», що у свою чергу співвідносяться зі мною, виділяється третя сторона – «вони». У тимчасовому вимірі, по відношенню до мене зараз, моєї біографії, існують «сучасники», з якими я можу взаємодіяти, і «попередники», на яких я вплинути не в змозі, але чиї минулі вчинки я можу інтерпретувати; вони ж, у свою чергу, можуть впливати на мої власні дії. Нарешті, є «наступники», недоступні досвіду, але на яких можна орієнтуватися в своїх діях...»⁴⁰. Модель соціальної взаємодії, запропонована А. Шюцом віддзеркалює соціо-психологічні чинники формування тожсамості людини. Таким чином, використовуючи соціо-феноменологічний підхід, можна стверджувати не лише про горизонт «прижиттєвих» факторів впливу на самовизначення людини – «Я-вони» («ми-відносини» у А. Шюца), але й виділити вертикалі минуле-майбутнє як еталонні, рольові моделі, що впливають на пошук власного Я.

Враховуючи здобутки феноменологічної соціології варто зазначити, що представники сучасної психологічної традиції також апелюють до складності формування тожсамості і виділяють окремі складові в її будові. Особливо актуальною ця структура є для аналізу сутності релігійної ідентичності.

⁴⁰ Шюц А. Структура повсякденного мышлення [Електронний ресурс] // Социологические исследования. 1988. № 2. Режим доступу: <https://ktpu.kpi.ua/wp-content/uploads/2014/02/A-SHyuts-struktura.pdf> [07.12.2021].

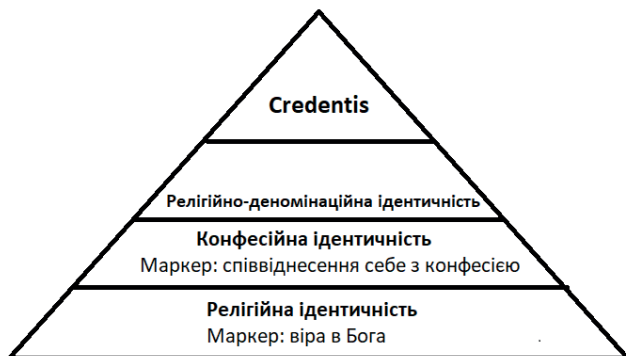
Когнітивна, афективна й поведінкова складові відображають складність процесу ідентифікації з певною релігійною системою, її віровченням, історією, практикою та організованою структурою. Так, когнітивна складова формується на основі засвоєних знань, переконань, цінностей певної релігійної традиції. На її формування впливають різноманітні символічні форми, міфи, традиції, обряди, ритуали. Афективна складова побудована на емоційній прив'язаності, вірності громаді, Богу. Ця складова впливає також на позиціонування своєї «інакшості» та формування відносин «ми-ви», «я-чужий». Поведінковий компонент формується в результаті релігійної практики (колективній чи індивідуальній) – це певна маніфестація себе як віруючого. Ці три компоненти взаємозалежні і впливають на посилення значення один одного у процесі самоідентифікації особи⁴¹.

Окрім описаних вище традицій та підходів до інтерпретації релігійної ідентичності, сучасні науки – релігієзнавство, соціологія, культурологія та психологія, – послуговуються різноманітною кількістю класифікацій та типологізацій релігійної ідентичності. Так, Л. Филипович пропонує розділяти релігійну, конфесійну, церковну та деномінаційну ідентичності. Необхідність виділяти такі підвиди в релігійній ідентичності, на думку дослідниці, зумовлена сприйняттям істинності та неістинності в межах певного віросповідання. Таким чином, під конфесійною ідентичністю варто розуміти рівень співвіднесеності індивіда із конкретною конфесією. За таких умов утворюється класична дихотомія «Я – Інший». Використання терміну «церковна ідентичність» апелює до використання його теологами «з позицій власної релігійної спільноти»⁴².

⁴¹ Калач В.М. Форми та рівні релігійної ідентичності // Українська полоністика. 2018. Вип. 15. С. 37; Шевченко Т. Сутність релігійної ідентичності, її складові і конструювання [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.readcube.com/articles/10.32420%2F2015.74-75.568> [03.12.2021].

⁴² Филипович Л. Релігійні ідентичності в Україні: постановка

Аналогічну градацію використовує І. Клімук, пояснюючи її наявність самою сутністю «релігійної ідентичності» – багаторівневістю (див. малюнок 1). Така структура, на думку дослідниці, формується в результаті пошуків себе у вірі⁴³.



Малюнок 1. Багаторівневість (поетапність) релігійної ідентичності⁴⁴

«Віру в Бога», як основний маркер релігійної ідентичності розглядає також О. Ровенчак та В. Володько⁴⁵. Ускладнюється така ідентичність, на думку дослідників у процесі освоєння догм певної релігії, включення у релігійні відносини, самоідентифікацію з певною конфесійною спільнотою. Проте, варто чітко розмежовувати релігійну ідентичність у всій її градації (конфесійній чи деномінаційній) від обрядово-зви-

проблеми // Українське елігієзнавство. 2016. № 80. С. 49.

⁴³ Клімук І. Міжконфесійні конфлікти та формування релігійної ідентичності: взаємозалежність та взаємовпливи [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://uars.info/prints/ur/68/21.pdf> [30.08.2021].

⁴⁴ Credentis – з лат. «людина віруюча».

⁴⁵ Ровенчак О., Володько В. Проблеми трансформації ідентичностей у контексті міжнародної міграції // Studia methodologica. 2009. Вип. 26. С. 35.

чаєвої ідентичності, що «стає результатом ідентифікації з певною соціокультурною спільнотою, яка дотримується певних обрядів та звичаїв, що вони закорінені, як правило, у релігійній, етнічній, регіональній, національній і навіть професійно-посадовій, класово-майновій чи сімейній приналежності»⁴⁶. Подібних прикладів підміни одного поняття іншим в контексті українського суспільства безліч. Це і ототожнення себе із православною традицією без дотримання православних догм – обрядовір'я; і синтез, змішування древніх українських традицій із західними практиками (святкування Дня пам'яті, Дня всіх святих, Св. Валентина та ін.).

Соціолог, дослідник ціннісних орієнтацій А. Ручка здійснив більш глибокий аналіз рівнів релігійної ідентичності, що відображаються у «силі віри» особи, ступені її воцерковлення:

1) глибоко віруюча людина (виконує церковні догмати, соціальна поведінка співпадає зі стереотипною поведінкою релігійної ідентичності);

2) віруюча людина (намагається поводитись як глибоко віруюча людина, але інші ідентичності часто заважають);

3) церковно-віруючий (скоріше ідентифікує себе з церквою і найважливішим вважає дотримання обрядової частини церковних обов'язків);

4) віруючий відповідно до родинних цінностей (несвідомо наслідую дотримання догм релігійної ідентичності, засвоєних в процесі первинної соціалізації);

5) віруючий – тому що вірять усі (називає себе віруючим, але не усвідомлює релігійних норм і цінностей, поводитьсь відповідно до стереотипів “моди на релігію”);

6) байдужий (поводиться здебільшого відповідно до релігійних норм, але сам не порівнює свою поведінку з ними, не

⁴⁶ Ровенчак О., Володько В. Проблеми трансформації ідентичностей у контексті міжнародної міграції // *Studia methodologica*. 2009. Вип. 26. С. 35.

цікавиться релігійним життям, «перебуває поруч з релігійними ідентичностями»);

7) атеїст (не вірить в Бога чи в якесь інше сакральне начало і не має відповідних практик)⁴⁷.

Варіативність форм релігійної ідентичності запропонував у своїй статті В. Калач. Так, дослідник виділяє окрім зазначених індивідуальної та колективної ідентичностей, наступні:

– соціальна релігійна ідентичність: соціально-визначена та соціально-узгоджена релігійна ідентичність (Р. Алєн, Б. Спілк);

– особистісна й інституційна релігійні ідентичності (Д. Елкінд);

– православна, протестантська, католицька, ісламська, буддійська, юдейська та ін. ідентичності (О. Крилов) (*похідні від конфесійної ідентичності*);

– базова (обумовлена архетипною потребою) і специфічна (зумовлена диференціацією і інтеграцією у суспільство) релігійна ідентичності (М. Хасханов, М. Верещагін);

– внутрішня і зовнішня релігійні ідентичності;

– інституційна і особистісна релігійна ідентичності;

– позитивна і негативна релігійна ідентичності (Н. Дмитрієва, С. Перевозкін, Ю. Перевозкіна, Н. Самойлик, І. Соколовська)⁴⁸.

Українська дослідниця А. Лоза, пропонує розширити список форм релігійної ідентичності, враховуючи українські реалії:

– традиційна (православна, подекуди – католицька), нетрадиційна і екуменічна релігійна ідентичності;

– глибинна («усвідомлена потреба у зв'язку з Богом, сприйняття Бога і віри як центральних і невід'ємних елемен-

⁴⁷ Соціокультурні ідентичності та практики / Під ред. А. Ручки. Київ: Інститут соціології НАН України, 2002. С. 290.

⁴⁸ Калач В.М. Форми та рівні релігійної ідентичності // Українська полоністика. 2018. Вип. 15. С. 37-38.

