

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»

Кваліфікаційна праця
на правах рукопису

ШЛЯХОВА ОЛЬГА АНАТОЛІВНА

УДК: 215:130.2

**«ЦІННІСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРИ ПОВСЯКДЕННЯ В
ПРОЦЕСАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ
АНАЛІЗ»**

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають покликання на відповідне джерело.

О.А. Шляхова

Науковий керівник

Зайцев Микола Олександрович
Доктор філософських наук, професор

Острог – 2020

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ МОДИФІКАЦІЇ АКСІОЛОГІЧНОГО ВИМІРУ КУЛЬТУРИ ПОВСЯКДЕННЯ В ТЕОРЕТИКО- МЕТОДОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ	13
1.1. Аналіз стану розробки проблеми в соціально-гуманітарних науках.....	13
1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження ціннісних трансформацій культури повсякдення та процесів глобалізації.....	19
1.3. Дефініція понять «повсякденність» і «повсякдення»: філософсько- релігієзнавча перспектива.....	23
1.4. Сміслові межі культури повсякдення в контексті глобалізації.....	33
Висновки до першого розділу.....	44
РОЗДІЛ 2. ЦІННІСТЬ ТІЛА ЯК БАЗОВОЇ ЗОНИ ТРАНСГРЕСИВНОГО ПОВСЯКДЕННЯ В СЕКУЛЯРИЗАЦІЙНІЙ СИТУАЦІЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ..	47
2.1. Філософсько-релігієзнавче осмислення концепту тілесності.....	47
2.2. Модуси тіла у глобалізованій культурі секулярної доби.....	51
2.2.1. Природне тіло.....	51
2.2.2. Культурне тіло.....	53
2.2.3. Соціальне тіло.....	57
2.2.4. Віртуальне тіло.....	59
2.3. Інтерсуб'єктивне повсякдення як полілог тіл.....	63
2.4. Релігійно-ритуальна природа щоденних практик.....	66
2.4.1. Тілесні ритуали: види та шляхи трансформації.....	68
2.4.2. Мода як форма секулярного ритуалу.....	73
Висновки до другого розділу.....	80

РОЗДІЛ 3. ДІМ ЯК ЛОКУС ГЛОБАЛІЗОВАНОЇ ПОВСЯДЕННОСТІ: РЕЛІГІЙНО-АКСІОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА	83
3.1. Сакральний locus дому в профанному просторі будинку.....	83
3.2. Релігійні та секулярні атрибути домівки.....	94
3.2.1. Концептуальний простір дому.....	95
3.2.2. Циклічна і лінійна темпоральність.....	103
3.2.3. Побут як дії між піднесеним і низьким.....	105
3.2.4. Речі-фетиші та «образ речі».....	112
3.2.5. Сім'я: цензура і табу.....	115
3.3. Колективне співпроживання повсякденності та десакралізація локусу дому.....	117
3.3.1. Комунальний будинок як «машина для житла».....	118
3.3.2. Колівінг (co-living) – модус корпоративної домівки.....	124
Висновки до третього розділу.....	128
РОЗДІЛ 4. ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ І РЕЛІГІЙНІСТЬ У ПОВСЯДЕННОСТІ ПОСЕЛЕНЬ	132
4.1. Релігійно-традиційна модель повсякденності поселень.....	132
4.1.1. Село і селянин.....	136
4.1.2. Місто і містянин.....	141
4.2. Вплив глобалізації на релігійно-традиційну модель повсякденності міста й села.....	144
4.3. Культура повсякдення в топосах «місто» / «село» в секуляризаційних умовах глобалізації.....	151
4.3.1. Дім-храм: до розуміння трансцендентного.....	152
4.3.2. Сакральна праця (work) і профанна робота (labor).....	156
4.3.3. Свято та розриви повсякдення.....	159
Висновки до четвертого розділу.....	163
ВИСНОВКИ	169
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	174

Анотація

Шляхова О. А. Ціннісні трансформації культури повсякдення в процесах глобалізації: філософсько-релігієзнавчий аналіз. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний університет «Острозька академія». – Острог, 2020.

Дисертація є комплексним філософсько-релігієзнавчим аналізом ціннісних трансформацій культури повсякдення у процесах глобалізації. У роботі визначено зміни, що відбуваються в культурі повсякдення під впливом процесів глобалізації. Досліджена їх кореляція із трансформацією релігії та релігійності у просторових зонах культури повсякдення. Висловлюється та розвивається припущення, що глобалізаційні процеси, ціннісні трансформації культури повсякдення та криза релігії й релігійності – це три взаємопов'язані тенденції сучасної доби, що мають взаємні наслідки.

Охарактеризовано джерела з питань повсякдення, розрізнено категорії «повсякденність» та «повсякдення» у філософсько-релігієзнавчому ключі. Сформульовано авторське визначення поняття «культура повсякдення», в якому окреслено її смислові межі у контексті глобалізації.

Застосовуючи теорію релігійної та секулярної динаміки глобальної доби Хосе Казанови у комплексі із просторовою моделлю культури повсякдення Віталія Лелеко (тіло, дім, поселення) – було сформовано цілком новий методологічний підхід при дослідженні релігійних і секулярних тенденцій глобальної доби у контексті структурних зон культури повсякдення.

У результаті проведеного дослідження вперше в межах українського філософсько-релігієзнавчого дискурсу з позицій позаконфесійного підходу був здійснений комплексний аналіз ціннісних трансформацій культури повсякдення в умовах глобалізації з урахуванням факту приватизації релігії та секуляризаційних тенденцій.

Отримані результати дослідження можуть бути корисними при розробці дієвих принципів регулювання релігійних відносин в Україні з урахуванням складних і багато в чому суперечливих соціокультурних обставин сучасності.

Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані в навчальному процесі ЗВО з метою осучаснення релігієзнавчих курсів, психології релігії, культурології.

Ключові слова: культура повсякдення, глобалізація, цінності, релігія, релігійність, секуляризація.

Summary

Schliakhova O. A. The Transformation of Everyday Culture Values in the Processes of the Globalization. – Manuscript.

The dissertation paper for candidate's degree in the speciality 09.00.11 – religious studies. – The National University of Ostroh Academy. – Ostroh, 2020.

The dissertation paper is a complex philosophical and theological analysis of the transformation of everyday culture values in the processes of the globalization. The research presents the analysis of the changes which occur in everyday culture under the influence of the processes of the globalization. Their correlation with the transformation of religion and piety in the dimensional zones of the everyday culture is examined. The paper expresses and develops the assumption that the processes of globalization, the transformation of everyday culture values and the crisis of religion and piety are the three interconnected tendencies of the modern times, which have common consequences.

The description of sources on everyday issues is given and the categories of «everydayness» and «dailiness» are distinguished in the philosophical and religious senses. The author defines «everyday culture» with its outlined semantic boundaries in the context of globalization.

A brand new methodological approach to the study of religious and secular tendencies of global era on various levels / zones was developed applying the theory of religious and secular global era dynamics of J. Casanova combined with the dimensional model of everyday culture of V. Leleko (body, home, settlement).

The three sections (second, third and fourth) represent a certain dimensional structure of everyday culture. The impact of globalization and manifestations of the privatization of religion in the dimension of everyday culture is analyzed in the

context of three separate zones, the first being the body of a person, the second – the home as the locus of the dimension of everyday culture and the third – the settlement (village and city) as the maximum area of everyday dimension. The transformation of everyday values under the influence of globalization, the transformation of values in themselves, and the significance and role of religion and piety in these processes are analyzed in the context of each zone.

The importance of the body as a key sociocultural construct, necessary for the daily activity of a modern person, is analyzed. The basic modes of daily bodily existence through which a person «reveals» not as a biological but as a sociocultural, existential and religious being are considered. The religious and ritual nature of daily bodily practices is examined.

The home as the locus of the globalized everydayness is viewed from the religious and axiological perspective. The term «locus» is defined as a bounded by physical boundaries point in space that indicates a strong attachment of a person to the functional field of his or her daily routine. The research investigates the issues, which are scarcely examined in the domestic religious studies, of sacred locus of the home in the profane dimension of the house, religious and secular attributes of a home, collective coexistence of everyday life and desacralization of the locus of the home.

The existing approaches to the understanding of the topos «village» of S. Krymsky and the topos «city» of R. Oldenburg are developed. A comparative analysis of the religious and traditional model of the dailiness of these two major topoi of everyday culture is done. The consequences of the modern secularization processes for everyday culture of the city and the village are analyzed, as well as the responding strategies to the actual globalization challenges of each of the topoi.

As a result of the study, for the first time within the framework of the domestic philosophical and theological discourse from the standpoint of the non-confessional approach, a comprehensive analysis of the transformation of everyday culture values in the context of globalization was done, taking into account the fact of the privatization of religion and tendencies of secularization.

The end results of the research can be useful in the development of effective principles for the regulation of religious relations in Ukraine, considering the complex and contradictory sociocultural circumstances of modern times. The results of the dissertation research can be used in the educational process of higher education institutions in order to modernize religious courses, psychology of religion and cultural studies.

Key words: everyday culture, globalization, values, religion, piousness, secularization.

Список опублікованих праць за темою дослідження

Статті у фахових виданнях України:

1. Шляхова О. Тілесна ідентичність як самоідентичність у просторі культури повсякдення. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Філософія*. Острог, 2017. Вип. 20. С. 39–44.
2. Шляхова О. Аксіологія повсякдення в умовах глобалізації. *Науковий вісник Чернівецького національного університету. Філософія*. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2017. Вип. 54 (799). С. 116–121.
3. Шляхова О. Ідея структури повсякдення в умовах глобалізації. *Вісник Черкаського університету. Філософія*. Черкаси, 2017. Вип. 17. С. 76–83. (індексується в наукометричній базі Index Copernicus).
4. Shliachowa O. Cieleśne wyrażenie i «język» codzienności za pośrednictwem mody. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філософія*. Луцьк, 2018. Р. 32–37.

Статті у фахових закордонних виданнях:

5. Шляхова О. Сакральний locus «дому» у профанному просторі «будинку». *EUROPEAN PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL DISCOURSE*. Чехія, 2019. Вип. 5. Ч. 1. С. 135–141.

Статті та тези, опубліковані в інших наукових збірниках:

6. Шляхова О. Тенденції розвитку науки про повсякдення в умовах глобалізації: український контекст. *Матеріали XIX міжнародної науково-практичної*

- інтернет-конференції «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації»*. Переяслав-Хмельницький, 2016. С. 503–505.
7. Шляхова О. Зміна типу повсякдення в соціокультурних умовах сучасності. *Матеріали IV Всеукраїнської наукової конференції*. Острог, 2016. С. 79–81.
 8. Шляхова О. Живе тіло у хронотопі культури повсякдення. *Матеріали всеукраїнської конференції з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення»*. Львів, 2017. С. 131–133.
 9. Шляхова О. Цінності в комунікативних координатах простору культури повсякдення. *Матеріали міжнародної наукової конференції «Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади»*. Чернівці, 2017. С. 185–187.
 10. Шляхова О. Як треба бути, щоб бути людиною міста/села в глобалізаційних умовах сучасності? *Людина і культура*. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. С. 184–208.

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Глобалізаційні процеси сучасності створили достатньо складну та неоднозначну систему соціальних цінностей. Перманентне переосмислення усталених традиційних аксіологічних основ та їх трансформація в культурах (національних, регіональних, локальних) – це прямий наслідок глобалізації, що став однією із базових характеристик актуальної доби. Початки таких глобальних трансформацій теоретики окреслюють періодом 50-60-х років ХХ. ст. Це час, коли глобалізація стає зримою і відчутною через інтенсифікацію соціальних, економічних та політичних зв'язків. Відтоді науковцями соціально-гуманітарної сфери фіксується, спостерігається та, певною мірою, аналізується ситуація інтенсивного полілогу культур у планетарних масштабах (дослідження Ролана Робертсона, Ентоні Гіденса, Девіда Харів, Малькольма Уотерса).

Історично і територіально віддалені культури в глобалізаційних реаліях стають на шлях динамічного налагодження різного роду зв'язків. У зрізі повсякденного життя цей процес набув форми довільного, часто хаотичного обміну духовними та матеріальними цінностями, традиціями, культурними практиками тощо. Здебільшого під час таких міжкультурних обмінів з оригіналів копіюється саме форма, але не зміст. Як наслідок – речі та процеси з різних соціокультурних світів виявляються включеними в одну картину світу, в один предметний світ повсякдення людини і, в підсумку, сприймаються нею несуперечливо. Несуперечливе сприйняття знаменує нівелювання дихотомічності у співвідношенні «своє – чуже», де чуже легко стає своїм за формою і порожнім (безцінним) за змістом. З позиції філософсько-релігієзнавчого підходу це виражає подвійну кризу глобальної доби: кризу культури повсякдення, з одного боку, та кризу релігії – з іншого.

Кризовість культури повсякдення, як платформи формування та ретрансляції цінностей, проявляється у розмиванні й стиранні кордонів між протилежностями: високим і низьким, сакральним і профанним, святковим і

щоденним, тобто – повсякденним і не повсякденним. Релігія перестала бути надійним виразником автентичності національних, регіональних, локальних культур, адже сьогодні релігійна ситуація у більшості країн світу надто плюралізувалась. Поруч із плюралізмом, кризу релігії підкріплює також секуляризація, що позначається втратою значимості релігійних інституцій для вірян та суспільства загалом. І, як стверджує французький соціолог релігії Жан-Поль Віллем, що більше релігія прагне перетворити світ у релігійному дусі, то більше релігія втягується у «мирські» справи і перетворюється світом.

Плюралізм релігій та секуляризація зумовили ситуацію, у якій релігійність отримує нові форми та платформи для вираження. Відтак, за глобалізаційними зрушеннями криються глибокі мутації як релігійності, так і культури повсякдення, а також – глибокий переустрій стосунків між ними. Американський соціолог релігії Хосе Казанова, аналізуючи релігійну та секулярну динаміку сучасної глобальної доби, констатує, що релігія була змушена дедалі більше відступатися від секулярної держави, знайшовши пристанище у новоствореній приватній сфері. Якщо сформулювати більш докладно – змінюється місце і роль релігії в культурі; вона більшою мірою переноситься із загального публічного простору у приватний простір культури повсякдення.

Суспільна свідомість і релігія пов'язані внутрішнім чином: суспільні цінності сакралізуються, а релігійне втілюється в мирському. Релігійність, як форма відношення людини до світу, екстраполювалась на сферу мирського. В культурі повсякдення вона використовується як методологічний принцип пояснення низки речей суспільного життя. Відтак, у глобалізованій культурі повсякдення модель релігійно-ціннісного відношення «людина – світ», «людина – людина» є можливим через глибинний культурний досвід релігійного ставлення, яке у соціальній філософії та філософії релігії часто означають поняттям «релігійна свідомість». Звідси можна констатувати, що релігійна свідомість є органічним складником повсякденного мислення.

У глобалізаційних умовах сучасності поняття, що традиційно перебували поза межами розуміння повсякденності, починають включатись в його категорійний апарат (унікальне, рідкісне, важливе, ідеальне, теоретичне, релігійне). Поява нових категорій, що наповнюють смисл повсякдення, та приватизація релігії знаменують появу нового історичного типу повсякдення, яке можна назвати «трансгресивним» – тобто таким, що постійно долає власні, усталені межі.

Таким чином, актуальність дослідження зумовлена тим, що ціннісні трансформації культури повсякдення в умовах глобалізації потребують комплексного філософсько-релігієзнавчого вивчення, що спрямоване на виявлення базових кореляцій релігії, релігійності та структурних зон культури трансгресивного повсякдення. Таке дослідження здійснюється в українському релігієзнавстві вперше. Воно не відкидає попередні досягнення соціально-гуманітарних наук у вивченні культури повсякдення, але доповнює і переосмислює їх.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний із темою дослідження кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія» «Культура в горизонті сталих і плинних ідентичностей» (номер державної реєстрації 0113U002432). Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного університету «Острозька академія» (протокол № 8 від 25 лютого 2016 року).

Мета дослідження полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі аксіологічного виміру культури повсякдення в ситуації глобалізації.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення таких **завдань**:

- з'ясувати дефініцію понять «повсякденність» й «повсякдення» та диференціювати їх у філософсько-релігієзнавчій перспективі;
- окреслити смислові межі культури повсякдення та виділити її основні структурні зони в умовах глобалізації;

- проаналізувати цінність тіла як базової зони трансгресивного повсякдення;
- дослідити можливі модуси тіла в культурі повсякдення секулярної доби;
- розкрити релігійно-ритуальну природу щоденних тілесних практик;
- осмислити концепт дому як сакрального locus-у (сакральної зони) трансгресивного повсякдення способом його протиставлення профанному простору будинку/будівлі;
- дослідити можливі шляхи десакралізації locus-у дому через комунальне та / або корпоративне співпроживання;
- схарактеризувати релігійно-традиційну модель топосів міста й села як ареалів-максимум простору культури повсякдення та з'ясувати спільні для обох топосів глобалізаційні обставини, що обумовлюють трансформації їх повсякдень;
- здійснити компаративний аналіз глобалізаційних трансформацій культури повсякдення у топосах місто й село через призму релігійних і секулярних цінностей, таких як дім / храм, робота (labor) / праця (work), свято / розриви повсякдення (дозвілля, гра).

Об'єктом дослідження є культура повсякдення.

Предмет дослідження – релігійні та секулярні цінності культури повсякдення та їх трансформація у контексті впливу глобалізаційних обставин.

Методи дослідження. Особливості мети, поставлених дослідницьких завдань та предмета дослідження спонукали до застосування низки підходів на засадах взаємного доповнення, а також відповідних методів і методологій, що дозволяють ефективно використати наявні напрацювання в галузі релігієзнавства, філософії, культурології, соціології та антропології. Для аналізу трансформацій релігії й релігійності в контексті культури повсякдення були використані дві смислові рамки: міждисциплінарний характер дослідження та позаконфесійність.

У рамках написання дисертації, як основний фокус дослідження, було використано філософсько-релігійнознавчий аналіз, що передбачав єдність низки підходів:

1. Феноменологічний. Засновується на пізніх філософських доробках Едмунда Гуссерля, що присвячені розумінню кризи європейської культури, феноменології «життєвого світу» Альфреда Шюца з його аналізом структури повсякденного мислення, ксенології Бернхарда Вальденфельса в питаннях інтерсуб'єктивності повсякдення.

2. Культурологічний. У роботі використано один із можливих варіантів культурологічного підходу, платформою для якого стали дослідження Юрія Лотмана та його розуміння повсякдення як культурної моделі, що має знаково-символічне та просторове вираження. В рамках цього підходу дисертантка прийняла просторову модель культури повсякдення, запропоновану і розроблену культурологом Віталієм Лелеко, що передбачає структурування повсякдення на просторово-семіотичні зони: тіло, дім та поселення (село / місто). Назване зонування послугувало принципом структурування розділів дисертаційного дослідження.

3. Структурний. Культурологічний підхід, описаний вище, не може не бути структурним. У цьому випадку структурність підкріплюється єдністю системного, функційного та історичного підходів, оскільки взяті як предмет аналізу просторові структури повсякдення (тіло людини, дім, поселення) важливі не самі по собі, а з точки зору культурних смислів, що містяться в них. Це розкриває культурне значення і зміст кожного з елементів простору повсякденності, тому у цьому ж підході додатковим є семантично-культурологічний метод.

4. Аксиологічний. Цей підхід уможливорює розуміння трансгресивної повсякденності, що претендує на високу культурну значимість, як самостійної цінності в умовах глобалізації, а також дозволяє проінтерпретувати цінності культури повсякдення в умовах глобалізації як істинні чи ілюзорні, релігійні чи

секулярні, глобальні чи локальні. У цьому підході важливим є також герменевтичний метод.

Додатковими підходами філософсько-релігієзнавчого аналізу стали також антропологічний підхід, каузальний аналіз і загальнонаукові методи: історично-логічний та метод порівняльного аналізу.

Формуванню методологічних засад дослідження сприяли ідеї про: розуміння релігії не лише як системи вірувань, а як інституту, що нерозривно пов'язаний із людським існуванням у соціальному середовищі (Еміль Дюркгейм); іпостасі людської тілесності (природне, культурне, соціальне та віртуальне тіло) як модуси буття тіла (Ірина Биховська); глобалізаційний період як про стан «плинної сучасності» (Зигмунд Бауман); архетипні структури «Дім-Поле-Храм» як базові екзистенціали світу села (Сергій Кримський); розуміння «Третього місця» як основної точки повсякденної активності містянина у архітектоніці міста (Рей Ольденбург).

Наукова новизна одержаних результатів міститься у таких положеннях, що виносяться на захист:

Вперше:

- вводить у науковий обіг термін «трансгресивне повсякдення», яким характеризується новий історичний тип культури повсякдення, визначальною ознакою якого є перманентне долаття традиційно усталених меж;
- проаналізовано взаємозв'язок між глобалізаційними процесами, кризою релігії та трансформаціями релігійності у контексті культури повсякдення, що призводить до переустрою стосунків між ними. Виявлено, що релігія, відступивши в умовах глобалізації від секулярної держави, знаходить своє місце у всіх просторових зонах культури повсякдення; разом з там, релігійність екстраполювалась на сферу мирського в культурі повсякдення і використовується як методологічний принцип пояснення низки речей суспільного життя

через категорії «сакральне – профанне», «піднесене – низьке», «священне – гріховне»;

- доведено, що через трансгресивність повсякдення відбувається зміна ставлення людини до структурних зон культури повсякдення: власного тіла, дому і поселення, що проявляється у нових, часто несподіваних практиках, діях, способах проектування і формах відтворення релігійності.

Поглиблено:

- уявлення про глобалізацію, проміжні процеси якої спричиняють глибинні трансформації локальних цінностей культури повсякдення з інтенцією до подальшої трансформації й девіації соціальних та релігійних цінностей;
- позицію, згідно з якою феномен глокалізації є закономірним підсумком реагування людини на глобалізаційні процеси на рівні структурних зон культури повсякдення.

Набули подальшого розвитку:

- культурологічна дослідженість просторових зон культури повсякдення, що доповнилась філософсько-релігієзнавчим аналізом;
- уявлення про десакралізацію локусу дому в комунальному будинку та відсутність цього процесу у корпоративному домі. Підкреслюється, що комунальний будинок залишається «машиною для житла», а новостворений корпоративний простір (co-living) набуває статусу сакрального простору домівки;
- ідеї про світ традиційного села «Дім-Поле-Храм» Сергія Кримського, які по-новому працюють у ситуації глобалізації. У дисертації представлено релігійно-традиційну модель топосу села, яка трансформується в глобалізаційних обставинах, і, водночас, зберігає свою автентичність через архетипний релігійно-традиційний характер культури повсякдення.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Здійснений у цьому дисертаційному дослідженні аналіз релігійної свідомості, як невід'ємного складника повсякдення, відкриває нові можливості аналізу сучасної культури. Це стосується можливостей розробки нової моделі культури, яка може бути окреслена поняттям «трансгресивне повсякдення», а аналіз кореляції релігійності та інтерсуб'єктивності створює надійне теоретичне підґрунтя для розуміння суті та наслідків таких актуалізованих глобалізацією феноменів, як «приватизація релігії», «плюралізм релігій», «секуляризація» тощо. Здійснений аналіз цих феноменів у структурних зонах культури повсякдення (тіло, локус дому та топос поселення) становить методологічно-світоглядну основу для поглибленого розгляду та аналітики явищ «криза релігії», «криза повсякденності» («рутинізація буденності»), відкривається новий горизонт бачення суті «глокалізації».

Отримані результати дослідження можуть слугувати розробці дієвих принципів регулювання релігійних відносин в Україні з урахуванням складних і багато в чому суперечливих соціокультурних обставин сучасності.

Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані в навчальному процесі ЗВО з метою осучаснення релігієзнавчих курсів, психології релігії, культурології.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є результатом самостійної дослідницької роботи авторки. Основні положення й висновки дисертації розроблені дисертанткою особисто та знайшли відображення у її наукових публікаціях, виконаних без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорено на кафедрі культурології та філософії Національного університету «Острозька академія» під час проведення круглих столів, теоретичних і методологічних семінарів. Також вони були представлені в доповідях на наукових та науково-практичних конференціях, а саме: IV Всеукраїнська конференція «Філософія як культурна політика сучасності» (Острог, 2016); XIX Міжнародна науково-практична

інтернет-конференція (Переяслав-Хмельницький, 2016); XXII наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки» (Острог, 2017); Всеукраїнська конференція з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення» (Львів, 2017); X Міжнародна наукова конференція «Проблема культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» (Острог, 2017); Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади» (Чернівці, 2017); V Всеукраїнська наукова конференція «Філософія як культурна політика сучасності» (Острог, 2017); XXIII наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки» (Острог, 2018); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2018». (Київ, 2018); VI Всеукраїнська наукова конференція «Філософія як культурна політика сучасності» (Острог, 2018 р); XIV Міжнародна науково-практична конференція «Культурні домінанти в реаліях XXI ст.» (Рівне, 2018).

Публікації. Основні результати дослідження відображені в 10 публікаціях, із них: 4 статті – в українських фахових виданнях, 1 стаття – в іноземному фаховому виданні, 1 стаття – у колективному виданні наукового збірника, 4 – тези у збірниках матеріалів конференцій.

Структура роботи. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, 14 підрозділів (деякі – діляться на підрозділи), висновків до розділів, загальних висновків, а також списку використаних джерел (197 найменувань). Загальний обсяг роботи – 190 сторінок, основна частина – 170 сторінок.

РОЗДІЛ 1.

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ МОДИФІКАЦІЇ АКСІОЛОГІЧНОГО ВИМІРУ КУЛЬТУРИ ПОВСЯКДЕННЯ В ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

1.1. Аналіз стану розробки проблеми в соціально-гуманітарних науках

Філософія, історія, етика, естетика, антропологія є тими галузями соціально-гуманітарного знання, що існують і розвиваються не одну тисячу років. За цей час зі зміною історичних епох змінювались актуальні питання, які порушувала кожна з вищеназваних дисциплін. Натомість повсякденне життя ще до недавнього часу не потрапляло у фокус безпосередніх наукових зацікавлень дослідників-соціогуманітаристів. Розуміючи його як сферу, позбавлену чогось особливого, незвичайного, унікального, повсякденність інтуїтивно сприймалась як не публічна, рутинна, звична, одноманітна площина доступних та зрозумілих малих дій та вчинків, що здійснюються автоматично, безрефлексивно та напівсвідомо. Цей бік суспільного життя перебував поза межами державних та громадських інститутів, а тому не мав відчутного впливу на функціонування соціальних інституцій й механізми їх взаємодій. Відтак тривалий час вимір повсякдення трактувався мислителями та дослідниками неістотною величиною, якою можна нехтувати.

Культура повсякдення / повсякденності як окремий комплексний напрям гуманітарного знання почала формуватись лише в середині 90-х р. ХХ ст. Однак повсякдення як один із вимірів людського буття ситуативно привертало увагу дослідників різних галузей гуманітаристики ще в другій половині ХІХ – початку ХХ ст. Тоді теми щоденного життя, буденності, життєвого світу поступово ставали актуальними в різних наукових дисциплінах, що вказувало на неабияке посилення інтересу до проблематики повсякденного. Кожен науковий напрям по-своєму обґрунтовував необхідність

порушення теми повсякдення й спирався на власні методологічні умови під час його дослідження.

У цій частині дослідження важливо вивчити первинну тематизацію повсякдення в науковому дискурсі і подальший розвиток цієї проблематики в різних сферах знань. Це необхідно для базового розуміння загальних рис та комплексного усвідомлення стану й аспектів вивчення культури повсякдення.

Наукою, що вже більш як півтора століття займається дослідженням повсякденності, є історія. Наприкінці XIX ст. низка зарубіжних та вітчизняних істориків центром своїх наукових пошуків визначили побут та звичаї народу. Це своєю чергою заклало підвалини новому напрямку – *історії повсякдення*, розвиток якого умовно можна розділити на три періоди.

Основоположниками першого періоду є Олександр Терещенко [130], Ігор Забелін [52], Микола Костомаров [74], які на базі зібраного етнографічного матеріалу здійснювали опис побуту російського та українського народу; Поль Гіро [33] [34] аналізував публічне та приватне життя людей античного світу; Степан Єшевський [50], Костянтин Іванов [54], Єжен Віолле-ле-Дюк [27] цікавились питаннями побуту різних соціальних прошарків європейського середньовічного міста та села; Едуард Фукс [144] [145] [146] основною темою своєї роботи обрав звичаї західноєвропейського суспільства від Ренесансу до XVIII ст. включно.

Узагальнивши напрям і характер досліджень істориків цього часу стає очевидним, що до питань повсякдення було застосовано фактографічно-описовий підхід. Зосередившись на формі повсякдення (зовнішнє вираження почуттів, звичаїв, обрядів, тощо), а не на його змісті (внутрішніх, напівсвідомих регулятивах), представники цього періоду не робили акценту на концептуальній розробці теорії повсякдення. Предметно-матеріальна сторона життя була тим об'єктом, на якому зосереджувались науковці, а теми, що їх цікавили у контексті дослідження культури повсякдення, зводяться до кількох тематичних груп: 1 – середовище існування; 2 – тіло та догляд за ним; 3 – ключові моменти життєдіяльності людини (народження, створення власної

сім'ї, смерть); 4 – сім'я, стосунки в ній та інших соціальних групах; 5 – дозвілля і розваги [84, с. 5]. Однак подібні дослідження стали поштовхом для формулювання подальших теоретичних питань щодо значеннєвої, ціннісної ваги повсякденності у житті суспільства.

Нідерландський історик і філософ Йоган Хейзінга розпочав другий період у розвитку історії повсякдення. Своєю працею «Осінь Середньовіччя» він, на думку культуролога Віталія Лелеко, «здійснив поворот дослідницької уваги на внутрішні, ціннісні, змістові смисли життєвих і мислиннєвих форм західноєвропейської середньовічної культури» [84, с. 7]. Незважаючи на те, що повсякдення цей науковець не виокремлював із загального потоку життя, а основні акценти робив на екстраординарних, святкових моментах, він усе ж першим дійшов такого висновку: «Щоб осягнути дух Середньовіччя як єдність і цілісність, необхідно вивчити основні форми середньовічного мислення не лише в сфері богословських уявлень та роздумів <...>, але також і в проявленні тверезої життєвої мудрості, у звичайній повсякденній діяльності. Адже одні і ті ж основні напрямки думок панують і на найвищому, і на найнижчому рівні» [150, с. 388]. Маючи на меті комплексне розуміння епохи, Хейзінга першим порушив питання важливості і вагомості повсякденного способу мислення, а відтак і виміру повсякдення як такого. Прирівнявши його за значущістю з релігійним виміром у контексті розуміння світу Середньовіччя, дослідник абсолютно недвозначно наголосив на вагомості повсякдення в культурі.

Спробу історично реконструювати загальні механізми та установки свідомості певної історичної епохи та дослідити ментальність / ментальності її представників продовжили вихідці зі школи «Анналів». Люсьєн Февр та Марк Блок, згідно з аналітичними підсумками культуролога й літературознавця Антона Гуревича, у своїх ранніх роботах центром дослідницького інтересу визначали «соціально-психологічні механізми, що покладені в основу мислиннєвих структур усіх членів суспільства» [42, с. 48]. Вагомим внеском цих дослідників в укріпленні статусу й важливості повсякдення у науковому дискурсі стала їхня пропозиція розглядати в реконструкції «повсякденного»

(одиночного) елемент відтворення історії в її цілісності. Такий статус повсякдення розпочинає третій період в усвідомленні значущості повсякденного виміру вже не лише для історичної, але і для усіх інших гуманітарних та соціальних наук.

Фернан Бродель є тим дослідником, який розвинув описану вище ідею на належному науковому рівні. Історичне минуле (макроконтекст) він розумів як повільне чергування періодів «великої протяжності», у які завжди вплетена повсякденно-побутова складова (мікроконтекст). Досліджуючи історичний процес, вчений запропонував нову категорію *історичного часу*, який він поділяв на три рівні: «короткий час», «час середньої протяжності» та «довготривалий час». Повсякденне життя належить до подій «короткого часу», де детально описується багатоманітність власне матеріальної культури побуту: населені пункти, житла та їх інтер'єри, одяг, мода, продукти харчування, знаряддя праці тощо. Важливим у праці Броделя є його спроба усвідомити та відшукати «правила, щоденності що так довго тримають світ у такій стабільності, яку дуже важко пояснити» [16, с. 38].

Поставивши таке питання, Бродель вводить у процесі своїх пошуків нове поняття «структура повсякдення». Структуроване повсякдення обумовлює бачення повсякдення як системи зі своїми закономірностями, елементами, властивостями, особливостями, змінними й відхиленнями. Такий набір характеристик апріорі відкидає стереотип рутинної закостенілості виміру повсякдення та підштовхує до його наукової рефлексії на вищому, теоретичному рівні.

Згодом найбільш широко та виразно проблематика повсякденного постала одночасно й однаковою мірою гостро у *філософії* та *соціології*. Питання, пов'язані з обговоренням місця та значення повсякденності у цих соціально-гуманітарних знаннях, актуалізувались ще в другій половині ХХ ст. З точки зору екзистенціалізму повсякденність розглядалась побіжно в пізній філософії Карла Ясперса, Мартіна Хайдагера, Жан-Поль Сартра. Натомість у феноменології проблема повсякдення стала спеціальним об'єктом дослідження.

Першим до неї звернувся Едмунд Гуссерль, а дещо згодом – Альфред Шюц, Пітер Бергер, Томас Лукман та Бергхард Вандельфельс. Ці філософи відійшли від ідеї осмислення високих абстракцій та спрямували основну увагу на сферу людської щоденності; вони закликали звертатись до повсякденності як основної умови пізнання і практики, що є незмінним джерелом соціального конструювання реальності.

Окремим напрямом роботи феноменологів Гуссерля і Шюца та соціолога Макса Вебера був аналіз структур повсякденного світу, що є культурними моделями в певній соціальній матриці. Пізніше Ентоні Гіденс апелював до такої ж установки в контексті питання про структури повсякдення; у своїх напрацюваннях Гіденс переважно приділяв увагу дослідженню змін, що відбуваються в соціальній реальності. Натомість питання про характер змін і їх суттєвість соціолог не порушує. Попри це, його наукове обґрунтування значущості повсякдення у процесі трансформацій соціальної дійсності зумовило жвавий науковий інтерес до фокусного дослідження культури повсякдення.

Як у зарубіжній так і українській соціології й гуманітаристиці з'явилась велика кількість наукових текстів, пов'язаних з теоретико-методологічним визначенням понять «повсякденність» і «культура повсякденності». Також здійснено низку спроб їх розрізнення через виокремлення специфічних сутнісних характеристик названих феноменів. До ключових та найбільш значимих досліджень, окрім уже названих, можна зарахувати також роботи Мартіна Хайдеггера, Ханс-Петер Турна, Георгія Кнабе, Леоніда Іоніна, Віталія Лелеко, Людмили Савченко та ін. Філософи, які велику увагу приділяли проблемам повсякденного знання, світогляду і мови, – це Олена Золотухіна-Аболина, Ілля Касавін, Людмила Насонова, Ігор Карівець та інші.

Розгляд повсякденності в культурологічному вимірі ґрунтовно представлено фундаментальними роботами російських учених Юрія Лотмана, Антона Гуревича, Бориса Маркова. У теоретичному блоці своїх досліджень вони виводили феномен повсякдення в системне поле культури і розглядали повсякденність як раціонально зумовлене полотно людських відносин.

Оскільки названі вище науковці є російськими дослідниками, то лівова частка їх роботи була присвячена формам і нормам поведінки в російській історичній повсякденності. Поруч з тим Михайло Бахтін і згаданий вище Антон Гуревич вивчали повсякденний світ в епоху Середньовіччя; Павло Гуревич і Борис Марков цікавились різними сторонами повсякденного в межах культурної антропології. Віталій Лелеко є першим серед дослідників, хто розробив теоретичну модель повсякденності в рамках культурології.

Що стосується соціокультурних механізмів формування культури повсякденності, то найбільш значні дослідження цього аспекту належать представникам московсько-тартуської семіотичної школи, зокрема Юрію Лотману, Борису Успенському. Аналізу феномена повсякденності також присвячені праці таких мислителів: Світлана Тесля, котра звертається до сенсу повсякденного і бачить його в зусиллі «втїлитись у житті» і сконструювати свій визначений стан; ідею межі повсякденності в соціології розглядали Ілля Касавін і Володимир Козирков, працями яких у російській науці було закладено принципи наукового аналізу повсякденності як системного явища.

Сучасних українських вчених, які приділяють увагу повсякденню і аналізують його з філософського, психологічного чи політологічного поглядів, є відносно не багато. Тетяна Титаренко досліджує життєвий світ особистості в межах і за межами буденності, Іван Карпенко зосередився на філософській рецепції повсякденності у просторі культури, Назіп Хамітов розглядав мистецтво як засіб звільнення від повсякденності, а все звичне, що оточує людину, діє на неї гнітюче і не дає можливості проявитись її неповторно особистісному. Микола Горлач піддавав світ повсякденності теоретичному та історичному дослідженню. Михайло Галушко акцентував увагу на дослідженні антропології повсякдення, а науковець Ігор Карівець звертається до філософської проблематики повсякденності і описує в позиції між трансценденталізмом і дивовижністю.

Із відомих нам теоретиків глобалізації, які порушували питання соціокультурної сторони цього процесу і його впливи на повсякдення, можна

виділити Роберта Робертсона, який розкриває складну, амбівалентну природу глобалізації; Ентоні Гідденса, котрий пояснює появу глобалізації як наслідок прогресивної «дистанційності» в суспільстві в контексті «вислизючого» світу; Девіда Харві, який висвітлює сутність глобалізації в контексті вкрай високого рівня «компресії простору-часу»; Малькольм Уотерс акцентує увагу на соціокультурному векторі глобалізації; Зигмунд Бауман визначає основні, всезагальні проблеми повсякденності у період «плинної» сучасності, яка, на думку теоретика, стала такою через фактор глобалізації.

У більшості цих праць повсякденність осмислюється як фундаментальна сфера реальності, необхідна для формування особистості та соціуму в цілому. Підкреслюючи ґрунтовність цих досліджень, відзначимо, що в них частково окреслений, але не проаналізований вплив глобалізації на культуру повсякдення. Відтак поки що недослідженими залишаються механізми та наслідки ціннісних трансформацій повсякденності в глобалізаційних умовах сучасності. На тлі великої кількості досліджень, присвячених окремим аспектам і проявам культури повсякдення, можна відзначити відсутність повномасштабного комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу аксіологічного виміру культури повсякдення в ситуації глобалізації. Такий аналіз є необхідним, адже він, з одного боку, уможливить розкриття багатогранності проявів людської «релігійності» в культурі повсякдення в секуляризаційних умовах глобалізації, а з іншого – дозволить переосмислити значення культури повсякдення як самоцінного, динамічного, а не другорядного, рутинного виміру людського буття.

1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження ціннісних трансформацій культури повсякдення та процесів глобалізації

Багатогранність досліджуваної проблематики та прагнення цілісного осмислення ціннісних трансформацій культури повсякдення в умовах глобалізації вимагає комплексу взаємопов'язаних методологічних підходів.

Так, у межах проведення дисертаційного дослідження будемо використовувати такі підходи:

Феноменологічний. Цей підхід в рамках аналізу повсякденності потрібен для розкриття світу повсякденного життя як основи пізнання, зокрема наукового. Феноменологічний підхід у його застосуванні до проблем трансформації культури повсякдення засновується на дослідженнях «пізнього» Едмунда Гуссерля, які присвячені розумінню кризи європейської культури, феноменології «життєвого світу» Альфреда Шютца з його доробками про структури повсякденного мислення, ксенології Бернхарда Вальденфельса в питаннях інтерсуб'єктивності повсякдення. Особливо цінними їх ідеї стали у другому розділі дослідження – у контексті розуміння тіла, тілесності і їх трансформації під тиском глобалізаційних факторів.

Культурологічний. У роботі реалізовано один із можливих варіантів культурологічного підходу до повсякденності. Підґрунтям до застосування цього підходу слугували дослідження Юрія Лотмана про розуміння повсякденності як культурної моделі, що має знаково-символічне та просторове вираження.