тів особистісної картини світу»⁴⁹) та критична («характерним є постійні пошуки сенсу життя, зіставлення положень різних релігійних і філософських учень, випрацювання для себе певної індивідуальної системи цінностей, світогляду»⁵⁰) релігійна ідентичності;

– ситуативна / афіліативна релігійна ідентичність («характерне намагання розв'язати нагальні життєві проблеми з допомогою звернення до віри, участі у спільних релігійних практиках»)⁵¹.

Взаємозалежність елементів, що впливають на формування релігійної ідентичності та її форми можна простежити у Табл. 2.

Таблиця 2

Співвіднесення елементів та форм релігійної ідентичності⁵²

Релігійна ідентичність	
Елементи	Форми
Релігійні уявлення	базова і специфічна релігійна ідентичності
Релігійні практики	– інституційна і особистісна релігійна ідентичності; – внутрішня і зовнішня релігійні ідентичності; – особистісна й інституційна релігійні ідентичності; – соціально-визначена та соціально-узгоджена релігійна ідентичність
Релігійні знання	православна, протестантська, католицька, ісламська, буддійська, юдейська та ін. ідентичності
Релігійна поведінка	позитивна і негативна релігійна ідентичності

⁴⁹ Лоза А.С. Релігійна ідентифікація та ідентичність в сучасному українському соціумі [Електронний ресурс]. Режим доступу: virt.ldubgd.edu.ua/pluginfile.php/0/ [27.08.2021].

⁵⁰ Там само.

⁵¹ Там само.

⁵² Складено самостійно.

Таким чином, можна стверджувати про складність і багатовимірність структури релігійної ідентичності, і правомірність існування як психологічної, так і соціологічної традицій її дослідження. Проте, наявний теоретичний матеріал, дає право актуалізувати міждисциплінарний підхід у дослідженні релігійної ідентичності.

Проте варто зауважити, що сучасне академічне релігієзнавство послуговується як загально-науковими, так і вузькоспеціалізованими методами, принципами та підходами наукового дослідження. До наукових підходів варто віднести: онтологічний, історичний, метафізичний, соціологічний⁵³. Ці підходи дозволяють розглянути проблему релігійної ідентичності не лише в контексті соціальних змін, в розрізі історико-культурної, політичної та ін. трансформацій, а й простежити її унікальність як частини світогляду (онтологічний підхід), віровчення, віри в Бога (метафізичний підхід).

Методологію дослідження релігійної ідентичності складають методи порівняльно-історичний та емпіричний (застосовуються для з'ясування особливостей етноконфесійної поведінки, рівнів релігійності населення, змін в релігійному житті певної країни, регіону, етносу); системний (за допомогою якого відслідковуються міжконфесійні взаємодії, соціо-релігійні взаємодії, групові взаємодії); ідеалізації (застосовується для створення теоретичної схеми релігійної ідентичності чи ідентифікації); аксіоматичний (метод визначення сутності понять); метод соціології релігії (застосовується для з'ясування функціонально-структурних аспектів релігійних змін); порівняльний аналіз (допомагає простежити масштаби релігійних змін, виокремити закономірності у розвитку релігійних феноменів); індивідуалізації та узагальнення (допомагають здійснити порівняльний історіософ-

⁵³ Клімук І. Методологічні принципи дослідження феномену релігійної ідентичності // Українське релігієзнавство. 2014. № 71-72. С. 106.

ський, історико-соціологічний, історико-політичний аналіз етноконфесійних процесів, виявити їхній вплив на особу, і навпаки) та ін.

Визначальними є також принципи, якими послуговують у процесі реалізації релігієзнавчих досліджень. Так, принцип об'єктивності, який за визначенням українського науковця, релігієзнавця А. Колодного, постає в трьох аспектах: «а) пізнавальні характеристики релігійного феномена, його відображення в суб'єктивних формах людської діяльності й взагалі в межах можливостей цього осягнення; б) функціонування систем знання про релігію як об'єктивно-істинне утворення, що репрезентує її на теоретичному рівні; в) власне методологічний підхід, тобто – певні установки та вимоги, що розкривають пояснювальні можливості самої властивості об'єктивного знання про релігії»⁵⁴. За його допомогою відбувається відособлене від сакрального чи богословського (у випадку дослідження релігійної ідентичності – конфесійного чи деномінаційного) контексту неупереджене дослідження релігійного феномену.

Принцип історизму в релігієзнавчих дослідженнях дозволяє розглянути змінність релігійних систем як частини соціуму, уникнувши традиціоналізму та фундаменталізму релігійного вчення. Це зреалізовується завдяки з'ясуванню витокових особливостей явища, що досліджується, причин його появи; розгляду етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку етапів; аналізу особливостей нинішнього стану цього явища; прогнозуванню його можливих наступних змін, визначення тенденцій розвитку⁵⁵.

Принцип дуальності дозволяє розглядати релігійні явища в контексті їх сакрального, метафізичного, трансцендент-

⁵⁴ Академічне релігієзнавство: [підручни] / За ред. А. Колодного. К.: Світ Знань, 2000. С. 68.

⁵⁵ Там само, С. 75.

ного виявів та одночасно і профаного, приземленого тощо. Завдяки цьому використовуються концептуальні пари в релігієзнавчих дослідженнях: надприродне – земне, іманентне – трансцендентне, сакральне – профане та ін.

Принцип загальнолюдськості є вихідним пунктом в дослідженні релігійних феноменів, адже сама релігія є загальнолюдським феноменом, і окрім пластів – земне\небесне, враховує локальний, регіональний, місцевий, світовий характер релігійних систем, її співвіднесення з етнічними, мовними, культурними та цивілізаційними одиницями.

Сучасний синергетичний підхід також вплинув на зміну теоретико-методологічної орієнтації у дослідженні релігійних феноменів. Так, популяризуються діахронічне дослідження причин і наслідків в історії релігійних інститутів, ідей і способів діяльності; порівняльне вивчення релігійних систем; контекстуальне вивчення релігії (дослідження способів, якими впливають на релігію її соціальний, політичний та інші контексти); герменевтичне вивчення релігії, яке враховує інтерпретацію індивідами релігійних феноменів⁵⁶.

Наявний комплексний підхід до дослідження релігійних феноменів дозволяє не лише структурувати, типологізувати релігійну ідентичність, як було проілюстровано вище, а й провести співставлення складних світоглядних понять – релігійна ідентичність, релігійність та релігійна свідомість. Корисним є також розмежування сутностей: релігійна ідентичність та релігійна ідентифікація.

Так, у процесі дослідження соціокультурних вимірів релігії науковці часто звертаються до поняття «релігійна ідентифікація»⁵⁷. Релігійна ідентифікація проходить одразу на

⁵⁶ Академічне релігієзнавство: [підручни] / За ред. А. Колодного. К.: Світ Знань, 2000. С. 90-91.

⁵⁷ Ідентифікація релігійна – співвіднесення себе з певною релігійною групою, яке ґрунтується на схожості світоглядних орієнтирів, спільністю єдиної віри, сповідання, яке базується на формуванні відчуття Ми та Вони [Філософія: терміни, поняття. Навчальний енцикло-

трьох рівнях: індивідуальному (усвідомлення своєї смертності, подолання страху перед невідомим, пошук сенсу та мети життя), особистісному (усвідомлення неповторності власного «Я») та соціальному (співставлення себе з «Іншим», формування відносин «Я – Ти», «Ми – Вони»). Релігійна ідентифікація як процес, включає в себе наступні етапи, що корелюються з рівнями релігійної ідентичності (див. вище):

1. Усвідомлення себе віруючим взагалі (визнання своєї віри в Бога);
2. Усвідомлення себе приналежним до конкретного релігійного напрямку;
3. Конфесійна визначеність;
4. Усвідомлення себе членом конкретної релігійної громади (воцерковленність)⁵⁸.

Разом з тим, сучасні дослідники звертають увагу на появу нового явища в релігійному середовищі України, а саме – процесу самоідентифікації релігійних організацій, церков. Цей процес розгортається навколо питання домінування в українському суспільстві, визнання традиційності, тобто історичної присутності певної деномінації, отримання нею статусу «національної» церкви. Боротьба за цей статус зумовлена політичними та ідеологічними процесами, що дистабілізують релігійне середовище в Україні. За період незалежності України статут «національної церкви» часто ототожнювався із статусом «державної», що спровокувало «остаточне усвідомлення у церковному й навколо церковному середовищі факту інклюзивності (*цього*) поняття»⁵⁹. За таких умов, ідентифікація певної релігійної організації як національної підсилює

педичний словник / ред. В. Л. Петрушенко. Львів: Новий Світ-2000, 2020. С. 161].

⁵⁸ Філософія: терміни, поняття. Навчальний енциклопедичний словник / ред. В. Л. Петрушенко. Львів: Новий Світ-2000, 2020. С. 161.

⁵⁹ Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України: [монографія.] К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. С. 71.

її авторитетність та історичну тяглість традиції в конкретному суспільстві. Проте, варто зауважити, що за таких умов про формування особливої етноконфесійної ідентичності не йдеться, можливо лише стверджувати про посилення політичного чи патріотичного компоненту в тожсамості віруючого, а не етнічного чи національного.

На думку Т. Воропаєвої, «ідентифікація розглядається сучасними науковцями як механізм соціалізації, етнізації та виховання особистості, який проявляється у прийнятті індивідом конкретної соціальної ролі, в усвідомленні ним власної групової приналежності, у формуванні у нього певних соціальних установок»⁶⁰. Таким чином, ідентичність є результатом процесу ідентифікації.

Набагато складнішими є спроби визначити межі таких понять як релігійна свідомість, релігійність та релігійна ідентичність. Український релігієзнавець І. Папаяні в своїх роботах запропонував варіант такого визначення. Насамперед потрібно надати означення понять. Так, під релігійною свідомістю розуміють: «спосіб ставлення віруючого до світу, зв'язків з ним через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне. Важливими ознаками є її образність, символічність, діалогічність, глибока інтимність, складне й суперечливе поєднання ілюзорного і реалістичного, емоційна насиченість, активний вплив на вольові стани особи і колективу віруючих»⁶¹. Релігійна свідомість також частина колективної та\чи індивідуальної свідомості, що проявляється на теоретичному та буденному рівнях; це особливий практично-духовний спосіб освоєння світу, що прояв-

⁶⁰ Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993 – 2010 рр.) [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=107 [21.11.2021].

⁶¹ Релігійна свідомість [Електронний ресурс] / Б. Лобовик // Філософський енциклопедичний словник. Режим доступу: <http://slovopedia.org.ua/104/53408/1085066.html> [02.12.2021].

ляється через віру, емоційну прив'язаність. Не коректність зіставлення релігійної ідентичності та релігійного світогляду на думку І. Папаяні обґрунтовується наступним: «по-перше, тому, що, виходячи з логіки співвідношення об'ємів понять, об'єм поняття релігійна ідентичність є вужчим за релігійну свідомість, адже, на нашу думку, ідентичність виступає когнітивно-емоційним ядром і певним складовим елементом релігійної свідомості. По-друге, релігійна ідентичність може розглядатися і як поняття ширше за своїм обсягом за релігійну свідомість, тому що включає в себе не тільки сукупність суто свідомих, але й певний набір підсвідомих актів»⁶². Таким чином, дослідник виводить поняття релігійна ідентичність у сферу підсвідомого. Релігійна свідомість стає базисом для релігійної ідентичності та формування релігійної самоідентифікації, які в свою чергу виводять особу за межі усвідомленого.

Складнішим є момент підміни понять в результаті використання термінів релігійність та релігійна ідентичність. Під релігійністю розуміють «поняття, що характеризує якісну і кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їхній вплив на поведінку, життєдіяльність віруючих, релігійної спільноти»⁶³. Першочергово варто звернути увагу на те, що, релігійність може бути церковною та позацерковною, що визначається рівнем (поширення релігії серед населення), ступенем (ступінь засвоєння, інтенсивність релігійних ознак) та характером (якісні особливості) релігійності.

Наявність неоднозначного тлумачення релігійності також ускладнює процес конкретизації поняття. Однак, дослідники спільні у виділенні компонентів, складових релігійності: релі-

⁶² Папаяні І. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства // Українське релігієзнавство. 2009. № 52. С. 27.

⁶³ Релігійність [Електронний ресурс] / М. Бабій // Філософський енциклопедичний словник. Режим доступу: <http://slovopectia.org.ua/104/53408/1085073.html> [02.12.2021].

гійну діяльність (поведінку), релігійну свідомість та релігійні відносини, що формують особливий просторово-часовий континуум релігії.

Релігійні відносини за природою є, насамперед, суспільними, груповими, колективними, але в той же час виходять за межі соціуму. Якщо суспільні відносини виникають і функціонують передусім як відносини між людьми, то релігійні відносини, крім того, апелюють до трансцендентного, їхнім основним моментом є відношення «Людина – Бог», а стрижнем боговшанування є визнання і вияв особою віруючого своєї безумовної залежності від Бога та відданості Йому.

Однак, релігійні відносини не можуть локалізуватися тільки в релігійній сфері; вони знаходять свій вияв і в інших галузях життєдіяльності (економічній, політичній, культурній, сімейно-побутовій). Взаємодіючи зі структурними компонентами суспільних відносин, які не тільки обумовлюються ними, але й постають як умови їхнього подальшого розвитку.

Релігійні відносини складаються між релігійними суб'єктами діяльності на основі і з приводу задоволення релігійних потреб та інтересів. Релігійні потреби належать до духовних потреб, але водночас мають свою специфіку. Це, передусім, потреба в спілкуванні з надприродними силами, невідповідністю між зовнішніми і внутрішніми умовами релігійного суб'єкта. Задоволення цієї потреби веде до наповнення життя суб'єкта новим смислом. Релігійні потреби ґрунтуються на вірі, впевненості, переконаності в існуванні особливих зворотних взаємодій між віруючим і надприродним, що відбуваються завдяки відповідним культовим діям⁶⁴. Проте релігійні потреби не можна повністю звести тільки до культового елементу, бо реалізація релігійних відносин задовольняє багато таких потреб людини, які безпосередньо до релігійних віднести не можна, зокрема світоглядні, моральні, естетичні, пізнавальні, потреби у спілкуванні, втісі та багато інших.

⁶⁴ Вілсон Б. Соціологія релігії. К.: Акта, 2002. С. 98.

Віруюча людина задовольняє свої духовні, психологічні і соціальні потреби в першу чергу через реалізацію своїх релігійних потреб. Якщо релігійні потреби залишилися незадоволеними, то теж саме можна сказати і про всі інші потреби, бо перші щодо них є визначальними. Щоб реалізуватися, релігійні потреби мають бути осмислені людиною. Усвідомлення їх призводить до появи релігійного інтересу, який пов'язує внутрішній та зовнішній світ віруючого індивіда.

Вступ особи до релігійного середовища є своєрідною рефлексією розірваності людського буття, намаганням подолати відчуття своєї залежності від природних сил, суспільних інституцій, соціальних негараздів, фатуму, зберегти позитивний сенс буття та усунути протиріччя життя і смерті. Для людини, яка увійшла до релігійного середовища, долучилась до трансцендентного, провідним видом життєдіяльності стає релігійна діяльність, яку можна визначити як духовно-практичне опанування світу віруючим індивідом. Головне суспільне призначення релігії полягає в збереженні культури і життєвого досвіду людства. Засобом цього збереження і є релігійна діяльність. Цим пояснюється поліфункціональність релігійної діяльності. Все це обумовлює необхідність і цінність релігії для всіх етапів історичного розвитку людства. В системі суспільної діяльності майже кожній з функцій релігії (пізнавальна, виховна, інформативна, комунікативна) можна відшукати аналоги: наукове пізнання, педагогіка, спілкування, праця. Релігія повністю не заміняє жодну із зазначених форм суспільної діяльності людини, оскільки вона відновлює, моделює цю діяльність специфічно.

Релігійна діяльність – особливий вид цілеспрямованої, чуттєво-предметної діяльності людини, зміст якої полягає у засвоєнні і збереженні інваріантності релігійних відносин⁶⁵ та визначає поведінку людини в релігійній та позарелігійній

⁶⁵ Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Ломовика. К.: Четверта хвиля, 1996. С. 181.

групі. Якщо суспільна діяльність спрямована на перетворення природного середовища і соціальної дійсності у відповідності з інтересами і потребами людини, то релігійна діяльність забезпечує підпорядкування цілей, інтересів і потреб людини певній системі релігійних відносин.

Незаперечним залишається факт того, що релігійність як духовний феномен є частиною повсякденного, соціального життя кожної людини. Навіть не будучи безпосередньо приналежним до певної духовної практики, людина як учасник будь-яких суспільних подій, створює умови для розвитку інших. Ми є безпосередніми учасниками будь-чого, що відбувається у світі. Пасивно чи активно ми впливаємо чи на розвиток, чи розуміння і тлумачення того чи іншого явища. Релігійність, яка формувалася і формується тисячоліттями, вбираючи у себе всі прояви людської життєдіяльності, є найкращим показником як деградації суспільства, так і впливу на нього нового, незрозумілого та незбагненого. Як духовне явище, вона відображає прагнення людини, її потяги, здійснення мрій та бажань. Скеровуючи багатьох людей, будучи їхнім внутрішнім орієнтиром, релігійність несе у собі лише найкраще з усього, до чого прагне людина⁶⁶.

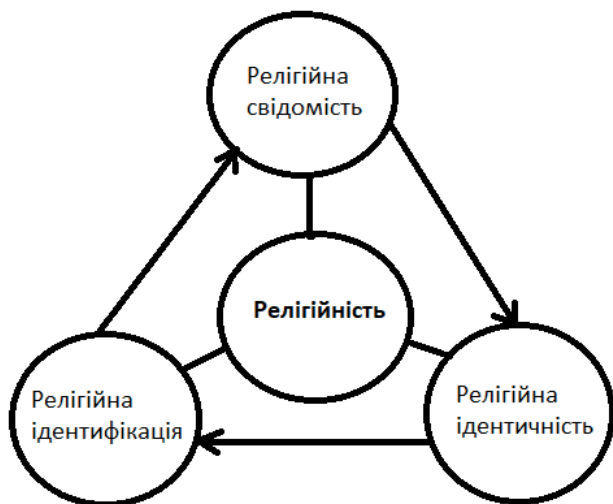
Таким чином, «релігійна ідентифікація по відношенню до релігійності відтак може розглядатися як процес привласнення релігійності і конструювання особою на основі останньої певного смислового конструкту – релігійної ідентичності»⁶⁷.