Структурний. Культурологічний підхід, описаний вище, не може не бути структурним. У цьому випадку структурність підкріплюється єдністю системного, функційного та історичного підходів, оскільки взяті в якості предмета аналізу матеріальні структури повсякденності (тіло людини, будинок поселення) важливі не самі по собі, а з точки зору культурних смислів, що містяться в них. Це розкриває культурне значення і зміст кожного з елементів простору повсякденності, тому в цьому ж підході додатковим є *семантично-культурологічний* метод.

Аксіологічний. У четвертому підрозділі першого розділу, констатуючи формування нового історичного типу повсякдення (трангресивного), аксіологічний підхід дасть можливість дослідити створення сукупності актуальних цінностей повсякденної культури, зрозуміти механізми їх творення, поширення і відтворення. Окрім того, цей підхід уможлиблює розуміння нової

повсякденності, що претендує на високу культурну значимість як самостійної цінності в умовах глобалізації.

Антропологічний. Антропологія спрямована на вивчення того, як люди розуміють суб'єктивний світ в інтерсуб'єктивному, типізованому і стереотипізованому повсякденні (за Шюццом). Антропологія прагне представити нове прочитання вимушеного глобального суспільства і комунікації суб'єкта з ним в умовах сучасності. Так, антропологічний підхід дозволяє здійснити загальне визначення концептів, які окреслюють феномен повсякденного в його зв'язку з людським буттям та його визначеністю соціокультурними обставинами глобалізації.

Герменевтичний. Герменевтичний підхід окреслює особливий горизонт рефлексії над проблемами культури повсякдення, що зумовлено не лише епістемологічним, але й онтологічним характером розуміння. Відповідно до цього інтерпретація постає не тільки як спосіб відношення до світу, а й як спосіб буття самого світу. Найбільш ґрунтовно цей метод використовується у четвертому розділі під час аналізу світу села і світу міста, виявлення принципової різниці в бутті городянина і селянина, що в сучасних умовах «стирання меж» дають підстави для онтологічного розрізнення повсякденного буття міста і повсякденного буття села.

Каузальний аналіз полягає у встановленні причинно-наслідкових зв'язків між глобалізаційними процесами та змінами в просторі культури повсякдення, що необхідно у процесі дослідження їх взаємовпливів. Найбільш виразно цей метод застосований в аналізі глокалізації як формовияву глобалізаційних процесів (четвертий підрозділ першого розділу). Причинний розгляд проблеми допомагає комплексно пояснити не лише саму зміну, але й спосіб, у який вона відбувається, і форми, яких вона набуває.

Просторова модель культури повсякдення, запропонована і розроблена культурологом Віталієм Лелеко, стала методологічною базою під час структурування дисертаційного дослідження. Запропонований підхід полягає в умовному поділі культури повсякдення на просторові й водночас семантичні

площини: *тіло, дім, поселення*. Так, з'явилась можливість ґрунтовно та поетапно проаналізувати трансформації цінностей культури повсякдення в різних відношеннях: людина-людина через категорію тіла, людина-локус через категорію дому, людина-топос через категорії місто/село.

Соціально-релігійна теорія Еміля Дюркгейма послугує методологічною установкою до розуміння й аналізу релігійної компоненти в культурі повсякдення та в структурі повсякденного мислення. Передбачається значно ширше бачення релігії, аніж система вірувань; це інститут, що нерозривно пов'язаний людським існуванням в соціальному середовищі. Тут виражені первинні, архаїчні установки повсякденного мислення щодо таких бінарних опозицій: сакральне-профанне, високе-низьке, людське-божественне. Остаточна мета цього підходу полягає в тому, щоб зрозуміти місце і можливе взаємозаміщення цих установок в сучасній культурі повсякдення, коли сакральне стає профанним, високе – низьким, людське – божественним, або навпаки.

Теорія релігійної та секулярної динаміки глобальної доби Хосе Казанови у цьому дослідженні стала методологічним підґрунтям у третьому та четвертому розділах. Зокрема, його ідеї про переосмислення публічних релігій та процес їх приватизації стали базовими у процесі розкриття локусу дому та топосу поселення (міста і села) в глобалізаційних умовах сучасності.

Крім цього, у рамках проведення дослідження буде використано додаткові методи: *історично-логічний* метод, що дає можливість здійснити реконструкцію становлення та генезису філософського осмислення повсякденного; *метод порівняльного аналізу*; загальні гуманітарні *методи інтерпретації* та *соціокультурного аналізу*.

Формуванню методологічних засад даного дослідження сприяли ідеї про: іпостасі людської тілесності (природне, культурне, соціальне та віртуальне тіло) як модуси буття тіла (Ірина Биховська); актуальний стан «плинної сучасності», що позначається нездатністю будь-якого культурного конструкту тримати форму (Зигмунд Бауман); архетипні структури «Дім-Поле-Хам» як

базові екзистенціали світу села (Сергій Кримський); розуміння «Третього місця» як основної точки повсякденної активності містянина у архітектоніці міста (Рей Ольденбург).

1.3. Дефініція понять «повсякденність» і «повсякдення»: філософсько-релігієзнавча перспектива

Послідовний і логічний шлях дослідження повсякденності, на нашу думку, повинен розпочинатися з визначення семантики слова «повсякденність» і пошуку слів, близьких до нього за змістом. Необхідність такого підходу полягає у формуванні актуального блоку термінів, яким можна в подальшому послуговуватись у цьому науковому дослідженні, уникаючи підміни понять.

Академічний словник української мови (Т.6, 1975 р.) пропонує слово «повсякдення» означити як абстрактний іменник і розуміти як «те, що буває кожного дня, щоденність» [128, с. 695]. Разом із цим визначенням у «Практичному словнику синонімів» Святослава Караванського натрапляємо на поняття «буденний», «звичайний», «злободенний», «побутовий», «постійний», «повсякчасний» [61, с. 303]. Крім того, в іншому українському словнику синонімів можна побачити ще низку слів, що мають безпосередній стосунок до повсякденного: «поточний», «будній», «буденний», «життєвий», «житечний», «поденний» [126, с. 932].

Якщо ж звернутися до перших ґрунтовних тлумачних словників, де відображена лексика розмовної та літературної мови першої половини ХІХ ст., то не можна проігнорувати визначення, подане у словнику Володимира Даля. Тут «повсякденне» (синоніми: щодня, всьодневно, день у день) означає «постійне», «день у день повторюване». Споріднене слово «обиденний» означало те, що зроблено або здійснилося за один день. Те, що робилося за одну ніч, визначалося як «обиночний». У множині «обидні» розумілося як будні, прості, робочі дні, що не були святами. Даль у своїх напрацюваннях також фіксує слово «нині», яке характеризує як новий відтінок сенсу:

«буденний» як «звичний». Проте слово «звичний» на початках було у складі іншої семантичної групи і означало: звичний, засвоєний, прийнятий, звичайний, простий, пересічний, хто буває завжди і скрізь, часто-густо (на противагу винятковому, особливому). Близькі за змістом іменники фіксують тісний зв'язок зі звичаєм, із тим, що є загальноприйнятим. Звідси і «звичаювати», тобто жити просто, за прийнятим звичаєм, і «звичайний» (про людину) – той, хто дотримується життєвих звичаїв, ввічливий, злагідний [44, с. 174].

Доволі ілюстративними є також дані, подані у словнику Сергія Ожегова. У різних виданнях (перше датується 1949 роком, останнє – четверте з авторськими змінами – 1960-м), які відображають реалії радянського періоду, можна простежити смислове зближення слів «повсякденний» та «звичайний» [105, с.174]. На думку цього мовознавця, сенс слова «повсякденний» містить в собі два відтінки: зовнішньо-тимчасовий («відбувається день у день, завжди, постійно, що не припиняється») і психологічно-адаптаційний («хто буває завжди, звичний»). Тут же вперше як синонім «повсякденності» використовується слово «побут», яке трактують як «загальний життєвий уклад, повсякденне життя» [105, с. 62]. Розглядаючи в контексті календарного часу, повсякденне, звичайне, буденне життя – є те, що *не* святкове. Тут, що важливо, *повсякденність як буденність протистоїть святковому*, зокрема вихідним дням.

У кінці 50-х років таке розуміння «повсякденного» як «звичайного», «пересічного», «буденного» остаточно закріпилось, не втративши водночас і першого смислового ряду (що відбувається день у день). Сучасні академічні словники і української, і російської мови засвідчують, що сьогодні дефініція терміна «повсякдення» фактично не змінилося.

Проаналізувавши етимологію поняття в інших європейських мовах, можна помітити, що там еволюція слова «повсякдення» мала подібний характер, як і в українській мові. Найбільш репрезентативною в цьому випадку є німецька мова, де Ханс-Петер Турн ґрунтовно простежив історичні модифікації семантичного поля «Alltag». [195, р. 4-12]. Значення німецького

Alltag бере початок в античній культурі. Грецьке *kas hmeraui* пов'язане з латинським *cotidianus* – повсякденне, таке що повторюється, звичайне, стабілізоване. Водночас смислове поле «повсякденного» (*des Alltäglichen*) становило те, що рутинно повторювалось, а в широкому розумінні його описували епітети «звичний», «торованими шляхами», «мінімальними витратами».

Спроба розібратися з поняттям «повсякденність» була здійснена в низці публікацій спеціального випуску західнонімецького журналу «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*». Одна з опублікованих у журналі статей була написана відомим польським соціологом Яном Щепаньским (Jan Sczeranski). У ній автор збагачує деякими нюансами, по суті, феноменологічне трактування повсякденності. Він доповнює характеристику повсякденного життя домінантними для неї емоціями – *зневірою* і *нудьгою*, які породжуються рутинним повторенням формул поведінки і подій повсякденності; а також зазначає, що специфіка повсякденного знання полягає в його *інтуїтивності*, *ірраціональності* і *спрошеності* [191, р. 316-319]. Таке визначення поняття не лише описує термін «повсякдення», але й вказує на дещо *нігілістичне відношення та сприйняття цього виміру людського буття* окремим суб'єктом та суспільством загалом.

Сучасний культуролог Віталій Лелеко у своїх дослідженнях, розглядаючи семантику «повсякдення», своєчасно зауважив, що «хоча інтерес до тих чи інших аспектів повсякденності проявляли багато наукових дисциплін в ХХ ст., а в рамках дисциплін і наукові напрямки, вихідне, ключове поняття «повсякденність» піддавалося *теоретичній рефлексії* лише в соціології» [84, с. 76]. Це вкрай важливе твердження, адже воно дає можливість зафіксувати початок наукового аналізу самої *природи* повсякденності, яка до того розроблялася досить повільно. Таке дослідження є необхідним, адже це дасть можливість з'ясувати, як теоретичний аналіз природи повсякдення вплинув на семантику слова, і чи відбувся такий вплив взагалі.

Відтак першою спробою такої наукової рефлексії можна назвати розробку схеми, що була покликана розкрити *базові смисли* повсякдення (див. *табл.1*). Її у 1978 році запропонував соціолог та філософ Норберт Еліас [183], а в 1981 – продовжив його ідейний послідовник Інгмар Бергман [178]. Суть їхньої роботи полягала у спробі визначити складові повсякденності на певному історичному етапі, а їх вихідна позиція – це «повсякдення як історично мінлива категорія, яка використовується для характеристики повсякденної дії. Це історично індиферентна категорія для позначення вольових зусиль, відомих, у постійно відтворюваних соціальних діях і природних процесах в суспільстві. Повсякденність – це означає бути відомим, бути пов’язаним з повсякденною дією, з повсякденним пізнанням соціальних явищ» [183, р. 22].

Табл. 1

№	Повсякденність	Не-повсякденність
1	Повсякденність.	Святковий день.
2	Рутинна.	Незвичайні суспільні сфери життя, позбавлені рутинності.
3.	Життя народу (народних мас).	Життя високопоставлених осіб і правителів (королів, принців і принцес, президентів, членів уряду, керівників партій, членів парламентів).
4.	Події області буденного життя.	Все те, що можна вважати єдино важливою «великою подією» під час традиційного, політичного опису історії.
5.	Робочий день (особливо робітників).	Життя буржуазії – людей, які не працюють «робочий тиждень», а живуть від прибутку.
6.	Приватне, особисте життя (родина, діти, любов, тощо).	Суспільне або професійне життя.
7.	Сфера правдивих, нормальних, нерелекторних переживань і думок.	Сфера рефлекторних, штучних, наукових переживань і думок.
8.	Свідомість повсякденності – втілення ідеологічних, наївних, непродуманих і фальшивих переживань і думок	Справжня, правдива свідомість.

Насамперед, тут можна виокремити анонімність, відчуженість, видалення суб'єкта з цієї категорії, а саму позицію сприймати спрощеною або навіть поверхневою. Проте визначені Еліасом та Бергманом смислові бінарні опозиції засвідчили реальну на той час стихійність вживання і логічну суперечливість, невпорядкованість виділених смислових моментів понять «повсякдення», до якого зараховують різні рівні, горизонтальні і вертикальні «зрізи» соціальної реальності. Пошук відповідей на означені питання заклали надійне підґрунтя масовому зверненню уваги дослідників до вагової сфери соціального життя – *повсякдення*, яку раніше розглядали як табуйовану або непомітну.

Однак таке зацікавлення дослідників не знаменувало одностайного погляду на проблему повсякденності, і тим паче єдиного визначення цього поняття. Тому не дивно, що категорійне оформлення поняття в науковому середовищі не є завершеним і однозначним, але такі спроби неодноразово здійснювалися, одна з яких розглядала повсякдення як структуру.

Цей підхід до розуміння повсякдення є не новим, проте досі дискусійним у колах соціологів та гуманітаристів. Відношення до повсякденності як простору, що існує за принципами системи й наділений її характеристиками (структурною логічністю, чіткістю, причинно-наслідковими зв'язками тощо), зазнає частоті критики з боку істориків та політологів, іноді – соціологів і філософів.

Така ситуація зумовлена низкою причин, стислий перелік яких подала історик Марина Жигунова. Перша проблема полягає у всюдиприсутності повсякдення як виміру людського буття. Унаслідок цього повсякденність постає як поняття розмите, неконкретне, позбавлене будь-яких меж. Друга причина пов'язана з усвідомленням повсякдення як терміна простого і зрозумілого. Оманлива самоочевидність цього поняття не спонукає до його детального аналізу чи хоча б базового дослідження. Третя і, напевне, найбільш серйозна перешкода в об'єктивному означенні та сприйнятті повсякденності є первинно *негативна конотація цього поняття* [51, с. 57-58]. Остання позиція характеризує повсякденність як застій і рутину, а звернення гуманітарного

знання в це русло означає регрес – від високого до низького. Такі погляди відстоював, наприклад, відомий соціолог Макс Вебер, який наголошував, що процес «оповсякденнення» рівнозначний занепаду та деградації високої культури, а сфера повсякдення – це раціоналізована і формальна сфера, яка може бути лише «тупою» та «гнітючою» [24, с. 331].

Окрім того, складністю дослідження повсякдення була і залишається його «звичність» в усьому та samozрозумілість. Моментами дослідження очевидних речей може видаватись науково недоречним або навіть абсурдним. Певною мірою це пояснюється тим, що термін «повсякдення» як наукова категорія запозичений з буденної мови, де слово перебувало у практичному вжитку і в живій мові було органічним і зрозумілим, охоплювало чимало реалій, часто не пов'язаних між собою. Натомість в науковій лексиці не вдалося досягти необхідної «логічної впорядкованості і системності» [101, с. 11]. Другою складністю для дослідника є момент «зануреності» у повсякденність, через що вчений бере до уваги тільки те, що «релевантно лише йому» [168].

Живучи у повсякденному світі, кожна людина, зокрема науковець, часто апелює до власного припущення, що він / вона знає свій світ, а тому може судити про нього. Ситуація нагадує умовивід Аврелія Августина у «Сповіді», де він, роздумуючи над питанням «що таке час?», давав відповідь: «якщо ніхто мене не питає, я знаю, що таке час; якщо б я захотів пояснити тому, хто питає, – виявиться, що я не маю пояснення». У деякому сенсі час – це є буденне поняття, до того ж, на перший погляд, воно всім знайоме та очевидне. Проте навряд чи пересічній людині вдалося б дати відповідь на питання про природу часу, яка б задовольнила філософа. Гегель свого часу влучно зробив висновок, що знайоме, саме тому що воно знайоме, залишається непізнаним.

Повсякденність, будучи виміром людського буття, постає як видиме, але непомітне. Соціолог і політолог Леонід Іонін щодо цього зауважив: «Вона (*О.Ш.* – повсякденність) здається нам цілком ясною, зрозумілою, але як тільки

ми намагаємось операціоналізувати¹ поняття, то воно стає недоступним, складним для інтеграції [55, с. 123]. Повсякденність не потребує від людини розв'язування метафізичних і трансцендентних питань; не змушує її зосереджено і раціонально аналізувати свої дії та вчинки; вона не піддає суворому контролю емоції і почування і не стимулює до роздумів над їх проявами. Повсякденність – це наче «іманентна даність, у яку людина занурена і сприймає її як очевидність у всьому розмаїтті і неподільній сукупності» [101, с. 12].

Під час спроби не лінгвістично, а смислово *визначити* повсякдення дослідники часто співвідносять його з іншими категоріями, із якими воно могло б або мало б переплітатись. Такою категорією часто визначають *соціальне*. У цьому контексті Наталія Козлова констатує, що «повсякденні практики ніколи не виступають у формі проектів, програм, доктрин соціальних змін. Повсякденні практики не втілюються в жодному офіційному інституті, вони утворюють своєрідні «вільні зони», захищені або такі, що захищаються від тиску соціальних явищ» [70, с. 47]. Ця теза підводить до думки, що повсякденню апріорі не характерні власні соціоекономічні чи суспільно-політичні інститути, котрі можна виокремити для дослідження. Натомість його можна описати як переплетіння різних форм діяльності та практик особистості і суспільства в цілому.

Різного роду повсякденна діяльність та практики можуть бути не лише ірраціональними, але і раціональними. Таку теорію запропонував і обґрунтував Бернхард Вандельфельс. Філософ підкреслює, що в повсякдення безперервно просочується, піднімається і сплавляється (утворює сплави) раціональність. Саме це перешкоджає тому, щоб повсякденність зводилася лише до повсякденного життя. «Це не означає, що повсякденність може замінити специфічні форми діяльності або стати єдиним фундаментом, на якому будується все інше. Повсякденність, що розуміється в такого роду

¹ **Операціоналізація** (від лат. operatio – дія) – це специфічна наукова процедура, що полягає в перекладі змісту загальних понять в одиничні, емпірично фіксовані індикатори.

процесах переплавлення, діє, крім того, як фермент, як закваска, яка дозволяє для всього зароджуватися <...> *повсякденність придатна для цього, поки сама залишається рухомою* (курсив – О.Ш.) [23, с. 49]. Звідси можна зробити умовивід, що повсякдення у своїй суті є не лише раціональною, але також і динамічною, рухомою сферою людського життя.

Юрій Лотман свого часу займався *співставленням термінів «культура» й «повсякдення»*. Проблема була висвітлена у формі питання: як повсякдення, яке перебуває у сфері практики, може стикатися зі світом символів і знаків, що становлять простір культури? Спочатку дослідник визначав повсякденність як «звичайний перебіг життя у його реально-практичних формах; це речі, що оточують нас, наші звички, щоденна поведінка» [87, с. 10]. Відштовхуючись від такого визначення, постають нові запитання: чи не міститься в самому вираженні «культура і повсякдення» протиріччя, чи не лежать ці явища в різних площинах? У ході власного аналізу повсякдення, побуту, традиції на базі наведених прикладів теоретик все ж робить висновок, що повсякдення оточує нас як повітря, і, як повітря, воно помітне нам тільки тоді, коли його не вистачає або коли воно псується.

По суті, Лотман переносить характеристики культури з її знаковістю і символічністю на повсякдення. «Повсякдення – це не тільки життя речей, це і звичаї, весь *ритуал щоденної поведінки*, той лад життя, який визначає розпорядок дня, час різних занять, характер праці та дозвілля, форми відпочинку, гри, любовний ритуал і ритуал похорону [87, с. 12]. Зв'язок цього боку повсякдення з культурою не вимагає пояснень. Адже саме в ній розкриваються ті риси, за якими ми зазвичай впізнаємо Свого й ідентифікуємо Чужого, визначаємо належність людини до тієї чи тієї епохи, розпізнаємо серед іноземців англійця або іспанця. Попри це, розкриваючи співмірність понять «культура і повсякдення», Лотман стає першим, хто додає до розуміння останнього елемент релігійності (через поняття «ритуал»). Завдяки його теоретичним пошукам культура повсякдення перестає бути опозицією до понять «святкове», «релігійне», як це було у Норберта Еліанса та Інґмара

Бергмана. Ритуал, а точніше ритуальність – це те перше, що перманентно проявляє у повсякденності елементи релігійності.

З огляду на проведені дослідження зауважимо, що у нашій науковій роботі терміни «повсякденність» та «повсякдення» потребують певної диференціації. Так, «повсякденність» є синонімом до таких слів як «буденність», «щоденність» і виражає повторювану із дня у день дію, поведінку. Натомість поняття «повсякдення» є співмірним із категоріями «повсякденне життя», «життєвий світ», «культура повсякдення». Три крайні терміни у цьому дослідженні автор буде використовувати як синоніми, адже у контексті даної теми, більш деталізоване розрізнення цих понять не є принциповим.

У назву дисертаційної роботи винесено потяння «культура повсякдення», адже в окресленому проблемному полі цього дослідження, на нашу думку, найбільш коректно та доцільно говорити про *повсякдення як культуру*, оскільки йому притаманні всі атрибути культури: свідомість (за Шюцом), раціональний та ірраціональний спосіб мислення (за Вандельфельсом), специфічна практична діяльність зі знаково-символічними системами (за Лотманом), просторові характеристики, що є виразником предметно-матеріальної сторони повсякденного життя (за Лелеко).

Проте, перш ніж перейти до окреслення структури та смислових меж культури повсякдення, ми вважаємо за потрібне розкрити тезу про *історичність*, що буде ще одним ключем нашого розуміння *повсякдення як культури*.

Насамперед, культура повсякдення, як і будь-яка культура, є історичною за своєю природою. Вона реалізовується в просторово-часових координатах і є «темпоральним і топологічним досвідом, де час протікає в одному напрямку, а простір має три виміри» [87, с. 8]. Те, що у попередні епохи вона не потрапляла у фокус науки, аж ніяк не скасовує її існування чи, наприклад, важливості. Актуальна культура повсякдення, що є «тут і тепер», завжди існує у ставленні до минулого (реального або сконструйованого завдяки якійсь міфології) і до

прогнозів майбутнього. Ці історичні зв'язки культури називають *діахронії*. Як бачимо, культура вічна і всюдиприсутня, і водночас завжди рухлива і мінлива. У цьому полягає складність розуміння минулого, адже воно пішло, віддалилося від нас. Проте тут і закладена необхідність знання й розуміння попередньої культури: у ній завжди можна знайти потрібні відповіді на питання, що виникають зараз, сьогодні.

У стислому вигляді, враховуючи не тільки зміст вищевикладеного у цьому підрозділі, але і здійснений в першому підрозділі роботи аналіз, основні смислові моменти поняття «повсякденність» в гуманітарному знанні й історичність культури повсякдення можна представити так:

- це установка свідомості на прийняття дійсності як даності;
- психічне (душевне) здоров'я і дорослість (зрілість) як умова, що забезпечує можливість такої установки свідомості;
- статус земної реальності повсякденного життя;
- практичний характер повсякденної діяльності та зумовлені ним конкретність і прагматизм цілей, які ставить і вирішує «повсякденний діяч».

Можливість досягнення прагматичних цілей і вирішення повсякденних проблем забезпечується характером буденного знання, яке є знанням рецептів вирішення повсякденних проблем. Повсякденна реальність підпорядкована звичному потоку повторюваних день у день подій. Водночас має місце її постійна взаємодія з «іншими світами»: світом власного Я (сну, душевної хвороби, релігійного досвіду тощо) та «світами Інших» – Чужих. Інтерсуб'єктивна природа культури повсякдення передбачає можливість вторгнення Інших і Чужих в світ повсякденної реальності. Крім того, повсякденню характерна потенційна загроза порушення звичного плину справ і подій якимись несподіванками. Звідси, з одного боку, переживання повсякденності є рутинним і тривіальним, з іншого – існує постійна необхідність бути завжди «напоготові» і тримати свідомість у бадьорому, напруженому стані. Утримувати рівновагу й справлятися з перманентними

інноваціями у вимірі культури повсякданя є можливим через поняття внутрішньої структури повсякдення.

1.4.Смислові межі культури повсякдення в контексті глобалізації

Вихідною позицією для означення та розуміння смислових меж культури повсякдення у процесі глобалізації в нашому дослідженні є використання структурного підходу. Важливим підґрунтям для наших пошуків у цьому питанні стала теорія соціального конструктивізму Пітера Бергера та Томаса Лукмана [11]. Тут повсякденність розуміється як вимір соціальної реальності, що має у своїй основі діалектично протилежні характеристики: з однієї сторони, вона характеризується буденністю, рутинністю та однотипністю, а з іншої – такою, що трансформується під впливом щоденних змін і є відкритою до новизни. Відтак простір повсякдення є одночасно і усталеною (стабільною), і не усталеною (динамічною) сферою соціальної реальності; він сповнений переплетінь різних порядків, що мають свої закони та принципи. По суті, Бергер і Лукман вже роздумують над повсякденням як над системою зі структурою, однак вони все ж не звертаються безпосередньо до цих понять.

У теоретичних концепціях філософів та дослідників природничих наук поняття «структура» використовується з античних часів. Первинно, походячи від латинського слова *structura* – порядок, зв'язок, конструювання, структура розуміється як сукупність стійких зв'язків між сегментами в системі, що забезпечують її монолітність [142, с. 210]. Із поданого визначення формується трьохрівневий категорійний блок: «система – структура – елементи». Система – це завжди певна цілісність. Вона існує та функціонує завдяки упорядкованості, яку своєю чергою забезпечує структура. Будь-яка структура передбачає наявність двох і більше структурних елементів, між якими постійно існують внутрішні відношення. Кожен елемент займає своє місце і відіграє певну роль у системі. Відтак у цьому науковому дослідженні світ повсякдення ми спробуємо

розглянути як систему, виявити у ній структурні елементи та зрозуміти характер їхніх взаємодій в умовах глобалізації.

Сучасний історик і культуролог Віталій Лелеко розглядає структуровану повсякденність як особливу модальність людського буття. Він одним із перших запропонував поділити простір культури повсякденності на зони, де основну увагу приділив просторовій характеристиці. На цьому фоні вчений розкриває культурні смисли основних зон повсякденності, серед яких головними виділяє: *тіло* людини, *дім* як локус простору, *населений пункт* як ареал-максимум простору повсякдення [84, с. 342-345]. Зв'язок між цими зонами надзвичайно складний і водночас очевидний: людина тілом перебуває в будинку, будинок розташований у населеному пункті. Усі ці елементи переплетені низкою взаємозумовлень і взаємовизначень. Цього достатньо, щоб говорити про певну структуру повсякдення, але поки що лише в теоретичному ключі: умовне розділення на зони можливе, а на практиці це здійснити нереально. Попри це, вважаємо, що наведеної структури виявляється достатньо, щоб припустити наявність певної системи відношень і співвідношень у культурі повсякдення.

Так, повертаючись до більш абстрактних роздумів про природу повсякденності, можна помітити, що речі / процеси, які не мають очевидного зв'язку і не перебувають у кореляції, у світі повсякдення впливають, а іноді і взаємозумовлюють існування одне одного. Філософ Валентина Федотова, досліджуючи трансформації повсякдення, підкреслила, що всі зміни цього простору завжди мають свою *внутрішню логіку*, яку можна помітити і зрозуміти, дослідивши принципи й закони існування простору (мається на увазі використання системного підходу).

Феноменологія, герменевтика, філософська антропологія та інші гуманітарні знання роблять аналіз повсякдення власним предметом і залучають його у свій «метод співвідношення жорстких соціальних структур з більш *аморфними структурами повсякдення*» [11, с. 243]. Поглянувши на повсякдення з такого ракурсу, можна зробити висновок, що означені вище характеристики соціального простору – *структурність* і *динаміка* –

переносяться також на повсякденність, адже вона є структурним елементом у контексті соціального конструювання реальності, а тому підпадає під загальні зміни чи реструктуризацію.

Епохи трансформацій й періоди реструктуризацій є кризовими етапами для кожного виміру людського буття. Для культури повсякдення це супроводжується пошуками нових концептуальних засобів, що будуть об'єднувати уявлення про повсякденність з науковими та філософськими ідеями. Часто це призводить до появи нових понять, статус яких є також новим. У сучасних умовах постмодерну таким поняттям є *дискурс*.

Дослідники Ілля Касавін та Сергій Щавльов у свої спільній праці «Аналіз повсякденності» під дискурсом розуміють обговорення проблеми у філософських й наукових текстах і водночас за їх межами. У дискурсі повсякденність представлена такими елементами: стереотипізація, незмінність, психічна реакція, досвід вирішення соціальних проблем групою, перетворення індивідуальних творчих досягнень в інтерсуб'єктивні, статичність, секуляризація архетипів, адаптивні можливості [56, с. 12-14]. Феноменологічна традиція додає ще кілька характеристик: хабітулізація², інституалізація (для передачі досвіду наступним поколінням) та поділ явищ навколишнього світу на бінарні пари (добро-зло в етиці, прекрасне-потворне в естетиці, друг-ворог в політиці і т.д.) [11, с. 3-18].

За висновками сучасників, розуміння культури повсякденності як дискурсу є найбільш доречною методологією на сьогоднішній день. Вона дозволяє працювати з повсякденністю не лише як зі стійким комплексом інтерсуб'єктивних зв'язків життєвого світу, що повторюються кожного дня, але і з характерними для нашого часу *реорганізації повсякдення* «її руйнуванням і змінами; спробами знову її відновити і перебудувати» [11, с. 243].

Світоглядні зміни, трансформації, розриви повсякденності відбуваються через впливи низки закономірних факторів. Причому такі фактори в культурі не

² **Хабітулізація** – перетворення тих чи тих дій у звичку в результаті багаторазових повторень.

з'являються несподівано: вони розвиваються десятками років, також зазнають змін, збільшують або зменшують свою інтенсивність.

У середині минулого століття першим до цього питання звернувся Гуссерль. Таким «проблемним фактором» свого часу він вважає «кризу раціоналізму», описану в праці «Картезіанські роздуми» [43]. На думку філософа, свідомою людиною ХХ ст. відчуває дисонанс у теоретичній науковій концепції світу і практичному реальному життєвому досвіді. Людина не може жити в такому світі і прагне вийти за його межі. Ситуацію, що склалась, феноменолог називає «кризою європейських наук». Одним із варіантів її подолання є занурення у витoki свідомої діяльності – у «життєвий світ». *Lebenswelt*³ (життєсвіт) є першоджерелом будь-якої проблематики та рефлексії. Вивчення первинних, «фундууючих» інтенцій (термін Гуссерля) повинно розкрити процес виникнення з життєвого світу різних систем знання, зокрема об'єктивних наук. Таке дослідження пояснить відношення останніх з життєвим світом і наділить їх у край важливим людським, духовним наповненням [56, с. 55]. Спроби Гуссерля повернути життєвому світу належне місце у світогляді мали двояку мету: і реанімація зруйнованого науковим раціоналізмом життєсвіту, і в подальшому його інструментальна функція у подоланні кризи.

Такий напрямок ідей Гуссерля став у край важливим у сучасних дослідженнях трансформації культури повсякдення, зокрема факторів, що це зумовлюють. Відтак тепер у науковому світі здійснено низку спроб проаналізувати найбільш потужне явище, що впливає на життєвий світ кожної людини ХХІ ст., зумовлює зміни в усіх зонах її життєвого простору і часто трактується як контекст нашого існування, – *глобалізацію*.

Уперше в науковій сфері термін «глобалізація» з'являється наприкінці минулого століття. 1983 року американський економіст, професор Гарвардської школи бізнесу Теодор Левітт опублікував статтю в журналі «Гарвард бізнес

³ **Lebenswelt** – термін, запропонований Гуссерлем, що в перекладі з німецької означає «життєсвіт» або «життєвий світ». Це новий напрям гуманітаристики, покликаний обґрунтувати важливість людського, суб'єктивного у європейській науці, яке здавна витіснене однобоким раціоналізмом.

ревью» [186], у якій поняття «глобалізація» описувало феномен злиття економік окремих ринків та їх продуктів, що виробляються окремими корпораціями. На той момент розуміння цього терміна в економічному плані не було випадковим, адже формування «глобалізованого суспільства» справді розпочиналось із сфери економіки. Спроби зрозуміти глобалізацію теоретиками відбувались одночасно з її активним прогресуванням на практиці. І вже в другій половині 1990-х років поруч з економістами цей термін активно використовують історики, політологи, фахівці з міжнародних відносин. Глобалізацією вони називають процес об'єднання економік країн світу, створення єдиного інформаційного та правового простору, підвищення інтенсивності міжкультурної комунікації.

Сьогодні й надалі доволі поширеною залишається тенденція називати глобалізаційні процеси *вестернізацією* і розглядати їх як подальше утвердження Заходу в статусі «першого світу». Однак кожне суспільство по-своєму опановує та привласнює характеристики модерності, а «глобалізація не обов'язково (і не так уже і часто) означає гомогенізацію чи американізацію» [174, р. 17]. Навіть якщо припустити, що глобалізація діє як процес всесвітньої уніфікації та інтеграції, вона в кожному разі потрапляє в специфічну ситуацію національного й етнічного сприйняття. Результатом таких процесів є те, що американський антрополог, соціолог і філософ Арджун Аппадурай назвав *«продукуюча локальність»* [174, р. 178].

Поняття продукуючої локальності передбачає збереження локальної автентичності й унікальності в процесі глобалізації. Ця ідея відштовхується від припущення, що в умовах глобалізації культурна вагомість місцевої винятковості не завжди стирається чи пригнічується. Радше, навпаки, – це глобальні процеси зазнають поступової асиміляції. Очевидно, що впливи глобалізації не зникають безслідно, проте як результат з'являється не уніфіковане суспільство, а нове локальне, яке по-своєму прийняло аспекти глобального, у дечому поступило йому, однак змогло достатньо вистояти, щоб трансформуватись в щось нове. Культура повсякдення тут є тим фільтром,

через який суб'єкт пропускає глобальне. У цьому векторі думок необхідно згадати не менш важливе поняття як *глокалізація* – стан, коли глобальні процеси адаптуються до локальних чи суб'єктивних умов. Так, наріжним тут постає питання неоднозначності трактування глобалізації як такої, а відтак і її кореляція з повсякденням.

У сучасній соціальній філософії та соціології можна виокремити декілька позицій в інтерпретації глобалізаційних процесів. Таку спробу здійснила Лариса Коробейникова у своєму дослідженні «Глобалізація: концептуальна зміна дискурсу». Перша позиція має назву «радикальний глобалізм» та передбачає ідею створення єдиної світової спільноти через поступове об'єднання низки держав. «Помірний глобалізм» розуміється як процес об'єднання різних націй, у результаті чого витвориться зворотно протилежний процес диференціації одиничних культур в контексті світової спільноти. Останньою є позиція «антиглобалізму», де відстоюється ідея збільшення кількості розбіжностей і поглиблення культурної різноманітності в контексті глобалізації [73, с. 158]. Очевидно, що беззаперечно прийняти якусь одну із запропонованих позицій та повністю проігнорувати інші є хибним підходом. Адже глобалізація, які і будь-який інший соціокультурний, політичний та економічний процес подібного масштабу, здатна перебирати частково або навіть повністю риси кожної із названих позицій.

Відомо, утім, що такий підхід до осмислення феномена глобалізації не новий. Натомість в сучасній соціальній теорії запропоновано низку оригінальних і «сильних» концепцій, що розглядають глобалізаційний процес саме в плані трансформації структур повсякденного життя.

Насамперед, слід згадати концепцію Роланда Робертсона, засновану на двозначній дефініції: «Поняття глобалізації відноситься як до компресії світу, так і до інтенсифікації усвідомлення світу як цілого <...> як до конкретної глобальної взаємозалежності, так і до усвідомлення глобального цілого в двадцятому столітті» [189]. Перша частина визначення співвідноситься зі зміцненням взаємозв'язків між соціальними системами та торгівлею,

військовими альянсами і «культурним імперіалізмом»; це дуже давній процес, корені якого сягають ще до капіталістичного періоду. У другій частині науковець підводить до думки, що посилення глобальної свідомості – порівняно новий феномен; під ним Робертсон розуміє те, що «індивідуальні феноменології», що визначають поведінку людей, все більшою мірою співвідносяться зі світом як цілим, а не з його локальним або національним сектором.

У рамках концепції Ентоні Гідденса глобалізація постає як наслідок прогресуючої «дистанційності» (distanciation) повсякденних соціальних практик – «розтягування» їх на все більші відрізки часу та простору, притому взаємодія «обличчям до обличчя» стає несуттєвою для виконання інтеракцій [184]. Переживання глобалізації соціального життя є, на думку Гідденса, інтенсифікацією процесів універсалізації та експансії, що характеризують всю модерну епоху.

У версії, запропонованій Девідом Харві, ключовою характеристикою соціального світу є вкрай високий рівень «компресії простору-часу» – стиснення, що характеризує нову організацію соціальних практик. Саме новий досвід простору-часу є «середнім терміном», що об'єднує економічні та культурні трансформації останніх десятиліть, де постмодерністські культурні форми (зокрема повсякдення) втілюють новий тип почування і мислення [185].

Цей перелік концепцій, у яких глобалізація розглядається саме в плані глибокої трансформації повсякденних практик, легко може бути продовжений. Натомість до проблематики нашого дослідження найбільш загальним, але й влучним видається визначення глобалізації Малькольма Уотерса, який наголошує на соціокультурному векторі глобалізації і позбавленні зайвих конотацій (наприклад, «позитивне-негативне»). «Глобалізація – це соціальний процес, в якому обмеження (constraints), що накладаються географією на соціальне і культурне, слабшають і в якому люди це послаблення все в більшій мірі усвідомлюють» [196, р. 3].

Такий стан речей підштовхує до постановки більш важливого питання: чому під час дослідження глобалізації на один рівень з економічними і політичними аспектами стає питання глобалізації повсякденної культури? Дослідники, які порушили цю проблему, сходяться на думці, що причиною такого живого інтересу соціогуманітарних дисциплін до окресленої тематики є конструювання *нового історико-культурного типу повсякдення* [85, с. 2]. Такий тип повсякдення ми означимо поняттям *трансгресивне*⁴, що вказує на його перехідність, трансформації, «плинність»⁵.

У сучасному динамічному суспільстві ця нова «модель» повсякденності характеризується претензійністю на високу культурну значимість; утвердженням наукової картини світу в якості домінуючої у ментальних структурах повсякдення; використанням інноваційних технологій у побутовому житті (комп'ютери для навчання, GPS-навігатори для пересування, мобільний зв'язок для спілкування тощо). Такі відчутні чи навіть радикальні зміни у життєвому просторі суспільства Норберт Еліас вважав основним виявом розвитку цивілізації та культури. У його ключовій праці «Про процес цивілізації» [171, с. 7] натрапляємо на думку: якщо зміни є легкопомітні чи дуже відчутні в суспільстві, можна припустити, що вони є значущі.

Прийнявши його висновок для подальшого аналізу сучасного глобалізаційного стану, ми можемо окреслити основну причину, чому такі зміни відбулись у просторі повсякдення, – це інерційний характер раніше розпочатої трансформації, яка не здатна зупинитись через постійні виклики й запити сучасного світу. Наслідком цього є зникнення традиційно притаманних повсякденню характеристик рутинності, нерелективності, стабільності й самоочевидності. Натомість воно постає як відносно динамічне середовище буття людини та невичерпне джерело історичної та актуальної інформації про неї. Очевидним залишається той факт, що повернення до попереднього типу

⁴ **Трансгресивний** – лат. *transgressio* «перехід, пересування»; *transgredi* «переходити, пересуватися» – такий, що постійно долає власні межі, руйнуючи рамки звичого, постійного, незмінного, визначеного.

⁵ Термін запропонований Зигмундом Бауманом щодо всього постмодернізму, який характеризується повною невизначеністю і відсутністю чітких рамок

повсякдення вже не відбудеться, а від попереднього змісту цього терміна можуть залишитись лише поодинокі характеристики.