Розділяючи поняття релігійність, релігійна свідомість, релігійна ідентичність можна стверджувати, що процес входження особи в релігійне середовище – це процес конструювання релігійної ідентичності, який можна схематично зобразити наступним чином (див. малюнок 2). Проте

⁶⁶ Див.: Якуніна К. Релігійність як форма буття релігії // Історія релігії в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія «Історичне релігієзнавство». 2009. С. 268-276.

⁶⁷ Папаяні І. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства // Українське релігієзнавство. 2009. № 52. С. 28.

варто враховувати при його побудові рівні – внутрішній та зовнішній, індивідуальний та колективний, соціологічний та психологічний. На внутрішньому рівні релігійність стає базисом для формування релігійної свідомості та релігійної ідентичності; зовнішній рівень натомість провокує зворотню реакцію.



Малюнок 2. Місце релігійної ідентичності в релігійності особи⁶⁸

Запропонований вище аналіз наявних теоретико-методологічних розвідок проблеми релігійної ідентичності відображає зауважені вище багаторівневність, комплексність, міждисциплінарність досліджуваного феномену. Проте, саме це і визначає появу нових аспектів у дослідженні релігійної ідентичності, а саме її безпосередню вплетеність у соціокультурне буття особистості. Більше того, значною мірою сучас-

⁶⁸ Складено самостійно.

ні тематичні дослідження релігії та ідентичності зумовлені наративом переходу релігійної ідентичності від стабільної, колективної форми до динамічної, індивідуальної форми самоідентифікації, який був закладений на початку переосмислення феномену. Особливо загострюється цей контекст у процесі дослідження релігійного фундаменталізму чи\та традиціоналізму⁶⁹. Векторами подібних досліджень стають внутрішньо групові взаємодії; релігійна та етнорелігійна конфліктогенність; психологічні механізми захисту від релігійної ідеології, харизматичного керівництва групою; причини зміни ідентифікації та ін. Багато дослідників пояснюють привабливість строгих, інкапсульованих або «анклавних» релігійних груп як відповідь на плинну, тенденційну, диференційовану ідентичність пізньої модерності⁷⁰.

Актуальним залишаються дослідження соціологічної складової релігійної самоідентифікації⁷¹ та психологічних

⁶⁹ Наприклад: Rothbaum S. *Between Two Worlds: Issues of Separation and Identity after Leaving a Religious Community* // *Falling from the Faith* / edited by David G. Bromley. Newbury Park: Sage, 1988. pp. 205–228; Seul J. R. “Ours Is the Way of God”: Religion, Identity, and Intergroup Conflict // *Journal of Peace Research*. 1999. № 36. pp. 553–569; Watson P. J., Morris R. J., Hood R. W. Jr., Milliron J. T., Stutz N. L. *Quest and Identity within a Religious Ideological Surround* // *Journal of Psychology and Theology*. 1992. № 20. pp. 376–388; Watson P. J., Morris R. J., Hood R. W. Jr., Milliron J. T., Stutz N. L. *Religious Orientation, Identity, and the Quest for Meaning in Ethics within an Ideological Surround* // *International Journal for the Psychology of Religion*. 1998. № 8. pp. 149–164.

⁷⁰ Наприклад: Berger P.L. *Modern Identity: Crisis and Continuity* // *The Cultural Drama: Modern Identities and Social Ferment* / edited by Wilton S. Dillon. Washington: Smithsonian Institution Press, 1974. pp. 159–181; Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.

⁷¹ Наприклад: Ammerman N. T. *Religious Identity and Religious Institutions* // *Handbook of the Sociology of Religion* / edited by Michele Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. pp. 207–224; Bailey E. *The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation*

мотивів релігійності особи⁷². Частина досліджень зосереджена на розробці «моделей процесів» – стадій, через які зазвичай проходять віруючі, релігійні групи, релігійні організації. Психологічні дослідження зорієнтовані на вивчені процесу навернення, поведінці людей, які приєднуються до нових релігійних рухів або сектантських груп. В контексті українських реалій дослідження впливу суспільних змін на релігійну ідентичність особи чи рівень релігійності населення конкретизоване у двох проблемних полях – державно-церковні відносини та місце релігійної традиції в історії української державності (українського населення)⁷³.

Значна частина досліджень стосується місця національного, етнічного компоненту у формуванні релігійної ідентифікації громадян певної країни⁷⁴.

and Plea for its Study // *Religion*. 1983. № 13. pp. 69–83; Balch R. Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion // *Sociological Analysis*. 1980. № 41. pp. 137–143.

⁷² Наприклад: Batson C. D., Schoenrade P. A., Ventis W. L. *Religion and the Individual*. New York: Oxford University Press, 1993; Berzonsky M. D. Self-Identity: The Relationship between Process and Content // *Journal of Research in Personality*. 1994. № 28. pp. 453–460; Bromley D. G. Unraveling Religious Disaffiliation: The Meaning and Significance of Falling from the Faith // *Counseling and Values*. 1991. № 36. pp. 164–185; Hammond Ph. E. Religion and the Persistence of Identity // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1988. № 27. pp. 1–11.

⁷³ Наприклад: Шевченко В. Релігійна ідентичність і провідні тенденції церковно-релігійного розвитку в сучасній Україні // *Релігійна свобода*. 2008. № 13. С. 32-38; Яковець Л.М. Релігійна ідентичність як умова націєствердження в транзитному суспільстві // *Софія*. 2016. № 1. С. 56-59; Калач В.М. Релігійна ідентичність в контексті етнонаціонального розвитку України // *Софія*. 2019. № 1. С. 21-25.

⁷⁴ Наприклад: Chong K. H. What It Means to be a Christian: The Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary among Second-Generation Korean Americans // *Sociology of Religion*. 1998. № 59. pp. 259–286; Dashefsky A. And the Search Goes On: The Meaning of Religio-Ethnic Identity and Identification // *Sociological Analysis*. 1972.

У кінці ХХ ст. різко зростає вивчення процесу зміни ідентичності, в основному в результаті посилення інтересу до нових релігійних течій⁷⁵. Їх дослідження дозволяє простежити чинники трансформації релігійної ідентифікації, етапи формування релігійної ідентичності та особливості конфесійно ідентичності.

В останні роки також з'явилася тенденція до вивчення ролі, яку відіграють релігійні організації, допомагаючи іммігрантам орієнтуватися в перипетіях нового суспільства⁷⁶. Частина соціологічно орієнтованих досліджень зміни релігійної ідентичності були зосереджені на молоді⁷⁷.

Актуалізація гендерних досліджень у світовій науці у ХХІ ст. посприяла зверненню дослідників до тем гендерних ролей в релігійних сім'ях, розвитку феміністичної ідентичності в традиційних віровченнях (християнство, юдаїзм), кореляції ідентичності та гендеру⁷⁸.

№ 33. pp. 239–245; Оршко А.В. Національно-релігійна ідентичність у реаліях сьогодення // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Культурологія. 2009. Вип. 4. С. 162–166.

⁷⁵ Наприклад: Bromley D. G. Falling from the New Faiths: Toward an Integrated Model of Religious Affiliation/Disaffiliation // *Leaving Religion and Religious Life* / edited by Mordechai Bar-Lev and William Shaffir. 1997. pp 31–60; Peek L. Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity // *Sociology of Religion*. 2005. № 66. pp. 252–242; Swatos W. Beyond Denominationalism // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1981. № 20. pp. 217–227; Wright S. A. Leaving New Religious Movements: Issues, Theory, and Research // *Falling from the Faith* / edited by David G. Bromley. Newbury Park: Sage, 1988. pp. 106–121

⁷⁶ Наприклад: Warner R. S., Wittner J. G. *Gatherings in the Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press, 1998; Филипович Л. Релігійна ідентичність українців діаспори в контексті їхнього повсякденного життя // *Релігія та соціум*. 2013. № 3-4. С. 311-319.

⁷⁷ Наприклад: Клімук І., Кльоц С. Молодіжна релігійна ідентичність (на матеріалі нарративних інтерв'ю зі школярами м. Луцька) // *Українське релігієзнавство*. 2020. № 92. С. 117-138.

⁷⁸ Наприклад: Bartkowski J. *Remaking the Godly Marriage: Gender*

Значну частину досліджень релігійної ідентичності займають уточнення її типології, виділення особливості конфесійної чи деномінаційної ідентичності в розрізі історико-культурної спадщини певної країни⁷⁹.

Продовжуючи традицію Е. Дюркгейма, сучасні вчені здійснюють аналіз впливу етносередовища, звичаїв та традиції на зміну первісних форм вірувань та їх синтез із світовими релігійними системами⁸⁰. В розрізі структурної та філософської антропології реалізуються дослідження взаємовпливу повсякденності населення та релігійної ідентичності⁸¹.

Разом з тим, варто зазначити, що концепт релігійної ідентичності також переосмислюється і в міждисциплінарних

Negotiation in Evangelical Families. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001; Dufour L. R. Sifting through Tradition: The Creation of Jewish Feminist Identities // Journal for the Scientific Study of Religion. 2000. № 39. pp. 90–106; Ecklund E. H. Different Identity Accounts for Catholic Women // Review of Religious Research. 2005. № 47. pp. 135–149; Gallagher S. Evangelical Identity and Gendered Family Life. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.

⁷⁹ Наприклад: Dillon M. Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Недавнія О.В. Релігійна ідентичність українських греко-католиків: історичні віхи розвитку // Історія релігій в Україні. 2018. Вип. 28(2). С. 469-481; Макушенко Я.С. Релігійна ідентичність німецькомовних колоністів Південної України кінця XIX – початку XX століття // Інтеграція і влада. Серія: Історія. 2012. Вип. 26. С. 45-53.

⁸⁰ Peña M., Freehill L. M. Latina Religious Practice: Analyzing Cultural Dimensions in Measures of Religiosity // Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. № 37. pp. 12–31.

⁸¹ Наприклад: Wuthnow R., Marty M., Gleason P., Moore D. D. Sources of Personal Identity: Religion, Ethnicity, and the American Cultural Situation // Religion and American Culture. 1992. № 2. pp. 1–22; Борецько Ю. Релігійна ідентичність як конструкт повсякденності // Релігія та соціум. 2015. № 4. С. 79-84.

дослідженнях – політологічних⁸², етичних⁸³ та соціологічних⁸⁴.

Можна також стверджувати, що сучасні дослідження релігійної ідентичності зорієнтовані на проблемах її втрати, трансформації, несталості, деконструкції, кризи, руйнації та ін., що є перспективним для подальшого розуміння та глибшого переосмислення проблеми. Малодослідженими залишаються: вплив статусу меншості чи більшості релігійних груп у певній країні на індивідуальне сприйняття релігійної ідентичності; вплив релігійної історії певної країни на рівень та характер ідентичності її громадян; взаємозв'язок між релігійною ідентичністю людей і способом, яким вони вступають у контакт з релігійною традицією, наприклад, їх релігійна група/спільнота та її специфічні практики (відвідування богослужінь, молитва, волонтерство в асоціації) і т. д. Разом з тим, варто зазначити, що «релігійна ідентичність» як і інші прояви (вияви) самоідентифікації особи не відзначається сталістю (мається на увазі проблема «сталих ідентичностей»), що ускладнює визначення її структури, форми та рівнів. Таким чином, саме побудова міждисциплінарних моделей у процесі дослідження релігійної ідентичності може запропонувати науці нові парадигми її вивчення.

Література

1. Академічне релігієзнавство: [підручни] / За ред. А. Колодного. К.: Світ Знань, 2000. 862 с.
2. Борейко Ю. Релігійна ідентичність як конструкт повсякденності // Релігія та соціум. 2015. № 4. С. 79-84.
3. Вілсон Б. Соціологія релігії. К.: Акта, 2002. 343 с.

⁸² Наприклад: Isaacs H. R. Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change. New York: Harper Colophon, 1975.

⁸³ Наприклад: MacLean A. M., Walker L. J., Matsuba M. K. Transcendence and the Moral Self: Identity Integration, Religion, and Moral Life // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. № 43. pp. 429–437.

⁸⁴ Наприклад: Клімук І. Соціальні мережі та релігійна ідентичність // Релігія та соціум. 2013. № 1. С. 132-138.

4. Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993 – 2010 рр.) [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=107 [21.11.2021]

5. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. Москва: Элементарные формы, 2018. 808 с.

6. Єгупов М. В. Ідентичність як атрибут людини і суспільства: дис. ...канд. філос. наук: спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2015. 214 с.

7. Калач В.М. Релігійна ідентичність в контексті етнонаціонального розвитку України // Софія. 2019. № 1. С. 21-25.

8. Калач В. М. Форми та рівні релігійної ідентичності // Українська полоністика. 2018. Вип. 15. С. 31-40.

9. Клімук І. Методологічні принципи дослідження феномену релігійної ідентичності // Українське релігієзнавство. 2014. № 71-72. С. 104-111.

10. Клімук І. Міжконфесійні конфлікти та формування релігійної ідентичності: взаємозалежність та взаємовпливи [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://uars.info/prints/ur/68/21.pdf> [30.08.2021]

11. Клімук І. Соціальні мережі та релігійна ідентичність // Релігія та соціум. 2013. № 1. С. 132-138.

12. Клімук І., Кльоц С. Молодіжна релігійна ідентичність (на матеріалі нарративних інтерв'ю зі школярами м. Луцька) // Українське релігієзнавство. 2020. № 92. С. 117-138.

13. Лоза А. С. Релігійна ідентифікація та ідентичність в сучасному українському соціумі [Електронний ресурс]. Режим доступу: virt.ldubgd.edu.ua/pluginfile.php/0/ [27.08.2021]

14. Макушенко Я. С. Релігійна ідентичність німецькомовних колоністів Південної України кінця XIX – початку XX століття // Інтеграція і влада. Серія: Історія. 2012. Вип. 26. С. 45-53.

15. Недавня О. В. Релігійна ідентичність українських греко-католиків: історичні віхи розвитку // Історія релігій в Україні. 2018. Вип. 28(2). С. 469-481

16. Орішко А. В. Національно-релігійна ідентичність у реаліях сьогодення // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Культурологія. 2009. Вип. 4. С. 162-166.

17. Папаяні І. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства // Українське релігієзнавство. 2009. № 52. С. 22-29.
18. Папаяні І. В. Проблема концептуалізації релігійної ідентичності // Наука. Релігія. Суспільство. 2009. № 1. С. 85-92
19. Пташник-Середюк О. Концептуальні підходи до розуміння релігійної ідентичності // Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2018. Випуск 21. С. 71-77.
20. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Ломовика. К.: Четверта хвиля, 1996. 392 с.
21. Релігійна свідомість [Електронний ресурс] / Б. Лобовик // Філософський енциклопедичний словник. Режим доступу: <http://slovoedia.org.ua/104/53408/1085066.html> [02.12.2021]
22. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України: [монографія.] Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. 272 с.
23. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України: [монографія.] К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. 272 с.
24. Релігійність [Електронний ресурс] / М. Бабій // Філософський енциклопедичний словник. Режим доступу: <http://slovoedia.org.ua/104/53408/1085073.html> [02.12.2021]
25. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М.: Медиум, 1995. 415 с.
26. Ровенчак О., Володько В. Проблеми трансформації ідентичностей у контексті міжнародної міграції // *Studia methodologica*. 2009. Вип. 26. С. 31-45.
27. Словник іншомовних слів / За ред. О.С. Мельничука. К., 1975. 775 с.
28. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність [Електронний ресурс]. К.: Основи, 1994. 224 с. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm> [28.10.2021]
29. Соціокультурні ідентичності та практики / Під ред. А. Ручки. Київ: Інститут соціології НАН України, 2002. 315 с.
30. Филипович Л. Релігійна ідентичність українців діаспори в контексті їхнього повсякденного життя // Релігія та соціум. 2013. № 3-4. С. 311-319.

31. Филипович Л. Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми // Українське релігієзнавство. 2016. № 80. С. 47-52.

32. Філософія: терміни, поняття. Навчальний енциклопедичний словник / ред. В. Л. Петрушенко. Львів: Новий Світ-2000, 2020. 492 с.

33. Шевченко В. Релігійна ідентичність і провідні тенденції церковно-релігійного розвитку в сучасній Україні // Релігійна свобода. 2008. № 13. С. 32-38

34. Шевченко Т. Сутність релігійної ідентичності, її складові і конструювання [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.readcube.com/articles/10.32420%2F2015.74-75.568> [03.12.2021]

35. Шюц А. Структура повсякденного мислення [Електронний ресурс] // Социологические исследования. 1988. № 2. Режим доступу: <https://ktru.kpi.ua/wp-content/uploads/2014/02/AShyuts-struktura.pdf> [07.12.2021]

36. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Общ. ред. и предисл. Толстых А.В. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. 344 с.

37. Эриксон Э. Молодой Лютер. Психодинамическое историческое исследование. М. Медиум, 1996. 506 с.

38. Яковець Л.М. Релігійна ідентичність як умова націєстворення в транзитному суспільстві // Софія. 2016. № 1. С. 56-59

39. Якуніна К. Релігійність як форма буття релігії // Історія релігії в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія «Історичне релігієзнавство». 2009. С. 268-276

40. Ammerman N. T. Religious Identity and Religious Institutions // Handbook of the Sociology of Religion / edited by Michele Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. pp. 207-224

41. Bailey E. The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for its Study // Religion. 1983. № 13. pp. 69-83

42. Balch R. Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion // Sociological Analysis. 1980. № 41. pp. 137-143.

43. Bartkowski J. Remaking the Godly Marriage: Gender Negotiation in Evangelical Families. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001.

44. Batson C. D., Schoenrade P. A., Ventis W. L. Religion and the Individual. New York: Oxford University Press, 1993.

45. Berger P. L. Modern Identity: Crisis and Continuity // The Cultural Drama: Modern Identities and Social Ferment / edited by Wilton S. Dillon. Washington: Smithsonian Institution Press, 1974. pp. 159–181.

46. Berzonsky M. D. Self-Identity: The Relationship between Process and Content // Journal of Research in Personality. 1994. № 28. pp. 453–460.

47. Brambilla M., Manzi C., Regalia C., Becker M., Vignoles V.L. Is religious identity a social identity? Self categorization of religious self in six countries // Psicologia sociale. 2016. № 2. pp. 189–198.

48. Bromley D. G. Falling from the New Faiths: Toward an Integrated Model of Religious Affiliation/Disaffiliation // Leaving Religion and Religious Life / edited by Mordechai Bar-Lev and William Shaffir. 1997. pp 31–60.

49. Bromley D. G. Unraveling Religious Disaffiliation: The Meaning and Significance of Falling from the Faith // Counseling and Values. 1991. № 36. pp. 164–185.