Для розкриття означеної проблеми нам важливо виявити ті аспекти, у яких глобалізація найбільш виразно впливає і формує нове повсякдення в усіх його зонах. Реалізувати це можна шляхом обґрунтування низки тверджень. Основною установкою, якої ми намагатимемось дотримуватись під час подальшої аргументації, є розуміння глобалізації, на додачу до раніше прийнятого нами визначення Уотерса, як неоднозначного, багатовимірного та нелінійного процесу, що є позасистемним фактором впливу на суспільний розвиток.

Глобалізаційні процеси – це безперервний діалог множини культур, а не монолог однієї (Західної) – це перше твердження, на якому ми наполягаємо. Підтвердження цьому можна віднайти в ідеях Семюеля Хантінгтона, що викладені у історико-філософському трактаті «Зіткнення цивілізацій і перетворення світового порядку» [149] (опублікований 1996 року). Першим кроком до розуміння суті глобалізаційних процесів є порушення Хантінгтоном проблеми «поділу світу».

До другої половини ХХ ст. світ умовно ділився на Західний і Східний. У колах гуманітаристів вони розглядались як бінарні опозиції і в такому ж ключі мислились суспільством. Хантінгтон першим помітив та описав ситуацію, яка, на його думку, сформувалась після Холодної війни: двополярність світу, що зумовлювалась конфліктом ідеологій, замінюється *багатополярністю*, котра базується вже на культурних протиріччях між цивілізаціями, а не на політичних чи ідеологічних. Філософ виділяє вісім цивілізацій (Західна, Конфуціанська, Японська, Ісламська, Індуїстська, Православна, Латиноамериканська, Африканська) і наголошує на тому, що «кожна цивілізація бачить себе у центрі світу і пише свою історію як центральний сюжет в історії людства» [149, с. 72]. Сприймавши це твердження як факт, очевидним стає те, що не можна говорити про виняткове значення якоїсь однієї цивілізації (культури) у соціокультурних процесах й ігнорувати значення всіх інших.

Усі зони повсякдення піддаються багатополярним впливам. Якщо для прикладу взяти повсякденність європейця і побіжно розглянути його по зонах, то без попереднього детального дослідження можна помітити, що надзвичайно популярним є щоденне конструювання нашого тіла за допомогою східних тілесних практик; інтер'єр різних кімнат в одній домівці може бути облаштований в традиціях різноманітних культур (американська, японська, арабо-мусульманська тощо); у містах поруч із американським МакДональдзом можна відвідати заклади мексиканської, китайської чи французької кухні. Подібних прикладів можна навести не один десяток. І всі вони свідчитимуть, що умови глобалізації запустили процес стирання меж між культурами країн світу, а це призводить до взаємного проникнення повсякденностей і масштабної трансформації у їхніх структурних зонах.

Глобалізаційні процеси сучасності зумовили «кризу особистості», що виражається кризою ідентичності, самоідентичності та автентичності. У процесі формування ідентичності кожна людина завжди «зверталась» до свого особливого культурного середовища, відмінного від інших. Такого роду відмінності формувались не десятки років, а століття, тому «є більш фундаментальні, аніж різниця у політичній ідеології чи у політичних режимах» [101, с. 17]. Специфічні та особливі культурні норми, укріплені традиціями, звичаями, звичками, релігією, ставали частинами людського повсякдення – особливого середовища, індивідуальне творення якого відрізняло його від множини подібних. Витворення свого повсякдення відбувалось синхронно із процесом самоідентифікації і творенням рівнів ідентичності, на основі чого усвідомлювалась етнічна та культурна автентичність.

Глобалізаційні тенденції розмивають, часто нівелюють і стирають межі культур шляхом засобів масовою комунікації, зокрема через глобальну мережу Інтернет. Часто це супроводжується тенденціями до уніфікації. Наслідком цього є поява таких феноменів: «поліідентичність» і «розмита ідентичність». Під час творення власного «Я» у процесі самоідентифікації особі необхідно звернутись до ідентичності «Іншого» – того, хто вже мислить себе членом

певного суспільства. Однак якщо Інші такої ідентичності не мають, вона розмита або їх декілька, людина відчуває дисонанс, через який процес самоідентифікації теж лишається незавершеним. Криза автентичності у просторі повсякдення простежується не менш чітко. Свідомо чи не свідомо, піддавшись глобалізаційним впливам, наше тіло перестає бути винятково нашим: зачіска, макіяж, одяг, тату, пластична хірургія здатні зробити його інакшим, аніж у представників нашої сім'ї, етносу і навіть раси (наприклад, відомий американський співак, зірка поп-культури Майкл Джексон змінив колір шкіри шляхом оперативного втручання). Популярність окремих речей та явищ у різних культурах сповнює ними дім людини, а поселення, у якому вона мешкає, предметами, з яким її історично і культурно нічого не пов'язує.

Науково-технічний прогрес є одним з основних показників та засобів глобалізації. Це третя теза, яку ми спробуємо роз'яснити. Позитив науково-технічного прогресу важко переоцінити: розвиток інноваційних технологій, підвищення продуктивності діяльності, доступність інформації через цифрові носії та мережу Інтернет, розширення комунікативних можливостей тощо. Однак все це має і зворотній вплив. Не важко, наприклад, помітити, що сучасній людині головною цінністю стає новизна і шкала цінностей будується за відповідною схемою: остання модель будь-якого предмета споживання апріорі є кращою від попередньої. У культурі, як дуже вдало зауважив польський письменник і філософ Станіслав Лем, відбувається підміна критеріїв, де вартісним вважається те, що є популярним, а «диктат популярності – це диктат грошей» [102, с. 138-139]. Український філософ, лінгвіст і публіцист Іван Дзюба також зазначає, що відкритий інформаційний простір часто маніпулює людиною. «Ненав'язлива» реклама різноманітних товарів, зразків поведінки, ідеалу краси і потреби у споживанні скрізь і постійно підказує суспільству, що купувати, чим користуватись і взагалі як жити [46, с. 8-10].

Глобалізація, що здійснюється через науково-технічний прогрес, має чітко виражений амбівалентний вплив на всі сфери буття людини – від різко позитивного до різко негативного. Людина XXI ст. стає заручником речей та

ідеалів, що часто змінюються. Світ повсякдення заповнюється останніми новинками техніки, одягом, предметами розкоші, пріоритетом під час їх покупки була не функційність, а власне новизна. Поки що ми можемо констатувати лише одне: усі сфери повсякденності підпадають під вплив *ідеології новизни*. Це стало основним рушієм у витворенні нового типу повсякденності.

Будь-який процес глобалізації приречений на глокалізацію. Досвід і знання, отримані на рівні локальної культури, завжди вплинуть на специфіку сприйняття того чи того процесу. Якщо звзяти це до повсякденності, то Шюц зауважив: «Звісно, і в повсякденності є нові ситуації, непередбачувані події. Вдома навіть відхилення від буденної рутини керуються тими ж способами, якими людина зазвичай справляється з екстраординарними ситуаціями. Існують звичні способи реагування на кризу в бізнесі, врегулювання сімейних проблем, ставлення до хвороб чи навіть смерті» [168, с. 551]. Інакше кажучи, засвоєння будь-якого явища глобалізаційних масштабів передбачає його суб'єктивну оцінку, що зумовлена локальною культурою і власним повсякденням.

Висновки до першого розділу

Зважаючи на все вище сказане, можна зробити висновок, що тривалий період історії повсякдення не випадково не потрапляло у фокус наукової рефлексії соціогуманітарних наук. Причиною цьому був поширений до другої половини ХХ ст. *традиційний тип повсякдення* як всюдиприсутньої, рутинно-повторюваної сфери людського буття. Таке розуміння культури повсякдення із живої реальності екстраполювалось у науковий дискурс, залишивши за виміром повсякдення розмитість, неконкретність, відсутність будь-яких меж. Тлумачення у більшості словниках термінів «повсякденність», «повсякдення», «культура повсякденності» як синонімів, що позначають *повторювану із дня у день дію*, вказує на те, що носіями мови, зокрема лінгвістами, ці поняття

інтуїтивно сприймалися як прості, зрозумілі, самоочевидні. Саме тому вони не потребували детального аналізу чи хоча б базового дослідження.

Зрушення у соціокультурній, політичній, економічній сферах в кінці ХІХ – першій половині ХХ ст., безумовно, вплинули на повсякденне життя, а відтак і на відношення науковців до нього. У цей період *культурна значимість повсякдення як виміру людського буття значно зростає*. Наприклад, актуальну на той час кризу європейського однобокого раціоналізму можна було вирішити, за Гуссерлем, звернувшись до «життєвого світу», адже від нього як від фундаментального шару свідомої діяльності залежить *наукове пізнання*. Не випадково саме в цей період Юрію Лотману вдалось означити *повсякдення як культуру* – специфічну свідому практичну діяльність, що наділена *знаковістю та символічністю*.

Відтак аналіз стану дослідження культури повсякдення в науковій літературі дав змогу встановити «точку відліку» трансформації старого, традиційного і простежити формування нового, сучасного типу повсякдення. Основною рисою останнього стає *трансгресивність* (від лат. *transgressio* – «перехід, пересування») – характеристика, що позначає долання власних меж. Те, що раніше було *небуденним, винятковим, святковим*, у сучасності зараховується до циклу повсякденних дій, що розмиває раніше чітку межу між повсякденним і неповсякденним. Поява цієї риси як базової характеристики сучасного повсякдення прямопропорційно залежить від динаміки глобалізаційних змін і дає підстави називати сучасну повсякденність *трансгресивним повсякденням*.

Явище, що інтенсивно провокує сучасні зміни і трансформації планетарних масштабів, – це *глобалізація*. Подолавши контекст економіки й політики, вона проникла в усі сфери соціальної реальності ХХІ ст. Для культури повсякдення за цим умовним терміном стоять доволі конкретні *процеси* технізації, віртуалізації, інформаціалізації і їх *наслідки* – явище глокалізації, криза релігійності, ідентичності, автентичності, самоідентичності.

У повсякденні вплив глобалізаційних процесів є не просто відчутним, а майже тотальним і водночас неоднозначним. Через свою внутрішню складність і суперечливість їх неможливо розцінювати як щось винятково хороше чи зле: з одного боку, ці процеси є джерелом благ і розвитку, а з іншого – створюють складну онтологічну ситуацію у відношеннях локальне-всезагальне, стабільне-змінне, звичне-інноваційне, сакральне-профанне, піднесене-низьке, буденне-святкове тощо. Часто це породжує відчуття неоднозначності, невизначеності, нестабільності, від яких у попередніх епохах повсякдення вберігало людину. Суб'єкт, будучи чутливим до названих обставин, змушений здебільшого адаптуватися, реагувати і вклинюватися у задані ритми, що зводить його повсякдення до стану зтяжної чи радше перманентної трансгресії.

Під тиском таких неконтрольованих обставин повсякдення втратило низку своїх визначальних характеристик (стабільність, визначеність, рутинність, профанність) і набуло нових (динамічність, рефлексивність, ритуальність, релігійність). Старі цінності замінюються новими, попередні норми втрачають свою значимість, а нові не встигають сформуватися і набути хоча б якоїсь значимості. Це зрештою ставить людину у складну ситуацію «колапсу» у процесі творення ідентичності і самоідентичності (соціальної, культурної, релігійної).

Однак культура повсякдення має свої механізми у врегулюванні визначених обставин. Під час спроби виявити і дослідити ці механізми, вивчення дискурсу трансгресивної повсякденності дає хороший результат, а подальший аналіз її структурних елементів має перспективу ґрунтовного розуміння їх дії. У цьому ключі варто дослідити ціннісні трансформації *базових структурних зон / площин культури повсякдення – тіло, дім, поселення*, визначити характер впливу глобалізації на них та проаналізувати цей вплив власне у філософсько-релігієзнавчій перспективі.

РОЗДІЛ 2.

ЦІННІСТЬ ТІЛА ЯК БАЗОВОЇ ЗОНИ ТРАНСГРЕСИВНОГО ПОВСЯКДЕННЯ В СЕКУЛЯРИЗАЦІЙНІЙ СИТУАЦІЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

2.1. Філософсько-релігієзнавче осмислення концепту тілесності

Культура повсякдення завжди пов'язана зі способами та формами організації навколишнього простору. Сучасність як історична епоха створює свою конфігурацію взаємодії людини й суспільства, топосів і локусів культурного ландшафту. Культурологами давно доведено, що середовище існування просякнуте результатами життєдіяльності людини і водночас визначається і формується нею. Філософ Наталія Розенберг підкреслює: «Свою щоденну активність людина здійснює тілесно, проте не лише як біологічна, але і як соціокультурна й екзистенціальна істота» [117, с. 33]. Тому тіло людини є знаковим конструктом як для неї самої, так і для культури в цілому. Навколишній світ впливає на її зовнішній вигляд, внутрішні світовідчуття, світосприйняття й світорозуміння, а вивчення повсякденності вводить тілесність в проблемне поле науки.

Кожна культура, що існує чи коли-небудь існувала, формує власну тілесність. У повсякденності вона апріорі сприймається невідчуженою даністю людини, оскільки все життя пов'язане з цією оболонкою – від моменту народження до самої смерті. І хоча питання про тіло здавна цікавлять філософів, релігієзнавців, психологів, культурологів і т. д., розуміння його ролі у повсякденному житті все ж залишається доволі невизначеним. Воно є біологічною реальністю, внутрішньою, незалежною від розуму природою чи, навпаки, всього лише «своєрідний протез», машина, сформована культурою? [90, с. 115]. Водночас у глобалізаційній ситуації сучасної культури повсякдення тіло потрапляє також у коло соціальних питань – гендерних, етичних, естетичних, класових, расових, релігійних тощо. Питання його власної цінності та продукуючих ним цінностей в таких умовах постає доволі гостро.

У широкому розумінні *тіло* – це матеріальна річ, фізичне тіло, предмет. Однак *тіло людини* серед інших матеріальних речей є чимось особливим та унікальним. Поєднуючи нас із речами, іншими фізичними тілами у світі, воно є чимось значно більшим за них. Зрештою «тіло людини здатне перетворитись на справжню *фізичну річ* лише у вигляді трупа» [22]. Оскільки до об'єкта наших наукових зацікавлень належить *тіло людини*, логічно буде оперувати поняттям *живе тіло*. Відтак у філософському енциклопедичному словнику подається дефініція терміна *живе тіло* – «це одушевлене тіло людини та тварини (у цьому визначенні одушевленість стосується лише людського тіла – *О.Ш.*). Людське тіло у широкому розумінні є основою душевного життя: тіло і душа утворюють первинну єдність як протиположність єдності духовній» [142, с. 450].

До цієї ж проблематики звертався Гуссерль у своїх феноменологічних відкриттях. Більшу увагу у своїх напрацюваннях вчений приділив саме тілесності. Значення терміна *тілесність* у феноменології пов'язане з розрізненням понять *Leib* (у перекладі з німецької *живе тіло*) та *Körper* (*річ, фізичне тіло*). Відповідно, поняття *Leiblichkeit* – тілесність, вказує на унікальну особливість людського тіла «бути живим», «уособлювати суб'єктивність», бути «джерелом досвіду». Так, дослідниця Анна Валенса зауважила, що Гуссерль фактично підносить тілесність до рівня базових екзистенціалів людського буття, як-от інтенційність, темпоральність та інтерсуб'єктивність [22]. Така наукова позиція повністю суперечить ототожненню тілесності з фізичним чи біологічним тілом, але не заперечує зв'язку між ними. Тілесність ніби доповнює фізіологію і в такий спосіб стає базовою характеристикою людини.

Ідеї Гуссерля розвинув Моріс Мерло-Понті. Він надає живому тілу онтологічного статусу, що відмовлялись робити його попередники. Артикулюючи первісні структури екзистенції, Мерло-Понті приходять до питання відношення «суб'єкт-світ». У пошуках відповіді він переорієнтовує всю феноменологічну традицію і розміщує суб'єкта не в мислені чи свідомості,

а в тілі. Саме тіло є першим локусом інтенціональності⁶ як чиста присутність у світі та відкритість до його можливостей. Живе тіло має здібності, завдяки яким воно пристосовується до оточення, а за необхідності віддаляється чи пориває з ним [95, с. 130]. Живе тіло – це первинний досвід людини перебування у світі.

Ідеї Володимира Пономарчука в своїй суті близькі до думок Мерло-Понті. Він вважає, що тілесність не обмежується лише тілом і, зокрема, органами чуття. Вона визначається також можливістю свідомої діяльності, тому що лише в такому випадку можна говорити про тілесність [35].

Більш радикальні судження щодо розрізнення тіла і тілесності запропоновані в Енциклопедії постмодернізму, де базовою є інтерпретація тілесності за Жилем Дельозом. Дослідник стверджує: «У тілесності немає нічого спільного з власне тілом. Це тіло без образу, в якому нічого не репрезентованого» [45, с. 44]. Повне заперечення матеріальності тілесного зводить уявлення про нього до цілковитої абстракції. Його не можна візуально побачити та чітко зафіксувати, що створює проблеми для його сприйняття і розуміння. Важливо, що *тіло* в контексті цієї думки також виходить за рамки фізіології (тіло-без-огранів); визначаючи свою ідентичність, людина конструює свій *образ*, який через тіло стає виразником її повсякденного буття.

Психоаналітичне роз'яснення такої ситуації подає Жак Лакан у своїй відомій статті «Стадія дзеркала, яка конструює функцію Я». Дослідник припускає, що в дитини у віці від 6 до 18 місяців відбувається зустріч з власним дзеркальним образом, який у підсумку стає вирішальним під час вибору людиною власної життєвої нарцистичної стратегії. Феномен дзеркала з'являється в інфантильному досвіді як знак того, що «людська істота починає *впізнавати себе в якості окремо існуючої через тіло* (відрізнити себе від матері, від близьких, від речей тощо)» [82, с. 130]. Коли ми здійснюємо

⁶ **Інтенціональність** (лат. *intentio* – намір, прагнення) – позначає властивість свідомості і мови бути спрямованими на *щось*, де свідомість є завжди усвідомленням *чогось конкретного*. Вона спрямована на предмети, що перебувають поза свідомістю, але розуміє їх згідно з власною природою і притаманними їй правилами функціонування (за Гуссерлем).

психоаналітичний і феноменологічний аналіз фізичного тіла, то обов'язково звертаємося до суб'єкта фізичного тіла, до Я, яке з цим тілом ототожене [62, с. 43]. Звідси закономірним є твердження, що «тіло є суб'єктивним, і воно є самим Я» [187, р. 11].

Значні успіхи в осмисленні людської тілесності досягнуті в рамках соціокультурного підходу, представники якого розглядають її як продукт культури. У межах цього напрямку тілесність розуміється як соціокультурний феномен. Вона визначається як «перетворене під впливом соціальних і культурних факторів тіло людини, яке володіє соціокультурним значенням і смислами та виконує визначені соціокультурні функції» [20, с. 464]. Така позиція наголошує на тому, що процес усвідомлення себе як істоти тілесної є можливим лише для людини мислячої, культурної істоти. Її тіло постійно підпадає під об'єктивні інтенсивні впливи низки явищ, які не піддаються індивідуальному людському контролю: екологічні фактори, територіальні особливості способу життя, політико-економічний уклад. Водночас людина як істота соціальна навмисно із суб'єктивних причин залучає себе у простір соціуму засобами власного тіла. Відтак тіло – це чи не єдине явище органічного світу, соціокультурна значимість якого домінує над біологічною.

Складний процес взаємодії й взаємовпливу фізіологічного і *понадфізичного* в людині спробував проаналізувати сучасний антрополог Віктор Круткін. У своїх роздумах від відштовхується від твердження, що людське тіло не можна розглядати лише як матеріальний субстрат, котрий забезпечує її існування. Апелюючи до унікальності людини, він підкреслює, що «...це єдина жива істота, яка мешкає у суспільстві <...> і для якої семіотична значимість тіла відчутно переважає над фізичною» [80, с. 148]. Тілесність, на його думку, є інтегральною характеристикою людини, яка не збігається ні з матеріальною, ні з духовною стороною. «Вона охоплює як фізичні, так і метафізичні параметри людини. Тіло – це спосіб, яким природа стає людиною. Людині не просто дається тіло, їй дається тіло в наявному світі. Тіло і суспільство не перебувають в стані антагонізму. Суспільство генетично

“вливається” в тіло. Тіло, яке проходить соціалізацію, припиняє бути просто фізичним, про нього потрібно говорити як про соціальну тілесність» [80, с. 149].

Узагальнивши наведені вище погляди, робимо висновок, що тіло є онтологічною цінністю, адже воно виражає буття як таке. Натомість *повсякденність є буттям тіла в умовах буття соціуму*. В одиничному (суб’єктивному) випадку воно характеризується інтенційністю на відтворення та якісне оновлення соціальних зв’язків і відносин. Таке розуміння тіла, на нашу думку, найбільш вичерпно узагальнює і підсумовує наші пошуки розуміння тілесного, що в сучасних умовах глобалізації виливається у подальшу кореляцію понять: тілесність-суспільство-культура повсякдення.

2.2. Модуси тіла у глобалізованій культурі секулярної доби

Тіло містить відбиток соціальних, культурно-історичних, а отже і релігійних цінностей. Тіло, яке на рівні повсякденного буття дане у співвідношенні тілесність-суспільство-культура, умовно можна розглянути як окремі способи буття, якими суб’єкт залучений у повсякденність. Дослідниця Ірина Биховська, наблизившись до цього питання у праці «Тілесність як соціокультурний феномен», виділила три *іпостасі* людської тілесності, серед яких називає *природне, культурне та соціальне тіло* [20, с. 464]. Додаткової уваги в умовах глобалізації потребує також *віртуальне тіло* як феномен всюдиприсутньої віртуальної реальності. Кожна з іпостасей має винятково важливу роль у глобалізованому сьогоденні і по-особливому розкривається у фокусі релігійності повсякденного життя.

2.2.1. Природне тіло

Під «*природним тілом*» розуміється біологічне тіло, яке підкоряється законам існування, розвитку і функціюванню живого організму. У повсякденні

природне тіло співвідноситься з емпіричною стороною життя, яке починається народженням і завершується смертю. Для фізичного виживання тіла-організму природною необхідністю є постійне і регулярне задоволення вітальних потреб, як-от їжа, сон, гігієна, рух тощо. Виходячи з такого розуміння природнього тіла, справедливим буде судження, що повсякденність людини на природньому рівні прирівнюється до повсякденності будь-якої іншої живої істоти.

Однак емпіричне життя *Homo Sapiens*, на відміну від тварини, не зводиться до фізичного виживання суб'єкта чи навіть цілого виду. Зокрема, Олена Золотухіна-Аболіна зауважує, що цей бік людського існування рівнозначно підкоряється і законам природи, і культури. Емпіричний вимір повсякдення неминуче пов'язаний із наявністю приватної точки зору на всі аспекти свого фізичного існування, тому воно сповнене сутичок, пристрастей, прагнень, його переповнюють емоції (позитивні і негативні), боротьба, особистісні й колективні конфронтації. Для лівової частини суспільства емпіричне життя – це реальна цінність, з якою не хочеться розлучатися [53, с. 8]. Така пріоритетність буденності і вітальності є результатом суб'єктивного вибору, мотиви для якого закладені і часто виправдані культурою.

Глобалізаційний контекст сучасності з його консюмеризмом, технізацією й віртуалізацією під час аналізу природнього тіла вимагає префікса *не-природне* або *над-природне*. Хоча важливо пам'ятати й той факт, що природне тіло вже з самого початку появи культури піддавалося і продовжує піддаватися впливу штучних засобів. Ціль цих маніпуляцій – конструювання особливого «надприроднього тіла», «другої шкіри людини» [90, с. 17]. Натомість природність тіла, на нашу думку, ніколи по-справжньому не була особливою цінністю людини окультуреної.

Ще у Книзі Буття сказано, що після гріхопадіння перших людей і під час вигнання їх з Едемського Саду Бог одягає перших людей у «шкіряні ризи», яких у них не було: «І зробив Господь Бог Адамові та його жінці одягу шкіряну – і зодягнув їх» (Книга Буття. 3, 21) [13, с. 11]. Цей рядок, на думку лінгвіста Григорія Крейдліна, вказує на факт, що шкіра людини *не* є її

природною складовою [77, с. 78]. З точки зору культурної антропології і етнології Клод Леві-Строс додає, що людина завжди прагнула покрити свою шкіру штучним шаром знаків, про що свідчать численні етнографічні дослідження архаїчних племен. «Для неї тіло – це місце розташування символів» [83, с. 26]. Тоді як татуювання, скарифікація, макіяж, розписи тіла, клеймування є надійними засобами їх фіксації і візуалізації. Звідси випливає, що на рівні повсякденної свідомості людина не мислить своє тіло *лише природнім*; із перших хвилин біологічного народження воно вже стає тілом культурним якщо не для самого суб'єкта, то для тих, хто його оточує і собою (своїм тілом) цю культуру репрезентує.

2.2.2. Культурне тіло

Узагальнено *культурне тіло* – це продукт щоденного формування та виховання людини в певному культурному середовищі з використанням її тілесного начала. Конструювання такого тіла є «завершенням процесу розвитку від «безособистісних» природно-тілесних передумов до власне людини, яка стає не лише соціально функційною істотою, але і особистісним буттям» [21, с. 110].

Послуговуючись лексикою філософів-постмодерністів, культурне тіло тут можна розглядати як текст, у рамках якого артикулюються і здійснюються принципи, закони та цінності повсякдення. Відношення між тілом і повсякденністю у цьому контексті є двозначним: суб'єкт самостійно, свідомо конструює свою тілесність, навколо якої організовує повсякденне життя, а з іншого боку – без власної активної участі отримує готові «формули» ставлення до тіла і поводження з ним через Інших. Сім'я, друзі, посторонні, що «вплітаються» у повсякдення суб'єкта, стають зовнішнім джерелом знання про тіло і ресурсом пасивного досвіду із *позапovсякденного* виміру – виміру глобальної культури. Альфред Шюц називає це інтерсуб'єктивним знанням світу культури, «бо з самого початку повсякденність постає перед нами як

смисловий універсум, сукупність значень, які ми повинні інтерпретувати для того, щоб знайти опору в цьому світі» [169, с. 130]. Присутність тіл Інших для суб'єкта є «наявним знанням» (*knowledge athand* – за Шюцом). Воно є схемою для співвідношення під час формування власного уявлення про тіло як про цілісність, про його цінність, можливості та пов'язані з ним смисли.

Розмірковуючи над аксіологією культурного тіла в глобалізаційних умовах сучасності, значної уваги потребує його *семантична й естетична* складова. *Канон тіла*, на нашу думку, – ключове поняття в цьому контексті.

Термін «канон» походить від грецького слова κανών, що в перекладі означає норма, правило. Як самостійна естетична категорія канон був теоретично осмислений давньогрецьким скульптором Поліклетом (V в. ст. до н.е.) у трактаті «Канон». Первинно, виникнувши як конкретний канон визначеної метричної системи в скульптурі, це поняття швидко вийшло за межі свого первісного значення і перейшло в більш загальну сферу правила як такого. Згодом розроблена Ветрувієм система ідеальних пропорцій людського тіла стала нормою для античності, чим і перенесла це поняття в антропоцентричний вимір. В епоху Середньовіччя розуміння канону було зведено до його релігійної складової (догматів з питань християнської віри). Натомість запропонована Леонардо да Вінчі «золота пропорція» тіла, що зображена ним у Вітрувіанській людині, повернула канону його тілесний контекст в Ренесансі та Новому часі [141, с. 137]. Сьогодні термін «канон» зберіг свою класичну нормативність, але характер норми вийшов за межі античної антропометрії. Так, у філософському енциклопедичному словнику подано широке розуміння цього концепту: «*Канон* – це зведення положень, що мають догматичний характер, усе те, що твердо встановлено і рекомендовано до впровадження, застосування» [141, с. 143].

Традиційно естетика передбачає розуміння *канону тіла як культурного феномену*, ідеального образу тіла, що зумовлений культурною ситуацією доби, є усталений і незмінний протягом тривалого часу. Нові канони творяться в переломні моменти історії, а саме: у періоди зміни однієї епохи іншою.

Ймовірно, це відбувається одночасно із формуванням нової картини світу, а отже, несвідомо. Зафіксувати момент або моменти (оскільки це неодноразовий епізод) творення нового канону неможливо, його можна лише констатувати через призму часу. Відтак доволі складним завданням є визначення канону тіла в нинішню епоху глобалізації, яка, на думку Гіденса, перебуває на етапі «розпадань сучасності» і переходу в постсучасність. Характерно, що «цінності і емпіричний досвід тут (досвід повсякденного життя – *О.Ш.*) пов'язані “сіткою взаємовпливів”, що, по суті, вказує на конструктивну, продукуючу функцію повсякденного у творенні концепту канону» [32, с. 166-175]. Так, замість глобального (загального) канону тіла сучасність пропонує *плюралізм канонів*, що, однак, не прирівнюється до його відсутності.

Італійський історик та культуролог Мессімо Монтарі визначає тіло як маркер культури і описує *канон худорлявості*. Науковець зауважує, що повнота була та досі залишається індикатором таких моральних і духовних якостей, як от лінь та безвольність. Однак в пізньому модерні в масовій культурі поширення набуло планомірне схуднення. Цікаво, що воно з'явилося і міцно вкоренилося в культурі не як засіб боротьби із зазначеними духовними якостями. «Схуднення мотивувалось бажанням сформувати фізично гарне тіло, але не душу» [99, с. 208]. У праці «Похвала красі спорту» Ханс Ульріх Гумбрехт називає *накачане тіло* спортсмена «чаруючим об'єктом естетичного досвіду, джерелом задоволення і прикладом для тих, хто на нього дивиться» [41, с. 100-101]. Окрім того, узагальнено сучасним каноном краси можна назвати *штучне тіло* або *тіло пластичної хірургії*. На це вказує поява нових зразків перетвореного, по-новому складеного тіла, яке досягається засобами пластичної хірургії і культивується кумирами суспільства через засоби масової комунікації.

Центральною особистістю, яка успішно релятивізувала свої біологічні характеристики (вік, расу), на думку Мішеля Уельбека, є Майкл Джексон. «Він – та людина, яка здійснила цей перехід на практиці: він не білий і не чорний, не молодий, не старий і навіть в деякому сенсі не чоловік і не жінка. Ніхто до

кінця не уявляє собі його особисте життя; він вийшов за рамки звичайних людських категорій. Ось чому його можна назвати зіркою, найвидатнішим актором, єдиним у своєму роді» [136, с. 305]. *Трансгресія*, згадана Уельбеком, – це найбільш визначальна характеристика сучасного як канону, так і самого тіла.

Естетичне розуміння тілесного канону як феномена доповнюється його семантичним змістом – культурною *потребою*, оскільки необхідність його творення ми вважаємо іманентною характеристикою людини_ як істоти культурної. Виникнення й існування універсальної системи з матерії (плоті) і знаків, що зветься нами каноном, пояснюється тим, що сучасна людина дуже боїться бути «оголеною». Така оголеність, на думку російських дослідників Макарова й Торопової, – це ніщо інше як архаїчний страх людини стати беззахисною перед природою (фюзіс), дати себе їй поглинути [90, с. 17]. У цьому сенсі вкрай показовим є біблійний вислів «оголити наготу свою» (Книга пророка Ісаї 47, 2-3), що для жителів Вавилону після Божого суду означало стати диким, скинути всі знаки культурності.

В семантичному полі культури «стати голим» означає злитися з природою, але платою за це буде вихід з суспільного тіла і, як наслідок, самотність, «кастрація» у фрейдистському сенсі [90, с.17]. Натомість поняття «нагота» не викликає образу зіщуленого беззахисного тіла, це «образ тіла врівноваженого, процвітаючого, впевненого і перетвореного» [66, с. 10]. Відтак *канон є шляхом від природньої оголеності до наготи*. Він задає культурні модуси тіла, які стають дійсністю в повсякденному вимірі за умови щоденного муштрування тіла через низку тілесних практик. Здійснення практик реально і образно *доконструює* тіло, і тоді воно може лишатися нагим (без одягу), але водночас не бути голим.

Відтак культурне тіло – це завжди «сконструйоване» тіло. Під час його створення або перетворення людина по відношенню до себе і суспільство по відношенню до кожної окремої людини перебирають на себе функції творця-деміурга. Так, семантично розширені рамки фізичного тіла стають не лише

культурним, але й соціальним конструктом, що повсякденно творяться або відтворюються. Отже, наступна іпостась тілесності, яку варто дослідити, – це «соціальне тіло».

2.2.3. Соціальне тіло

Комунікація з суспільством, у якому формується і проживає індивід, здійснюється за посередництва його тіла, тобто *соціальних ролей*, які ним повсякденно практикуються. За твердженням Ірвіна Гофмана, «соціальна роль» – це сукупність прав і обов’язків, пов’язаних із певним статусом людини. А про соціальні відносини є сенс говорити тоді, коли індивід або «виконавець» в різних обставинах грає одну і ту ж партію перед однією і тією ж аудиторією [37, с. 47-48]. Його теорія суспільства як театру описує тілесну дію як ключовий спосіб і засіб соціальної взаємодії. «Індивід, – як стверджує Гофман, – завжди діє таким чином, щоб навмисно або ненавмисно самовиразитися. Інші, в свою чергу, повинні отримати враження про нього. Здатність індивіда до «самовираження» (і тим самим його здатність справляти враження на інших) містить, мабуть, два абсолютно різних види знакової активності: довільне самовираження, яким він *дає* інформацію про себе, і мимовільне самовираження, яким він *видає* себе» [37, с. 33]. Власне приватна царина обмежена тут «залаштунковим» простором, де індивід може відпочити на самоті перед тим, як удавати з себе театрального персонажа, роль якого його публічне «я» виконує у стратегічній грі «ритуалів взаємодій» в публічних місцях [58, с. 20]. Тіло, яке освоєне і опановане в соціальному просторі, завжди транслює образ суб’єкта, який він собі обирає або який йому приписано.

Здійснюючи безперервну низку виборів, дій, інтерпретацій, ритуалів, індивід постійно створює для себе можливості виконувати ту чи ту соціальну роль. Одночасно через конкретні тілесні дії і реалізовані практики він сигналізує оточуючим, як саме його слід сприймати, підказуючи партнерам по взаємодії, які його соціальні ролі в цей момент. Сучасне суспільство у цьому

питанні здійснило крок вперед, додавши до визначеної природою статі також стать соціальну. У наукових колах описуване явище прийнято називати поняттям *гендер*.

Звернення до гендерної проблематики у цьому дослідженні є вкрай важливим, адже в повсякденності суб'єкта одночасно здійснюються два важливі світоглядні процеси: 1) тілесний досвід детермінує самоідентичність; 2) самоідентичність виражається та «реалізується» за допомогою тілесних образів. Обидва процеси однаковою мірою зводяться до питання гендерної ідентичності у життєвому просторі сучасного суспільства. Причиною актуалізації цього питання є домінування *соціальної характеристики* (але не біологічної) під час визначення поняття «чоловік» і «жінка».

Низка дослідників, аналізуючи відношення між категоріями біологічне й соціальне тіло, констатують, що порушення у репрезентації тілесності призводить до подальших деформацій особистості та її ідентичності. Так, сучасний психолог Тетяна Ребеко, досліджуючи питання гендерної ідентичності і репрезентацію людського тіла, зауважує, що гендерна ідентичність формується в ході онтогенезу, йдучи шляхом щоденної, поступальної диференціації від «несвідомої ідентичності» до гендерної визначеності. Зріла гендерна ідентичність (на відміну від «гендерної сплутаності») характеризується *стійкістю образу тілесного Я* й одночасно лабільністю⁷, яка дозволяє без протиріч інтегрувати культурні норми й індивідуальні уявлення про себе [115, с. 22]. У таких умовах високої соціальної значимості тілесний досвід постає як своєрідний відгук на соціальні запити (соціальні стереотипи, канони краси і т. д). Мовою тіла через посередництво зовнішності людина здатна відобразити свою самість і, як результат, отримати оцінку себе.

Особистість, яка мислить себе жінкою / чоловіком, використовує своє тіло, щоб заявити про себе. Для цього сучасна культура передбачає готову

⁷ *Лабільність* – стан, готовий до адаптаційних процесів; можливість швидко змінюватись залежно від факторів зовнішніх і внутрішніх подразників.

матрицю повсякденних дій і поведінки, які описуються тезою: «як треба бути, щоб бути жінкою / чоловіком». У сучасних процесах глобалізації така матриця існує в структурах повсякденного мислення через стереотипні гендерні норми та очікування по відношенню до чоловіка (його маскуліність) та жінки (її фемінність). Тіло стає фізичним дзеркалом метафізичної суті і соціальної статі суб'єкта. Так, кожна стать засобами тіла набуває у суспільстві цінності, визнання і статусу або, навпаки, другорядності та ігнорування.

Важливо зазначити, що сучасна теорія постфемінізму критикує саме існування категорій «чоловік» і «жінка» як специфічних гендерних сутностей. Зокрема Джудіт Батлер, опираючись на генеалогічний метод Мішеля Фуко, заявляє, що ідея визначеної ідентичності – це механізм дії влади. Якщо припустити наявність цих двох концептів, то тоді потрібно сприймати процес набуття ідентичності людиною як насильницький і незворотний акт присвоєння їй гендерної ідентифікації регулятивним апаратом влади за допомогою механізму гетеросексуальності. Насправді ж «ідентичність не є в суб'єкта, вона відбувається разом з ним як перформативний акт [180, р. 25]. Звідси, гендерна ідентичність – це ідентичність, що постійно перебуває в акті творення, а тому чутлива і рефлексивна до глобалізаційних викликів і до суб'єктивної реакції на них.

2.2.4. Віртуальне тіло

Природне, культурне і соціальне тіло в процесах глобалізації набули якісно нових ознак і визначень. Важливо, проте, про кожен з цих іпостасей можна говорити в контексті будь-якої іншої епохи. Натомість віртуальне тіло – це феномен винятково глобалізаційний, точніше створений під дією її дочірніх чинників: «інформаціолізації», «дегітилізації»⁸, «віртуалізації», створення

⁸ Дигітальний (від лат. digitus – «палець», англ. digital – «пальцевий») – сучасне міжнародне науково-технічне поняття, яке в українській мові є близьким за значенням поняттям «цифровий», «електронний».

образів-аватарів у просторах глобальної мережі Інтернет. Тут про віртуальне тіло можна говорити у двох аспектах: *тіло-аватар*, яке суб'єкт творить (у соцмережах, комп'ютерних іграх) і *цифрове тіло*, яке суб'єкт сприймає (засоби масової об'єктивації – ті ж соцмережі, кіно, телепрограми, фото).

Про тіло-аватар у наукових колах прийнято говорити як про розширення меж тіла і свободу вибору його образів. Сучасний російський філософ та культуролог Зоя Сколота підкреслила, що «...у цих непростих нових умовах матерія стала умовним об'єктом, інформація замінила собою сенс, а категорія часу детермінована винятково швидкістю подачі інформації» [127]. Безумовно, віртуальний вимір здійснив свій вплив на бачення і розуміння тілесності. Частково людина вислизає з базової повсякденної дійсності, розчиняючись в віртуальності, яка своєю чергою може розумітись як окрема, інша форма виміру повсякденності.

Комп'ютерні технології «заганяють людину в штучні умови активізації якомога більшої кількості каналів, таких що дратують дратівливих і пробивають перцептивну анемію і броню незворушності, <...> намагаються деформувати як внутрішнє, так і зовнішнє тіло людини, її жести, дії, вчинки» [122, с. 25]. Повсякденна увага до такої тілесності вкрай велика, адже суб'єкт творить не просто тіло-аватар, а цілий образ, що не обов'язково має відповідати дійсності, адже це не його основна задача. Він покликаний підретушувати недосконалість дійсності або і зовсім її змінити не так для себе, як для Інших. Квазіреальність – це одночасно і альтернативний, і додатковий вимір повсякденного життя, де є необмежена кількість спроб конструювання тілесного образу: довершити недовершене (наприклад, через фотошоп) або розпочати процес самотворення з нуля (наприклад, до свого імені в соцмережі допасувати не своє фото).

Раніше згадана дослідниця Зоя Сколота виділяє два основні етапи формування тілесності у віртуальній реальності: перший – створення свого імені, другий – вказування розширеної інформації про себе (зокрема додавання свого візуального образу) [127].

Так, початком становлення тілесності у віртуальному просторі є безпосередня ідентифікація людини в комп'ютерній системі або мережі. Спочатку проводиться реєстрація, вводиться «ім'я» користувача (вигадане або справжнє) і «пароль» (login, user name). Дозволимо собі порівняти цю первинну інформацію з вихідними даними паспорта, адже їх роль аналогічна – це початкова стадія ідентифікації у віртуальному просторі нового образу.

Наступним кроком придбання тілесності є створення більш наочного образу, через який відбувається самопрезентація користувача. Користувач вказує такі дані про себе: стать, расова приналежність, вік і додає фото, означивши тим самим свою тілесність. Ця зовнішність здатна перетворювати реальний образ до невпізнання, надавати йому властивості і характеристики, яких він ніколи не мав і не міг мати. Причому таких «втілень» тілесності однієї людини в Мережі може бути безліч. Тілесність, будучи найважливішою частиною психологічного цілого, трансформується паралельно зі зміною методів мислення і самовизначення у віртуальному просторі.

Зауважимо, що *тіло-аватар* не обмежене віртуальним простором. У повсякденній дійсності воно реальне повною мірою, адже його «присутність» для суб'єкта має цілком очевидні наслідки. Можливість вибірково відображати інформацію, «фільтрувати» користувачів, яким вона буде доступна, створює певну віртуальну «інтимність». Це своєю чергою сприяє появі почуття близькості між користувачами, які відкрились одне одному. Отже, у людини створюється ілюзія контролю інформаційного потоку про себе, а віртуальний образ втілює в життя всі відтінки переживань, що характерні реальній дійсності.

За припущеннями психолога-теоретика Миколи Носова, віртуальна реальність є похідною від психіки, на кшталт *уяви*, проте сприймається самою людиною як об'єктивна реальність. Існування феномена подвоєння реальності виникає через розрізнення людиною в собі «внутрішньої і зовнішньої людини» [104]. У цьому ключі слід продовжити, що внутрішня (екзистенційна) людина з унікальною духовною й психоемоційною наповненістю прагне зафіксувати

своє буття у часі і просторі. Із такою ж метою суб'єкт потребує тілесного визначення у віртуальному просторі, що «зафіксує» його у позачасовості і позапросторі (що характерно віртуальності), і тим самим – зробить безсмертним.

Про цифрове тіло також слід судити в дискурсі віртуального простору, однак такого, що не зводиться до «живого» онлайн-середовища чи до інших ЗМК. Сучасність немислима без такої комунікації, на що іспанський соціолог-постмарксист Мануель Кастельс відреагував твердженням, що ми є свідками народження нової ситуації – культури *реальної віртуальності*. Розгортаючи думку, дослідник зауважує, що культура, створена з комунікаційних процесів, заснованих на виробництві та споживанні знаків, є символічним середовищем. У цьому середовищі не існує поділу між реальністю і символічним відображенням. Будучи основою сучасної культури, нова комунікаційна гіпертекстова система, організована навколо електронної інтеграції всіх видів комунікації (від письма до мультисенсорики), є *не формуванням віртуальної реальності, а будівництвом реальної віртуальності*. Ми живемо в культурі, де «сама реальність (тобто матеріальне / символічне існування людей) повністю занурена у віртуальні образи, у вигаданий світ, де зовнішні зображення знаходяться не просто на екрані, через який передається досвід, але і самі стають цим досвідом. Усі повідомлення різних видів поміщені в засобі, бо засіб став настільки всеосяжним, настільки різноманітним, настільки слухняним, що абсорбує в одному і тому ж мультимедіатексті цілісність людського досвіду» [65, с. 351].

Гранична тілесна дистанційованість і розвиток технічних засобів комунікації призводить до специфічного формування тілесної образності. При цьому індивідуальний образ тіла розмивається в гонитві за цими образами, оскільки корелює з появою нових схем сприйняття реальності. Така кореляція є неминучою через інтерсуб'єктивну природу повсякдення як такого.

2.3. Інтерсуб'єктивне повсякдення як полілог тіл

Філософи в різні часи доводили думку, що людина – *істота суспільна*. Розцінюючи це припущення як доведену теорему, можемо стверджувати: як тільки спостерігаються феномени специфічно людські, ми вступаємо в сферу соціального.

Специфічна природа людини і її соціальність переплетені надзвичайно складно. Пітер Бергер і Томас Лукман влучно підкреслили: «*Homo Sapiens* завжди і в тій же мірі є *Homo Socius*» [11, с. 36]. Суспільство у цьому контексті – це платформа, де кожен може сформуватись і «відбутись» як особистість. Таке твердження слугує основою для дослідження повсякденної культури в соціальній реальності. Однак важливим є уточнення, що аналітики повсякдення висловлюють сумнів щодо монолітного характеру і пояснювального потенціалу поняття «суспільство» стосовно людини. З їхньої точки зору, суспільство завжди є результатом інтерактивної взаємодії індивідів, їх щоденних, малопомітних актів зі створення власної соціальної реальності, що розгортаються в інтерсуб'єктивній дійсності повсякденного світу [153, с. 96].

Світ, у якому з'являється людина, існував до її появи в ньому. Він проживався й інтерпретувався попередниками як світ організований. Живучи і діючи як люди серед інших людей, вона конструює власну повсякденність, яка є результатом власного переживання і трактування всього довколишнього. У цьому процесі органічно поєднується її суб'єктивне і надіндивідуальне начала, через що повсякденність набуває *інтерсуб'єктивного* характеру.

Соціологія розуміє це як акти соціальної взаємодії, що однаково необхідні абсолютно всім: представникам інтелектуальної та фізичної праці, безробітним, дітям, чоловікам і жінкам, адже «повсякдення є своєрідним екзистенційним полем, де люди не є статистами – пасивними споживачами соціального порядку» [96, с. 86]. Радше, навпаки, вони є архітекторами власної, а також соціальної дійсності.

У розумінні Бергера і Лукмана повсякденне життя (*par excellence*) – це реальність, яка інтерпретується людьми і має для них суб’єктивну значимість як цілісного світу. Реальність повсякденного життя організовується навколо мого тіла «тут» і мого теперішнього часу «зараз». У хронотопі культури повсякдення, як влучно визначив Валерій Подорога, кожне окреме Я – це «нульова точка відліку, що є *тілесною міткою* у часі і просторі» [111, с. 34].

Жити «тут-і-зараз» для Я⁹ передбачає безперервну комунікацію з Іншими, які за тією ж схемою освоюють світ. Зміст цієї комунікації передбачає наявність в усіх людей своєї перспективи на спільний світ. Так, «...моє “тут” – це їх “там”. Моє “зараз” не повністю збігається з їхнім. Мої проекти не тільки відрізняються, але можуть навіть суперечити їх проектам. Важливим є те, що Я знаю про існування постійного *співвідношення між моїми і їхніми значеннями* в цьому світі» [11, с. 18-19]. Це знання зрештою дозволяє людині зрозуміти фундаментальні цінності Іншого; його унікальну творчу роль для індивідуального «тут-і-тепер».

Інший, щоб зіграти свою творчу роль у повсякденному житті Я, за логікою Мартіна Бубера, постає як *Ти*. «Ти є одночасно як діюче, так і те, що сприймає дію на нього <...>, а у своїй взаємодії з Я виступає як початок і кінець того, що відбувається» [17, с. 33]. Для того, щоб у Ти була можливість впливати на формування Я, його присутність не має бути постійною. Для цього достатньо однієї *зустрічі*.

За Бубером, *справжньою* є не фізична, а метафізична зустріч; та, яка *поєднує* будь-яке Я і будь-яке Ти, але не лишає їх байдужими одне до одного [17, с. 36]. Їй притаманна глибока екзистенційна діалектика, де Я не вибирає, а *обирає* Ти. Обрання характеризується поняттям *взаємності*, сутність якої, на думку Бубера, розкривається метафорою стосунків справжнього вчителя і його учня. Віктор Малахов – дослідник комунікативної філософії – наголошує, що такі стосунки є не «однорівневістю партнерів»; «суть цієї настанови у тому, що

⁹ Перша особа однини (Я, мені) вживається тут і далі для вказівки на буденну свідомість індивіда в повсякденному житті (за Т. Лукманом, П. Бергером і А. Шюцом).

вона уподібнює нерівне» [92, с. 101]. Інакше кажучи, під час комунікації Я-Ти зустріч може відбутись для обох учасників діалогу або ж лише для одного з них. Тому подальша значущість такої взаємодії для Я і Ти є не однаковою. Безкінечна низка таких зустрічей і рефлексій на них творить унікальні, виняткові грані повсякденного життя Я.

В інтерсуб'єктивному повсякденні описана вище матриця співвіднесення Я-Інший (Ти) допомагає *самовизначитись*. Попри те, людині притаманний імпліцитний потяг також і до *самоозначення*. Ці два процеси, на нашу думку, вимагають розрізнення, де самовизначення передбачає більш абстрактне усвідомлення факту що «Я існую...», а самоозначення потребує конкретного знання: де закінчується Інший і починаюся Я? Пошук відповіді на останнє питання, зрештою, постулює проблему *межі і персоніфікації* суб'єкта, зважаючи на умови його інтерсуб'єктивного повсякденного життя.

Сьогодні це питання постає доволі гостро і, безумовно, зумовлюється тиском глобалізаційних процесів. Серед таких можна виокремити пріоритет віртуального спілкування особистому, плюралізм Інших через засоби масової комунікації (телебачення, журнали, соцмережі, комп'ютерні ігри), нав'язування «партерів» для діалогу засобами маркетингу (зірки, автори книг тощо).

Отримані в такий спосіб знання опосередковують Іншого, а тому є фрагментарними. Інший, про повсякденне життя якого нам нічого не відомо, не може сприйматися як Ти. Метафора П'єра Бурдьє влучно описує таке відношення, коли Інший для суб'єкта даний як «текст, що циркулює поза своїм контекстом» [19, с. 541]. Усі ці чинники ускладнюють ідеальну екзистенційну зустріч, описану Бубером, що зрештою веде до кризи власної самості. Проте адаптивна природа людини має механізм запобігання такій кризі. Власне тіло або *своє тіло* є тим механізмом, котрий індивід щоденно опановує, розвиває і застосовує для збереження самості.

Згаданий вище філософ Подорога у знаковій праці «Феноменологія тіла» зауважує, що над людським тілом підноситься, немов знак володіння і влади, слово «моє». В екзистенційну теорію «мого тіла» дослідник також залучає тіло

Іншого, адже без цього ключового доповнення межі «мого тіла» не можуть бути окреслені. Як пише філософ: «“Моє тіло” є первинний *образ тіла*, тіла нестійкого, мінливого в своїх екзистенціальних межах і завжди як би балансує на тонкій перешкоді між “моїм” і “іншим”. Наскільки моє тіло – інше, коли я його вважаю своїм, мені невідомо» [111, с. 31].

Продовжуючи логіку думки автора цитати, припускаємо, що образ «мого тіла» є інтерсуб’єктивним, оскільки він інкорпорує та репрезентує як індивідуальне, так і надіндивідуальне буття. У стані такого пограниччя тіло не є до кінця ні суб’єктом, ні об’єктом, воно виконує роль «медіума» [111, с. 12]. Будучи персонажем комп’ютерної гри, образом кіногероя, аватаром у соціальних мережах, тіло Іншого слугує антропологічним фоном-контрастом для «мого тіла». І цього фону виявляється достатньо, щоб розцінити його як простір, у якому *Я здійснюю вибір* власного тіла, задаючи йому певних рамок. Ним я *означую* свою присутність і унікальність у світі.

Означивши тіло, суб’єкт одночасно здійснює свою персоніфікацію. Подорога, розмірковуючи над цим процесом, зазначав: «Коли я говорю, що це тіло (є) моє, або яким-небудь іншим способом вказую на свої повноваження власника, я тим самим розриваю союз з Іншим; більше того, кажучи слово “моє”, я протиставляю його “не-моєму” (тілу, речі тощо)» [111, с. 29]. Такий початковий розрив утворює персоніфіковану присутність у глобалізованому світі: я є в тілі, оскільки я чимось володію, а оскільки я чимось володію, я і живу. Водночас «моє тіло» є цінністю для Іншого, який креслить межі себе, своєї самоті і, зрештою, своєї повсякденності завдяки мені.

2.4. Релігійно-ритуальна природа щоденних практик

У контексті заданого вище дискурсу інтерсуб’єктивності повсякдення наріжною стає думка, що ставлення людини до самої себе як тілесної сутності фактично є базовим. Тіло постає як *можливість* здійснення процесів, пов’язаних із власною самооцінкою і прийняттям людиною життєво важливих

рішень. Ця обставина смислово зближує сучасний стан глобалізаційних процесів з архаїчними культурами, у яких тіло людини трактувалося як домінуючий елемент в єдиній системі разом з іншими атрибутами людського буття. Це визначало і відповідні аксіологічні установки, і тілесні практики. Зрештою, як зауважує Олена Золотухіна-Аболіна, «увесь масив культурних форм виник, насамперед, заради виживання і розвитку тілесної емпіричної людини, її захисту від стихійних сил природи і розвитку комфорту. Тому повсякденне життя сповнене турбот про тіло і намагань забезпечити своє життя притоком благ» [53, с. 31]. Так, осмислюючи стратегії тіла у вимірі культури повсякдення, важливим є не лише описаний вище теоретичний аспект, але і практичний, що окреслюється поняттям *повсякденних практик*.

Ця категорія, що дана в множині, описує рутинні типи поведінки, які містять різні форми тілесної, психологічної та розумової активності. Узагальнено соціологи Волков і Хархордін категорією практики позначали «всі дії індивіда або групи, що є особливо систематизовані, багаторазово відтворювані і націлені на досягнення певного результату» [28, с. 22]. Такого роду практики, за визначенням Крістофа Вулфа, мають релігійно-ритуальні елементи на зразок *фіксованості, формальності, повторюваності*, а також *відчуття піднесеної сакральності* у момент здійснення.

Розуміючи повсякденні практики як ритуальні, за Вулфом вони мають також колективну природу. Дослідник зауважує: «...незважаючи на те, що ритуальні дії здійснюються кожною окремою людиною, всі вони все ж являються продуктом деякого *modus operandi*¹⁰, творець якого не окрема людина, натомість вона ним несвідомо володіє <...>, в його основі закладено інтенціональність, що перевершує суб'єктивну діяльність індивіда» [29, с. 122].

¹⁰**Modus operandi** – латинська фраза, яка зазвичай перекладається як «образ дії».

2.4.1. Тілесні ритуали: види та шляхи трансформації

Ритуальна природа практик нерозривно пов'язана з правилами поведінки людини в соціумі, де особливе місце займає тілесна поведінка. Вміння вдало обходитись зі своїм тілом і виглядати належним чином у певному вбранні неможливе без відповідних навичок. Потреба цих навичок зумовлена соціальним і культурним чинниками, а шлях їх набуття – тілесні практики. «Людське тіло, – як влучно зауважує Максим Карповець, – під впливом певних соціальних і культурних чинників концептуалізується до певних смислових і символічних конструктів, та й загалом вся тілесність людини в її основних проявах втягується у культурний контекст, перетворюючись в універсальну мову культури» [63, с. 149-150].

Повсякденні практики можуть проводитися на самоті, у групах, інституціях тощо. Ці області передбачають матеріальні (фізичні) передумови будь-якої практики, що історично і культурно зумовлені. Всі вони здійснюються та виражаються тілом, однак не зводяться до нього. Так, можна виділити практики *над тілом* (тілесні практики) і *за участі тіла* (всі інші практики повсякденного життя, де задіяна тілесність).

Сучасний англійський соціолог Пітер Коннертон узагальнено називає тілесні практики *церемоніями*, підкреслюючи цим їх обрядодійність та роблячи алюзію знову ж таки на їх ритуальний зміст. Він подає класифікацію, якою можна послуговуватись, досліджуючи їх формовияви в культурі повсякдення.

Так, дослідник виділяє: 1) церемонії, пов'язані з тілом безпосередньо; 2) церемонії хорошого етикету, пов'язані з тілом; 3) технічні прийоми, якими володіє тіло [71, с. 125]. Теоретично ці церемонії можна розмежовувати, однак на практиці вони відбувались як єдиний процес. Особливу увагу звертає на одну з них – практику *інкорпорування / втілення*: «Посмішка, рукостискання чи слова, які ми промовляємо, звертаючись до когось, – усе це будуть послання від того, хто їх відправляє, передані за допомогою, так би мовити, поточних рухів і дій тіла. Причому передання послання відбувається лише в той момент, коли

тіла присутні «*тут і тепер*», і отже, є можливість виконати ці конкретні дії в *потрібній манері*. Такі дії можна називати діями інкорпорування незалежно від того, чи буде інформація, яку вони передають, передаватися свідомо, з певним наміром, чи ні і чи це робитиме одна людина, чи група людей <...> У такому контексті можна виокремити різні типи культурно зумовлених *тілесних практик*, які відрізняються одна від одної ступенем формальності» [71, с. 115]. Відтак науковець у своїх висновках підводить до думки, що соціальне, втілене в людській тілесності, завжди виражається у суспільстві через практики тіла.

Усі ці повсякденні практики виконують певні функції. Зокрема, фундаментальною є функція безпосередньої комунікації. Сучасне суспільство поступово виробило власні смислові межі розуміння мови тіла. Умовно можна розрізнити мову тіла як невербальне спілкування (міміка, жести) і тіло як пряме джерело інформації – зовнішність сама-по-собі «говорить» про людину (фігура, одяг, зачіска, гігієнічний стан тощо). Ці дві мови тіла узагальнено можна назвати тілесною поведінкою. Кожен суспільний прошарок витворює якісь особливі, специфічні деталі в такій поведінці. Користуючись ними, індивід репрезентує себе як представника певного прошарку, і, відповідно, члени одного прошарку здатні розпізнати (тобто ідентифікувати) одне одного.

Тілесні практики умовно можна розділити на два типи: ті, що слугують способом досягнення бажаного результату (наприклад, спортивні вправи, гігієна, косметичні процедури), і такі, що вважались у конкретний період модною тенденцією чи хорошою манерою (наприклад, заняття спортом, прикрашання тіла косметикою, специфічна міміка, жести). Важливо, що тілесні практики другого типу зумовлені винятково модою, оскільки визначені нею як модні. Процес їх виконання є *самоціллю*, а мета – доволі прагматична: уподібнення конкретній соціальній групі, класу чи особі.

Через віртуалізацію реальності окремою повсякденною тілесною практикою можна вважати використання гаджетів як засобів опосередкованої комунікації (телефонів, ноутбуків, телебачення). Революція в засобах комунікації різко ущільнює спілкування. Виникає новий інформаційний

простір, у якому не діють традиційні уявлення про тіло і тілесність, натомість віртуальне життя підтримується повсякденними практиками користувачів з такою ж інтенсивністю, як і реальне тіло. У ньому формуються і через нього підтримуються найрізноманітніші соціальні контакти: родинні, дружні, професійні стосунки. Так, користування гаджетами стало повсякденною практикою, що передбачає «догляд» за віртуальним тілом і здійснення через нього «безпечної» (бо відстороненої, напіванонімної) комунікації.

Всі практики повсякденного життя у широкому розумінні є культурними. Зрозуміло, що кожна індивідуальна практика унікальна в тому сенсі, що містить відбиток неповторної особистості людини, яка її реалізовує. Однак водночас будь-яка практика зароджується і відтворюється лише в конкретному культурному контексті і визначається ним. Навіть якщо той чи той рутинізований вид практичної діяльності націлений на задоволення первинних потреб – сон, харчування, гігієнічні процедури, – здійснюється все це в певний спосіб, прийнятий в конкретній культурі. Тому для будь-якого виконавця цінність кожної культурної практики полягає не лише в ній самій, але і в ситуації та способі її виконання.

Усі повсякденні ритуали, що пов'язані з тілесними практиками, розділяють на дві великі групи: локальні й глобальні. Можна безмежно довго наводити приклади практики, які з різних причин набули популярності у широкого загалу і в такий спосіб перейшли із розряду локальних у глобальні. Будучи ланкою глобальної культури, вони можуть перейматись, засвоюватись і ставати частиною повсякденної діяльності людини в будь-якій точці світу. Важливо, проте, що в цьому процесі їх оригінальне розуміння і цінність не обов'язково зберігаються, а часто, навпаки, можуть змінюватись залежно від нового контексту. Відтак виділяють три основні способи трансформації практик: *артикуляцію*, *реконфігурацію* і *запозичення* [28, с. 23]. Усі вони в епоху глобалізації мають свої цікаві приклади, які ми наведемо нижче.

Артикуляція передбачає ситуацію, коли той чи той стиль або спосіб дії привертає увагу суб'єкта або групи суб'єктів, особливим чином номінується і

легітимізується, у результаті чого стає можливим його нормативне вираження і широке поширення. Іншими словами, практика існувала раніше, але завдяки тому, що про неї говорять, вона стає чіткіше окресленою, більш явною. Як результат, вона легше переймається іншими людьми і вкорінюється як культурна практика у їх повсякденності. У глобалізованому світі найважливіша роль в артикуляції повсякденних практик належить засобам масової комунікації, наприклад, рекламі чи моді.

Прикладом такого роду трансформації може слугувати історія одного з найбільш відомих і популярних різновидів одягу – джинсів. Зараз цей елемент гардеробу здається нам абсолютно звичним. Однак, мабуть, усім відомий той факт, що спочатку джинсовий одяг створювали лише для робітників. Якщо бути точнішими, то днем народження джинсів вважається 20 травня 1873 року, коли Джейкоб Девіс і Лівай Стросс отримали патент на створення робочих комбінезонів для фермерів і шахтарів. Виготовлена з деніму¹¹ форма із заціпками на кишнях і подвійними помаранчевими смужками (які стали торговим знаком) була буквально вічна. 1886 року з'явився шкіряний лейбл, на якому двоє коней намагаються розірвати пару джинсів. Так винахідники хотіли продемонструвати міцність тканини.

Однак на той час вдягти джинси на офісну роботу або в університет вважалося неприпустимим. За межі свого безпосереднього призначення цей вид одягу вийшов дещо згодом саме через телебачення, коли герої голівудських фільмів-вестернів 1930-х років одягали і популяризували його. Остаточна мода на цей вид одягу закріпилась в 50-х роках, коли до його рекламування приєднались зірки телебачення – Мерилін Монро та Джеймс Дін. Вони своїми прописаними фільмовими образами артикулювали джинсове вбрання, заклавши нові смисли в його сприйняття. Основна перевага – практичність – доповнилась, а подекуди повністю підмінилась естетичністю. Джинсовий одяг

¹¹ **Денім** (фр. de Nîmes) – первісно так називали французьку тканину, яку виготовляли не з бавовни, а з вовни і шовку. Слово «денім» у сучасному розумінні – це міцна тканина, яка з початку дев'ятнадцятого століття виробляється в Сполучених Штатах з бавовни (в англійській мові denim вживають у цьому значенні поряд з jean).

став твором швейного мистецтва модної індустрії і, як результат, частиною повсякденного гардероба надзвичайно великої кількості людей на всіх континентах.

Реконфігурація означає перетворення практики або аспекту практики, яка колись була маргінальною, у центральну, загальноживану. Прикладом може слугувати зміна ставлення мексиканського народу до цоциль, який є нащадками племен майя, до вживання всесвітньо відомого напою Кока-Кола. Відомо, що продукт і бренд «Coca-Cola» на початку ХХ ст. завдяки масовій рекламній кампанії швидко набув популярності в Сполучених Штатах Америки, а його масове вживання стало радше модою, аніж смаковим вподобанням людей. Із часом, отримавши великий попит серед мас, цей напій почали називати одним із символів американської культури, чим він є і по сьогодні. Однак, за статистикою, найбільшу кількість цього продукту останні кілька десятиліть років вживають не в США, а в Мексиці – у країні, де для лівової частки населення в першій половині ХХ ст. цей продукт і все, що з ним пов'язано, було культурним табу.

Зараз для всього світу є відомою історія, чому і як ситуація обернулася в актуальну. У 70-х роках минулого століття компанія «Coca-Cola» хотіла побудувати на землях цоциль свій завод. Однак місцеві мешканці категорично забороняли це робити, пов'язуючи діяльність подібних промислових установ з діями злих сил. Менеджери компанії креативно вийшли із ситуації: вони запропонували вождям племен чималі матеріальні і фінансові блага, щоб ті донесли до свого народу легенду про надприродні властивості цього продукту. Так, останні півстоліття народ цоциль вважає Кока-Колу священним напоєм, оскільки свого часу вожді поширили думку, що за умови його постійного вживання з людини виходить шкідливий газ, який символізує вихід із тіла злих духів.

Реконфігурація повсякденної практики вживання Кока-Коли тут очевидна: від табування цього напою на початках до його постійного, масового, культового вживання тепер. Більше того, можемо припустити, що зараз

представникам народу цю інформацію доступні дані про реальні фізичні властивості Кока-Коли. Але для них ця інформація є не актуальною і не важливою. Адже практика її пиття стала не лише культурною, але й релігійно-ритуальною, а тому не потребує раціональної ревізії.

Останній спосіб трансформації практик – це *запозичення*, яке передбачає поширення практики в процесі культурної дифузії. У ході комунікації між представниками різних національних, етнічних, релігійних, професійних, субкультурних груп практика «мігрує» з одного контексту в інший, адаптується для вирішення нових повсякденних завдань. Так, наприклад, індійська йога доволі давно стала частиною регулярних тілесних (фізичних) практик представників західних культур. Хоча первинно зміст її був набагато ширший, адже виникла вона в індуїзмі і буддизмі як сукупність різних духовних, психічних і фізичних практик для досягнення індивідумом піднесеного духовного і психічного стану.

Аналіз усіх трьох типів трансформації засвідчує, що глобальними практики не з'являються, вони такими стають із раніше відомих, локальних. Важливо також, що статус всезагальних або широко прийнятих набувають не всі культурні практики. Адже лише на деякі з них звертається увага в процесі масової комунікації (зумисно або випадково). І, як ми бачимо з наведених прикладів, часто інтерес до них зумовлений соціальними, політичними чи економічними обставинами. Однак важливо, що процес і результат їх сприйняття людиною, наділення їх цінністю є фактично неконтрольованим та часто непередбачуваним.

2.4.2. Мода як форма секулярного ритуалу

Культура повсякденності – це сфера конструювання людиною особистісного простору життєвого світу, у якому формується її образ і стиль тілесної поведінки. Естетичний смак у повсякденності проявляє індивідуальну оцінку особистості певного предмета чи явища. Водночас саме в смаках

позначається вплив пріоритетних для культури певного часу загальних ціннісних установок і моделей життя. Мода виявляється сферою візуального перетину індивідуальних пріоритетів і надіндивідуальних смакових тенденцій культури повсякденності.

Дослідниця Олена Баркова, аналізуючи еволюцію естетичних тенденцій сучасного суспільства, зауважила, що у житті сучасного соціуму можна спостерігати зіткнення двох протилежних тенденцій: з одного боку, складається враження, що загальний рівень естетичних смаків неухильно падає, особистісна естетична вибірковість виявляється все менш самостійною, а мода стає рупором диктату масової культури; а з іншого – через руйнування загальноприйнятої ієрархії цінностей і оцінок нормативно-регулятивна роль моди в сфері повсякденної культури нівелюється і зростає активність індивідуального початку [7, с. 117-118]. На це іронічно відреагував теоретик моди Юнія Кавамура, зауваживши: «В постмодерністському суспільстві споживачі можуть порухувати модним абсолютно все» [57, с. 153].

Моду сучасного глобалізаційного періоду часто називають основною формою прояву культури: «це відбиття дійсності, що проявляється через стиль чи тип одягу, ідей, розваг, через манеру поведінки, спосіб життя тощо» [137, с. 388]. Таке визначення поняття засвідчує, що мода – це феномен, створений людиною штучно. Він не зумовлений ні людською природою, ні механізмами, чинними в соціальних групах. Принципи моди існують лише для людини, але по відношенню до всього, що її оточує.

Важливо, що принципи, як і канони моди, не є сталими. Вони йдуть у ногу з часом і тому обов'язково змінюються чи зникають, а замість них утворюються нові. Ролан Барт пише: «Будь-яка мода – це відмова від спадку; це вивільнення від влади попередньої моди» [9, с. 189]. Емануїл Кант у контексті цього також зазначав, що «нове» є вагомою ознакою моди: «Таким чином, новизна робить моду привабливою» [59, с. 270].

Ларс Свендсен, аналізуючи моду в світлі пізнього модерну, наголошує на *принципах* моди. Суть першого принципу полягає в тому, щоб якнайшвидше

робити предмет *немодним* для того, щоб була потреба створити новий. Мода, на думку науковця, є *ірраціональною* в тому сенсі, що вона потребує змін заради самих змін, але не для покращення об'єкта чи, наприклад, для його більшої функційності [124, с. 33-34]. На думку філософа, ці два принципи є творіннями культури модерну, повною мірою проявились у пізньому періоді цієї епохи і збереглись в ХХІ ст.

Важливо, що гостра потреба моди *чогось нового* виразилась, насамперед, через тілесність людини. Наукова думка американських дослідників, узагальнена та опублікована у праці «Body and society. Exploration in Social Theory», пояснює цю ситуацію через виконання людським тілом основних соціальних функцій: репрезентації та засвідчення ідентичності. «В результаті конструювання «потрібної» форми тіла здійснюється соціальна ідентифікація» [194]. Образ тіла, який формується також за допомогою одягу і аксесуарів, розуміється як візитна картка, що представляє людину для суспільства. Така теорія не втратила своєї актуальності сьогодні. Її переважно розділяють та розвивають сучасні європейські дослідники. Теорія передбачає поширення цієї константи як на чоловічу, так і на жіночу стать.

Так, протягом всього ХХ ст. постулюється *мода на тіло*. Тіло розглядається з дещо нового ракурсу – як твір мистецтва, який потрібно ліпити і шліфувати, щоб зробити його прикладом краси. Через неусталеність ідеалу людське тіло постає як щось пластичне, здатне постійно змінюватись залежно від нових норм. «Тіло – це *tabula rasa* – чиста дошка, на якій можна написати все, що завгодно» [124, с. 112].

За такого культивування тіла для культури повсякдення воно стає все більш центровим елементом у процесі формування *ідентичності*. Тіло набуває нового значення – як *носій особливого смислу*. Особистість, яка формується, з часом ставить за мету утвердити свій статус, а заодно і зовнішню атрибутику. До форм зовнішньої атрибутики як репрезентанта певного класу, соціального стану і статусу конкретного індивіда належать форма тіла / фігура, одяг, дрібні аксесуари, зачіска, вигляд нігтів тощо.

Пронизуючи всі рівні повсякденної культури, *мода найбільш наочно проявляє себе через одяг*, який найповніше відображає естетичні ідеали історичного періоду і «висловлює загальні ідеї, характерні для певного часу, того чи того народу, уявлення людини про себе, своє тіло, своє місце в суспільстві і в навколишньому світі, одним словом – життєву парадигму кожної епохи» [75, с. 67].

Ларс Свендсен, аналізуючи цю ситуацію, звертає увагу на вбрання. Він наголошував, що «одяг – це маркер тіла» [124, с. 33]. Теофіль Готьє стосовно цього ж в середині ХІХ ст. писав з певним осудом: «В нинішню епоху одяг став для людини чимось на зразок шкіри, з якою він ні за яких умов не розлучається; одяг так само необхідний людині, як шерсть тварині; в результаті – ніхто вже не згадує про те, як виглядає людське тіло» [36, с. 307]. Якщо задуматися, то зараз тіло без одягу не сприймається зовсім, адже коли ми говоримо «голе тіло», ми заздалегідь підозрюємо, що це тіло, з якого *знято* одяг. Це означає, що нагота вже не мислиться окремо від вбрання.

Ідея одягу як продовження тіла іноді трансформується в ідею одягу як двійника людини, і тоді він може усвідомлюватися як якийсь фантом, що існує окремо від власника і наділений символічним змістом. На вбрання також можуть переноситися окремі якості чи властивості його господаря. Прикладами можуть бути культові речі знаменитостей, які повністю беруть на себе роль репрезентатора свого власника.

Одяг також може розумітися як футляр, зовнішня оболонка (упаковка), перегородка між людиною і зовнішнім світом, за яку завжди можна сховатися. Так, одяг може не лише розповісти про життєвий світ людини, її повсякдення, але й *приховати* інформацію. Відтак вбрання виконує захисну та камуфляжну функції у діалозі виміру повсякдення Я і соціального простору Інших.

Як елемент тілесності одяг оформляє гендерну приналежність людини. І навіть в сучасній культурі, у якій панує стиль «унісекс», зберігаються елементи або комбінації елементів, властиві лише чоловікам або винятково жінкам. Дослідниця Марія Капкан, аналізуючи це питання, зауважила: «В історії

культури співіснують два процеси: протиставлення чоловічого і жіночого одягу та взаємопроникнення елементів, що розмиває сам кордон між статями» [60, с. 74]. Отже, одяг не просто служить комфортною оболонкою для тіла, але і бере участь у створенні соціального тіла, формуючи уявлення про фізичні можливості і естетичні характеристики природного тіла.

У наш час мода втратила свій елітарний характер і перетворилася на масову індустрію, де «споживачі все більше цікавляться модою і все краще в ній розбираються», що дає їм підставу вважати, ніби вони мають гарний смак і «самі стають творцями моди» [57, с. 147]. Складається суперечлива ситуація згідно з якою, з одного боку, мова модних трендів претендує на те, щоб служити універсальним засобом комунікації в сучасній культурі, а з іншого боку – естетичне середовище сучасної моди стало абсолютно *ненормативним*. Тому людина опиняється перед необхідністю постійного індивідуального естетичного вибору, де перспектива безкінечності таких виборів набуває характеру вимушеності, а не добровільного волевиявлення під час візуального самоконструювання.

Одним із характерних естетичних ознак моди і культури повсякдення в процесах глобалізації є схильність до стилю *еклектики* як повної свободи від канонічних правил моделювання, виховання смаку і гарного тону. Водночас еkleктика може виступати і як «спільний організуючий початок, що утверджує єдиний загальнокультурний сенс – принцип вільного вибору серед рівнозначних форм, покликаний, зберігаючи свій конструктивний початок, <...> надати традиції сучасної інтерпретації» [134, с. 81]. Глобалізаційна трансформація моди – це поєднання непоєднуваного, коли чистота стилю виглядає анахронізмом і перетворюється в полісмісловому просторі сучасної культури в «гру смаків» [135, с. 234-235]. Проблема естетичного смаку проявляється на перехресті естетичних і ментальних характеристик культури повсякдення у співвіднесеності з масовою культурою, яка все більше визначає загальну ціннісну орієнтацію.

Однією з особливостей сучасної культури стало розмивання кордонів між повсякденною і неповсякденною, високою культурою. Так, «вулична мода починалася як антимода, але, за іронією долі, була офіційно визнана новою формою моди» [57, с. 147-148]. Естетичний смак все більше стає феноменом повсякденної культури. На рівні ментальності, вливаючись у спонтанні комунікативні потоки, він проникає в такі вільні від раціонального контролю сфери культурного буття, як стиль життя і мода.

Проблематика естетичного в сучасній культурі стає предметом філософії повсякденності. Смакові переваги зі сфери ідеології естетичного вибору все більше наближаються до дефініції «специфічної чутливості» [12, с. 72]. Зниження ролі смакової рефлексії й свідомості вибору створює ситуацію спонтанності, випадковості. Це своєю чергою закладає подальші можливості маніпулювання естетичними смаками, оскільки, співвідносячи свою творчість з питаннями збуту, дизайнер перестає бути «адвокатом споживачів», «вихователем доброго смаку» і виступає як «кваліфікований власник фірми, що меркантильно використовує людські слабкості» [75, с. 154]. Уміння використовувати тілесність в споживацькому аспекті набуло особливої актуальності і стало популярним практично у всіх сферах модної індустрії. До кінця ХХ ст. особливо популярним стає цілеспрямоване формування системи тілесних знаків, здатних створити певну думку про людину, – її *імідж*.

Сьогодні вираз «формувати імідж» передбачає цілеспрямоване конструювання тілесного знаку: підбір фасону одягу, який може свідчити про такі якості, як маскулінність або фемінність; колір, який створює враження про наявність певних рис характеру, наприклад, сірий – пунктуальність, темно-синій – діловитість, червоний – агресивність. Сучасна індустрія іміджмейкерства має на меті створення різного роду іміджів: політиків, бізнесменів, акторів, співаків чи будь-яких інших публічних осіб.

У сучасному іміджмейктерстві задіяні всі аспекти тілесності: хода, постава, погляд, нахил голови, рукостискання, мова тощо. Семіотизація тілесності у глобалізаційних умовах сучасності відмінна від попередніх епох.

Вона набуває характеру відкритості, множинності сенсу і дедалі більшої симулятивності. Відбувається перехід від «знакової тілесності», що має задану структуру і чіткі приписи, до тілесності, що представляє собою механічне або довільне поєднання різнорідних стильових елементів і характеризується загальнодоступністю, тобто руйнуванням наявних кордонів [100, с. 144]

У культурі повсякдення утворився *симулятивний простір тілесності*, позначений Жаном Бодрійяром як серійність, яку він описав так: «довільність знака з'являється тоді, коли замість того, щоб пов'язувати двох осіб узами нерозривної взаємності, він, у якості означуваного, починає відсилати до світу означеного, спільного знаменника реального світу, якому ніхто нічим не зобов'язаний» [15, с. 114]. Серійність – це своєрідний перехід від обмеженого числа знаків до масового поширення знаків відповідно до попиту.

Прийшовши на зміну індустріальній революції, століття комп'ютеризації знову підпорядковує людську тілесність загальному закону глобальної Мережі. Натомість мода, наголошує Бодрійяр, в системі симулякрів являє нам *доцільність без мети*, від якої ми отримуємо естетичне задоволення і водночас глибоко страждаємо від розпаду раціональності, «коли розум потрапляє у владу простого, чистого чергування знаків» [15, с. 170]. Щодо цього ж доволі влучно підсумовує Валентина Федотова: «Якщо попередня пристрасть до споживацтва задовольнялась отриманням бажаного, <...> то зараз для споживачів необхідно постійно перебувати в русі – шукати і не знаходити, а точніше *поки що* (курсив – *О.Ш.*) не знаходити – це не хвороба, а сподівання на блаженство, а можливо, і є блаженством» [140, с. 26-27].

Відтак вимір трансгресивного повсякдення, у яке органічно вплетена мода, вже не можна розглядати лише як область звичайних, рутинних практик. Повсякденність і мода перебувають у перманентному, тісному відношенні та вимагають постійної взаємної уваги до актуальних змін. Естетичне в повсякденній культурі набуває все більш масштабного суб'єктивного змісту. Естетичний смак водночас є важливим механізмом ціннісної і психологічної

пов'язаності особистості і соціуму, внутрішнього почуття і зовнішньої орієнтації, ідеалів і традицій.

Попри це, у системі моди існує можливість перетворення естетичного смаку в симулякр інструменту нібито вільного й творчого суб'єкта. Але не залишається сумніву в тому, що естетичний смак у системі моди – це важливий механізм реалізації потреби людини в переході від рутинного і звичного до творчого та креатичного в житті; від щоденної практики побутового існування до естетично виразної поведінки в горизонті свого життєвого світу.

Висновки до другого розділу

Під час дослідження культури повсякдення в обставинах глобалізації закономірною є підвищена увага до тіла людини, а точніше, до її тілесності. Тілесність є екзистенційною базою у процесі становлення людини і формування в ній індивідуальної особистості.

Своїм тілом людина діє в інтерсуб'єктивному повсякденні, і водночас формуються різні модуси її тілесного буття. Серед них слід виділити *природне, культурне, соціальне тіло*, що набули якісно нових значень і визначень у результаті глобалізаційних процесів. Натомість формування *віртуального тіла* як специфічного модусу тілесності є наслідком дії окремих феноменів глобалізації (технізації, інформаціалізації й віртуалізації).

Трансгресивний стан повсякденності зумовлює складність творення колективної ідентичності засобами тілесності і, як наслідок, ускладнює самоідентифікацію кожного окремого суб'єкта в соціумі. Тіло у таких обставинах постає як базова цінність під час конструювання персональної ідентичності і збереження власної самості, адже залишається чи не єдиною площиною, що стабільно підконтрольна суб'єкту. Так, соціальна й культурна значимість тіла в таких умовах переважає над природною.