50. Chong K. H. What It Means to be a Christian: The Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary among Second-Generation Korean Americans // Sociology of Religion. 1998. № 59. pp. 259–286.

51. Dashefsky A. And the Search Goes On: The Meaning of Religio-Ethnic Identity and Identification // Sociological Analysis. 1972. № 33. pp. 239–245.

52. Dillon M. Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

53. Dufour L. R. Sifting through Tradition: The Creation of Jewish Feminist Identities // Journal for the Scientific Study of Religion. 2000. № 39. pp. 90–106.

54. Ecklund E. H. Different Identity Accounts for Catholic Women // Review of Religious Research. 2005. № 47. pp. 135–149.

55. Gallagher S. Evangelical Identity and Gendered Family Life. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.

56. Greil A., Davidman L. Religion and identity [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.researchgate.net/publication/292826150> [01.11.2021]

57. Hammond Ph. E. Religion and the Persistence of Identity // Journal for the Scientific Study of Religion. 1988. № 27. pp. 1–11.

58. Harrison S. Religion and Identity // *Oppong American International Journal of Contemporary Research*. 2013. Vol. 3 No. 6. pp. 10-16.

59. Isaacs H. R. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York: Harper Colophon, 1975.

60. Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.

61. MacLean A. M., Walker L. J., Matsuba M. K. Transcendence and the Moral Self: Identity Integration, Religion, and Moral Life // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2004. № 43. pp. 429-437.

62. Peek L. *Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity* // *Sociology of Religion*. 2005. № 66. pp. 252-242.

63. Peña M., Freehill L. M. *Latina Religious Practice: Analyzing Cultural Dimensions in Measures of Religiosity* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1998. № 37. pp. 12-31.

64. Rothbaum S. *Between Two Worlds: Issues of Separation and Identity after Leaving a Religious Community* // *Falling from the Faith* / edited by David G. Bromley. Newbury Park: Sage, 1988. pp. 205-228.

65. Seul J. R. «Ours Is the Way of God»: Religion, Identity, and Intergroup Conflict // *Journal of Peace Research*. 1999. № 36. pp. 553-569.

66. Swatos W. *Beyond Denominationalism* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1981. № 20. pp. 217-227.

67. Warner R. S., Wittner J. G. *Gatherings in the Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

68. Watson P. J., Morris R. J., Hood R. W. Jr., Milliron J. T., Stutz N. L. *Quest and Identity within a Religious Ideological Surround* // *Journal of Psychology and Theology*. 1992. № 20. pp. 376-388.

69. Watson P. J., Morris R. J., Hood R. W. Jr., Milliron J. T., Stutz N. L. *Religious Orientation, Identity, and the Quest for Meaning in Ethics within an Ideological Surround* // *International Journal for the Psychology of Religion*. 1998. № 8. pp. 149-164.

70. Wright S. A. *Leaving New Religious Movements: Issues, Theory, and Research* // *Falling from the Faith* / edited by David G. Bromley. Newbury Park: Sage, 1988. pp. 106-121.

71. Wuthnow R., Marty M., Gleason P., Moore D. D. *Sources of Personal Identity: Religion, Ethnicity, and the American Cultural Situation* // *Religion and American Culture*. 1992. № 2. pp. 1-22.

АНОТАЦІЇ

Культура та культурний поступ: спроба понятійної аналітики (Микола Зайцев)

Останні декілька десятиліть на тернах української гуманітаристики значною мірою актуалізувались дослідження феномену культури та культурного поступу, що зумовлене усвідомленням залежності економічних, політичних та соціальних чинників від етнічних та релігійних чинників культури. Водночас ми не маємо загальноприйнятого поняття «культури». Найбільш поширеним є ототожнення поняття «мистецтво» і поняття «культура».

Зважаючи на відсутність навіть конвенційного поняття останньої, в розділі зроблена спроба визначити культуру як спосіб буття людини у світі; відповідно ми можемо визначати як культуру індивідуального так і колективного буття, тобто слід розрізняти культуру індивідуально-особистісного та колективного буття.

Культура розглядається як складне в структурному плані утворення та запропонована її трьохрівнева будова. Зазначається, що центральним компонентом будь-якої культури є ядро. Компонентно воно складається з архетипів та ментальних моделей. Це формальні структури, що отримують зміст та набувають дієвості коли наповнюються матеріалом соціально-історичного досвіду. Останнє, закарбовуючись в світоглядних настановах, певних символах, міфах, віруваннях тощо, формує другий, світоглядно-ідеологічний, або мотиваційний рівень культури.

Особливе місце в системі цього рівня належить цінностям, які, як формам утримання і закріплення споріднених смислів, виступають основою для розбудови життєвих світів, тобто першого, зовнішнього рівня культури. Вони єднають людей у соціокультурні спільноти; водночас вони ж і розмежовують їх.

В розділі з'ясовано, що смислова сутність культури в усіх її виявах замкнена на людину. Наповнюючи її життєдіяльність відповідними смислами, вона формує історично-конкретний тип людини. Водночас і людина, будучи включеною в смислове поле певної культури, поділяючи її норми та цінності, продукує її як смислову цілісність. Саме у своїй смисловій цілісності культура постає як світ людського буття, вона диктує людині відповідні ролі, вміння та навички. Тобто, культура є чимось примусовим стосовно людини, яка повинна визнати цей примус, оскільки в неї немає іншого способу бути людиною.

Відтак головною функцією культури є людинотворча – усі інші похідні від неї. Що стосується культурного поступу, то його зміст полягає в збереженні та передачі соціально значимого досвіду та забезпеченні інтеграції соціуму. Тут зроблена спроба розглянути значимість культурного різноманіття.

Ключові слова: культура, культурний поступ, людина, структура культури, культурне різноманіття

Розвиток культури демократії в освіті як аксіологічна проблема (Тетяна Матусевич)

У розділі визначені епістемологічні, концептуальні та методологічні проблеми та перспективи теоретичного осмислення феномену розвитку культури демократії та дискурсивні особливості його становлення в українському освітньому та науковому середовищі. Обґрунтовано, що транзитивним суспільствам притаманна еkleктичність та поліморфна перформативність декларованої та інтеріоризованої ціннісної площини, що впливає на механізми репрезентації феномену культури демократії в освіті. Проаналізовано філософські засади еkleктизму як однієї з найважливіших атрибутивних характеристик аксіологічної сфери транзитивного суспільства, що здійснює суттєвий вплив на розвиток культури демократії. Інтерпретація еkleктизму у філософській площині дозволяє виокремити ряд позитивних та негативних власти-

востей цього явища. З одного боку, еkleктизм сприяє подоланню обмежень усталених знань через їх диверсифікацію, а з іншого – він не виключає наявність внутрішніх суперечностей у структурі певного об'єкту, що розмиває межі сприйняття його сутності.

Окреслено багатогранність та багатовимірність концептуалізації явища демократії, що потребує окремого осмислення, адже тлумачення демократії як системи в якій індивід користується нічим не обмеженою свободою є некоректним. Демократія надає свободу людям, але й встановлює межі цієї свободи заради дотримання рівних прав, проте ці межі не порушують особистих прав і свобод кожної людини. Фундаментальним принципом демократії є надання громадянам права вибору, одночасно з відповідальністю за цей вибір. Крім того, у розділі запропоновано визначення «вузького» та «широкого» підходів до розуміння феномену демократії. Якщо перший підхід реалізується у сфері освіти шляхом забезпечення вчителів навичками та знаннями для викладання про демократію, то другий вимагає більш глибокого розуміння того, що означає навчати для демократії та через демократію для соціальної справедливості та сталого розвитку суспільства. Також були визначені поточні перешкоди розвитку культури демократії в освітньому середовищі, а також характерні риси українського наукового дискурсу, присвяченого відповідній проблематиці.

Ключові слова: освіта, цінності, демократія, транзитивне суспільство, еkleктизм

«Герої без подвигів»: типологія героїзму часів пандемії (Тетяна Цимбал)

У даному розділі монографії розглядається соціально-філософський аспект феномену народження нових «непомітних» героїв у період пандемії. Підкреслюється, що сучасна ситуація у світі значно розширила спектр героїв та змінила розуміння сутності героїзму, який, будучи унікальним фено-

меном і ґрунтуючись на певній системі моральних пріоритетів, на ствердженні існування більш високих цінностей, ніж власне життя, у певний час серед визначеного кола людей стає нормою.

Наголошується, що особливості вияву героїзму в сучасних умовах породжені тривалістю перебігу подій, поєднанням героїчних моментів і повсякденності. Тобто героїка сьогодні співпричетна повсякденності, це «героїзм без подвигу», героїзм без пафосу, непублічний, відповідальний, який не є міфологемою чи метафорою, а став нормою. Герой пандемії як соціальний феномен є реальною особистістю, існування і діяльність якої не обмежені темпоральними рамками однієї дії – подвигу. Героїзм розширює горизонти життєвого світу, стверджується як необхідна і виправдана стратегія соціальної поведінки у модусі максимальної екзистенційної напруги та буттєвих загроз. Доводиться, що сутність та види героїзму під час пандемії зазнають певної трансформації: зростає цінність героїчного вчинку як відповіді на виклики сьогодення, поруч з героєм змінюються інші люди, обираючи максимально інтенсивне власне життя і вшановуючи тих, кого вважають героєм.