Становлення цілісності людської повсякденності відбувається у соціокультурному середовищі. Тому необхідною умовою стає ототожнення

себе з певною групою, спільнотою, громадою тощо. Паралельно з цим формується *образ людини* в структурі буденних уявлень та спеціалізованого знання. Це виражається через її тіло, що іншими словами можна назвати формуванням тілесності. Вона має свою систему вираження, яка містить варіативність. Водночас постійне залучення людського тіла в соціальний простір перетворює біологічний феномен у соціокультурне явище.

Знакова категорія культурного тіла – *канон* – втрачає однозначність і набуває плюралістичного характеру. Крім того, він виконує функцію зразка для споживання, що експліцитно чи імпліцитно виражає ситуацію доби. За його посередництва здійснюється відображення системи цінностей суспільства в глобалізаційних реаліях. Завдяки своїй нормативності він стає причиною і засобом подальшої трансляції конкретних культурних кодів наступним поколінням. Отже, *канон розуміється як умовна культурна границя, у межах якої повсякденно розвивається тіло*. Канон має винятково секулярний характер, хоча працює за принципами свого релігійного прототипу. Він не надає вибору, але водночас людина, що діє в межах канону, цілком усвідомлює його обмежувальні функції (якщо навіть і оцінює їх позитивно).

Здійснюючи низку соціальних ролей у процесі соціальних взаємодій, тіло людини потрапляє у потік безкінечних *метаморфоз*, що визначає його буття як процес *безперервного становлення*. Тому ідентичність, як і самоідентичність, не можна назвати завершеним процесом, через що і людина у всій своїй природі теж є незавершеною. Однак прагнення «знайти себе» і зрештою визначитись підштовхує її до постійного пізнання. Нові знання трансформують свідомість людини, що змінює її як особистість. У результаті це відображається на її тілесності (нові тілесні практики, прикрашання тіла, зміна смаку у одязі тощо), яка демонструє світу внутрішні метафізичні трансформації.

Показовим прикладом у розумінні тілесної ідентичності як самоідентичності для нас став *гендерний аспект*, де тілесне Я є найбільш яскравим та важливим виразником внутрішньої сутності людини. Це допомогло

усвідомити те, що образ соціального тіла є багатоаспектним і комплексним конструктом, що відображає, а іноді й провокує низку змін в особистості.

Повсякденні практики, котрі здійснює людина, і мода – це найбільш ефективні способи і форми виявлення релігійної свідомості в культурі повсякдення всередині соціуму. Водночас мода і практики є культурними зразками для наслідування, які відображають суспільні уявлення, норми поведінки, особливості характеру нації, народності, епохи. Вони виражають і здатні впливати на естетичне і духовне виховання людей, формування їх смаку, адже нерозривно пов'язані з правилами поведінки людини в соціумі, де особливе місце займає тілесна поведінка.

У своїй суті тілесні практики і мода мають характерні релігійно-ритуальні елементи на зразок *фіксованості, формальності, повторюваності*, а також *відчуття піднесеної сакральності* у момент здійснення (за визначенням Крістофа Вулфа). Вони мають колективну природу, що і за змістом, і за формою наближає їх до релігійного культу. У секуляризаційних умовах сучасності таке відношення до тілесних практик і моди можна інтерпретувати як *приклад своєрідної екстраполяції релігійного досвіду (досвіду релігійності) на сферу світського*.

З огляду на вищесказане очевидним є факт, що зазначені дилеми «тіло-суспільство» і «тіло-людина» існують і вирішуються у вимірі культури повсякдення, яка є первинним і базовим простором людини суспільної й культурної. Звідси закономірною є зворотна ситуація: індивідуальне повсякдення виражається і «говорить до суспільства» через тіло.

РОЗДІЛ 3.

ДІМ ЯК ЛОКУС ГЛОБАЛІЗОВАНОЇ ПОВСЯКДЕННОСТІ: РЕЛІГІЙНО-АКСІОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА

3.1. Сакральний locus дому в профанному просторі будинку

За своєю природою глобалізація є безальтернативною ситуацією, у яку занурена кожна людина за фактом свого народження. Вимір повсякдення людини, яка живе у соціумі, апріорі корелюється з обставинами соціальної реальності, де прямо чи опосередковано проявляються глобалізаційні процеси. Таких обставин є безліч. Однак, аналізуючи це питання у контексті конкретного *locus*-у¹² повсякдення – зони дому, – найбільш виразними, на наш погляд, можна виокремити такі культурні обставини: *перманентні екзистенційні виклики, розмивання семантичних кордонів та секуляризація.*

Важливо, що названі фактори як процеси в культурі простежувались і раніше. Однак у результаті тиску глобалізації їх дія колосально зросла, а у вимірі культури повсякдення вони стали визначальними домінантами. Вони створюють умови, де людина XXI ст. у своєму повсякденному житті сповнена відчуттями непевності, відкритості, а тому вразливості. Такі обставини на психологічно-емоційному рівні повертають людину до тих же переживань і потреб, що були характерні для її предків ще в архаїчні часи. Страх перед відкритим простором, потреба захищеності й певної визначеності породжують потребу творити навколо себе інтимний, безпечний простір. Задоволення всіх

¹² Термін «**локус**» написаний латиницею як «**locus**» використовує Юрій Лотман у своєму дослідженні «Проблеми художнього простору в прозі Миколи Гоголя». Це поняття він вводить у філологію й використовує у своїх літературних доробках та філософських пошуках для *позначення міцної прив'язаності героя твору до функційного поля його дії.* Таке етимологічне навантаження терміна зумовлене його використанням у природничих науках, що актуалізує такі його просторові характеристики, як «місце», «ділянку», «місце-маєток». Отже, під локусом розуміється *будь-який простір, що має межі та знаходиться між конкретною точкою «А» і безкінечністю зовнішнього світу.*

цих потреб гарантує *наявність дому*, де *дім* – це одночасно і житлова площа з фізичними бар'єрами від зовнішнього світу, й індивідуально-підконтрольна зона психологічного комфорту.

Вживане нами словосполучення «наявність дому» для сучасного суспільства постає не лише матеріальною, але й *аксіологічною потребою*. У процесах глобалізації, де соціальна мобільність набула динамічних обертів, особа може опинитись в ситуації фізичної наявності дому, проте аксіологічної відсутності домівки. Так, дослідник у галузі філософської та культурної антропології Борис Марков, розмірковуючи про *locus* сучасної повсякденності, зауважив: «Навіть ті, хто володіє комфортабельним помешканням, все ж мають низку проблем із повноцінним життям у ньому <...> Житло так чи так має бути розраховане на людину і відповідати її екзистенційним потребам (О.Ш. – а не лише фізичним)» [93, с. 161]. Фізично *володіти будинком* і одночасно екзистенційно *мати домівку* є ідеальним проектом організації повсякденного життя, до втілення якого прагне кожна людина. До аналізу першої частини тези ми звернемось дещо пізніше. Натомість на цьому етапі дослідження додаткової уваги та більш ґрунтовного розкриття, на наш погляд, потребує друга частина тези.

Категорія екзистенції у науковому дискурсі з'являється, як відомо, завдяки данському філософу і теологу Сьорену К'єркегру. Визначення новоствореному поняттю він давав через різке протиставлення суб'єктивного унікально-неповторного існування (екзистенції) людини об'єктивному існуванню світу речей. Лише екзистенційні виклики, як-от *самотворення* та *самоактуалізація*, штовхають людину до ревізії її життєвих цілей та пріоритетів. Це вказує на іманентну потенцію суб'єкта творити навколо себе *метафізичний локус* своєї екзистенції. Інший філософ-екзистенціаліст Мартін Хайдагер, розробляючи у своїх текстах теорію про феномен людської екзистенції, рухався у подібному напрямку. Використовуючи поняття «*dasein*», він означив «*тут-буття*» людини як співвіднесення нею (людиною) своєї

ідентичності з конкретним *місцем* перебування. І це місце вичерпно охоплюється поняттям *домівка*, що є похідним від слова «дім».

Поняття «дім» (лат. – *domein*) є співзвучним із латинським *dominium*, що в перекладі розуміється як володіння чимось або чиясь індивідуальна власність. Вже це, первинне трактування дому, містить у собі момент амбівалентності: 1) матеріальне володіння простором будівлі; 2) наявність індивідуального екзистенційного простору. Так, перша складова терміна описується поняттям «будинок» – архітектурний об'єкт з чотирьох стінами, що екзистенціалісти зарахували б до більш профанного світу речей. Натомість друга частина дефініції вказує на більш метафізичний простір дому – позафізичний, що можна порівняти з сакральною, позаречовою зоною і означити категорією «домівка». Відтак у контексті філософії екзистенціалізму історію життя кожної окремої людини можна розглядати як послідовність екзистенційних викликів та подолання екзистенційних проблем у пошуках власне *домівки*.

Пошук домівки як подолання відчуження, бездомності і безпритульності, за Хайдагером, еквівалентний пошуку буття у філософії. Сенс цього твердження Хайдагер розкриває через вислів німецького поета Новаліса: «Філософія є, власне, ностальгія, тяга всюди бути вдома». Ностальгія, прагнення завжди і всюди бути вдома, тобто екзистувати, існувати в сукупному цілому суцього, є фундаментальним настроєм філософствування [148, с. 331]. Пошуки буття – є пошуком коренів, доторкнувшись до яких, людина може віднайти в собі силу для подолання безглуздості навколишнього світу. А буття по-справжньому може проявитися тільки в культурі [148, с. 332]. Людина, виявляючи людяність як свою основну якість і призначення, стає будівельником буття, власноруч зводячи його фундамент і стіни, а отже, є творцем культури та історії.

Концепт *домівки* як культурного й історичного конструкту усвідомлюється і сприймається людиною як її мікросвіт, що даний через одночасну присутність минулого, теперішнього і майбутнього. *Набуття* *домівки* як місця людської екзистенції є набуттям цілісності справжнього буття,

подоланням відчуження і боротьбою із власною вразливістю. Отже, екзистенційна філософія Хайдегера розглядає дім як спосіб і мету буття людини; як фрагмент великого світу, який людина освоїла та перетворила у власний locus.

Зі здійсненого вище аналізу може з'явитись думка, що поняття «будинок» ніби посідає другорядну позицію в порівнянні з поняттям «домівка». Натомість таке припущення не буде справедливим, адже екзистенційні виклики – це не єдине, із чим зіштовхується людина у своєму життєсвіті. Зокрема, якщо звернутись до наступної визначеної нами проблематики сучасної культури повсякдення – *розмивання семантичних кордонів*, – то в цьому контексті питання наявності фізичного будинку постає вкрай важливим.

Будинок як творіння людини, на відміну від будь-якого іншого інструменту й механізму, не просто допомагає людині відчувати себе в безпеці, будинок є умовою «людського життя людини» [114]. Будинок є зримим, чуттєвим кордоном між світом людським (культурним) і нелюдським (природним), між своїм і чужим, між локальним і глобальним. А можливість фізично ізолюватись дозволяє особистості визначитись принаймні у матеріальній площині та виразити свою унікальність і винятковість. Особливо чітко це можна простежити через аналіз категорій «приватне/публічне», де стіни дому відіграють вкрай важливу роль у творенні і збереженні *знакових та символічних меж* між загальним і одиничним, суспільним й індивідуальним, колективним і суб'єктивним тощо.

Приватне/публічне в межах культурології та соціальної філософії слід розуміти як одну із засадничих дихотомій, що структурує соціальну реальність в цілому і культуру повсякдення, зокрема. Сучасний український культуролог і політичний філософ Дмитро Шевчук підкреслює, що ця дихотомія передбачає чітке розділення двох сфер людського буття, яким приписують різні характеристики. «Приватне найчастіше ототожнюється із чимось закритим, інтимним, прихованим, суб'єктивним, індивідуальним; публічне, натомість, із відкритим, доступним, інтерсуб'єктивним, колективним»

[155, с. 176]. Якщо, виходячи із такої характеристики, спробувати співвіднести приватне/публічне з категоріями повсякденне/не-повсякденне, то публічне життя інтуїтивно тяжіє до не-повсякденних активних подій, що не повторюються, варіюються із дня у день, що доступні широкому загалу, але не всім, а визначеним особам (політикам, медіаобличчям тощо). Натомість приватне життя корелюється з повсякденним і великою мірою збігається з ним за своїм змістом.

Однак така, доволі класична, характеристика приватного й публічного була актуальною і збігалася з дійсністю лише до епохи Нового часу. Водночас прийнято вважати, що до епохи Нового часу публічне «йшло в парі» із сакральним, приватне – із профанним. Більше того, ще навіть у першій половині ХХ ст. публічне життя збігалось за параметрами із зоною «сакрального», адже бути публічним означало доторкнутись до обмеженої зони, належати до вузького кола осіб, бути обраним. Таке відношення до публічного як до сакрального у європейській культурі з'явилося, розвинулося та зберіглося ще з античності, де публічними людьми могли стати лише громадяни міста-держави.

Громадянин – це вільна людина (чоловік), який досягнув 25 років і є визнаним іншими як громадянин або за «правом крові»¹³, або за «правом Ірунту»¹⁴. Важливо, що для того, щоб підтвердити свій статус публічної особи, громадянину потрібна була певна платформа, конкретне місце для публічної дії. Ханна Арент звертає увагу на те, що єдиний простір, де людина античності могла заявити про свою індивідуальність, – це поліс: «Поліс, а відтак сам публічний простір, був місцем сильного та запеклого спору, у якому кожен міг переконливо відрізнити себе від інших, довівши видатним діянням, словом і досягненням, що він, власне, живе, як один із «кращих» » [3, с. 55]. Водночас в

¹³ «Право крові» – принцип, коли громадянином конкретного полісу ставала особа, народжена в полісі або поза його межами, але від громадянина цього міста-держави.

¹⁴ «Право Ірунту» – принцип, коли громадянином конкретного полісу могла стати особа, що народилась на території міста-держави, на громадянство якої претендує, однак громадянська належність батьків до цього полісу не є обов'язковою.

античності завжди існувала повага до приватної, повсякденної сфери, оскільки вона була передумовою участі в публічному житті: «Без забезпечення приватності ніхто не міг брати участь у справах соціального світу, тому що без місця, яке людина могла б назвати своїм власним, вона ніби то не піддавалась у цьому світі локалізації» [3, с. 40-41]. Звідси бачимо, що приватне не сприймалось як щось якісно гірше чи значимо менше. Однак у просторовому відношенні воно обмежувалось закритим простором дому і ніколи не перетиналось з відкритим публічним простором міста.

У період Нового часу відношення між приватним і публічним почало зазнавати змін. І, як наслідок, визначена вище характеристика *приватного/публічного як опозицій* у сучасних глобалізаційних обставинах не працює навіть у просторовому зрізі. Сучасність нам демонструє ситуацію «долання» традиційних, конверсійно утверджених дихотомій та розрізень (міф/логос, об'єкт/суб'єкт, розум/чуття), що веде також і до «змішування» публічного з приватним і навпаки. Так, період глобалізації характеризується «заикленням» людини на власній приватності, що знаходить у сучасній гуманітаристиці відповідну рефлексію – як «криза публічного простору» [155, с. 177].

Жива реальність дозволяє констатувати, що зараз *не публічних людей немає*. Сучасні медіа (наприклад, Інтернет) «виводять на сцену соціально-політичного життя аматора» [155, с. 191] Останній починає конкурувати із традиційними культурними та політичними елітами у творенні «соціально та культурно значущих змістів» [143, с. 207]. Сама ймовірність того, що будь-хто в сучасному світі може стати публічним і утримувати цей статус, великою мірою знівелювала публічність у аксіологічному відношенні. Натомість приватність набуває великої цінності для кожної окремої людини. Це зумовлює ситуацію, коли бажання уникати публічності отримує зворотний ефект – підживлює додатковий інтерес від публіки.

Мати приватне життя закритим від інших – це подібно до надання особистості *привілею* на особисте, інтимне, таємне. Культурна значимість і

цінність приватності підтверджується також і тим, що саме воно викликає найбільший резонанс у масовій культурі. Наприклад, будь-яке медійне обличчя, щоб привернути увагу до своєї персони, закидає у засоби масової комунікації деталі про її особисте, приватне життя. Показово, що завдання підживлювати інтерес до створеного образу – це робота радше для менеджерів, які приватність свого клієнта часто використовують як інструмент для досягнення цілі. Не завжди ця інформація, до речі, є провокативною, а часто абсолютно звичайною; такою, що стосується повсякдення і побуту. Приватне повсякденне життя – це ширма до сакрального, особистого, за яку кортить зазирнути.

Висновок, який ми зробили, не є кінцевою ціллю дослідження. Він був необхідний нам як етап до реального, актуального розуміння дихотомії приватне/публічне, за чим слідує пошук відповіді на наступне важливе для нас запитання: як тепер накладається і співвідноситься приватне/публічне з дихотомією сакральне/профанне в контексті locus-у дому?

У ситуації, коли семантичні кордони та співвідношення між приватним-публічним / сакральним-профаним розмиваються, будинок стає тим місцем, де особистість вступає у відношення зі світами; зоною «спів-буття світу і людини» [114]. Межі приватного простору визначені і обмежені стінами будинку (із вікнами і дверима) і дахом. Культуролог Віталій Лелеко у своєму дослідженні «Простір повсякденності в європейській культурі» наголошує: «Саме стіни і дах відмежовують, відділяють людину від зовнішнього простору, створюючи об'єм внутрішнього простору будинку, вони захищають те, що усередині, від негоди і ворожих явищ ззовні» [84, с. 189]. Розмірковуючи над семіотикою локусу повсякденності, Лелеко також підкреслює, що дім розташований на межі двох світів: світу приватного, повсякденного життя і життя общинного, громадського, державного. Межу, що відділяє і одночасно сполучає два світи, можна представити у вигляді «ешелонованої» території. Перша її лінія відділяє будинок з прилеглою до нього ділянкою землі від громадського (общинного, комунального) простору. Тут будинок як внутрішній простір протистоїть громадському простору як зовнішньому і одночасно сполучений з ним.

Показово, що це протистояння не характеризується творенням кордону й ізоляцією, а радше набуває форм *контрольованої відкритості*. Якщо не всі, то більшість помешкань мають вітальну кімнату / зону, яка більшою мірою орієнтована на гостей, ніж на власника дому. Ця, за висновками дослідника, друга лінія межі з'являється у зв'язку з тим, що частина зовнішнього, публічного, громадського життя допускається всередину дому і для неї виділяється спеціальний простір, так звана «офіційно-парадна половина» [84, с. 69-71].

Символічно ця частину будинку означає сам кордон, існування якого важливе і демонстративне. Тут людина може показувати, ким вона є, ким вона хотіла б бути або якою вона хотіла б, щоб її бачили Інші. І, як влучно зауважив філософ Сергій Смірнов, людина сама стала граничною істотою із ситуативною ідентичністю, адже, власне, на кордонах її буття сьогодні міститься центр самовизначення [129, с. 100-101]. Межі дому залишаються чи не єдиним гарантом контролю над процесом комунікації Я-Світ, Я-Інший. Завдяки дому людина у цій комунікації залишає за собою можливість вирішувати, якими будуть його стіни, контролювати, хто за них потрапить, а хто ні, яким буде простір всередині дому тощо.

Водночас існує більш закрита *зона особистого комфорту*. Вона завжди відрізняється від простору вітальні, хоча територіально вписана в той же дім. Вона наповнюється сакральними за змістом елементами (речами), які часто мають утилітарне призначення, але ніколи не зводяться до нього. Будь-який будинок (курінь, юрта, сільська хата, міський будинок, сучасна квартира в житловій багатоповерхівці) так чи так піддається прикрашанню, декоруванню, наповненню нефункційними, але символічними речами. Мета декорування – зробити приміщення затишним, наповнити його знаками своєї присутності, що влучно описується поняттям *суб'єктивної гуманізації простору*.

З огляду на вищесказане, логічним є питання: чи може людина *не здійснювати* гуманізації і сакралізації локусу дому? Перш ніж дати остаточну відповідь, варто визнати, що по відношенню до людини житлова архітектура

має «примусовий характер» [114]. Якщо музику можна не слухати, на картину не дивитися, книгу не читати і навіть не підозрювати про їхнє існування, то архітектура створює безпосередній простір людського повсякденного існування. Тому будинок вже на початку свого створення не сприймається відстороненим продуктом трудової, конструкторської діяльності. Це матеріальний простір, який вона будує або обирає *під себе*, під свою індивідуальність. Це найближчий простір, у якому людина рухається, відчуває, розмірковує, і, залишаючись собою, у ньому вона розміщує свої твори-речі, а через них тиражує систему власних цінностей та пріоритетів. Тому можемо припустити, що уникнути сакралізації свого домашнього простору (у нашому розумінні цього процесу) людина фактично не може. Зрештою вона робить це у повсякденних діях, часто несвідомо, без додаткових мислинневих аналітичних рефлексій, що Альфред Шюц міг би назвати нормальною життєвою поведінкою.

Поняття про сакралізацію приватного простору і про елементи сакрального в домівці у глобалізаційних процесах нерозривно пов'язується із раніше названим явищем *секуляризації*. Дослівно термін «секуляризація» (від лат. *secularis* – світський) означає, що те, що було надбанням віри і церкви, стає згодом від них менш залежним, світським. Ключові погляди до більш широкого розуміння цього процесу викладені у праці Хосе Казанови «По той бік секуляризації» [58], де проаналізована релігійна та секулярна динаміка сучасної глобальної доби.

Даючи кілька визначень секулярного, Казанова наголошує на його тлумаченні ще Августином Блаженим, який використав термін для позначення «проміжного часу між теперішнім та есхатологічною парусією¹⁵, коли і християни, і язичники можуть об'єднатися, щоб опікуватися своїми спільними інтересами як громадянська спільнота» [58, с. 125]. Вслід за науковцем

¹⁵ **Парусія** (греч. *παρουσία*) – поняття християнського богослов'я, що спочатку означало незриму присутність Ієсуса Христа у світі з моменту його створення і водночас пришествя Христа у світ на Страшний суд. З часом термін «парусія» став розглядатися тільки в есхатологічному плані як обіцяне пришествя Христа після закінчення долі світу, тоді як містична складова терміна у більшості течій християнства була втрачена як менш важлива для християнської есхатології.

зауважимо, що у цьому плані вживання слова «секулярне» дуже схоже до його сучасного розуміння в соціополітичній сфері, нейтрального до всіх світоглядів – релігійних та нерелігійних.

Така концепція не ототожнює секулярне з профанним як протилежністю сакрального і не робить із сакрального протилежність релігійного. Ідея саме у нейтральному просторі, який поділяють усі, хто живе у релігійно негетерогенному та багатокультурному суспільстві, яке має свої конкретні уявлення про те, що є сакральним і що є профанним.

У цьому контексті секуляризація ніби «прагне надати духовного сенсу часовому та вивести досконале релігійне життя і формат релігійного відношення із культових споруд у секулярний (О.Ш. – світський) світ» [58, с. 127]. Після цього секуляризація, за висновками Хосе Казанови, може набути наступних трьох (або однієї із трьох) конотацій: 1) секуляризація як відокремлення секулярних сфер (держави, економіки, науки) від релігії; 2) секуляризація як занепад релігійних вірувань у модерних суспільствах; 3) секуляризація як приватизація релігії – загальна тенденція в умовах глобалізації [58, с. 137]. І якщо говорити про дію секуляризації конкретно на локус домівки, то найбільшої ваги все ж набуває останній, третій, формовияв, що стосується *приватизації релігії*.

Релігія, як і мораль, стала настільки сентиментальною, суб'єктивізованою та приватизованою, що втратила не лише публічну силу, а й, за висновком Казанови, «інтерсуб'єктивну публічну доречність». Виведена за межі публічної дискурсивної раціональності та відповідальності, релігія перетворилася на справу «індивідуального приватного смаку». Якщо домодерні суспільства прагнули примусити людей до публічного вираження своєї релігійності від колективних «Actos de fe»¹⁶ в публічному місці до публічного каяття і каяття всієї громади, модерні суспільства, навпаки, схильні забороняти будь-яку публічну демонстрацію релігії. Насправді приватизація релігії дійшла до того,

¹⁶ Потугальською «Актів віри»

що публічний прояв своєї релігійності вважається «нечемним» і таким, що свідчить про «поганий смак». Зрештою Хосе Казанова робить доволі сміливий висновок: «Віросповідання за межами чітко визначеної релігійної сфери, подібно до нестриманої демонстрації приватних частин тіла та емоцій, вважаються не лише деградацією приватної особи, а й посяганням на право приватності інших» [58, с . 64]. Тому релігійні практики та релігійність як така повільно перейшли зі сфери публічного у сферу приватного. Важливо, що це знаменувало додаткову, власне релігійну сакралізацію приватного простору дому, що на аксіологічному рівні додало йому значимості.

На те, що у «модерному світі¹⁷ релігія стала приватною справою», вказує також притаманний модерності процес інституційної диференціації, себто процес звільнення секулярних сфер від церковного контролю та релігійних норм. «Релігія була змушена відступитися від модерної секулярної держави та модерної капіталістичної економіки, знайшовши пристанище у новоствореній приватній сфері <...> Коли релігія стає приватною справою у ході секуляризаційних процесів – дім стає осердям її вираження [58, с. 16]. Він заповнюється релігійними атрибутами, які зрештою перетворюють *дім на храм*.

У своєму розумінні модерну приватизацію релігії описує феміністична критика, яка наголошує, що модерність призначає місцем релігії «дім» – зрозумілий не як фізичну ділянку домогосподарства, а як «постійне місце людських емоційних прив'язаностей», де є «публічне чоловіче» – те, що поза домом, і «приватне жіноче» – те, що знаходиться в будинку [182, р. 23]. У контексті такої теорії дім розуміється як приватна фемінна сфера релігії та моралі. Додаткові рефлексії на цю теорію ми викладемо у п'ятому підрозділі наступного розділу в контексті розуміння дому як приміщення для сім'ї, а не окремої особи. Це, на наш погляд, має принципове значення.

¹⁷ «Модерний світ» – це термін, який Хосе Казанова використовує для позначення сучасності, тобто ХХІ ст. Відтак, спираючись на думки дослідника, можемо говорити, що модерність є синонімом до поняття «сучасність».

Відтак, якщо описати *концепт дому* через формулу «форма-зміст», то володіти домом означає володіти формою, обмеженим фізичним простором в будівлі, мати підконтрольну зону, де процеси відбуваються за персональними законами. Зрештою, наявність такого простору є вкрай важливим чинником для антропоцентричної організації повсякденного життя. Однак у динамічних умовах сучасної соціальної реальності володіти домом не є остаточною підставою для твердження, що людина має домівку, тобто сакральний, екзистенційний простір особистості. Мати домівку означає надати формі змісту; наповнити її аксіологічними елементами, серед яких можна виокремити *сім'ю, побутові дії, речі, особливі темпоритми*, що водночас є атрибутами повсякдення у локусі дому.

3.2. Релігійні та секулярні атрибути домівки

Людина у процесі освоєння домашнього простору заповнює його конкретними об'єктами, наповнює діями, що виражають її індивідуальність. Український дослідник Ігор Карівець у своїй монографії «Повсякденність: між трансценденталізмом і дивовижністю» говорить: «Дім там, де я відчуваю себе цілісним, гармонійним. Якщо людина відчуває себе вдома будь-де <...>, то вона осягнула життя загалом» [62, с. 57]. Тому, розглядаючи у цьому дослідженні дім як домівку, слід наголосити, що, насамперед, – це фізично визначений концептуальний простір. *Концептуальність* як фундаментальна характеристика домівки проявляється тоді, коли у локусі дому наявні всі вищеназвані атрибути або їх більшість.

Сім'я, побутові дії, речі, особливі темпоритми – це атрибути¹⁸ домівки, які у випадку *приватизації релігії* (за Хосе Казановою) умовно можна розділити на дві групи: *релігійні* та *секулярні*. Різниця між ними помітна в аспекті *відношення* людини до певного атрибуту. Так, релігійними атрибутами є ті, сприйняття і

¹⁸ **Атрибут** (філософія) – суттєва, невід'ємна властивість предмета або явища (визначення взято із Філософського енциклопедичного словника)

розуміння яких у повсякденні охоплюється і описується через категорії сакрального та піднесеного, а секулярних – категоріями мирського, цивільного, світського. Важливо, що саме власник дому у своєму локусі означає та співвідносить конкретні атрибути з першою або другою групою. Саме так конструюється цілісність концептуального простору, а відтак і цілісність людської особистості.

Логіку формування концептуального простору дому та загальні принципи стратифікації атрибутів ми спробуємо проаналізувати в наступних пунктах цього підрозділу.

3.2.1. Концептуальний простір дому

Концептуальний, або культурний, простір повсякденності, за визначенням дослідниці Марії Капкан, – це «світ смислів і символічних значень, якими наділяється фізичний простір» [60, с. 30]. Натомість приватне житло розуміється як освоєна, зрозуміла і прийнятна для перманентного перебування частина простору.

Концептуальний простір не припускає будь-яких випадкових чи незначущих елементів. Все, що там присутнє, обирається суб'єктом і водночас детермінує його вчинки, спосіб і стиль життя. Отже, варто виділити кілька *чинників* (семантичних пластів) які у відповідь на глобалізаційні процеси концептуалізують повсякдення, створюючи відчуття стабільності і захищеності персонального універсуму. До них можна зарахувати *міфологічно-релігійний, естетичний і індивідуально-аксіологічний* чинник.

Перші кроки, які робить людина під час облаштування своєї домівки, безпосередньо відображають зону її не фізичного, а радше психологічного комфорту. Це відображається на етапах внутрішнього та зовнішнього планування та декорування будинку. На цих же етапах у концепт свого дому індивід закладає певні символічні значення, висхідні до *міфологічних і релігійних уявлень* про дім як мікросвіт та про його місце у макросвіті. Тоді ж у

своїх рішеннях і діях людина апелює до свого внутрішнього «Я», до підсвідомих бажань і симпатій, до прихованих або табуйованих культурою мотивів. Так, дім конкретної людини стає найбільш якравним репрезентантом особистості, адже, облаштувавши його, людина стає максимально чесною у своїх бажаннях.

Може виникнути оманливе враження, що цінність релігійно-міфологічного чинника під час облаштування концептуального простору домівки залишається особливо великою лише в традиційних культурах. Адже відомо, що там межа між символічним і утилітарним залишалася хиткою, оскільки традиційне житло завжди відображало модель світобудови. Однак і в сучасній культурі зберігаються рудименти цих уявлень. Зокрема, це стосується *профаних* і *сакральних* аспектів життєвого простору. Сприйняття кожного з них в ситуації глобалізації набуло нового культурного вираження і навіть нових культурних форм.

Важливо наголосити, що в гуманітарній науці в опозицію сакральне-профанне закладений більш широкий сенс, аніж їх релігійне розуміння. Воно поширилось на сферу мирського і використовується як методологічний принцип пояснення низки речей суспільного життя. На початку ХХ ст. доволі радикально про це заявив Еміль Дюркгейм, коли піддав критиці зведення релігії до віри в божественне або надприродне у праці «Елементарні форми релігійного життя» [49]. На його думку, релігія як природний і необхідний феномен суспільного процесу має соціальний зміст. Вона є колективною свідомістю, яка виробляється суспільством і набувається людиною в ході соціалізації. Суспільна свідомість і релігія пов'язані внутрішнім чином, оскільки суспільні цінності сакралізуються, а релігійне втілюється в мирському.

Досліджуючи трансформацію сакрального і профанного в суспільстві, український філософ Олександр Федоровських визначає у першого такі ознаки:

1) сакральне пов'язане з вищою цінністю, благом, ідеалом, авторитетом і посідає в ціннісній ієрархії найвищий щабель;

2) воно пов'язане з архетипами, віруваннями, почуттями з колективною свідомістю чи несвідомістю;

3) сакральне присутнє в повсякденні соціуму й індивіда через молитву, ритуали, культові речі;

4) сакральне має різні формовияви і піддатливе до трансформації [138, с. 10-11].

Остання характеристика вкрай актуальна сьогодні, адже рисами сакрального (першими трьома) наділяється низка процесів, відношень і явищ, які мають позарелігійну природу. Наприклад, заповнення свого життєвого простору брендовою технікою, дизайнерськими меблями, трофеями від кумирів не має утилітарної мети наповнення простору практичними предметами. Ставлення до таких об'єктів переважно нагадує сакралізований пієтет і поклоніння конкретним фетишам або образам, що за ними стоять. Своїм ставленням до предмету власник повністю скасовує функційне призначення речі, перетворивши її в артефакт. Водночас висока культурна і духовна значимість цьому предмету може приписуватись окремою особою, а усвідомлюватися і визнаватися широким загалом.

Дослідниця Людмила Астахова, апелюючи до феноменології Шюца, пояснює таке відношення сучасної людини через прояви у неї *релігійної свідомості як органічної складової повсякденного мислення*. Важливим є уточнення, що йдеться про власне релігійну свідомість, відірвану від доктрин і канонів певної релігії. Так, наприклад, позарелігійна людина, яка не має жодного стосунку до сповідання конкретної релігії, сприйматиме молитву християнина перед іконою як набір незрозумілих дій перед зображенням. Натомість у тієї ж позарелігійної людини у помешканні можна натрапити на побутові речі, що з тих чи тих причин нею культивуються: м'яч спортивного кумира, книга з автографом улюбленого письменника, плакат улюбленого музичного виконавця тощо. Ці речі здатні створити так звану «зону безпосереднього спілкування із трансцендентним, де простір і час стискаються в цьому світі до стану можливої фізичної маніпуляції» [5, с. 88]. Вони на

метафізичному рівні наближають пересічну людину до знаменитості, до того, хто за цими речами стоїть.

Цей приклад дозволяє зрозуміти, що релігійне і повсякденне мислення найбільшої єдності набувають через інтерсуб'єктивність повсякденного мислення, коли йдеться не про присутність Я в світі, а про *спів*-присутність «формування особливого *спів*-простору, *спів*-часу. Десь тут криється і *спів*-переживання, *спів*-чуттєвість, і *спів*-розуміння смислів Інших [5, с. 89]. Це дозволяє припустити *функціювання релігійної свідомості як моделі відношень* до предметів і явищ навколишнього світу. Це пояснює той факт, що сакральним для окремих людей стають речі, яким індивідуально приписується духовну і культурну значимість.

Узагальнивши вищесказане, можна констатувати, що кожна людина періоду глобалізації у своєму концептуальному локусі повсякдення – це людина віри. Вірування, про які йдеться, не обов'язково і не так часто мають релігійно-конфесійну природу. Вони складаються із життєвих цінностей, пріоритетів, переконань (ідеологічних, політичних, наукових), які проявляються в житті кожного через матеріальний світ та повсякденні практики – набір практичних і символічних дій, що наближають суб'єкта до сакрального, трансцендентного, метафізичного. Простір домівки є тією площиною, де людина глобалізаційного періоду отримує можливість втілювати означені потреби.

Матеріальне і не-матеріальне (духовне), як і сакральне та профанне, у локусі дому мають рівнозначну цінність. Це пояснюється самим характером повсякденності, де категорія *балансу* співмірна з категорією особистого комфорту. Адже «умовний поділ світу на сакральне і профанне, горішнє і земне, абсолютне і відносне, вічне і тимчасове веде до необхідності висловити Божественне, абсолютне, духовне через матеріальне, кінцеве» [138, с. 16]. Все повсякденне, що у локусі домівки підпадає під категорію профанного, є вагомим показником *завершеності* описаного нами концептуального простору.

Крім того, культурний або концептуальний простір містить у собі ще один, не менш важливий момент – *естетичний*. Сюди варто зарахувати більш

рухливі смисли і цінності, що ситуативно з'являються і зникають в культурі, а саме: сучасні уявлення про красу і актуальні модні тенденції.

Приватне помешкання в цьому плані відображає не лише індивідуальні установки щодо естетичного, але і культурні інтенції в цілому. Сучасні умови глобалізації зумовили ситуацію, коли архітектура і дизайн інтер'єру перебувають у процесі пошуку нових засобів художньої виразності. Водночас вирішується доволі складна проблема співвіднесення традиційних цінностей з цінностями, піднесеними глобалізацією (різних їх формовиявів, які приписуються таким поняттям: американізація, технізація, інтерес до екзотичних мотивів, максимальне використання натуральних, природних, необроблених матеріалів тощо).

Дещо метафорично, однак в такому ж розумінні варто говорити і про становище самої людини щодо приватного життєвого простору. Вся історія цивілізації доводить, що людина постійно прагне до комфорту і краси, створюючи навколо себе матеріальний і духовний світ у вигляді прийнятному для себе. Дослідниця Галина Терещенко переконана, що «якщо штучне середовище проживання людини призначається для задоволення її фізичних потреб, то естетична її складова – це потреба її духовного життя, яка ґрунтується на розумінні культури» [131]. Культура періоду глобалізації через свою специфіку поширення інформації дозволяє звертатись сучасникам не лише до традиційних форм, але і до нетрадиційних.

Питання про структурування цього семіотичного простору можна розкрити через поняття «тектоніка»¹⁹. Ця категорія покликана роз'яснити роль естетичного чинника під час конструювання концептуального простору домівки. А в естетичній теорії ХХ ст. цей термін розуміється як фундаментальна естетична установка нового типу культури, схильного до переваги стійких, врівноважених форм.

¹⁹ Термін «тектоніка» у контексті естетичних теорій вперше був запропонований радянським та російським мистецтвознавцем Леонідом Таруашвілі у праці «Тектоніка візуального образу в поезії античності і християнської Європи», 1998 р.

Традиційний інтер'єр формувався та існував у рамках культури, схильної до естетики *атектонічного*. Йдеться про окремий стиль естетичного мислення, де предмети традиційного інтер'єру не мають стилістичної єдності, натомість наділені єдністю алегоричною. Саме поняття стилю тут не є доречним, адже всі композиційні рішення вже передбачені традиційними елементами побуту та повсякдення. Рівновага практичних та символічних речей і їх зонування в інтер'єрі випадає з поля зору людини щодо традиційних установок. Її хвилює, наскільки певне поєднання речей відповідає вимогам доброго смаку згідно з культурною традицією, але не цікавить рішення інтер'єру як композиційного завдання.

Прагнення до оригінальності, специфічності, екзотичності все більше змушує людину відмовитися від традиційних рішень інтер'єрів житлового середовища. Можна простежити, що такі тенденції з другої половини ХХ ст. стали притаманними для представників різних культур, різних частин світу. Ми схильні припускати, що таку ситуацію зумовлює інформатизація та технізація глобальної епохи. У процесі оновлення предметно-просторового середовища власної домівки можна за мінімальний проміжок часу придбати будь-яку річ на іншому кінці світу. А засоби масової комунікації запропонують актуальний набір варіантів із вдалим дизайнерськими рішеннями.

Феномен дизайну в цьому контексті наближується до феномену моди, де фактичним гаслом залишається «зміни заради змін», а безкінечні нові пропозиції відображають всюдиприсутній консюмеризм. Важливо, що ці зміни ніяк не пов'язані із втратою об'єктами інтер'єру своїх практичних функцій, але корелюються з актуальними ідеями культури. Так, наприклад, килим на стіні в сучасному українського будинку оцінюється доволі скептично, адже є проявом відданості радянським естетичним нормам.

Подолання естетичної некомпетентності та створення модного інтер'єру людина глобалізаційного періоду уможливорює через послуги дизайнера. Однак, якщо розглянути це питання через призму творення концептуального простору свого локусу дому, його сакральних і профанних зон, виникає *парадокс*

відсутності творення. Принаймні на перший погляд, адже сам мешканець, якому цей простір призначений, його не творить. Він його обирає з низки готових запропонованих варіантів.

Важливо констатувати, що із розгортанням процесів глобалізації на зміну класичним інтер'єрам прийшов мінімалізм з великими просторами і чистими формами. Теоретики та практики дизайну висловлюють припущення, що домінування такого стилю пояснюється саме через реальну необхідність і можливість вибирати із сотень варіантів. Людина губиться у множині пропозицій. Тоді на практиці з'являються дизайнерські рішення, які описуються поняттями «кітч» чи «несмак». У такій ситуації естетика тектоніки вберігає споживача від подібних травм.