Особливо підкреслюється необхідність навчитися організовувати життя у перманентних кризах сучасності так, щоб не було потреби у героїчних вчинках. В цих умовах значно зростає роль філософії, яка стимулює критичне мислення, дозволяє усвідомити сутність проблем, що вже існували, але були доведені пандемією до критичного рівня, та побачити загальну панорамну картину подій, уможливлюючи тим самим пошук вирішення складних соціальних та екзистенційних проблем.

Ключові слова: виклик, герой, героїзм, «гранична ситуація», пандемія, повсякдення, подвиг

Карнавальні риси комунікації у нових медіа: виклики масової культури (Марія Петрушкевич)

Сучасна зміна культурних парадигм розмиває кордони класичної комунікації, тому виникає потреба у перевірених культурних феноменах, що допомагають будувати нову систему координат. Мета цього дослідження показати, що такі традиційні для класичного спілкування елементи, як карнавальність, нікуди не зникають з появою Інтернету, нових медіа, соціальних мереж. Тут феномен карнавальності маркує проблеми масової культури.

Процес карнавалізації передбачає поєднання несумісного, так само як і сучасні нові медіа, які є конвергентними. У них поєднуються вербальні, візуальні та аудіальні способи передачі інформації. Це зближує комунікацію у соціальних мережах із майданним мовленням, про яке говорив Михайло Бахтін. Класичний карнавал – це колективне явище, що завжди передбачає присутність Іншого, щоб споглядати зміни мого Я. Тому соціальні мережі, які мають карнавальні риси, є парадоксальною масовою автокомунікацією заснованою на карнавалізації. Такий масовий характер є серйозним викликом для міжособистісної діалогічної комунікації. Також карнавалізація у соціальних мережах може бути однією із ознак кризи опосередкованої комунікації.

Виокремлено спільні характеристики класичних карнавальних свят та нових медіа, використаний герменевтичний метод, який сприяє тлумаченню особливостей репрезентативності учасників комунікації, символічності, масовості, сублімативності, діалогізму у соціальних мережах. Тут карнавальність не тотожна карнавалу, як історичному святу, але генетично з ним пов'язана.

Соціальні мережі мають низку рис, що поєднують їх з класичним карнавалом та карнавальністю. Серед них: відмова від соціально ієрархії, ігровий характер, сміховий аспект, архетипічність та міфологічність, а особливо, можливість конструювати власну нову віртуальну ідентичність. Вони найак-

тивніше сприяють діалогу власного Я з Іншим. У масштабах масового поширення інформації у соціальних мережах така комунікація може залишатися приватною, інтимною, співдальною, бути автокомунікацією.

Ключові слова: карнавал, карнавальність, комунікація, нові медіа, масова культура

Тактичний урбанізм і перформативність: до питання інклюзивного міста (Максим Карповець)

У розділі автор аналізує перформативні особливості й перспективи тактичного урбанізму як альтернативного методу до стратегічного урбанізму в реалізації потреб інклюзивних груп. Тактичний урбанізм більш чутливий до потреб локальних спільнот, досвід яких не завжди доступний для владних структур, що приймають міські проєкти. Інклюзивні групи є чи не найбільш вразливими міськими спільнотами, потреби й проблеми яких почали враховувати недавно. Ця форма міського планування не вимагає значних ресурсів і водночас легко адаптується до швидких соціокультурних змін, що вкрай важливо для сучасного глобального міста. Зважаючи на це, перформативні аспекти тактичного урбанізму передбачають гнучкий, адаптивний та динамічний характер реалізації інклюзивних проєктів, які не вимагають особливих ресурсів від влади. Водночас тактичний урбанізм передбачає реалізацію трьох фундаментальних принципів: демократизму, рівності (справедливості) та безпеки.

Демократизм передбачає долучення інклюзивних груп до публічного обговорення міських проєктів. Це уможливорює перформативне долання маргінального статусу інклюзивних осіб у міському плануванні, що також позитивно впливає на подальше уникнення як локальних, так і глобальних проблем міста. Принцип рівності чи справедливості передбачає врахування унікального досвіду інклюзивних груп, який вимагає особливого міського планування, де зможуть перебувати різні містяни. У цьому випадку йдеться про тактичний

супротив соціальній диференціації, що була раніше задана стратегічним урбанізмом. Нарешті, тактичне формування безпечних просторів також передбачає перформативне перетворення міських районів на максимально комфортні середовища для маломобільних груп. Апелюючи до концепції міста для людей Йена Гела, безпечне місто для інклюзивних груп протиставляється автомобільному місту, що «витісняє» містян з публічного простору.

Ключові слова: тактичний урбанізм, перформативність, інклюзивне місто, міське планування, публічний простір

Теоретико-методологічні аспекти дослідження релігійної ідентичності у площині соціокультурних викликів (Катерина Якуніна)

Розділ монографії присвячений теоретико-методологічному аналізу релігійної ідентичності. Запропонований огляд шкіл та теорій, які сформували поняття ідентичність; співставлено поняття ідентичність та ідентифікація. В межах соціологічного та психологічного спрямувань дослідження ідентичності виділено концепт релігійної ідентичності, та намагання його конкретизувати у примордіалізмі, есенціалізмі та констуктивізмі. Дослідження релігійної ідентичності як багаторівневого та поліфункціонального явища, дозволило виділити його рівні, форми та типи. Варіативність структури релігійної ідентичності пояснює її приналежність до соціальної та духовної сфер життя суспільства, проте ускладнює формування єдиного підходу до її розуміння. Теоретично складним є співставлення понять релігійна ідентичність, релігійна свідомість, релігійність. Таким чином, наявний теоретичний матеріал, дає право актуалізувати міждисциплінарний підхід у дослідженні релігійної ідентичності.

Методологічно цей підхід зреалізовується завдяки загально-науковим та вузькоспеціалізованими методам, принципам та підходам. Сучасну методологію дослідження релігійної ідентичності складають методи порівняльно-історичний

та емпіричний (застосовуються для з'ясування особливостей етноконфесійної поведінки, рівнів релігійності населення, змін в релігійному житті певної країни, регіону, етносу); системний (за допомогою якого відслідковуються міжконфесійні взаємодії, соціо-релігійні взаємодії, групові взаємодії); ідеалізації (застосовується для створення теоретичної схеми релігійної ідентичності чи ідентифікації); аксіоматичний (метод визначення сутності понять); метод соціології релігії (застосовується для з'ясування функціонально-структурних аспектів релігійних змін); порівняльний аналіз (допомагає простежити масштаби релігійних змін, виокремити закономірності у розвитку релігійних феноменів); індивідуалізації та узагальнення (допомагають здійснити порівняльний історіософський, історико-соціологічний, історико-політичний аналіз етноконфесійних процесів, виявити їхній вплив на особу, і навпаки) та ін. Саме завдяки ним складається цілісна картина формування, зміни, кризи релігійної ідентичності, та її вплетеності у соціокультурне буття особистості. Як результат теоретико-методологічного аналізу релігійної ідентичності зазначено, що саме побудова міждисциплінарних моделей у процесі дослідження релігійної ідентичності може запропонувати науці нові парадигми її вивчення.

Ключові слова: релігійна ідентичність, ідентичність, тожсамість, ідентифікація, релігійність, релігійна свідомість.

ANNOTATIONS

Culture and cultural progress: an attempt at conceptual explication (Mykola Zaitsev)

In the last few decades, research on the phenomenon of culture and cultural progress has become much more relevant in the field of Ukrainian humanities, due to the awareness of the dependence of economic, political and social factors on ethnic and religious cultural factors. At the same time, we do not have a common notion of «culture». The most common is the identification of the concept of «art» and the concept of «culture».

The section attempts to define culture as a way of human existence in the world; it is a culture of individual and collective existence. It is necessary to distinguish between the culture of individual and collective life.

Culture is a complex formation in structural terms, it offers a three-tier structure. It is noted that the central component of any culture is the nucleus. It consists of archetypes and mental models. These are formal structures that gain meaning and become effective when filled with material from socio-historical experience. It fixed in worldviews, symbols, myths, beliefs, etc., forms the second, worldview-ideological, or motivational level of culture.

A special place in the system of this level has values, which, as forms of retention and consolidation of related meanings, are the basis for the development of life worlds, the first, external level of culture. They unite people in socio-cultural communities; at the same time, they differentiate between them.

The section finds that the semantic essence of culture is human-centered. Culture fills his life with appropriate meanings, forms a historically specific type of person. In semantic integrity, culture is the world of human existence, it dictates to human the appropriate roles, skills and abilities. Culture is coercive in relation to human, who must recognize this coercion, because there is no other way to be human.

The main function of culture is man-making – all other derivatives of it. As for cultural progress, its content is to preserve and transmit socially significant experiences and ensure the integration of society.

Keywords: culture, cultural progress, human, structure of culture, cultural diversity

Development of the culture of democracy in education as an axiological problem (Tetiana Matusevych)

The chapter identifies epistemological, conceptual, and methodological problems and prospects of theoretical understanding of democratic culture development and discursive features of its formation in the Ukrainian educational and scientific environment. It is substantiated that transitive societies are characterized by eclecticism and polymorphic performativity of the declared and interiorized value plane, which influences the mechanisms of representation of the phenomenon of democracy culture in education. The philosophical principles of eclecticism as one of the most important attributive characteristics of the axiological sphere of transitive society, which has a significant impact on the development of a culture of democracy, are analyzed. Interpretation of eclecticism in the philosophical plane allows us to distinguish a number of positive and negative properties of this phenomenon. On the one hand, eclecticism helps to overcome the limitations of established knowledge through their diversification, and on the other – it does not exclude the presence of internal contradictions in the structure of a particular object, which blurs the boundaries of perception of its essence.