По відношенню до концептуального простору локусу дому виникає доволі складна ситуація необхідності вибору. Людина цю ситуацію буде оцінювати як актуальну проблему. Шлях її подолання можна знайти у роздумах філософа Сьорена Керкегора, що описані у книзі «Або, або». Філософ, розмірковуючи над проблемою етичного та естетичного вибору, зазначав: «Головне – це усвідомити необхідність вибору і зважитися на нього» [81, с. 373]. Глобалізаційні умови сучасності демонструють ситуацію суспільства споживачів. У ньому кожна людина має в розпорядженні опцію *придбати* естетичне рішення для концептуального простору домівки.

Оскільки простір створюється під особистість, то він, окрім вище проаналізованих міфологічно-релігійних та естетичних, виражає також *індивідуально-аксіологічні* пріоритети та орієнтири людини. До аксіологічного наповнення культурного локусу дому належать дизайнерські рішення інтер'єру та екстер'єру будинку, а також усі об'єкти та суб'єкти, що у ньому перебувають. Говорячи про суб'єктів, мається на увазі сім'я – люди, без яких концептуальний простір кожної окремо взятої особистості був би не повним. Оскільки аксіологічна роль сім'ї у локусі будинку буде розглядатися в окремому підрозділі, то тут варто більш детально зупинитися власне на аксіології об'єктного наповнення домівки.

Образи, символи, знаки надають повсякденному простору особливого виду, «індивідуальної упаковки» [133, с. 28]. Це пряма і зворотна реакція внутрішнього і зовнішнього світів один на одного. Наталія Барсукова у своїй науковій статті «Аксіологічні основи теорії та методології дизайну середовища» простежує трансформацію системи цінностей проектної культури через компаративний аналіз постмодернізму з досягненнями і установками проектної практики модернізму. «Раніше, – констатує дослідниця, – приватне середовище розумілося як зовнішнє оточення, як система об'єктів зовнішнього світу, від якої індивід повністю залежав (матеріально, психологічно тощо). Нині, навпаки, середовище житла постає не стільки зовнішньо об'єктивованою ситуацією, скільки ситуацією внутрішніх станів суб'єкта <...>, репрезентує собою внутрішній образ оточення, освоєний світ властивостей» [8, с. 23]. Навіть у ситуації, коли дизайн приміщення повністю покладений на дизайнера, замовник безпосередньо впливає на кінцевий продукт. Споживач стає співучасником проектувальника не тому, що консулює проект, а тому, що він має внутрішні критерії оцінки результату, звіряючись із власними психологічними потребами. Відповідно, *об'єктом проектування стає не сам простір і форми, а людина у її внутрішніх реакціях на ці простори і форми*. Це простір, що означає і оформляє її повсякденні життєві цінності.

Інновації, які привнесла в культуру глобалізація, призвели до цікавої ситуації: концептуальний простір домівки створюється не лише з урахуванням рекреаційних та побутових потреб, але і робочих. Нові професії, які з'являються у ХХІ ст., дозволяють отримувати повноцінний дохід, не виходячи за межі приватного помешкання. Така форма заробітку набула планетарних масштабів (робота фрілансерів в онлайн режимі) і стала частиною повсякденного життя для мільйонів сучасників у рамках їхніх помешкань. Відповідно, специфіка роботи, а не культурна традиція прямо орієнтує і підштовхує проектувальника прилаштувати помешкання замовника до його непобутових господарських потреб.

Нові професії, які активно з'являються і практикуються у глобалізованому світі, внесли свої корективи в облаштування концептуального простору локусу дому. Зміни, які відбуваються у цьому локусі, стосуються не лише просторового фактору повсякденності, але й часового. Межа між поняттями «дім-робота» настільки розмита у трансгресивному повсякденні, що це знайшло своє вираження у специфічних темпоритмах повсякденності.

3.2.2. Циклічна і лінійна темпоральність

Проблема часу в контексті дослідження культури повсякдення побіжно порушується в текстах науковців різних періодів. Зокрема, серед знакових характеристик повсякденності, які свого часу описував Альфред Шюц, виділяють також і часовий параметр. Описуючи актуальну для себе ситуацію, філософ означив час повсякденності як циклічну повторюваність трудових буднів. Цей пункт у його концепції отримав доволі велику кількість критичних зауважень від його послідовників. Ключовим аргументом від опонентів було твердження, що суто циклічне розуміння часу було властивим для того історичного типу повсякденності, у якому жив Шюц. Натомість для повсякденності як такої це тлумачення не є вичерпним.

Глобалізація внесла свої корективи у відчуття та структурування часу у вимірі культури повсякдення. Так, для наших наукових пошуків необхідно знайти відповіді на такі запитання: чи фактично існують універсальні характеристики часу повсякдення або ж воно змінює свої властивості залежно від загального хронотопу епохи? Комплексне розуміння означеної проблематики стане можливим, якщо поетапно давати відповідь на такі підпитання: які є об'єктивні характеристики часової організації повсякденності?; чи існують і де пролягають кордони часу повсякденності?; як воно структуроване?

Однією із найбільш очевидних рис повсякденності є *рутина / повторюваність*. У цьому аспекті дослідження повсякденності зводиться до

його темпоральної характеристики. Під час спроби визначити або приписати повсякденню одну із відомих моделей часу – лінійну чи циклічну – науковці здебільшого зупиняються на останній. Справді, навіть у сучасному стані глобалізації час повсякденного життя перебуває у тісному зв'язку з природними і соціальними циклами. Істотними змінними тут можуть бути лише чинники, що формують цикл. Для релігійної (віруючої) людини визначальним є коло церковних свят. Для землеробів циклічність зумовлена, насамперед, природними (добовими, сезонними, річними) ритмами. Більшість людей, які працюють як наймані працівники у приватних чи державних установах, живуть переважно циклом п'яти- або шестиденного робочого тижня.

Проте всі наведені вище приклади циклічних повторень у повсякденності людини XXI ст. аж ніяк не означають міфологічного «вічного повернення» і замкненого циклу, багатократного відтворення без змін. На таку особливість часу повсякденного життя звернув увагу ще французький соціолог Анрі Лефевр. Він зауважив: «Повсякденність розташована на перетині двох типів повторення: циклічного, яке домінує в природі, і лінійного, що переважає в процесах, які називаються «раціональними». Повсякденність, з одного боку, передбачає цикли – день і ніч, пори року, діяльність і спокій, життя і смерть <...>, з іншого – вона містить в собі повторювані дії роботи і споживання» [86, с. 35]. Іншими словами, крім власне циклічної організації повсякденності, у ній наявні також повторювані події, що не утворюють циклу. Тому, якщо говорити про чітку структурованість, то у вимірі культури повсякдення її немає і бути не може.

Для часу повсякденності притаманні властивості лінійності, які є платформою для змін у стабільній циклічності. Зовнішня монотонність і повторюваність повсякденності приховує малопомітні, але неминучі трансформації як у житті кожної окремої людини, так і в повсякденному житті епохи. Як циклічні, так і лінійні аспекти, котрі повторюються у повсякденному житті, базуються на ціннісних пріоритетах суспільства й індивідів. Білоруська дослідниця Олена Беляєва підкреслювала, що «в своїй повторюваності вона

(*О.Ш.* – повсякденність) дає нам благо безпеки, а також впевненість у відтворюваності цінностей» [10, с. 11]. Натомість Розенберг зазначає: «Повсякденна культура, репродукуючи певну систему цінностей, створює умови для самоідентифікації особистості і є основою її духовного розвитку» [120, с. 50]. У динамічній, швидкозмінній реальності повсякденні дії та практики створюють для суб'єкта платформу визначеності, стабільності.

З огляду на вищесказане є підстави стверджувати, що через еkleктику циклічності та лінійності *повсякденність в епоху глобалізації сама по собі є благом і цінністю*. З одного боку, у ній сконцентровані національні, сімейні цінності, на базі яких формується ідентичність і автентичність людини, а з іншого – у повсякдення безперервно проникають «глобальні цінності», які за умови постійного повторення органічно сприймаються і стають індивідуальними. Простір дому є тим місцем, де у побутових речах та діях закладені минуле і теперішнє людини, а також знання про її майбутнє.

3.2.3. Побут як дії між піднесеним і низьким

Слово «побут» у живому мовленні використовується широким загальом у різних значеннях. Розклавши поняття «побут» на етимологічні складові, з'являються такі конфігурації, як «постійно бути», «повсякденно бути». Семантично воно є близьким до понять: «житлові умови», «домашні справи», «хатні справи». Категорія побуту у своєму визначенні не є синонімом до жодного із вище наведених термінів, а радше об'єднує їх у собі. Більше того, усі визначення *прив'язують поняття побуту до локусу дому*.

Перелічені визначення можна з легкістю зарахувати до характеристики укладу щоденного життя людини у просторових межах її будинку: повсякденних занять, взаємин із близькими людьми, задоволення різного роду вітальних потреб, проведення дозвілля.

Фактичного, помітного вираження у побуті набувають також і цінності, прийняті або сформовані людиною у її культурному полі. Втілюються вони

через систему щоденних дій та побутових практик. За посередництва цих дій, практик, а також окремих об'єктів, що мають утилітарну та символічну значимість, задовольняються важливі культурні потреби.

Найбільш загальне розуміння побуту зводиться до його визначення як позавиробничої сфери діяльності людини, ціль якої – задоволення власних матеріальних та культурних потреб. Натомість в філософському розумінні побут можна означити як мікросесвіт індивіда. Предмети, що в ньому знаходяться, є необхідними і зрозумілими, а персональний вибір – це принцип, за яким вони там з'являються. Зрештою можна зауважити, що людина, організовуючи свій побут, одночасно виражає саму себе, свою суб'єктивність. Відтак побут – це дзеркало індивіда, у якому чітко відображено, як «на своїх місцях» у вигляді речей розкладені цінності, потреби, норми та пріоритети.

Виходячи із такого визначення, у цьому підрозділі ми спробуємо провести релігієзнавчо-філософський аналіз побуту як важливого атрибуту локусу домівки, визначити його аксіологічну значимість у глобалізаційних умовах трансгресивної повсякденності. Комплексно розкрити питання та досягнути поставленого завдання ми зможемо через аналіз низки тверджень.

1) Побут – це можливість реального вільного вибору.

Коли йдеться про побутові справи, то, не звертаючись до життя конкретних людей, можна навести їх базовий перелік: готування, прибирання, прання, догляд за дітьми тощо. Усе із щойно перерахованого вказує на те, що побут – це *активна дія* людини. Однак, з іншого боку, якщо повсякденні дії вже є наперед визначеними, то чи справедливим є твердження, що побут – це поле для вільного вибору? Можемо стверджувати, що так, адже свобода і вибір тут присутні у можливості бути пасивним, не діяти або діяти тоді, коли з'явиться бажання. Усі рішення, які приймає людина щодо побутових справ, перебувають «за закритими дверима». Відсутність соціального контролю і цензури дає їй можливість діяти на свій лад, без урахування сторонніх оцінних суджень: добре-погано, правильно-неправильно, логічно-нелогічно. У своїх побутових рішеннях і діях цензором є сам суб'єкт.

Літературознавець та філософ Всеволод Грехнев у науковій статті «Філософський простір побуту» вдало підкреслив: «Побут – це простір вільного, самодіяльного розвитку особистості людини, в умовах якого вона організовує (направляє і регулює) своє повсякденне безпосереднє існування, своє життя в суспільстві» [38, с. 21]. Враховуючи мінливість, динамічність та плинність світу, у дослідженнях сучасних теоретиків цілком виправдано утвердилась метафора, що «повсякдення – це дім для людини» [60, с. 26]. Водночас, звичайно, це аж ніяк не означає, що простір вільного розвитку людини може бути прив'язаний лише до приватної життєдіяльності людини (тільки до її будинку, сім'ї, хатнього господарства). Адже сутність вільного розвитку будь-якої людини не в протиставленні суспільству, не в ізоляції від нього, а в реалізації у ньому ж своїх сутнісних сил. Така реалізація людини можлива тільки у суспільстві, разом з іншими людьми. Ось чому, на наш погляд, навряд чи виправдано обмежувати сферу побуту людей лише повсякденними справами по домашньому господарству чи сімейними турботами. Враховуючи це, можна сформулювати наступну тезу:

2) *Побут – це частина соціального простору, що пропущена індивідом через «фільтр» власної суб'єктивності.*

Попри всі глобалізаційні обставини, не варто забувати, що побут людей залежить і багато в чому визначається їх національною своєрідністю, історично сформованими та засвоєними формами культури, обрядовістю, трудовою діяльністю, рівнем розвитку, освітою, родинними традиціями тощо. Більш того, уклад повсякденного життя людей містить відбиток специфічних умов їх регіонального буття (заняття певними видами промислового або аграрного господарювання). Усе це визначає побут людини. Причому не лише самі дії, але і форму їх втілення.

Ситуація глобалізації створює додатковий фактор впливу на побут – *глобальний дискурс*, який інтенсивно тисне на людину і, відповідно, коригує її побутову поведінку. На це звертає увагу Хосе Казанова, аналізуючи приватні і

публічні релігії. Дослідник зауважує, що «новизну модерності²⁰ зумовила поява аморфно складної, але автономної царини «громадянського суспільства» чи «соціального» (the social), розташованої між «публічним» і власне «приватним», причому ця царина «соціального» прагне проникнути у «приватне» та «публічне» і поглинути те та інше» [58, с. 19]. Людина, звісно, не може перейняти зі сфери соціального геть усе, але це поле готове для вибору. Будучи щирою зі своїми смаками і бажаннями, у побуті вона може звільнити себе від обмежень за віком, статтю, статусом.

З іншого боку, коли мовиться про побутову сферу, то не завжди йдеться про життя «для себе». Як правило, побут доповнюють Інші, які є або членами сім'ї (батьки і діти), або близькими родичами (дядьки, тітки, дідусі і бабусі). Тоді модель побуту набуває суттєвих змін і доповнень, які вимагають від людини грати свою гендерну, тобто соціальну, роль.

3) Побут – це платформа для формування та утвердження гендерної ролі та гендерних стереотипів.

Побут є простором для формування гендеру. У побутовій комунікації, що є сферою міжособистісних взаємодій (Я-Інший, Я-Ти), повсякденні духовні й матеріальні структури зберігають, транслюють і поширюють досвід «відігравання» гендерної ролі Іншими (Ти). Так, формування гендерної визначеності людини здійснюється через естетичне і етичне сприйняття дійсності, а також через спостереження за повсякденними діями усіх тих, хто є взірцем для повсякденного наслідування.

Позитивна реакція на фемінне і маскулінне, що представлена в структурі побутових дій, формує бажання людини наслідувати цілком або окремі елементи гендерного образу. Саме через побутові дії свого повсякденного життя людина реалізовується в якості чоловіка або жінки, відтворюючи і транслюючи свою соціальну стать. Це супроводжується формуванням нових практик, а також поглядів на побутові дії і обов'язки через призму своєї статі.

²⁰ Термін «модерність» та «доба модерності» вживається дослідником Хосе Казановою як синонім до терміна «глобальна доба».

Причому важливо, що визначення і практикування у побуті гендерної ролі виконує в подальшому для індивіда вкрай важливу функцію соціального навігатора. Те, що теоретики звикли описувати негативним терміном *гендерні стереотипи*, фактично є готовою моделлю соціальної поведінки.

Будь-яке суспільство у своїх старих або вже нових традиціях пропонує людині стратегію поведінки з усіма вихідними характеристиками: як треба бути, щоб бути чоловіком / жінкою / трансгендером. Людина, яка на рівні побуту відповідає таким гендерним стереотипам, більш легко здатна адаптуватися до різних модифікацій у суспільстві (тобто таких, що стосуються її соціальної статі).

Архітектура будинку задає траєкторію і форму руху всередині життєвого простору; задає конфігурацію тіла, формуючи тим самим стиль життя і певний тотальний життєвий ритм, сукупність загальних напрямів активності, які формують ландшафт культури побутового співпроживання людей. І коли йдеться про побут сім'ї, то з цього ритму і стилю вкрай важко вислизнути, адже спільний побут передбачає виконання певних функцій його учасниками. Так, у повсякденному вжитку абсолютно звичними є такі поняття: «чоловіча робота» або «жіноча робота». Виконання цих функцій становить самостійно створений тотальний і водночас внутрішній культурний горизонт існування людини.

Хосе Казанова, описуючи концепт дому в глобалізаційних обставинах, говорить про його ціннісні складові: «Дім є сферою любові, експресії, інтимності, суб'єктивності, сентиментальності, емоцій, ірраціональності, моральності, духовності та релігії. Ба більше, ця домашня сфера є жіночою сферою *par excellence*²¹» [58, с. 63]. Його думка не є новою, адже левова частина феміністичної критики ХХ ст. звертала увагу на таку установку патріархальної культури. Натомість думки цього дослідника цікаві ще й в тому, що, попри всі спроби змінити таку суспільну позицію, сфера публічного переважно все ж залишається за чоловіком, натомість дім як сфера приватного – за жінкою. І

²¹ *par excellence* – у більшості випадків.

якщо з будь-яких обставин чоловіку у побутових діях передається роль жінки, він або сприймається як її тимчасова заміна, або йому приписується низка фемінних характеристик. Зважаючи на уявлення про соціальну стать, він грає не свою роль.

Попри те, глобальні реалії сьогодні відчутно модифікують навіть найбільш консервативні і стійкі структури повсякденності. Дві із трьох зон повсякдення (тіло і поселення) часто змінюються, перетворюються на носіїв нових смислів. Все починає мати тимчасовий характер. Наприклад, мода, канон краси, робота, місце проживання – це зміни, яких не уникає фактично жодна людина. А ситуація глобалізації тільки надає їм обертів і вимагає від суб'єктів постійного «вписування» в цю швидкоплинність. Уникнути, сховатись і проігнорувати це сучасна людина не здатна. Наталія Розенберг щодо цього пише: «Бути замкненим на собі і захищеним від зовнішнього світу сьогодні означає перекреслити своє майбутнє» [119, с. 202]. Іншими словами, мовиться про соціальну смерть такої особистості. Однак тут гостро постає питання: чи здатна людина постійно адаптуватись, освоювати новинки і не втратити водночас свого Я? Можемо припустити, що постійне пристосування до життя є вкрай виснажливим. Попри це, у культурі повсякдення існує своєрідний механізм захисту від перманентних адаптацій. Це *звички* і *досвід*, які первинно на побутовому рівні були сформовані і в подальшому завжди «присутні» як варіанти сценаріїв у нових життєвих обставинах.

4) Звички і досвід є платформою для повсякденного вибору і дії.

Звички виникають на фоні повторень конкретних дій, тому дуже часто їх поява зумовлена побутовими практиками, які здійснює людина. Вони захищають людину від стану шоку у ситуації безперервних трансформацій. Звичка не є чимось поганим, бо є «інструментом, за допомогою якого ми діємо так, щоб заощадити час та енергію» [62, с. 55]. У побуті звички можуть бути фізичними та ментальними, причому для особистого комфорту людини і перші, і другі мають однакову вагу.

Апелюючи до східних релігійно-філософських систем, Ігор Карівець наголошує на негативній характеристиці звичок, адже у їх здійсненні відсутня свідомість, «<...> вони є проявом механічної людської поведінки та її несвідомого. Розум, – продовжує філософ, – обумовлений звичками як реакціями пам'яті, не є свобідним, а тому не є творчим» [62, с. 56-57]. Важко не погодитись, що далеко не всі звички є корисними. Керуватись лише ними у динамічній ситуації сучасності означає зосередитися винятково на звичному і комфортному, а не новому і відкритому. Нове і відкрите може вважатись засвоєним і опанованим лише тоді, коли стане частиною особистого досвіду людини.

Поняття особистісного досвіду людини стало основоположним в феноменологічній концепції Едмунда Гуссерля. Його розуміння досвіду було прийняте в соціології як найбільш точне і вичерпне.

Згідно з твердженнями філософа особистісний досвід не може розглядатися поза історією, культурою, поза соціальними зв'язками індивіда, адже саме він сполучає біографію з історією. Тому підставою всіх інших дослідів в феноменології соціального світу є комунікативний досвід, «досвід соціальних відносини» [167, с. 78]. Тільки через співвіднесення з Іншим людина може усвідомлювати себе як особистість і збагачувати свій досвід, відкриваючи для себе світи людей із свого оточення.

Визначальною рисою феноменологічної концепції досвіду є його суб'єктивність. Людський досвід має особистісний характер. Представники цієї філософської течії відійшли від розгляду досвіду як методу пізнання світу, відокремили його від спостереження і експерименту. За висновками дослідниці Маргарити Павлової, «досвід – це частина особистості людини. Він має свою структуру (зона інтимності, комунікативний досвід), має соціальний характер, оскільки відбувається у системі взаємовідносин з іншими людьми, пов'язує особистість з конкретним часовим етапом життя суспільства, а також сполучає біографію людини з історією» [107]. Це завжди досвід персони, особистості, а не спільноти. Феноменологічне розуміння досвіду людини зробило його

особистісним щодо навколишнього світу. Отже, у локусі дому досвід набуває такого характеру, насамперед, відносно світу речей.

3.2.4. Речі-фетиші та «образ» речі

Предметно-матеріальний світ домівки є дзеркалом людської індивідуальності. Посторонній, або, користуючись термінологією комунікативної філософії, Інший, поглянувши в таке дзеркало, побачить матеріальну сторону дому: одяг, елементи побуту, засоби гігієни, їжу. Справді, речі потрібні людині для задоволення різноманітних потреб. Але іноді вони починають «підпорядковувати» людину собі [60, с. 46]. Тому ставлення до речей, якими людина себе оточує, завжди зумовлене не тільки їх функційністю, але і низкою інших причин символічного порядку.

Протягом багатьох століть людина тяжіла до володіння предметами, які з погляду практичної значимості не мали особливої цінності. Однак з позиції встановленої людьми, володіння такими речами (а точніше їх власники) наділялися особливим статусом *престижності*. І тому прагнення до накопичення матеріальних цінностей протягом багатьох століть викликали і викликають соціально схвалювані емоції.

Вячеслав Корнєв, досліджуючи принцип «еволюції» повсякденних речей, ставить доволі влучне питання: «Чому різного роду дрібниці стають культовими речами, в той час як життєво необхідні <...> рішуче відкидаються суспільством? У зв'язку з цим такі шкідливі для здоров'я людини речі, як сигарети і алкоголь, опиняються поруч із «цілераціональними речима»» [72, с. 7]. У результаті своїх наукових пошуків дослідник робить висновок, що особливе прагнення до володіння речима, без яких можна обійтися в повсякденному житті, викликане «колективним психозом», «несвідомим прагненням до самореалізації» і «загальною кризою повсякденної свідомості» [72, с. 243]. Вважаємо, що в межах цієї проблеми не можна виключати і те, що прагнення до володіння дорогими, а точніше цінними речима у своєму побуті (і

домі) може бути зумовлено прагненням суб'єкта означити цінність свого тут-буття. Це переростає у нівелювання утилітарності або обов'язкової корисності речей в просторі повсякденного буття і виводить речі-фетиші у розряд ключових екзистенціалів людського буття.

Для позначення символічної ролі побутових речей, що не зводиться до їх утилітарності, Георгій Кнабе ввів поняття «образ речі» [68, с. 112]. Семантика речі, що закладена в її образі, історично зумовлена і є доволі мінливою. Вона містить у собі як раціональні, так і емоційні, ірраціональні компоненти, які можуть бути зрозумілі широкому загалу, певній соціально-культурній групі або ж лише індивіду. Традиційно ці образи дані людині, а не творяться нею. Тим паче в епоху глобалізації, коли існує єдиний інформаційний простір, їх поширенню нічого не перешкоджає. Якщо їх суть очевидна, вони доступні для засвоєння, якщо ні – відкриті до інтерпретації. Питання про те, що відбувається з образом речі в першому і другому випадку, ми спробуємо розкрити через кілька аспектів, а саме: *соціальний, духовний і соціологічний* [60, с. 50].

Соціальний аспект образу речі полягає в тому, що кожна річ побуту характеризує свого власника. Вона стає ознакою, що вказує на його місце в структурі суспільства. Річ-знак здатна продемонструвати місце людини в соціальній системі, а також може бути показником професійного статусу. Наприклад, у будинку, де мешкає чи мешкав мисливець, є велика ймовірність побачити опудала тварин або хоча б роги оленя чи лося. Такого роду речі в побуті не є практичними. Вони виконують естетичну та знакову функцію (за Роланом Бартом) і часто знаходяться серед інших речей, які є контекстом для глибшого розкриття їх сенсу.

Духовний аспект образу речі пов'язаний з тим, що річ передає атмосферу почуттів і переживань, що асоціюються з нею. Водночас об'єктивні властивості речі: вартість, естетична значимість, функційність – не мають істотного значення. Узята в цьому аспекті річ стає носієм пам'яті як індивідуальної, так і соціальної, колективної. Вона може бути «заступником» людини або історії, про яку нагадує. Із духовним аспектом образу речі безпосередньо пов'язані будь-які

культові предмети. У різних релігіях вони вплетені в побут віруючої людини: натільний хрестик й ікони – у християн, саджжада (молитовний коврик) – у мусульман, менора (семисвічник) – у юдеїв тощо.

Соціологічний аспект образу речі полягає в тому, що річ розкриває ідеї і цінності певного суспільства. У речі закріплюються світоглядні установки, ідеологічні смисли, культурні ідеали, норми і цінності. Так, будь-який гаджет (мобільний телефон, планшет, ноутбук) втілює постійну залученість сучасної людини в комунікацію і необхідність постійно «бути в курсі подій». Через побутову річ її власник долучається до епохи та культури глобалізації.

Усі три вищеназвані аспекти образу речі є винятково цінними для повсякдення у ситуації глобалізації – стану, коли світ сприймається як потік постійних змін, які не мають власної цінності. Такого роду «зміни заради змін» набули інерційного характеру, і їх темпи лише пришвидшуються. «Власність, влада, управління, освіта, все більше оцінюються західною людиною як тимчасові, нестійкі, моментами не усвідомлені» [6, с. 231]. Натомість людина прикладає значних зусиль, щоб організувати навколо себе щось міцне, надійне, стабільне, постійне. І речі-образи, якими заповнений побут, залишається тією зоною комфорту, яка не вимагає постійної адаптації і рефлексивної діяльності.

Так, аналіз побутового оточення, його матеріального вияву і темпоральних ритмів дає підставу розглядати повсякденність як сферу втілення прихованих культурних кодів, що відображають норми та цінності суб'єкта і суспільства в цілому. Відібране, накопичене і заощаджене концентрується в життєвому просторі людини, що, однак, не зводиться до фізичної, перцептивної даності. Це також *концептуальний простір*, що формується особистістю в актуальних умовах глобалізації і в якому здійснюються стратегії її поведінки.

Узагальнивши, можна зробити висновок, що дім є локусом повсякдення й повсякденних цінностей. Натомість в глобалізаційних обставинах сучасності поняття «дім» набуває доволі нечіткого розуміння. Первинне його бачення як певної, визначеної точки у просторі вже не є достатньою підставою, щоб

людина як екзистенційна істота могла стверджувати, що вона має дім. Вона може володіти простором будинку, але бути позбавленою домівки.

Наявність дому спричиняє потребу творення концептуального простору й «наповнення» його певними атрибутами: буденністю, що передбачає циклічно-лінійні темпоральні ритми, і побутовими предметами, які постають перед суб'єктом не лише як речі, але і як їхні образи. Не менш важливим, однак не в усіх випадках обов'язковим атрибутом домівки є сім'я, члени якої, за Бубером, не просто Інші, а сакральні Ти. Вони доповнюють особистість, а в процесі співпроживання повсякденності «шліфують» її засобами цензури і табу.

3.2.5. Сім'я: цензура і табу

Сім'я, яка проживає під одним дахом, розділяє між своїми членами їх повсякдення. «Це штучна психосоматична, соціальна і символічна імунна система, в якій вирощується і існує людина», – стверджує дослідник культури повсякденності Борис Марков [93, с. 208]. Для кожного по-своєму, але сім'я є тією призмою, через яку будь-яка новизна приймається або ж ігнорується. Тому сім'ю з її захисною чи радше фільтраційною функцією можна розглянути як конструктивного цензора всього інноваційного, що пропонується її членам. Уявлення людини про закони повсякденного життя і табу, що в ньому наявні, також походять із сімейного досвіду. Коли у попередніх підрозділах йшлося про концептуальний простір домівки, то присутність у цьому просторі членів сім'ї робить цей концепт завершеним і більш живим.

Такі думки близькі з ідеями індійського філософа Джідду Крішнамурті, який висловлював ставлення до дому у своїх роздумах: «Бачите, я жив замолоду у будинках інших людей і ніколи не мав місця, про яке я міг би сказати: “Це мій дім”. Але я відчуваю, що я вдома, де би я не був, через те, що я відповідальний, я люблячий. Дім – це не творення сентиментальності; це творення факту – факту, що я почуваюсь удома, а саме: я вільний, я відповідальний, я люблячий» [79, с. 20]. Потреба мати у локусі домівки Іншого, а не Чужого, такого, до якого

існує родинна, психологічно-емоційна прив'язаність – це шлях позбавити себе у повсякденному житті від самотності, гарантувати собі певну життєву визначеність та психологічний комфорт. А також – це спосіб заручитись у своєму життєвому світі підтримкою «доброзичливого цензора», що для людини у повсякденному житті знімає частину відповідальності за власний вибір.

Звісно, спочатку інноваційний елемент проходить через всю систему співвіднесення з соціальними нормами, цінностями, корисністю для різних груп і прошарків, особистісної зручності, естетичними запитами тощо. У цьому процесі, за визначенням Наталії Розенберг, «сім'я – це фільтр контрольної очистки, який об'єднує людей і виступає як поліфункційне, стійке до зовнішніх впливів утворення. Саме вона підтримує і транслює національні основи, фільтруючи й ретельно відбираючи вхідні до неї цінності. Засвоєння цінностей культури відбувається у вузькому, домашньому, “інтимному” колі» [119, с. 204].

Сім'я відбирає і фіксує як цінності ті елементи, які зберігають групову цілісність, але водночас не стають на заваді особистісній самореалізації. Такий відбір відбувається як на свідомому рівні, так і на несвідомому. У першому випадку певні соціокультурні цінності є предметом обговорення й вербальних оцінок, у другому – позитивне або негативне ставлення до таких фактів формується на рівні відчуттів і виражається у невербальних реакціях (міміці, жестах). Так чи так, проте прийняті цінності часто набувають стабільності. Вони приймаються, циркулюють, повторюються і стають рутиною, або ж *буденністю*.

Доволі доречним у визначеному контексті є тлумачення буденності психологами, які визначають її як «рівень людської щоденної психологічної культури». Психолог Тетяна Титаренко вбачає в ньому те єдине стійке підґрунтя, на якому можливо «вистрибнути з натовпу і проявити свою індивідуальність». «Адже, – як додає українська дослідниця, – у звичному середовищі людині <...> набагато легше бути собою, ніж у середовищі незнайомому, незвичному, де велику енергію треба витратити на адаптацію» [133, с. 180-182]. Неквапливість і розміреність, якими визначається буденність,

є головними регуляторами глобалізаційної динаміки. Буденність – це інструмент, завдяки якому будь-яка інновація, що первинно завжди сприймається як «чуже», згладжується й мімікрує в прийнятну норму.

Легко помітити, що коли в одній сім'ї є представники різних поколінь, то динаміка і інтенсивність прийняття інновацій молодшим поколінням значно вища, порівнюючи з представниками старшої генерації. В умовах глобалізації це певна модель розділених можливостей, де за молодшими лишається прерогатива пропонувати інновацію, а за старшими – підтримувати її або ж відкидати. Водночас важливо, що за дорослими залишається це право не як за авторитетами, а як за фінансово самостійними суб'єктами. У подальшому ж, коли кожен із дітей набуває фінансової незалежності, потреба прислухатись до старших зникає. А якщо це і відбувається, то це радше ознака хорошого тону, а не світоглядної необхідності. З віком із сім'єю та домівкою, у де вона мешкає, залишається ментальний зв'язок, що формує в людині власний *образ сакрального локусу*.

Однак відсутність цього образу також можлива. У ХХ ст. через низку історичних, економічних і соціальних обставин велика кількість людей була змушена розділяти своє повсякдення не з Іншими-Ти, а з Іншими-Чужими.

3.3. Колективне співпроживання повсякденності та десакралізація локусу дому

Творенню концептуального простору дому з його сакральними та секулярними атрибутами можуть зашкодити Інші, які оцінюються людиною як Чужі. З погляду феноменології Жан-Поля Сартра різниця між Іншим і Чужим полягає у нейтральності першого поняття і негативній оцінці другого. Так, «Іншим є той, хто не є мною і ким не являюсь я. Натомість Чужий – це той, кого я протиставляю собі. Він одночасно може і протиставлятися, і протистояти мені, об'єктивуючи мене» [123, с. 252]. Згідно з поглядами Сартра голова небезпека Чужого для світу повсякдення кожного Я у тому, що, будучи

об'єктом «мого» світу, він може стати його центром. Це буде початком вибудовування його світу і дезорганізації мого.

Локус дому як зона повсякдення через присутність Чужих страждає найбільше, оскільки лише домівка не передбачає їх присутності взагалі (на відміну від тіла, яке постійно з ними комунікує, чи поселення, де Я і Вони мають рівні права для буття). Так, Чужі порушують не лише концепт дому як локусу, але й концепт приватності взагалі.

Досвід недавнього історичного минулого і актуального сьогодення має приклади, коли через низку обставин повсякдення суб'єкта стає відкрите Чужим і, навпаки, Чужі стають частиною повсякдення Я. Прикладами, де розгортається такий «сценарій», можна вважати два, на перший погляд, подібні, однак в ключових моментах принципово різні життєві простори: *комунальний* і *корпоративний (co-living)*.

3.3.1. Комунальний будинок як «машина для житла»

У ХХ ст. поступово відбувається перетворення дому людини в «машину для житла». Про таке призначення житлових будинків в усіх своїх публічних виступах заявляв французький архітектор та теоретик архітектури Ле Корбюзьє (*фр.* – Le Corbusier). Завдання такого житла – функційність, де людина могла б відпочивати після роботи. І можна змінювати цю «машину для житла» так само часто, як змінюють предмети повсякденного вжитку: велосипед, холодильник, автомобіль та ін. Точно так само можна залишати рідне місто або рідну провінцію, якщо цьому не перешкоджає зміна клімату. Середовищем існування людини стає вся країна, континент, нарешті, вся планета. Людина стає «кочівником» і втрачає статус «старожила», а з ним і священний зв'язок зі своїм місцем народження та місцем формування себе як особистості.

Німецький філософ Освальд Шпенглер, оцінюючи ці тенденції як кризовий стан європейської культури, засуджує загальну цивілізацію і цивілізаційні досягнення. Натомість великого значення він надає феномену

локальності, і, насамперед, локальним культурам і місцям, як-от *locus* дому. Висловлюючись про такі місця у дещо поетичній та ностальгійній формі, філософ метафорично означає їх «рятівними вогнищами» розвитку людства.

На думку Шпенглера, кожна культура перебуває у «глибоко символічному зв'язку з матерією та простором, у якому вона існує і через який прагне реалізуватися» [166, с. 172]. Трагізм свого часу дослідник вбачає у тому, що «позбавлене прив'язки до коріння людське мислення вже не в силах вловлювати власні наслідки <...> цивілізація стала машиною, яка все робить за подобою машини» [166, с. 487]. Фактично, Шпенглер описує передумови глобалізації – індустріалізацію, яка модифікувала формат гуманістичного відношення до світу на технічний, спрощений, формальний лад.

Шпенглер створює абсолютно парадоксальну методологію дослідження соціокультурних процесів. У її основу він ставить *будинок як індикатор розвитку локальної культури*. Будинок, вважає філософ, найбільш близько виражає особливості того чи того етносу, і виникає це в той момент, «коли початківець робитися осілим. Тоді людина вже не задовольняється просто дахом над головою, а будує собі постійне житло» [166, с. 122]. За висновками філософа, актуальна йому сучасність цей індикатор втрачає. Отримати постійне житло для людини його часу або неможливо (з економічних причин), або неважливо (через космополітичні настрої). І в першому, і в другому випадку є сенс говорити про вибір «машини для житла» як про вихід із означених ситуацій. Найбільш яскравим прикладом «машини для житла», що найчастіше зустрічається у країнах Центральної та Східної Європи та на території всього пострадянського простору, є *комунальний будинок*.

Комунальний простір співпроживання повсякдення – особливе середовище зі своїм стилем поведінки і способом мислення. Домівки такого типу були характерні для окремих культур у різні історичні періоди. Натомість, якщо звернутися до академічного тлумачного словника української мови, то легко помітити, що визначення «комунальний простір» тотожне поняттю «комунальна квартира»: а) квартира, що належить міському господарству;

б) квартира, де проживають дві й більше сім'ї як самостійні наймачі [1]. Звідси логічно припускати, що хоча досвід колективного повсякдення є відомим задовго до «класичної» комунальної квартири 30-40-х років, однак статус стійкого конструкту «комуналки» він набув у радянський час.

Процеси урбанізації і розвиток міської культури визначали характер комунальної квартири. Звертаючись до історичного минулого, культуролог Людмила Якушева доволі лаконічно описала проект комунального простору: «Барачного типу житло міських околиць разом з ідеологією таємних політичних спільнот породили феномен співжиття, який визначив не тільки хронотоп епохи, а й став стійким конфігуратором радянської культури». Спираючись на напрацювання науковців-попередників, дослідниця називає три його основні характеристики: *«тимчасовість проживання, багатолюдність і тісноту»* [172, с. 179-180]. Очевидно, що суб'єкти в такому просторі опиняються не через зважений вибір, а здебільшого через фінансову вимушеність. Тому в цьому контексті слід говорити не про прийняття людиною визначених вище якостей комунально простору, а про *позбавлення самої можливості вибору прийняти чи відкинути*.

Вже під час формулювання мети створення комунальних квартир як «тимчасового притулку для людей» [25, с. 191] у вимушеного мешканця, закономірно, з'являється внутрішнє відчуття непевності, безальтернативності і безвиході. Поглиблення подібного стану зумовлюється юридичним статусом, де «комунальна квартира – це квартира, розташована в будинку державного або муніципального житлового фонду, в якій проживає декілька наймачів» [31, с. 225]. Наймачі натомість майже ніколи не були пов'язані один з одним кровно-родинними чи хоча б дружніми відносинами. Відштовхуючись від такої характеристики комунальної квартири, можна судити, що її основна цінність для суб'єкта – це дах над головою.

Детермінована ідеологічними установками соціалізму й економічними умовами сьогодення комунальна квартира характеризується особливою внутрішньою атмосферою, а психологічний клімат у подібних «вимушених

сім'ях» – дуже нестійкий. Сприймаючи тісноту як причину епізодичних емоційних зривів, Леонід Гудков проводить паралелі з поведінкою тварин, тим самим пояснюючи: «При надмірній скупченості з'являється агресія, а сутички до смерті трапляються навіть у неагресивних тварин [39, с. 61]. Людмила Якушева також зауважила, що «свята та сварки у комкналках набували гіпертрофованій характер: добродушність і сердечність були настільки ж відвертими, як і роздратування, неприязнь» [172, с. 123-124]. Відсутність душевного комфорту і спокою відзначав Михайло Прішвін, називаючи комуналку антиподом будинку і «життям на площі» [113, с. 134]. У таких психологічно-емоційних міжособистісних відношеннях *комунальний простір є публічним простором*, який збігається з іншими соціокультурними практиками взаємодії індивідів: вокзалом, лазнею, базаром.

Останнє слугує доказом, що за своєю природою комунальне повсякдення як простір співпроживання людей передбачає амбівалентні відчуття: мешканці змушені публічно взаємодіяти один з одним у частково чужому побуті, але водночас діють на своїй території, у якій протікає їхнє приватне життя. Тут людина постійно втягнена в комунікацію і відчуває на собі перетин приватного й публічного простору. І, що важливо, співвідношення між ними не можна охарактеризувати як рівно збалансоване, у більшості випадків домінування залишаються за останнім, тобто публічним, простором.

Вектор устрою комунального повсякдення спрямований на подолання кордонів приватності. Приватність як «буферний персональний простір, що його намагається зберегти людина навколо себе» [89, с. 153] не порушується, а радше проривається умовами комунальних квартир, залишаючи людину незахищеною на «сцені комунального театру» [172, с. 180]. Користуючись зазначеною метафорою, продовжимо, що суб'єкт у комунальному повсякденні є водночас актором на «сцені», що грає свою роль, і глядачем, який не здатен постійно абстрагуватися від споглядання за іншими.