The multifaceted and multidimensional conceptualization of the phenomenon of democracy is outlined, which requires a separate study as the interpretation of democracy as a system in which the individual enjoys unrestricted freedom is incorrect. Democracy gives freedom to people but also sets the limits of this freedom for the sake of equal rights, but these limits do not violate the personal rights and freedoms of everyone. The

fundamental principle of democracy is to give citizens the right to choose, while at the same time being responsible for that choice. In addition, the chapter proposes the definition of «thin» and «thick» approaches to understanding the phenomenon of democracy. While the first approach is implemented in education by providing teachers with the skills and knowledge to teach about democracy, the second requires a deeper understanding of what it means to teach for democracy and through democracy for social justice and sustainable development. The current obstacles to the development of a culture of democracy in the educational environment were identified, as well as the characteristics of the Ukrainian scientific discourse devoted to the relevant issues.

Keywords: education, values, democracy, transitive society, eclecticism

«Heroes without feats»: a typology of heroism during the pandemic (Tetiana Tsymbal)

This section of the monograph examines the socio-philosophical aspect of the phenomenon of the birth of new «invisible» heroes during the pandemic. It is emphasized that the current situation in the world has significantly expanded the range of heroes and changed the understanding of the essence of heroism, which, being a unique phenomenon and based on a certain system of moral priorities, the existence of higher values than own life. At a certain time, for a certain circle of people it becomes normal.

It is emphasized that the peculiarities of the manifestation of heroism in modern conditions are generated by the duration of events, a combination of heroic moments and everyday life. That is, heroics today is involved in everyday life, it is «heroism without feat», heroism without pathos, non-public, responsible, which is not a mythology or metaphor, but has become the norm. The hero of the pandemic as a social phenomenon is a real person, whose existence and activities are not limited by the temporal framework of one action – a feat. Heroism expands the horizons of the living world, is asserted as a necessary and justified strategy

of social behavior in the mode of maximum existential stress and existential threats. It turns out that the essence and types of heroism during a pandemic undergo a certain transformation: the value of the heroic act grows in response to today's challenges, other people change alongside the hero, choosing the most intense life and honoring those who are considered heroes.

The need to learn to organize life in the permanent crises of our time so that there is no need for heroic deeds is especially emphasized. In these circumstances, the roles of philosophy greatly increase, stimulates critical thinking, allows to understand the essence of problems that already existed, but were brought to a critical level by the pandemic, and see the overall panoramic picture of events, thus finding solutions to complex social and existential problems.

Keywords: challenge, hero, heroism, «borderline situation», pandemic, everyday life, feat

Carnival features of communication in new media: challenges of mass culture (Maria Petrushkevych)

Modern change of cultural paradigms blurs the boundaries of classical communication, so there is a need for proven cultural phenomena that help build a new coordinate system. The purpose of this study is to show that such traditional elements of classical communication as carnival do not disappear with the advent of the Internet, new media, social networks. Here the phenomenon of carnival marks the problems of mass culture.

The process of carnivalization involves a combination of incompatible, as well as modern new media, which are convergent. They combine verbal, visual and audio ways of transmitting information. This brings together communication on social networks with the field broadcasting, that Mikhail Bakhtin spoke about. The classical carnival is a collective phenomenon that always presupposes the presence of the Other to contemplate the changes of my Ego. Therefore, social networks that have carnival features are a paradoxical mass autocommunication based on

carnivalization. Such a mass character is a serious challenge for interpersonal dialogic communication. Carnivalization in social networks can also be one of the signs of a crisis of indirect communication.

The common characteristics of classical carnival holidays and new media are highlighted, the hermeneutic method is used, which helps to explain the peculiarities of representativeness of communication participants, symbolism, mass, sublimation, dialogue in social networks. Here, carnival is not identical to carnival as a historical holiday, but is genetically related.

Social networks have a number of features that combine them with the classic carnival and carnival. Among them: the rejection of social hierarchy, playfulness, ridiculous aspect, archetypal and mythological, and especially the ability to construct their own new virtual identity. They most actively promote the dialogue of one's own Ego with the Other. On the scale of mass dissemination of information on social networks, such communication can remain private, intimate, confessional and be autocommunication.

Keywords: carnival, carnivalization, communication, new media, mass culture

Tactical Urbanism and Performativity: On the Issue of Inclusive City (Maksym Karpovets)

The author analyzes the performative features and prospects of tactical urbanism as an alternative method to strategic urbanism regarding the urgent needs of inclusive groups. Tactical urbanism is more sensitive to the needs of local communities, whose experience is not always available to government agencies that accept urban projects. Altogether, inclusive groups are the most vulnerable urban communities whose needs and concerns have recently been addressed. This form of urban planning does not require significant resources and at the same time easily adapts to rapid socio-cultural changes, which is particularly important for a modern global city. In view of this tendency, the performative aspects of tactical urbanism provide a flexible, adaptive, and

dynamic nature of the implementation of inclusive projects that do not require special resources from the government. At the same time, tactical urbanism involves the implementation of three fundamental principles: democracy, equality (justice), and security.

Democracy includes involving inclusive groups in public discussions of urban projects. It suggests a performative overcoming of the marginal status of inclusive persons in urban planning, which also has a positive effect on further avoiding both local and global problems of the city. The principle of equality or justice takes into account the unique experience of inclusive groups, which requires special urban planning, where different citizens can be located. In this case, it is a tactical opposition to social differentiation, which was previously set by strategic urbanism. Finally, the tactical formation of safe spaces also involves the performative transformation of urban areas into the most comfortable environments for less mobile groups. By appealing to Jan Gehl's idea of city for people, a safe city for inclusive groups is opposed to a car city that "pushes" citizens out of public space.

Keywords: tactical urbanism, performativity, inclusive city, urban planning, public space

Theoretical and methodological aspects of research of religious identity in plane socio cultural calls (Kateryna Yakunina)

The section of monograph is devoted theoretical and methodological analyse of religious identity. Offered review of schools and theories which formed a concept identity; a concept is confronted identity and authentication. Within the limits of sociological and psychological directions of research to the identity concept of religious identity, and attempt of him to specify in Primordialism, Essentialism and Constructivism. Research of religious identity as multilevel and polifunctional phenomenon, allowed to select his levels, forms and types. Verifiability of

structure of religious identity explains its belonging to the social and spiritual spheres of life of society, however complicates forming of the unique going near its understanding. Difficult is comparison of concepts religious identity, religious consciousness, religiousness theoretical. Thus, there is theoretical material, gives a right actualise interdisciplinary approach in research of religious identity.

Modern methodology of research of religious identity is made by methods historical and empiric (used for finding out of features of ethnic and confessions conduct, levels of religiousness of population, changes in religious life of certain country, region); system (by the help of what research interconfessional co-operations, group co-operations); idealizations (used for creation of theoretical chart of religious identity or authentication); axiomatic (method of determination of essence of concepts); method of sociology of religion (used for finding out functionally structural aspects of religious changes); comparative analysis (helps to trace scale of religious changes, select conformities to law in development of religious phenomena); individualizations and generalizations (help to carry out the comparative different analysis of ethnic and confessions processes, find out their influence on a person, and vice versa). As a result theoretical and methodological analyse of religious identity, that exactly the construction of interdisciplinary models in the process of research of religious identity can offer to science the new paradigms of its study.

Keywords: religious identity, identity, self identification, authentication, religiousness, religious consciousness.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Зайцев Микола Олександрович – доктор філософських наук, професор, кафедра філософії та культурного менеджменту, Національний університет «Острозька академія»

Карповець Максим Вячеславович – кандидат філософських наук, доцент, директор Навчально-наукового інституту соціально-гуманітарного менеджменту, Національний університет «Острозька академія»

Матусевич Тетяна Володимирівна – кандидатка філософських наук, доцентка, кафедра ЮНЕСКО з наукової освіти, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова

Петрушкевич Марія Стефанівна – докторка філософських наук, доцентка, завідувача кафедри філософії та культурного менеджменту, Національний університет «Острозька академія»

Цимбал Тетяна Володимирівна – докторка філософських наук, професорка, кафедра професійної та соціально-гуманітарної освіти, Криворізький національний університет

Якуніна Катерина Ігорівна – кандидатка історичних наук, старша викладачка, кафедра філософії та культурного менеджменту, Національний університет «Острозька академія»

Наукове видання

**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ:
ПОТРЕБА У ТЕОРЕТИЧНОМУ ОСМИСЛЕННІ**

Колективна монографія

За редакцією Марії Петрушкевич

Комп'ютерна верстка *Наталії Крушинської*

На обкладинці: *скульптура Міртали Пилипенко «Україна-Фенікс-Лелека».*

Ескізний проєкт Монумента Незалежності України (1997–1998 рр.)

Фото *Олексія Костюченка*

Формат 42х30/4. Ум. друк. арк. 12,32. Ум.-друк. арк. 10,39.

Наклад 100 пр. Зам. № 8–22.

Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «Cambria».

Оригінал-макет виготовлено у видавництві

Національного університету «Острозька академія»,

Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.