Олена Золотухіна-Аболіна у своїх філософських роздумах про повсякденне знання зазначила, що у повсякденні людина отримує вкрай велику

кількість «непотрібної інформації в непотрібних ситуаціях» [53, с. 222]. Натомість у комунальному повсякденні можна говорити про гіпертрофований стан підслуховування й підглядання у відношенні оточення до себе і себе до нього. Припускаємо, що внутрішнє відчуття вуаеризму неминучо присутнє в комунальному повсякденні через екзистенційну чужість і фізичну близькість Інших.

Очевидно, що існують фізичні кордони, які мали б гарантувати мінімальну відстороненість приватного від публічного. У комунальній квартирі фізичним кордоном між приватним простором і простором публічним є двері й стіни. Погана звукоізоляція, можливість постійного вторгнення, відстежування сусідами відвідувачів, зачасту відсутність «свого кутка» через проживання в одній кімнаті цілої сім'ї робить навіть ці границі дуже умовними і залишається радше «ілюзія приватності» [179, р. 70]. Катерина Герасимова таку модель приватності в комунальній квартирі назвала «особистим життям на людях» [31, с. 339]. У цьому сенсі видається цікавим погляд професора Принстонського університету Семюеля Коткіна, який позначав комунальну модель як «світ, вивернутий навиворіт» [76, с. 110]. Звісно, що тут не йдеться про якусь соціальну девіацію вихідців із цього світу, натомість подане дослідником визначення робить акцент на нестандартності такої організації світу повсякденного життя.

Онтологічна специфіка комунального простору полягає також у тому, що ця територія породжує, формує і вимагає відтворення певної моделі поведінки. Її населяють люди різних соціальних статусів, сімейних положень, віку, однак умова і потреба співіснувати рівнозначна кожному. Як зазначає Валентина Семенова, «у результаті постійної дифузії різних культур й поколінь на маленькому, обмеженому життєвому просторі однієї комунальної квартири відбувається становлення людини нової формації» [125, с. 376]. Людина великою мірою відчуває на собі вплив комунального повсякдення, однак воно все ж залишається чутливим до її бажань: воно обмежує людину, але такою ж мірою дає їй свободу диктувати власні правила.

Під повсякденністю розуміється полотно суспільних взаємодій, де кожна окрема взаємодія цілком продумана і раціональна, однак в сукупності своїй – це такий «порядок, який ніким не планувався і не передбачався» [30]. Будь-яка практика повсякденної діяльності видима тільки в діях конкретної людини, але водночас вона не індивідуальна, не належить нікому конкретно і не існує окремо від інших практик, а завжди вплетена в загальну повсякденність. Відтворювана тривалий час соціальна практика може бути описана терміном «правило». Наявність правил дозволяє продовжувати практику. Велика частина практики повсякденності описується фоновими інтенсивними правилами, які схоплюються агентами внутрішньо.

Аксіологічне поле комунальної квартири потрапляло в залежність від групи сімей / людей, які проживають на одній території, і визначалося їх сподіваннями й інтересами. Тому «комуналки» могли бути подібними до Ноевого ковчега, у якому можна було врятуватися від одноманітності соціалістичної системи, її несправедливості та несвободи (звідси ностальгія за комунальним життям як за великою родиною). Художник-шістдесятник Михайло Шварцман, ностальгуючи за минулим, зауважив в інтерв'ю: «У комуналці я усвідомлював, що з якихось дверей до мене хтось вийде, втре сльози, осяє <...> Мені сьогодні не вистачає з'єднуваності з іншими істотами» [109, с. 16].

За винятком останнього «ностальгійного» прикладу, досвід низки країн Центральної і Східної Європи та близького Сходу демонструє приклади вкрай деструктивного співпроживання повсякденності у комунальних квартирах. Живучи у комунальному просторі, суб'єкт ніколи не стає собою навіть у своїй приватній зоні, бо постійно є актором, який ніколи не позбавлений публіки.

Натомість кожен виняток, як відомо, підкріплює правило. Адже з відгуку Михайла Шварцмана можна зауважити, що для нього сусіди у комунальному просторі не були Чужими або в певний момент співпроживання перестали бути такими. Вони стали аналогом сім'ї, що на екзистенційному рівні уможливило суб'єктивне розуміння комунальної квартири як домівки.

Саме за таких умов досвід колективного повсякдення отримав своє продовження в сучасності. Однак у ситуації глобалізації і урбанізації він набув дещо нових форм і змісту, що описується терміном *co-living* (колівінг). Колівінг за формою співпроживання багато в чому повторює комунальний простір, однак за мотивами створення і внутрішньою організацією є чимось принципово новим.

3.3.2. Колівінг (*co-living*) – модус корпоративної домівки

В умовах глобалізації людина може відчувати зовнішній, географічно віддалений світ близьким. Вона знайомиться з ним з дитинства через глобальну мережу комунікації, через туристичні подорожі, зрештою через перегляд фото і геолокацій в пошуковнику гугл. Заблукати чи загубитися для людини XXI ст. майже неможливо, адже у сучасних умовах можна дистанційно отримувати майже перцептивний досвід. Сучасна людина, яка не вимагає і, мабуть, не бажає постійної прив'язки до території, все ж потребує дому. Припускаємо, що в сучасності форма дому часто стає неважливою і поступається важливістю на користь його змісту.

Новою формою колективного проживання повсякденності є корпоративне житло, що прийнято означувати неологізмом *co-living*. Така модель співжиття стала можливою, насамперед, у місті, адже повсякдення міста передбачає проживання у багатоквартирних будинках, де апріорі задаються зразки життя у відкритому просторі. Це зумовлює абсолютно різні ставлення до власного дому в селянина і містянина.

На противагу ціннісного відношення селянина до дому як архітектурної композиції (з урахуванням інтер'єру, екстер'єру, подвір'я), для жителя міста *будинок у своєму цілісному просторовому розумінні є вторинним*. Квартира як місце у домі, яке суб'єкт вважає своїм – це лише маленька частина простору загальної архітектури. Попри це, в аксіологічному відношенні навіть свій простір все частіше людиною міста розцінюється лише як місце для ночівлі.

Адже динамічне життя міста відбувається поза стінами будинку. Особливо актуальною така розстановка пріоритетів є для молодих людей, які, за теорією Зигмунда Баумана, означаються поколінням X та Y.

Завдяки цим поколінням сучасне місто набуває нових способів буття особистості в ньому. Молоді люди, що мають тісні зв'язки з друзями або колегами (наприклад, за родом занять) утворюють *сучасні нуклеарні сім'ї*, де вся сім'я постає у новому розумінні – як певний колектив, група за інтересами. Водночас така сім'я сама по собі не розглядається як самодостатня соціально активна група. Такого роду сім'ї отримали сучасну назву *колівери* від форми співжиття – *колівінг*.

Термін *co-living* з'явився в Америці 2013 року завдяки творцям Каліфорнійського проекту *Open Door*. Тоді колишній веб-дизайнер Джей Стендіш і колишній інженер-механік Бен Прован відкрили *The Sandbox House*, протиставляючи цей будинок класичній «американській мрії» і пропонуючи суспільству інші цінності – спільне споживання і генерування ідей.

Якщо окремо проаналізувати складові терміна «*co-living*», то англійський префікс «*со*» розуміється як колаборація, кооперація, корпоративність. Це, своєю чергою, передбачає відокремленість, певну ізоляваність, створення вузької групи за інтересами тощо [1]. «*Living*» означає проживання, розміщення, спосіб життя. Так, уже в семантиці першого складу закладена основна онтологічна відмінність між *колівінгом* і класичним комунальним простором.

Журналістка Ольга Дубенська, аналізуючи феномен *колівінгу*, цікавилась питанням: «Чому ідея спільного проживання стала набирати популярність саме зараз?». У пошуках відповіді на нього у своїй оглядовій публіцистичній статті журналістка припускає: «Попит на *колівінги* спровокований тією ж причиною, що і популярність *коворкінгу*. Це соціокультурний запит від покоління *міленіалів* (народжених між 1980 і 2000 роками), для яких досить умовними є межі між бізнесом і задоволенням, роботою і грою. Вони виявляють гнучкість в усьому та постійно шукають можливості до співпраці [48]. Це покоління, що

народилось і розвивалось у ситуації інтенсифікації глобалізаційних процесів. Вона сформувалась на її принципах. У підсумку це зумовило формування нової життєвої стратегії у трансгресивному повсякденні, що полягає у перманентних пошуках нової роботи, частих подорожах та переїздах. Для цього покоління, насамперед, дуже важливий новий досвід, а не факт прив'язаності, вкорінення та володіння чимось. Такий спосіб життя має свої переваги, адже людина отримує можливість уникнути труднощів з організацією повсякденного простору, які передбачають трату часу, сил і енергії на пошуки квартири, прийнятних сусідів та налагодження побутових соціальних контактів.

Як і багато інших компаній, що фінансуються венчурним капіталом²², колівінгові компанії, за якими, як правило, стоять підприємства, роблять все можливе, щоб максимально позбавити людей від рутини. Так, їхні співробітники у своєму повсякденному житті не витрачають сил на пошук меблів для дому, спілкування з провайдерами, збирання та навіть планування «соціального календаря». Замість них планують зайняття йогою, вечори кіно, тематичні вечірки тощо. Людина є споживачем у колівінгу, адже вона обирає і купує не лише простір для проживання, але і всю організацію повсякденного життя у цьому просторі.

Сьогодні колівінг дуже популярний у Нью-Йорку (проект «WeLive»), Гонконгу («Mini Ocean Park Station») і Лондоні (простір The Collective «Old Oak»). Ці міста зосереджують, з одного боку, пропозиції високооплачуваної роботи, а з іншого – концентрують молодих, переважно самотніх фахівців, готових працювати по 24 години на добу. Попри це, розраховують на осіб, які не бажають марнувати багато часу на облаштування побуту або витрачати зайві кошти на занадто високу орендну плату. Відтак, попит на місця в колівінгових просторах дуже високий. Сучасна людина живе в умовах, коли традиційні

²² **Венчурний капітал** (англ. Venture capital) – гроші інвестиційних фондів чи фірм, що спеціалізуються на фінансуванні росту молодих компаній з розрахунком на подальші дивіденди у вигляді доходу на акціонерний капітал. Важливе джерело фінансування компаній-початківців або компаній, що перебувають у складних фінансових умовах (так званий «ризиковий» капітал).

практики організації життя в місті не спрацьовують так ефективно, як це потрібно новим повсякденним ритмами міста.

Відсутність постійних уподобань, зміна ставлення до приватності завдяки соціальним мережам, відкритість новим можливостям, бажання робити кар'єру, висока мобільність і створення сімей у віці після 30-ти – це ті характеристики, які можна приписати більшості молодих людей міста. І водночас нікуди не зникає потреба бути членом якоїсь спільноти, перебувати в оточенні однодумців, відчувати себе частиною, нехай і тимчасової, «договірний» сім'ї. Творці зарубіжних колівінгів відчують цю потребу і намагаються залучати туди мешканців саме через обіцянку бути в середовищі однодумців. Зокрема, таке роз'яснення мотиву жити в колівінгу вбачає засновник і генеральний директор мережі «Common» Бред Харгрівз: «Люди приходять до нас у пошуках зручності, а залишаються заради спільноти» [181]. Оскільки така форма колективного повсякдення є актом волевиявлення людини, то і претензійність Інших на її приватність не сприймається гостро. Очевидно, що у такому просторі змінюється уявлення про комфортну приватність.

Раніше відмінність між приватним та публічним виглядала як різниця між природним та культурним. На це звертає увагу Річард Сеннет, зауваживши, що приватна сфера сприймалась в соціумі як натуральний світ, що пов'язує сприйняття родини як чогось природного у бутті людини. Сфера публічного розумілась як штучний простір культури. Водночас опозиція приватного/природного та публічного/культурного свідчить про прагнення урівноважити ці дві сфери, звести їх до взаємного контролю і підтримки, а не антагонізму: «Приватна сфера мала контролювати публічну такою самою мірою, як конверсійні, самовільні принципи вираження можуть контролювати цілісність відчуття реальності цієї особи <...> Але публічна сфера також впливала і здійснювала корекцію приватної сфери; природня людина була твариною; публічне виправляло, таким чином, недоліки природи, що виникають із життя <...> виключно до принципів родинної любові» [192, р. 91].

На прикладі колівінгу та коліверів можна помітити, що в умовах глобалізації антагонізм приватного/природнього та публічного/культурного фактично нівелюється. Комфортне співжиття у корпоративному просторі є однією з характеристик трансгресивного повсякдення, де межа між приватним/публічним у просторі дому може нівелюватись як цінність.

Висновки до третього розділу

Підсумовуючи, можна констатувати, що кожна людина, яка народилась і живе у сучасному світі, підпадає під дію низки глобалізаційних процесів. Будучи закинutoю у безперервний потік динамічних змін, у своєму повсякденному житті вона сповнена відчуттями непевності, відкритості, а тому – вразливості. Страх перед відкритим простором породжує у ній потребу творити навколо себе безпечний, інтимний простір, що гарантує подальше відчуття безпеки і визначеності. Продуктом такої творчої діяльності є конструювання дому як певної точки стабільності та визначеності у ситуації постійної трансформації.

Простір дому постає як locus (локус) трансгресивного повсякдення. Будучи місцем у просторі, що має чіткі межі, він позначає міцну прив'язаність людини до функційного поля її дії; це своєрідна «буферна зона» повсякденного життя, що перебуває між конкретною точкою «А» і безкінечністю зовнішнього світу.

У глобалізаційних обставинах особливо гостро постала проблема сакрального locus-у дому у профанному просторі будинку. Дім є водночас і профанною житловою площею з фізичними бар'єрами від зовнішнього світу, й сакральною індивідуально-підконтрольною зоною психологічного комфорту. Маючи у його межах справу з низкою глобалізаційних викликів (перманентні екзистенційні виклики, розмивання семантичних кордонів, секуляризація), людина опановує або долає їх, отримавши над своїм локусом абсолютний контроль. Тоді ж вона задовольняє аксіологічну потребу *набуття домівки* у

фізично визначених границях будинку. Набуття домівки як місця людської екзистенції є набуттям цілісності, справжнього буття; це подолання відчуження і боротьба із власною вразливістю.

У трансгресивному повсякденні нового значення набуває також *дім як фізичний кордон між приватним і публічним*. Традиційна модель розуміння приватного як профанного, закритого, прихованого, суб'єктивного та публічного як сакрального, колективного, відкритого, інтерсуб'єктивного не працює в глобалізованому сьогоденні. Відкритий комунікативний простір та інформаціоналізм глобальної епохи зумовив ситуацію, де непублічних людей немає. Така обставина нівелює цінність публічності, замінивши її в аксіологічному плані приватністю. Відтак, можна чітко констатувати *нову кореляцію відношень до приватного як сакрального, а публічного як профанного*.

Межі дому дозволяють утримувати приватне життя закритим від інших. Це дає можливість мати особисте, інтимне, що розцінюється як особливий *привілей*, а не звична норма. Так, дім – це гарантія закритої зони особистого комфорту, де власник набуває можливості *контролювати свою відкритість*, тобто публічність.

Додаткової цінності і ваги дому як локусу повсякденної культури додали секуляризаційні тенденції сучасного світу. Вони, за спостереженнями Хосе Казанови, ніби прагнуть надати духовного сенсу часовому та вивести досконале релігійне життя і формат релігійного відношення із культових споруд у секулярний світ. Так, у локусі дому секуляризація набуває однієї із можливих конотацій – як *приватизація релігії* (визначення Хосе Казанови), що є загальною тенденцією в умовах глобалізації.

Релігія, як і мораль, стала настільки сентиментальною, суб'єктивізованою та приватизованою, що втратила не лише публічну силу, але й інтерсуб'єктивну публічну доречність. Коли релігія стає приватною справою у ході секуляризаційних процесів, дім стає осердям її вираження. Це знаменувало додаткову, власне релігійну сакралізацію приватного простору дому, що на

аксіологічному рівні додало йому значимості. Він заповнюється сакральними атрибутами, що в результаті з позиції релігієзнавчого підходу дає підстави розглядати *дім як храм*, а з філософського – *дім як концепт*.

Зіставивши перше і друге твердження, з'являється можливість визначити та проаналізувати релігійні та секулярні атрибути домівки: *побутові дії, особливі темпоритми, речі, сім'я*.

Побут як атрибут повсякденної культури у ситуації приватизації релігії не можна оцінити однозначно як площину сакрального чи профанного. Побут радше означає онтологічний стан «між»: між визначеними буденними діями та вільним вибором їх не робити; між прийнятими соціальними нормами та їх інтерпретацією через призму власної суб'єктивності; між утвердженням гендерних стереотипів і ролей та гендерною невизначеністю; між засвоєною звичкою та перманентним новим досвідом.

Таке розуміння побутових дій додає свої корективи у розуміння часу і простору трансгресивного повсякдення. Крім власне циклічної організації повсякденності, у ній наявні також повторювані події, що не утворюють циклу. А якщо говорити про чітку структурованість, то у вимірі сучасної культури повсякдення її немає і бути не може. Так, з позиції філософсько-релігієзнавчого аналізу в ситуації приватизації релігії побут можна означити як дії між піднесеними (сакральним, одиничним) і низькими (профаним, циклічним).

Речі, якими у повсякденні оперує суб'єкт, у локусі дому не з'являються випадково. Людина їх обирає із множини подібних і, зупинившись на конкретній, вона приписує речі додаткові значення і функції, що не зводяться лише до її утилітарності. Так, у ситуації приватизації релігії слід говорити не про річ саму по собі, а про «образ речі», який розкривається через кілька аспектів: *соціальний, духовний і соціологічний*. Кожен із них означає певну цінність речі для людини: культурну (дорога річ), культову (річ-фетиш) або екзистенційну (через річ суб'єкт прагне означити цінність свого тут-буття).

Пієтет, любов і цінування інших людей у повсякденному житті формується через призму власної сім'ї. Сімейні стосунки формують модель

відношень та ставлень до світу, речей, що його наповнюють, а також до Інших як до сакральних або профанних об'єктів (Інші, тобто суб'єкти, за Сартром, – теж піддаються об'єктивації).

Сім'я відбирає і фіксує як цінності ті елементи, які зберігають групову цілісність, але водночас не стають на заваді особистісній самореалізації. Тому в культурі повсякдення з урахуванням факту приватизації релігії великої ваги набуває *наявність сім'ї та приватний простір для її побутування*.

Відсутність першого або другого фактору закономірно призводить до десакралізації локусу дому з більшими чи меншими втратами для особистості. Відтак, досвід недавнього історичного минулого та актуальної сучасності демонструє два схожі, але не тотожні приклади співпроживання повсякденності великою кількістю посторонніх людей у *комунальному* (комунальний будинок) та *корпоративному просторі* (co-living). Так, перший простір не передбачає приватності, другий – сім'ї у звичному розумінні цього слова.

У результаті здійсненого аналізу з'ясувалося, що у глобалізаційних умовах сучасності колективне проживання повсякденності сприймається все ж доволі контroversійно. З одного боку, досвід повсякдення в комунальній квартирі оцінюється як негативний спадок в історії цивілізації, натомість з іншого – корпоративна форма повсякденності створила інший модус сім'ї, нову аксіологію, відмінну від традиційної, але з таким же сакральним її поцінуванням.

Аналіз комунального і корпоративного простору дому дозволяє зробити висновок, що це одні з можливих локусів дому, що характерні простору міста. Натомість вони ніяк не вписуються у життєвий світ села, який передбачає абсолютно іншу модель відношень людина-дім. Отже, подальший компаративний аналіз повсякдень міста і села є необхідним, адже він дасть можливість схопити специфіку ціннісно-релігійних трансформацій культури повсякдення двох різних типів поселень в умовах глобалізації.

РОЗДІЛ 4.

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ І РЕЛІГІЙНІСТЬ У ПОВСЯКДЕННОСТІ ПОСЕЛЕНЬ

4.1. Релігійно-традиційна модель повсякденності поселень

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

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

Проте, жива реальність демонструє дещо іншу, відмінну від прогнозів ситуацію. У ній, справді, відбуваються трансформації в бутті і міста та містянина, і села та селянина. Окремих коректив зазнали також і різного роду межі між ними. Але, фактично, не йдеться про тотальне стирання ні фізичних, ні семантичних кордонів між названими поселеннями та способом буття у них.

Закономірним є питання: чому глобалізація відносно буття у цих двох типах поселення не отримала звичного для себе наслідку – гомогенізації?

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

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

Сучасний дослідник Андрій Артеменко, ґрунтовно аналізуючи концепт топосу, підкреслює, що методологічним підґрунтям соціальної топології можна вважати феноменологію Едмунда Гуссерля – дослідження актів свідомості, у яких конструюється предметний світ і життєвий світ як фундаментальна залученість існування. Феноменологічна методологія, на його думку, стала поштовхом для топологічного дослідження існування людини в соціумі, появи нової онтології, системи множинних соціальних структур і соціальних практик [4, с. 20]. Саме на ці аспекти топології можна натрапити у філософських системах Мартіна Гайдеггера, Жан-Поль Сартра, Моріса Мерло-Понті, Емануеля Левінаса, соціологічних теоріях Альфреда Шюца, Томаса Лукмана, П'єра Бурдьє.

За припущеннями того ж дослідника звернення до проблеми визначення топосу в межах соціально-філософського дослідження зумовлене необхідністю відмовитися від вузького розуміння цього концепту, який увійшов в сучасну науку про суспільство завдяки соціальній топології в суто соціологічному значенні: «Топос має подаватись як концепт, що відбиває не лише простір соціального буття, життєвий світ, який свідомо вибудовується у творенні соціокультурної спільноти. Це концепт, у якому *онтологізується проблема межі (курсив – О.Ш.)*». На питанні межі дослідник додатково наголошує: «Будь-яка соціальність конструюється в конкретних кордонах, має обмежений простір існування і залежить від зміни оточення як умови свого якісного прояву. Проблеми руху і розвитку соціальної спільноти прив'язані до проблем межі, місця, стику, через що прояснюється діалектика мінливості і сталості, “свого” і “чужого”» [4, с. 23]. Місце, топос постає як здатність спільноти до організації соціальності, створення ідентичності через постійне відчуття меж між «власним» і «чужим».

Методологічну основу до розуміння топосу як *певного способу буття* вдало і аргументовано розкрив сучасний український філософ Максим Карповець, ідеї якого викладені у монографії «Місто як світ людського буття». Працюючи в напрямі урбаністичних студій, дослідник зазначає: «...людина неможлива без світу, який, своєю чергою, надає можливість для *буттєвості* людини <...> світ є потенційним горизонтом саморозкриття і встановлення людини як особистості. Якщо прийняти до уваги місто, то формою такого розкриття є міська ідентичність або городянин. Тому теза про те, що для городянина не достатньо лише жити у місті, а потрібно *діяльнісно* бути в ньому, *залучатися* до відтворення історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів міста, є повністю справедливою. Відтак, можна припустити, що «світ» – *ціннісно-смілова єдність структурно-нормативних зв'язків між суб'єктами у просторі та часі культури*. Зрозуміло, що єдність людських зв'язків зафіксована не лише фізичними, а й метафізичними межами. Тому питання про межі світу міста не вичерпуються топографічними і

темпоральними рубежами, а повинні бути доповнені смисловими і ціннісними. Крім того, якщо місто є світом, тобто, по суті, *місто є всім...* (для його мешканців – *О.Ш.*)» [63, с. 64-65].

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

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

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

- 1) Як можна описати традиційну модель повсякденності селянина / городянина?
- 2) Якою мірою та у яких формовиявах глобалізація тисне на традиційну модель повсякденності села / міста?
- 3) Які усталені елементи традиційного сільського / міського повсякдення долають тиски глобалізації, унеможливаючи гомогенізацію повсякденності городянина / селянина та стирання фізичних та семантичних кордонів між топосом міста і села?

Поетапно відповідаючи на них, ми отримаємо можливість розібратись у ключовому питанні: яку роль і значення у цьому процесі має релігійність і традиційність кожного із визначених типів поселень в глобалізаційних умовах сучасності?

Щоб лаконічно, але ґрунтовно охарактеризувати творену століттями модель сільського і міського життєвих світів нам доведеться обмежити свій аналіз ключовими «елементами», що ці світи наповнюють. Серед них як найважливіші структурні ланки для аналізу ми виділяємо:

- 1) *жителя* як дієвого суб'єкта поселення;
- 2) *соціальну спільноту* як множину дієвих суб'єктів;
- 3) *архітектоніку поселення*²³, що визначається діями соціальної спільноти.

4.1.1. Село і селянин

Село як тип поселення людей, форма їх спільності, як культурне ціле сформувалося ще в архаїчний період і, безумовно, є унікальним явищем в історії і культурі. Зумовлене й організоване людиною село можна розцінювати як специфічний спосіб людського буття. Йдеться не лише про утворення характерних житлових осередків, але й конструювання окремої реальності, стійкого конструкту й укладу щоденного життя. Специфічні звички, традиції, ритуали, практики, що актуалізуються і здійснюються в повсякденній культурі, експлікують стратегію сільського буття. Повсякдення, що охоплює норми щоденної поведінки, повсякденні практики, спосіб мислення і відношення до явищ, – це і є культура села, творцями і носіями якої є селяни.

Жителі. Доктор філософських наук, професор Лев Коган пропонує розрізняти поняття *сільське населення* (сюди належать усі, хто проживає в сільській місцевості, зокрема городяни-дачники, селяни, що працюють в установах міста, службовці, які проживають в селі, але не є селянами тощо) і *селяни* (тільки ті, хто зайняті сільськогосподарською працею і постійно проживають у сільській місцевості). Так, лише селяни творять культуру села, а сільське населення її відтворює.

²³ **Архітектоніка** (від грец. *Архιτεκτονικη* – будівельне мистецтво, архітектура) – композиційна забудова поселення, що зумовлює співвідношення його головних і другорядних архітектурних елементів. У широкому сенсі – композиційна будова будь-якого твору мистецтва.

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

1. Велика увага і значимість приділяється колективній повсякденній культурній діяльності. Навіть перегляд телепередач відбувається колективно – всією сім'єю або дружньою компанією.

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

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

4. Нерівномірна завантаженість аграрною працею протягом року: надмірна напруженість праці в період сезонних сільськогосподарських робіт, що не має унормованого робочого тижня і фіксованого робочого дня, компенсується великою кількістю свят, що припадають переважно на зиму і період міжсезоння.

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

6. Щільний, неформальний контроль за поведінкою кожного члена локальної спільності. Повсякденне життя селянина є відкритим до спостереження іншими мешканцями. Поступово формується дух згуртованої закритої громади, де «один за всіх і всі за одного». Високий рівень взаємоконтролю межує з таким же високим ступенем взаємозаміни і взаємообміну (предметами, діями). Так, наприклад, сусіди, які не працюють, забезпечують догляд за дітьми працевлаштованих, коли цього вимагають обставити.

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

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

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

10. Обмежений культурний вибір, що зумовлено інфраструктурою села (відсутність взагалі або наявність у невеликій кількості музеїв, театрів, художніх виставок, ресторанів, нічних клубів і т. п.). Це обмежує культурні запити і культурний кругозір, що унеможлиблює розвиток широкого культурного смаку, різнобічних неутилітарних культурних потреб. Натомість така локальна замкненість сільської культури формує особливий менталітет селянина, який не розуміє мінливого міського життя [69, с. 45-46].

Зауважимо, що коли Лев Коган говорить про сільську культуру і визначає наріжні характеристики її представників, то йдеться лише про тих людей, які народилися, вирости і реалізують себе у цьому середовищі. Вони «постійні мешканці, які мають фундаментальну культурну ідентичність того місця, в якому вони живуть» [69, с. 83]. На думку дослідника, лише вони є повноцінними носіями цієї культури. Однак, коли мовиться про щоденне життя як потік сільської повсякденності, ми схильні вважати, що структурними елементами тут є не лише постійні мешканці, але й всі ті, хто підпадає під поняття населення села.

«Приїжджі» люди, наприклад, дачники, які не ситуативно, а регулярно перебувають за межами простору села і так само регулярно в нього повертаються, мають *додатковий досвід*. Вони по-своєму сприймають і репродукують сільське повсякдення, а додатковий досвід уможливорює внесення у нього елементів *інновації*. Однак варто зазначити, що і вони, потрапивши в культурний простір села, починають враховувати його приписи. Відтак, помічаємо, що городянин, опинившись у повсякденному ритмі сільського життя, оточує свій будинок (дачу) присадибною ділянкою. Рід занять і спосіб їх виконання є відтворенням *архетипних щоденних дій і практик* селянина.

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

Безпосереднє вираження вони знаходять у раціональних сторонах соціальних феноменів – нормах, явищах, фактах і взаємодіях. Станіслав Лур'є говорить: «Такого роду парадигми, що визначають структуру і, частково, сам зміст культури, є несвідомими, оскільки в іншому випадку людина могла б довільно конструювати для себе культуру, і культура перестала б бути культурою, тобто чимось об'єднуючим меншу або більшу групу людей. Такі парадигми можна уявити собі як інтеріоризований і неусвідомлюваний сценарій культури» [88, с. 12]. Із цього твердження про повсякдення сільської общини можна судити як про передбачуване і зрозуміле. У системі повсякденних дій і практик, де також присутня і активна рефлексивна діяльність, несвідоме проявляється поруч з актуальними культурними трансформаціями.

Для селянина не достатньо лише жити у селі, а потрібно *діяльнісно* бути в ньому; залучатися до відтворення історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів села; у процесі формування ціннісного

відношення орієнтуватися на культурні образи культури села, що є основою його архітектоніки.

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

У своїх роздумах про «наскрізні символічні структури ментальності» Сергій Кримський заявляє: «Такими структурами для всіх етносів та націй є триада: «Дім» (як символ святого доквілля буття, де людина займає чільне місце, де, за виразом Тараса Шевченка, «своя й правда, і сила, і воля»); «Поле» (тобто життєвий топос, природа, продукти якої з'являються на хатньому столі); «Храм» (тобто святині)» [78, с. 15]. Це архетипні образи, які, за висновками української дослідниці-культуролога Євгенії Більченко, «фіксують структурні характеристики світу буття людини: суспільство, природу і сферу сакрального» [14].

Так, можна окреслили ключові елементи, універсалії світу села, завдяки яким навколишній простір мислиться як цінність, як «своє» оточення, домашнє вогнище, безпечний і затишний прихисток, тобто упорядкований простір, космос. У дискурсі повсякденності названі універсалії визначають горизонт і вектор повсякденних практик і дій: *побуту* у визначених архітектурних межах архетипу «Дім», *праці* у визначених топографічних границях архетипу «Поле» і *відпочинку* у визначеному просторі архетипу «Храм». Виокремлення цих трьох форм активної повсякденної дії селянина є ключовим під час відповіді на наше друге питання: «Які усталені елементи повсякдення долають тиски глобалізації?». До їх аналізу ми звернемося у третій частині цього розділу.

4.1.2. Місто і містянин

Місто, порівнюючи із селом, завжди було більш складним соціокультурним простором. Його конструювання як особливого типу людського буття є перманентним і ніколи не набуває характеру завершеного процесу. Повсякденний спосіб життя городянина у кожен наступну епоху не схожий на повсякдення попередників. Тому повсякдення міста не може розглядатись його мешканцями як щось, що є до кінця визначеним, а різні міські спільноти є носіями різних ціннісних та смислових кодів культури. Такий невизначений стан проявляє себе у різних архітектурних конструкціях, у топонімах, у соціальній організації міського простору.

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

Жителі. Зважаючи на такі міркування, можна погодитись із висновком сучасної дослідниці в галузі соціології Анни Хохлової, яка стверджує, що «“узагальненого”, типового городянина не існує. Він є не більш ніж конструктом точно так само, як конструкцією є уявлення про місто в цілому або про “співтовариство городян”» [152, с. 164]. Таке бачення міста повністю розкривається поняттям «уявна спільнота», визначення якого запропонував американський історик і соціолог Бенедикт Андерсон. Мешканці міста справді «ніколи не знатимуть більшості своїх побратимів <...>, не зустрічатимуться з ними або навіть не будуть чути про них, у той же час, як в умах кожного з них живе образ їхньої спільності» [2, с. 31].

Питання про можливість виявлення загального для всіх жителів міст специфічного способу життя (mode of life) або умонастрою (state of mind), про

який писав ще Луїс Вірт, до сих пір залишається відкритим [197, р. 50]. Попри те, що універсальні риси, приписувані місту / городянам, часто піддаються критиці в урбаністичних студіях, вже згадувана Анна Хохлова все ж перераховує їх:

1. Яскраво виражений поділ праці.
2. Анонімність.
3. Світськість.
4. Велика кількість поверхневих вузькофункційних контактів на шкоду особистим, емоційно навантаженим зв'язкам [152, с.164].

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

Міська спільнота. Усі, хто потрапляють у топос міста, творять його повсякденні ритми. Цікаву класифікацію «активних людей у місті» подає вже згадувана Анна Хохлова. Першим у цій класифікації є *фланер*, який означає форму міської поведінки *городянина*. Він схожий на «допитливого зівачу», його увага непостійна і розсіяна. Він гнучко реагує на постійні зміни повсякденності міського життя, гостро відчуває її атмосферу, але його враження про події і реакція на них епізодична, ситуативна. Наступний – це *турист*, який прагне потрапити в місто, щоб побачити його, зібрати побільше нових вражень і досвіду. У повсякденному бутті міста він стає видимим і важливим «дійовим елементом» лише в зоні туристичних пам'яток. І останнім, не менш цікавим персонажем є *мігрант* – той, хто переїхав у місто на постійне проживання. Зазвичай найбільш активними вони стають у трудовій діяльності, адже це базова ланка їхнього закріплення у місті. На початках мігрант постійно перебуває у стані «входження у поле міської культури» [152, с. 165-167]. Він вирізняється від городянина, який вже цей етап входження пройшов, і туриста, для якого цей етап не настане.

Філософ Максим Карповець у своїй монографії подає дещо інший ракурс подібної антропологічної класифікації – тілоцентричний. Він припускає, що у спільній міській перспективі соціальну різноманітність можна схопити через різноманітність «модусів» тіл. Дослідник відразу уточнює, що розподіл на модуси є штучним, «... тому що людська тілесність існує як цілісний комплекс модусів у міській реальності, які так швидко змінюються і видозмінюються, що марною видається спроба зафіксувати їх окремо. Проте, – продовжує філософ, – коли йдеться про більш соціальний дискурс, то різні тілесності <...> можна виокремити у більш-менш незмінну тілесну тріаду: тіло городянина (своє тіло), фланера (ситуативне тіло) і туриста (чуже тіло)» [63, с. 165]. Усі названі модуси мешканців міста і першої, і другої класифікації вкрай ускладнюють образ міської спільноти, роблять його різноплановим і неоднорідним у внутрішніх стосунках. Так, Максим Карповець у своїй антропологічній концепції уникає цього словосполучення (міська спільнота), натомість використовує інше – *тіло натовпу*, що, справді, притаманне лише світу міста [63, с. 174]. Саме натовп обумовлює дещо іншу архітектоніку міста, аніж села.

Архітектоніка міста. Вичерпно архітектоніку міста описує концепція американського соціолога Рея Ольденбурга, викладена в книзі «Третє Місце». У цій праці дослідник означає три основні точки повсякденної активності саме у місті. Так, дослідник називає «першим місцем» будинок – місце, де людина живе. У вимірі повсякденної культури міського життя – це, як правило, не приватний будинок, а квартира. Мешканець міста «утверджує» себе як городянин у цьому просторі через *побутові дії* (власне, як і селянин). «Друге місце» – це робоче місце, де люди насправді проводять більшу частину свого часу. Тут мешканець міста утверджує себе як городянин через *оплачувану, унормовану роботу*, яка має принципово інший характер, порівнюючи з сільською працею. Третє місце (англ. *The third place*) – частина міського простору, яка не пов'язана з домівкою («першим місцем») або з роботою зоною («другим місцем»). Це простір «між» першим і останнім. Класичними прикладами «третіх місць» можуть стати кафе, клуб, парк, бібліотека [106, с.

26]. Для повсякдення міста третє місце є тим рекреаційним пунктом, де житель може відчутти себе городянином через форму дозвілля, яке на відмінну від сільського відпочинку має низку якісно інших функцій.

Для усіх містян (городянина, туриста, мігранта) кожне із цих трьох місць є важливим по-різному. Але коли поведінка кожного з них спрямована на те, щоб стати «своїм» у місті і для міста, то найбільш значимим для всіх модусів стає «третє місце». Тут, фактично, кожен може остаточно відбутись, тимчасово побути або прикинутись городянином.

Так, у пошуках відповіді на перше питання ми здійснили аналіз традиційної моделі топосу міста і села, а також усталених повсякденних місць для дії городянина і селянина. У ході первинного аналізу з'ясувалось, що топоси міста і села вже у базових традиційних повсякденних практиках городянина і селянина принципово різняться між собою. І в такій вихідній ситуації можна припустити, що інтенсивність і форми впливу глобалізації отримуватимуть різний ефект у контексті культури повсякдення цих топосів. Натомість на цьому етапі аналізу важливо з'ясувати, які конкретно актуальні процеси глобалізації є спільними для топосу міста і села. І лише потім проаналізувати наслідки глобалізаційних впливів на культуру повсякдення.

4.2. Вплив глобалізації на релігійно-традиційну модель повсякденності міста й села

Очевидним є той факт, що первинно явище глобалізації було спричинене формуванням у суспільстві нових можливостей, потреб, цінностей та переконань. Зараз глобалізація вже не потребує зумовлення, тобто причин, оскільки вона є самодостатнім двигуном різного роду трансформацій. Описати її можна через конкретні процеси, у яких вона проявлює себе: зміна соціальних відноси; нові прояви соціально-культурної динаміки, що охоплюють нелінійність, мінливість, ризики; нові проблеми нестачі енергії; зміни клімату; проблеми людини (самості, ідентичності). Філософ Зигмунд Бауман

використовує для означення цих умов влучну метафору – «*плинна сучасність*» [176].

Плинністю Зигмунд Бауман означає властивість рідини бути нестійкою, адже рідина на відміну від твердих тіл не тримає форми. Очевидно, що до метафоричності у своїх «діагнозах» стану і перспектив суспільства дослідник вдається абсолютно свідомо. Цим він намагається підкреслити свій умовивід, що, якщо сьогодні доводиться звертатися до метафор, то це свідчить про дуже великі й занадто різноманітні зміни, що не охоплюються актуальними науковими поняттями.

Глобалізація створює обставину, де реальність повсякденного життя городянина і селянина не ідентична, однак вже й не докорінно різна. Через низку глобалізаційних факторів повсякденні практики, умови життя, цінності городянина і селянина стають вкрай подібними та близькими. Так, городянин, що має базове розуміння сільського життя, доклавши мінімальних зусиль, зможе влитись у його повсякденну культуру. І, навпаки, за потреби мешканець села може переїхати жити у місто, де займе свою нішу у його повсякденних активностях. Йдеться про те, що не потрібно прожити роки у місті, щоб адаптуватись у його ритм, адже ці ритми – також присутні чи хоча б відомі у сільському топосі.

Глобалізаційні умови, що інтенсивно впливають на повсякдення містянина та селянина, порушують межу між *топосом міста* і *топосом села*. Відтак, можна припустити, що культура повсякдення обох видів поселень перебуває під тиском *однакових* глобалізаційних процесів. Однак яких конкретно? Якщо їх переназвати, то чи однаково вони впливають і визначають повсякдення і міста, і села?

Логічно, що важливо дати відповідь на перше із поставлених питань. Базовими для наших пошуків стануть напрацювання вже згаданого дослідника Зигмунда Баумана, що вміщені у одному із його останніх наукових доробків «44 листи з плинної сучасності» («44 Letters from the Liquid Modern World»).

Соціолог назвав свої есе листами, розглядаючи їх як «зупинки в подорожі по незнайомій повсякденності» [177].

Метод Баумана полягає в констатації зрушень у повсякденному житті на основі вивчення самих феноменів, явищ повсякденності, а не їх фіксації чи позначенні; порівнянні з минулим чи прогнозуванні майбутнього. У цій книзі автор констатує, що плинний світ продовжує змінюватися і людина відчуває це незалежно від власних бажань. Відтак, у цьому дослідженні ми тезово зупинимось на тих ключових характеристиках і трансформаціях плинної сучасності, дія яких, на наш погляд, найбільш виразно проглядається у повсякденному бутті людини у топосах двох поселень.

Роздуми про інформаційне суспільство й зміну відношення до знання й інформації – це перше важливе зауваження, над яким рефлексує Зигмунд Бауман у контексті глобалізаційної епохи. Для прикладу, у першому листі він звертається до відомого німецького філософа і соціолога початку ХХ ст. Вальтера Беньяміна, зокрема його історій про те, що і як розповідають людям, з одного боку, моряки і, з іншого – селяни. «Моряки говорять про подорожі невідомими світами, про пригоди, драконів. Їхні розповіді мальовничі, цікаві та незвичайні. Селяни ж говорять про звичайне життя, працю, турботи, сім'ю, врожаї в самому повсякденному дусі. Сьогодні розповідь моряка не відрізнялася б, – вважає Бауман, – від розповіді селянина. В оповіданнях моряків було б менше екстраординарності, а в оповіданнях селян, хоча трохи прихована, вона все ж була б [177, р. 3]. Селянин і городянин перебувають у єдиному комунікативному просторі. Топографічні кордони не задають вектор думок, не обмежують напрям і сферу повсякденних інтересів і знання. У таких умовах варто стверджувати про відкриту можливість говорити на рівних і про одне.

Самотність у натовпі – проблема, про яку йдеться у другому листі. Людина ХХІ ст. з телевізорами у кожній кімнаті й доступом до Інтернету опинилася у власному «коконі» й обмежила кількість свого спілкування з іншими у реальному світі. Дослідник апелює до прикладу, який йому

нещодавно довелося прочитати на сайті «Хроніка вищої освіти» (*Chronicle of Higher Education*), де була розміщена стаття про дівчинку-підлітка, яка надіслала 3 тисячі текстових повідомлень за один місяць. Це означає, що вона писала в середньому по сто повідомлень на день, або приблизно кожні десять хвилин протягом доби. Бауман підкреслює, що «через те, що вона не була на самоті більше, ніж десять хвилин – вона ніколи не була з самою собою <...> Більше того, вона ніколи не мала шансу навчитися цьому мистецтву» [177, р. 6]. Спосіб репрезентації себе через соцмережі вже давно є однаково доступним, важливим і цікавим для молодих та зовсім юних людей і міста, і села. Глобалізація в цьому плані стерла межу між типом поселення, натомість створила її між поколіннями.

Зигмунд Бауман зауважує, що нерозумно звинувачувати лише електроніку у тому, що відбувається з людьми, народженими у світі, «сплетеному з кабельного, дротового або бездротового з'єднання» [177, р. 7]. Перспектива залишитися на самоті породжує однаково великий страх у городянина і сучасного селянина. У цьому контексті електронні пристосування відповідають необхідності не власного виготовлення, а на потребу компенсувати відсутність компанії однодумців.

Розрив поколінь, тобто батьків і дітей, – питання, яке порушив науковець у третьому і десятому листах. Батьки і діти помінялися місцями. Діти живуть у світі, невідомому батькам, і можуть давати їм поради. Те, що здається нормальним молодшій віковій когорті, сприймається дорослими як дивне, лицемірне, нелегітимне [177, р. 10-13; р. 38-40]. До цього приєднуються дванадцятий лист, що називається «Переслідування Y-генерації». Автор демонструє, що бейбі-бум 1949-1964 рр. (велика кількість народжень після Другої світової війни) призвів до появи покоління, над яким дуже опікувались батьки (зараз Y-покоління має 69-54 р.). У дитинстві їм забезпечували добробут, батьки прагнули дати те, чого не мали самі. Діти Y-покоління – покоління X (зараз їм 28-45 р.) – народилися в іншому світі, ніж їхні батьки, – у більш мирному, забезпеченому, безпечному, і сьогодні вони стурбовані новою

реальністю, прагненням споживати. Нове покоління – покоління Z (діти X-генерації, які зараз мають 11-28 р.) – відрізняється від покоління батьків і покоління бабусь. Робота і відповідальність у них перебувають на останньому місці списку бажань [177, р. 46-50].

Звідси важливо виокремити думку, що культура повсякдення формується великою мірою в діалозі представників одного покоління. Культура повсякдення твориться не так у топосі міста і села, як у конкретному поколінні через комунікацію з однолітками з інших топосів. Тому про передання досвіду від старших до менших поколінь у межах топосу міста чи села як про обов'язковий етап виховання говорити вже не доводиться. Доречнішим буде сказати про обмін знаннями та досвідом між поколіннями.

Зникнення еліти й авторитету – ситуація, яку констатує Зигмунд Бауман у листі вісімнадцятому. Культурна еліта раніше була авторитетом в розрізненні відповідного і невідповідного, цензором у культурних орієнтаціях; давала зразки освіченості, смаку, успіху, знання певних стандартів. «Сьогодні, – заявляє дослідник, – вже не можна знайти культурної еліти, які ходять в оперу, слухають класичну музику і займають критичну позицію по відношенню до масової культури. У фазі Плинності культура є характеристикою індивідуальної свободи вибору і обслуговує цю свободу» [177, р. 71-75]. У споживацькому суспільстві варто говорити про пропозиції, а не норми.

Світ, недружній до освіти – теза, яку розкриває вчений у трьох листах (двадцять третьому, двадцять четвертому, двадцять п'ятому) [177, р. 91-99]. Існує криза освіти. У світі постійних змін такі властиві першоутворенні якості, як вкорінені звички, тверді когнітивні схеми і стабільні ціннісні уявлення, сприймаються як недоліки на ринку знання, на якому, як на будь-якому ринку, лояльність, усталені зв'язки і довгострокові зобов'язання піддаються анафемі. Мало що може бути зроблено з цим напрямом формування освітніх стратегій у плинному світі, що постійно трансформується.

У цьому новому світі очікується, що *люди будуть шукати приватне рішення соціально генерованих проблем, а не як раніше, соціально генероване*

рішення приватних проблем. В минулому, коли була «тверда» фаза модерну, а не плинна, як зараз, було чітке розділення між добром і злом; у соціумі створювали санкції для неправильного і підтримували правильний напрямок. Менеджерські функції «твердої» сучасності з її всеосяжністю, жорстким керівництвом та наглядовістю у своїй «плинній» стадії вже нікому не потрібні; підпорядковані все більше намагаються вести себе так, щоб заслужити симпатію керівників. Продається відмінність, а не подібність, здатність бути самим собою, а не як усі.

Працівникам і тим, хто працевлаштовується, недостатньо мати знання, отримані шляхом освіти, і навички, необхідні для певної роботи. Потрібні незвичайні ідеї, виняткові проекти, які ще ніхто не пропонував і, головне, «котяча хода, якою ви йдете своїм власним шляхом» [177, р. 98]. Плинна сучасність потребує особливого знання: від наставників очікується, щоб вони навчили ходити, як кішка, а не знання, що виводить на вже переповнену загальну дорогу. І платити будуть за ці нові можливості. Модус знання: «як», а не «що». Необхідно протягом усього життя оновлювати інформацію про стан справ, мати безперервну освіту, розробляючи власну персональність.

Масивність акумульованого знання стає причиною безладу і хаосу, оскільки в ній розчинилися всі механізми впорядкування. Обсяг знань, представлений для нашого вживання, такий великий, що позбавлений якісних характеристик, і постає радше як кількісний. Раніше не було завдання, яке постало тепер. Натомість і світ був не такий перенасичений інформацією.

Далі натрапляємо на двадцять сьомий лист, де йдеться про те, що можна передбачити і чого не можна: *«прогноз погоди дає тільки сама погода, а всі припущення частіше є не правильні» [177, р. 106]. Системи ускладнилися настільки, що маленьке обурення може викликати катастрофу, масу конструктивних або деструктивних для суспільства змін і перебудов. Комплексна система не передбачувана, майбутнє не відоме, бо «в кожен момент більше ніж одна дорога веде в майбутнє» [177, р. 109].*

«Прораховуючи непрораховуване», – у листі двадцять восьмому йдеться про категорію ризику, що не забезпечує повної безпеки, але обіцяє ймовірність загрози, а отже, спроби протистояти ризикам за підрахунку варіацій найбільш успішних дій [177, р. 111-115]. Сьогоднішня невизначеність у всьому вкорінена в глобальному процесі. Завдання відновлення відсутнього балансу між змінними може бути вирішена тільки на глобальному рівні, оскільки ризик став глобальним.

Міжцарів'я тридцятого листа – це опис ситуації, коли *старий порядок вмирає, а новий ще не наступає* [177, р. 119-123]. Суверенітет зменшується. Уся планета перебуває в стані міжцарів'я. У жодного прийнятого суб'єктом рішення немає повного суверенітету. Це результат глобалізації. Капітал, товари чи, наприклад, заборонені законом наркотичні речовини є підконтрольними для політичних інститутів, а тому стають глобальними.

Хто сказав, що всі мають жити за правилом, де робота вище відпочинку? У тридцять п'ятому листі Зигмунд Бауман шукає відповідь на своє ж запитання [177, р. 141-146]. Нове розуміння світу, що заперечує правила, надає перевагу відпочинку, а не роботі. Це стало свого роду культурною революцією. Багато людей вимагають розуміти свободу як те, що імпонує саме тобі, а не іншим людям; порядок, у якому править егоїзм, переважає над бажанням порядку, заснованого на солідарності. Це вимагає відсутності фіксованих місць роботи, що, наприклад, проявляється у міській культурі через форму заробляння грошей фрилансерами²⁴.

Обговорюючи у тридцять сьомому листі культуру глобального міста, Зигмунд Бауман звертається до наявних моделей міграції в період глобалізації. Перша хвиля міграції пов'язана з територіальним суверенітетом, вкоріненим

²⁴ **Фрилансер**, також трапляється написання **фрілансер** (англ. freelancer – «вільний митець») – вільно найманий працівник, який сам шукає собі проекти відповідно до послуг, які вмiє і може надавати. Може одночасно працювати на декілька фірм, замовників. Виконує роботу без укладання довгострокового договору з роботодавцем, найманий тільки для виконання певного переліку робіт, тому завжди це є позаштатний працівник. Також фрилансером є працівник, запрошений для виконання робіт в ході аутстафінгу. В більшості країн світу, зокрема в Україні, фрилансерами називають людей, що виконують будь-яку роботу через мережу Інтернет, тобто віддалено.

ідентичністю і позицією цивілізаційної місії білих людей. Друга хвиля міграції розпочалася з розвалом колоніалізму: багато людей різного культурного рівня з колишніх колоній попрямували в метрополію. Третя хвиля міграції набирає обертів, і попереду її розквіт – епоха діаспор. «Колишні типи міграції замінилися на принцип екстериторіальності, якорі змінили коріння і стали головними інструментами ідентифікації» [177, р. 151]. Місто, що приймає усіх, пропонує людям нову міську ідентичність. Водночас нові його мешканці постійно вносять зміни у місто: розширюють його територіально, а також трансформують його повсякденність. Те ж саме відбувається у світі села, на який чинить вплив не так сама глобалізація, як її чіткий наслідок – урбанізація.

У нашому дослідженні ми спробуємо проаналізувати прояви відібраних глобалізаційних обставин із 44 листів плинної реальності через призму *основних форм повсякденної активності у топосах*. Серед таких ми виділяємо три:

1. Побутові дії у локусі домівки (будинку, квартири)
2. Трудова діяльність у форматі праці (work) та роботи (labor).
3. Рекреація через відпочинок (неробіння) та дозвілля (розваги і подолання нудьги).

4.3. Культура повсякдення в топосах «місто» / «село» в секуляризаційних умовах глобалізації

Перш ніж розглянути визначені форми повсякденної активності у топосах міста і села більш детально зауважимо, що глобалізація – це ситуація, яка перебуває у безпосередній кореляції з міською культурою, а точніше, з її феноменами урбанізації, технізації, особливого комунікативного простору тощо. Тому, аналізуючи *культуру повсякдення як фактор, що долає (унеможлиблює) уніфікацію та гомогенізацію*, ми вважаємо, що більш логічно буде звертатися, насамперед, до сільського повсякдення. Адже воно є тим фільтром глобальних трансформацій, який не транслює явища глобалізації, а

радше перетворює їх на феномени глокалізації. Відштовхуючись від релігійно-традиційних установок, що все ще глибоко присутні у повсякденній культурі села, надалі можна буде здійснювати компаративний аналіз з культурою повсякденності міста, що таких міцних, архетипних установок не має.

4.3.1. Дім-храм: до розуміння трансцендентного

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

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

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

Згідно зі спостереженнями антрополога Марії Нахшиної дім у селі є першою шаблоною в системі орієнтації на місцевості, а також «обличчям»

власників, які в ньому мешкають. Дослідниця зауважує: «Якщо описати місцевому жителю розташування будь-якого будинку без згадки імені його власника, йому часто не важко зрозуміти, про кого йде мова» [103, с. 45]. Описуючи себе як приїжджу в рамках експедиції, дослідниця згадує як разом із колегами «виявляла» для себе будинки. «Досить часто виявлялося, що на місці, яке ми раніше вважали порожнім, насправді стоїть житловий будинок. Це відбувалося після того, як нам доводилося познайомитися з тими, хто там живе <...> Коли ми проходили повз це місце через якийсь час і навмисно шукали очима описаний раніше будинок, то він раптом «виникав» на тому місці, яке раніше здавалося нам порожнім» [103, с. 46]. Сільський будинок може фігурувати в місцевому дискурсі замість своїх власників. І сприймається він також не лише як простір, але й як образ, за яким стоїть фігура мешканця або мешканців.

У процесі повсякденного сприйняття простору села суб'єкт має справу не тільки з присутністю будинків, але також і з їх відсутністю. Очевидним тут стає тісний взаємозв'язок між людьми, будинками (їх наявністю чи відсутністю) і процесами пам'яті. Цікаво, що сприйняття порожнього простору у приїжджих і місцевих є різним: для перших порожні місця і руїни будівель символізують село, що занепадає, натомість для останніх все зводиться до перенесення спогадів про минуле в сьогодення. Крістофер Мортон називає це явище «інакочасовістю» дому, коли сам будинок чи місце, де він був, «відсилає до інших часів, сезонів й подій» [188, р. 166]. Для подорожнього через будинки в селі й порожній простір видніється актуальне повсякдення, а мешканцям – також і історичне.

Згаданий вище антрополог Крістофер Мортон висуває доволі цікаве твердження, що «матеріальний будинок здійснює основний генеративний вплив на те, як люди ментально впорядковують і розуміють навколишній простір поселення» [188, р. 159]. Для збереження й утримання цього порядку людині села притаманно «заморожувати» культуру і традицію в своїх будинках (у речах, предметах побуту та етнографії). Це в дечому нагадує «музеефікацію»

домашнього простору. Господарі дому, якщо показують своє господарство і будинок, роблять це так, ніби проводять екскурсію (за своєю ініціативою можуть демонструвати старовинні предмети побуту, розповідати про їх будову і призначення).

Будинок для селянина – це інтимний обжитий простір. Він є необхідним атрибутом повсякденності особистості. Згідно з теорією російського релігійного філософа Василя Розанова простір, що є для людини своїм обжитим місцем, є її внутрішнім спокоєм. Філософія вченого – це спроба онтологічного осмислення повсякденності, зрозумілої як будинок, обжитий простір, де народжується і виростає самість. Справжнє дано тільки через повсякденний досвід. Він розділяє простір домівки на дві частини: перша – така, що зберігає тепло буття, і друга – чужа, що описується поняттям «зовнішнє місце». Від останньої треба берегти і себе, і ту, сакральну, першу частину дому. «Міцніше зачини двері будинку, щоб не надуло. І не відчиняй їх часто. І не виходь на вулицю. Не сходи із сходів свого будинку – там зло. Далі будинку вже зло, тому що далі байдужість» [116, с. 524].

Можливо, з позиції релігійного філософа це твердження звучить дещо драматично, але, незважаючи на це, відносно повсякдення селянина саме в домівці сконцентровані всі базові знання та цінності. Там же є сім'я, з якою суб'єкт поділяє приватне життя, яка для нього є джерелом духовного досвіду. Василь Розанов послідовно і переконливо доводить у своїх текстах необхідність *відношення до дому і повсякденного життя в ньому не як до побуту, а як до буття.*

Маленький особистий світ, який складається з повсякденних ритуалів (сімейні турботи, їжа, розваги), важливіший, ніж будь-які соціальні потрясіння. Сім'я – спосіб пізнання світу не лише для дорослої людини. Вона дає підстави для духовного досвіду дитини. Саме в родині формується моральна позиція, закладається думка дітей. Справді, проблематика повсякденності охоплює широке коло предметів, відносин і явищ, які дуже важко стратифікувати за

ступенем значущості. Однак місце і значення домівки для формування у людини поняття про цінності, їх систему є ключовим.

Василь Розанов постійно підштовхує до думки, що любити людину – значить любити її будинок і сім'ю, оскільки вони теж певною мірою є її частинкою. Усякий будинок переростає в храм – це ключова позиція в «релігії життя». Домівка – «якір життя» – забезпечує основу для виховання почуття добра, надійності, закладеного в людині на все життя. Неможливо уявити теплий затишний будинок без сім'ї, а, за висновками Євгенії Більченко, архетип Дому є зв'язковою ланкою «...як «мікромодель» храму й, одночасно, – як соціальне оформлення світу «поля» [14].

Аналогічне відношення городянина до власної домівки в глобалізаційних умовах сучасності, на наш погляд, неможливе. Причиною цьому є те, що квартира – це замкнений простір приватних справ і практик. Вона не має площини для постійної публічності, наприклад, подвір'я як у сільського будинку. Натомість такими характеристиками у місті є наділені «третє місце».

У своїй концепції Рей Ольденбург розуміє «третє місце» як своєрідну нейтральну територію, простір, куди люди можуть приходити коли завгодно і перебувати там скільки завгодно. Ним можуть бути не тільки кафе, кав'ярні, бари, паби, ресторани і таверни, а й громадські культурні центри, ринки, торгово-розважальні центри, перукарні, салони краси, громадські басейни, фітнес-зали, кінотеатри, церкви, бібліотеки, парки і зони відпочинку на відкритому повітрі, двори.

Для відвідувачів третього місця соціальний або економічний статус один одного не має значення. Таке місце створене для різної публіки і не встановлює формальних критеріїв членства. Кожен постійний клієнт третього місця оцінює його для себе як дім вдалині від дому. За атмосферою і ступенем психологічного комфорту третє місце схоже на перше. Воно надає відвідувачам близьке за духом оточення, проводячи тут час людина одержує душевний спокій. Концепція «третього місця» швидко набрала популярності серед представників малого та середнього бізнесу. Так стали з'являтися численні

кав'ярні та так звані «відкриті простори», організовані як комерційними, так і некомерційними підприємствами території для спілкування і самовираження.

Вперше цю концепцію використала американська компанія Starbucks – мережа кав'ярень, яка приваблювала відвідувачів не стільки кавою, скільки атмосферою і можливістю поспілкуватися як з друзями, так і з незнайомими людьми. Так, для городянина «третє місце» доповнює і розширює рамки своєї домівки, завершує її концепт «дім-храм».

4.3.2. Сакральна праця (work) і профанна робота (labor)

Осмислена, цілеспрямована трудова діяльність завжди була характеристикою людини розумної. Однак відомо, що в різних суспільствах й різних топосах її роль була і залишається різною. Сьогодні диференціація значимості праці / роботи є помітною вже на локальному рівні поселення, де аксіологічне відношення селянина і городянина до трудової діяльності буде відчутно різним. Трудова діяльність селянина визначається неунормованою, «сакральною» працею в аграрному секторі, городянина – здебільшого унормованим трудовим днем і «профаним» заробітком грошей на роботі.

Сучасний філософ Хосе Казанова підкреслює, що з позиції гендерних студій, де сучасне суспільство оцінюється як патріархальне, праця означається як приватна фемінна сфера релігії та моралі, а робота – публічна маскулінна сфера праці та законності» [58, с. 61]. Автор розуміє, що протиставленням до поняття «робота» є поняття «дозвілля». Але використовує саме таку дихотомію «праця-робота» для того, щоб описати реальний історичний процес відокремлення робочого місця від домогосподарства. Це протиставлення відіграє ключову роль у привертанні уваги до подвійного процесу, засадничого для доби модерності. Згідно з спостереженнями теоретика в умовах товарного виробництва роботою визнається лише оплачувана зайнятість. Через це цілий пласт діяльності людини «від “праці” пологів до виховування дитини й усього

спектру хатніх обов'язків позбавляється уваги та винагороди (влади, статусу, заможності)» [58, с. 61].

Зовсім інакше можна охарактеризувати ставлення селянином до власне сільської праці, яка у традиційній культурі сакралізується. Архетип, що фіксується словом «поле», визначає характер повсякденної праці селянина, такої, що характерна селу з його родом трудової діяльності. Поле, яке потрібно з року в рік обробляти, витворило сільське розуміння роботи в селянсько-землеробському значенні. Діяльнісна сутність людини села проявляється, зокрема, у тому, що праця ніколи не є чисто функційним заняттям, спрямованим на виробництво необхідних речей і заробляння грошей.

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

Традиційна моральність селянина формує відношення, де *праця є джерелом сенсу життя*. Минуле присутнє у праці у вигляді знарядь і технік поводження з ними, у вигляді успадкованих трудових операцій і навичок. Їх успішне щоденне виконання дає працівникові впевненість у своїй професійній придатності. Закономірно, що науково-технічний прогрес вніс свої корективи у трудову діяльність селянина. Так, *людина села переносить прийоми праці на нові види обладнання і технології виробництва, натомість в місті потребуються нові фахівці на нові технології*.

Корисним у цьому питанні є напрям досліджень соціолога Марини Буланової, яка встановила кореляцію між здійсненням сільськими жителями власне сільської роботи і їх освітою. «Для більшості працюючих в сільських поселеннях отриманого рівня шкільної або професійно-технічної освіти цілком вистачає для виконання дорученої їм роботи» [18, с. 111]. Проблеми освіти і праці селян розмежовані. Затребуваність у селі освічених, кваліфікованих людей нижча, ніж в інших типах поселень, і стосується переважно поодиноких

професій. Закономірно, що розуміння сільської роботи передбачає інші, суміжні терміни – фізичну і аграрну роботу.

Освіта, що передбачає не фізичну роботу, а інтелектуальну, передбачає не сільську працю, а власне регулярну роботу, що приносить заробіток коштів. Такий формат трудової активності був характерний, насамперед, для міста. Натомість у повсякденній культурі села – це завжди виходило за межі архетипної системи відношення поле-праця. Важливо, проте, що у XXI ст. визначена трудовим днем оплачувана робота стала повсякденною практикою людини сучасного села (не менш важливою і органічною, аніж традиційна праця). Цікавим у такій ситуації є те, що селянин, маючи змогу забезпечити своє життя доходими із оплачуваної роботи, не покидає і суто сільської праці. Селяни переважно лишають за собою право практикування обох видів трудової діяльності: «сакральної» work і «профанної» labor.

Натомість формат роботи людини міста постійно йде на крок попереду. Унормований трудовий день для городянина – це доволі давно вже не єдиний формат роботи. Інформаційна епоха і перманентний режим online уможливили нові формати заробітку і способу життя – фрилансера чи, наприклад, корпоративного співробітника в коворкінгу²⁵ (co-working). Отже, у плані трудової діяльності глобалізаційні обставини ніби наближують село до міста, але через динамічні зміни в останньому місто у плані різновидів трудової активності завжди є на крок попереду.

²⁵ **Коворкінг** (англ. co-working – спільно працювати) у широкому розумінні – це модель організації роботи людей з різним типом зайнятості у єдиному робочому просторі колективного офісу. Коворкінги характеризує гнучка організація робочого простору і прагнення до формування спільноти резидентів та внутрішньої культури. Учасники залишаються незалежними і вільними, мають можливість спілкуватися, обмінюватися ідеями та допомагати один одному.

4.3.3. Свято та розриви повсякдення

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

Повсякденний робочий цикл селянина сповнений щохвилинних турбот, і усі вони задовольняють конкретні життєві вимоги. У сучасних дослідників, що аналізують цей аспект сільського життя, виникає питання: чому культура повсякденного життя все ж не зводиться до звичайного задоволення «машинальних раціональних вимог»? [53, с. 180]. Припускаємо, що відповідь приховується у феномені, що можна описати поняттям *розриви повсякдення*.

Теоретиком, який порушив поставлене вище питання, а потім наблизився до відповіді на нього, є Бернхард Вандельфельс. Дослідник пише: «Повсякденність тільки тоді зберігає або навіть набуває силу супротиву впорядкованій раціональності, коли вона сама стає чимось більшим, аніж звичайне повсякденне життя, тобто коли вона сама себе перевершує. Це перевершення себе можливе до тих пір, поки повсякдення зберігає свою зворотною сторону – *неповсякдення*» [23, с. 49-50]. У ментальному середовищі села архетип «Храм» розкриває характер таких розривів. Дозвілля й відпочинок, що вплетені в цикл праці, залучають неповсякденні зони й предмети (або ж надають повсякденним якісно іншого змісту). Так можна помітити, що в культурі села розриви повсякдення мають релігійно-ритуальну природу.

Перервати потік повсякденного у традиційній сільській культурі ставало можливим завдяки календарним святам, які здебільшого є релігійними. Храм як узагальнений, семантично насичений образ світобудови займав центральне місце в сакральному просторі селянського світу. У селі розриви щоденних циклів роботи і побутових клопотів в домашньому господарстві пов'язані з цим архетипом і уявленнями про сакральне, що виражається у феномені свята, – лакуни *позапovсякденного* в повсякденні. Про свято у світі села слід говорити,

насамперед, у сакральному ключі, адже первинно воно мислилось так. Власне світські свята виникають доволі пізно, уже в Новому часі. Однак серед селян і тоді будь-які особисті святкові урочистості (народження, весілля) – відзначались як події перед вищими силами. Досвід свята у його релігійному значенні наклав свій відбиток на культурну установку щодо способів і місця відпочинку людини села.

Найбільш загальна характеристика способу відпочинку у свято – це фізична пасивність (*не-робіння*), долучення до «священного», розваги. Олена Золотухіна-Аболіна у своєму дослідженні зауважує, що під час свята «людина радіє благам реального світу <...> і одночасно, ніби розігрує в емпіричних матеріальних умовах ситуацію Раю: відсутність важких зусиль, необмежене вживання смачної їжі, веселощі, пісні, танці» [53, с. 59]. Зрештою, традиційному святкуванню в селі з їжею та напоями передують різного роду ритуали звернення до вищих сил.

Досвід свята – це не лише зовнішнє дійство з ритуальною пишністю та карнавальними елементами, це також «стан самовідчуття, стан душі» [53, с. 62]. Тому відчуття чи проживання свята може здійснюватися людиною за межами офіційних дат і подій. Отже, *внутрішнє і суб'єктивне переживання свята може спричинити не лише розрив повсякденного життя, але й розрив повсякденного мислення*. Розриви повсякденності виходять із неї (свідомості), але туди ж і повертаються; вони її освітлюють, надають їй форму і ритм, чим організовують темпоральний простір повсякденності села.

Не менш важливим способом вийти за буденну трудову діяльність є *гра*. Як розвага гра здебільшого виходить за межі свята, але все ж здійснюються в близькому смисловому полі. Особливо чітко це проявляється на практиці спортивних ігор чи різного роду інтелектуальних вікторин, де присутній змагальний інтерес, а не прагматична мета. Йоган Хейзінга у своїй знаменитій праці «*Ното ludes. В тіні завтрашнього дня*» підкреслює, що такого роду ігри дуже близькі до ритуалів. Для них створюється певний сакральний простір, що набуває виду чи то спортивного поля, чи шахової дошки. У цьому містичному

просторі повинна творитися містерія, що відмежовує людину від повсякденного життя. Це дозволяє відсторонитись від буденних турбот і віддатися напівритуальному змаганню.

Гра здійснюється за визначеними правилами у визначеному просторі, що, за припущеннями Хейзінги, на деякий час «“вимикає” людину з реальної повсякденної дійсності. Однак ігровий настрій, – як висловився вчений, – лабільний за своєю природою <...> В будь-яку хвилину повсякденне життя може висунути свої права, наприклад, через якийсь поштовх ззовні, порушення правил гри або ж через випадання із *ігрової свідомості* учасника, (курсив – *О.Ш.*) розчарування або приходження до тями учасників» [151, с. 33]. Варто підкреслити, що ігровий настрій (стан) завершується разом із її припиненням, адже гра як особливе дійство, як ритуал має початок і кінець.

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

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

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

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

Дозвілля як форма наповнення міського повсякдення має низку очевидних ознак:

Розширення і комерціалізація простору дозвілля у споживацькому суспільстві. Спостерігається значне збільшення галузі дозвілльового обслуговування, індустрії відпочинку і розваг. Великі торгові центри, гіпермаркети перетворюються в місця проведення дозвілля, музеї сучасної культури споживання. Водночас змінюється поведінка покупців: все більш поширеним є shopping about – ходіння по магазинах без будь-якої цілі. Так, дозвілля орієнтується на фінансово статних клієнтів.

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

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

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

Висновки до четвертого розділу

Підсумовуючи, зазначимо, що історично сформовані способи буття міста / у місті та села / у селі репрезентують дві абсолютно різні моделі повсякденності поселень. Онтологічна відмінність між ними зводиться до *релігійно-традиційних установок* містянина та селянина, де релігійність і традиційність відносно кожного окремого суб'єкта і спільноти в цілому діють на рівні культурних норм.

Такі норми передбачають прийняття, засвоєння та відтворення, що є необхідною умовою для відчуття спільності, тотожності («свій серед своїх»). Так, для містянина та селянина не достатньо лише жити у своєму поселенні. Їм потрібно *діяльнісно* бути в ньому, *залучатися* до відтворення релігійно-традиційних, історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів міста / села. Тому своїми щоденними практиками мешканці водночас і творять, і відтворюють *культуру повсякдення топосу міста і топос села*.

Місце, топос, постає як здатність спільноти до організації соціальності, створення ідентичності через постійне відчуття кордонів між «власним» і «чужим». Відтак, *топос* – це концепт простору, у якому онтологізується проблема межі. Наблизившись у цьому плані до поняття «локус», з погляду філософсько-релігієзнавчого аналізу топос для людини все ж має дещо іншу аксіологічну значущість. Основна відмінність між ними пояснюється потребою

задовільнити дві протилежні екзистенційні вимоги: через локус суб'єкт прагне означити власну унікальність у приватному просторі дому, а через топос поселення – продемонструвати свою тотожність із певною спільнотою в публічному просторі міста / села. Так, якщо у локусі дому людина прагне бути собою, то у топосі поселення вона прагне *відбутись* як містянин або селянин.

Розуміння топосу міста і топосу села як специфічних способів людського буття передбачає наслідування властивих їм ціннісно-смислових установок. Цінності й смисли стають видимі через низку «елементів», що ці два життєві світи (місця) наповнюють. Серед них найважливішими структурними ланками для аналізу ми виділили:

1. *жителя* як дієвого суб'єкта поселення;
2. *соціальну спільноту* як множину дієвих суб'єктів;
3. *архітектоніку поселення*, що визначається діями соціальної спільноти.

Аналіз релігійно-традиційної моделі топосу села дав можливість збагнути, що аксіологію та архітектоніку цього поселення визначає *сільське населення*. Сюди належать усі, хто проживають в сільській місцевості, зокрема городяни-дачники; селяни, що працюють в установах міста і в аграрному секторі села; службовці, які проживають в селі, але не є селянами тощо. Так, *селяни* – ті, хто зайняті сільськогосподарською працею і постійно проживають у сільській місцевості, – творять культуру села. Усі інші її відтворюють і доповнюють.

«Приїжджі» люди, наприклад, дачники, які не ситуативно, а регулярно перебувають за межами простору села, мають *додатковий досвід*. Це уможлиблює внесення у його релігійно-традиційну модель повсякдення елементів *інновації*. Однак, потрапивши в культурний простір села, усі «приїжджі» починають також наслідувати його приписи, універсалії.

Ключові елементи, універсалії світу села раніше визначив український філософ Сергій Кримський, назвавши їх архетипними структурами світу села – «Дім», «Поле», «Храм». Вони визначають архітектоніку села і завдяки їм навколишній простір мислиться як цілісність; як упорядкований простір, тобто

космос. У дискурсі повсякденності названі універсалії визначають горизонт і вектор повсякденних практик і дій селянина: *побуту* у визначених архітектурних межах архетипу «Дім», *праці* у визначених топографічних границях архетипу «Поле» і *відпочинку* у визначеному просторі архетипу «Храм».

Кожна із названих архетипних структур передбачає сакральне відношення до себе. І, лише будучи активним в усіх трьох площинах, можна говорити про людину як про селянина.

Місто, порівнюючи із селом, завжди було більш складним соціокультурним простором. Узагальнену релігійно-традиційну модель цього типу поселення схопити вкрай важко, а точніше, майже неможливо. Причина виявилась у тому, що його конструювання як особливого типу людського буття є перманентним і ніколи не набуває характеру завершеного процесу.

Узагальненого, типового городянина також не існує. Він є не більш ніж конструктом точно так само, як конструкцією є уявлення про місто в цілому або про співтовариство містян. Усі, хто потрапляє у топос міста, творять його повсякденні ритми. Будь-які спроби подати класифікацію «активних людей у місті» зводяться до аналізу окремих модусів тіла (фланер, турист, мігрант), які, у підсумку, діють як *немонолітне* тіло натовпу.

Рей Ольденбург, означивши три основні точки повсякденної активності тіла натовпу в місті, означає їх «першим», «другим» і «третьім місцем». «Перше місце» – будинок – місце, де людина зберігає свої речі і ночує. «Друге місце» – це робоче місце, де людина заробляє гроші та проводить більшу частину свого часу. «Третє місце» (The third place) – це частина міського простору, яка не пов'язана з домівкою або з роботою. Це простір «між» першим і останнім. Саме тут людина міста *відбувається як містянин*. Класичними прикладами «третьох місць» можуть бути кафе, клуб, парк, бібліотека тощо.

Для всіх містян (туриста, фланера, мігранта) кожне із цих трьох місць є важливим по-різному. Але коли поведінка кожного із них спрямована на те, щоб стати «своїм» у місті і для міста, то найбільш значимим для всіх модусів містян

стає «третє місце». Відтак, це місце, порівнюючи з першими двома, передбачає від суб'єкта ціннісно-сакральне відношення до себе, адже тут кожен може стати, тимчасово побути або вдавати містянина.

Топос міста і села вже у базовій архітектоніці та традиційних повсякденних практиках містянина і селянина принципово різняться між собою. У такій ситуації закономірним стало те, що інтенсивність і форми впливу однакових глобалізаційних процесів отримують різний ефект у контексті культури повсякдення цих двох топосів.

Для «плинної сучасності» і міста, і села, за твердженням Зигмунда Баумана, характерні інформаціоналізм, опосередкована комунікація через ЗМК, розриви поколінь, зникнення авторитетів, зміна відношення до роботи і відпочинку, криза освіти (модус знання: «як», а не «що») тощо. Так, згідно із запропонованим методом Баумана констатувати, схопити й проаналізувати глобалізаційні зрушення у повсякденному житті топосів можна через *вивчення самих феноменів, явищ повсякденності*. Найкращі результати в такій ситуації дає аналіз *основних форм повсякденної активності* у топосах:

1. побутових дій у локусі домівки (будинку, квартири);
2. трудової діяльності у форматі праці (work) та роботи (labor);
3. рекреації через відпочинок (неробіння, гру) та дозвілля (розваги і подолання нудьги).

Відштовхуючись від релігійно-традиційних установок, що глибоко присутні у повсякденній культурі села, робимо висновок, що вони є своєрідними каталізаторами глобалізації. У місті таких каталізаторів значно менше, а подекуди взагалі немає.

Так, дім для селянина – це значно більше ніж місце для ночівлі чи зберігання речей. Сакральний зміст слова «дім» і означає «храм», підтвердженням чого є семантично тотожне їх звучання в багатьох європейських мовах. Дім у селі є першою шаблоною в системі орієнтації на місцевості, а також «обличчям» власників. *Відношення до дому і повсякденного життя у ньому не зводиться до рутинного побуту, а оцінюється як буття.*

Аналогічне відношення городянина до власної домівки в глобалізаційних умовах сучасності неможливе. Причиною цьому є те, що квартира – це замкнений простір приватних справ і практик. Вона не має площини для публічності, наприклад, подвір'я сільського будинку. Натомість такими характеристиками у місті наділені «треті місця». Кожен постійний клієнт третього місця оцінює його для себе як «дім вдалині від дому». За атмосферою і ступенем психологічного комфорту «третє місце» схоже на перше. Воно надає відвідувачам близьке за духом оточення. Проводячи час тут, людина відчуває душевний спокій у процесі комунікації з Іншими (не Чужими).

Трудова діяльність селянина є принципово неунормованою, адже у традиційній культурі вона сакралізується і позначається архетипом «Поле». Тому працею у селі часто називають діяльність саме в аграрному секторі. Якщо звернути увагу на смислову різницю між *працею* (work) і *роботою* (labour), то можна помітити, що остання є найманою працею, обмеженою робочими годинами, за якими слідує бажаний відпочинок. Таке утилітарне розуміння трудової діяльності притаманне радше людині міста, а не села. Адже для селянина праця – це вся повсякденна діяльність, що є джерелом сенсу життя. З роботою за смыслом її зближує лише те, що тут також існує унормування, а точніше обмеження – світловий день і свята.

Важко не помітити, що в умовах глобалізації селяни прийняли роботу (labour) як новий для себе вид трудової діяльності, проте залишили за собою право практикувати сакральну працю (work). Так, людина села переносить прийоми праці на нові види обладнання і технології виробництва, натомість у місті потребуються нові фахівці на нові технології.

Свято – це рекреація селянина, що уможливорює «розриви повсякдення». У ментальному середовищі села архетип «Храму» розкриває характер таких розривів (вони мають чітку релігійно-ритуальну природу у топосі села). І навіть гра як розрив повсякдення у топосі села на деякий час «вимикає» людину із реальної повсякденної дійсності і переносить її у вигадану, містичну дійсність.

Натомість у городянина «розриви повсякдення» – дозвілля і відпочинок – мають винятково секулярну природу. Вони є частиною щоденних практик, тому є радше рутиною, аніж містиним «розривом буденності». Сучасною людиною міста вони сприймаються як самостійна позитивна цінність, оскільки є противагою не лише роботі, але і нудзі. Індустрія дозвілля породила міську «цивілізацію дозвілля», що також реалізовується у просторі «третіх місць».

Розглянувши визначені форми повсякденної активності більш детально, стало помітно, що *глобалізація – це ситуація, яка перебуває у безпосередній кореляції з міською культурою, а точніше, з її феноменами урбанізації, технізації, особливого комунікативного простору тощо. Тому, проаналізувавши культуру повсякдення як фактор, що долає (унеможлиблює) уніфікацію та гомогенізацію, ми вважаємо, що цілком логічним стало звернення, насамперед, до відносно консервативної релігійно-традиційної моделі сільського повсякдення. Адже воно є тим фільтром глобальних трансформацій, який не транслює явища глобалізації, а радше перетворює їх на феномени глокалізації.*

ВИСНОВКИ

Зваживши на все вищесказане, можна зробити висновок: явище, яке провокує та реалізовує сучасні зміни і трансформації планетарних масштабів – це глобалізація. Подолавши контекст економіки й політики, вона проникла у всі сфери соціальної реальності ХХІ ст. Для культури повсякдення за цим умовним терміном стоять доволі конкретні процеси технізації, віртуалізації, інформаціалізації, та явища – глокалізація, секуляризація, криза релігії, релігійності та ідентичностей. Усе це обумовлює переосмислення людиною усіх зон культури повсякдення (тіло, дім, поселення), що призводить до різних виявів секуляризації та приватизації релігії на кожному із зазначених просторових пластів. У результаті дослідження зроблено такі узагальнення.

1. Для культури повсякдення впливи глобалізаційних процесів є не просто відчутним, а майже тотальним, але і неоднозначним. Через свою внутрішню складність і суперечливість їх неможливо розцінювати як щось виключно хороше чи зле: з одного боку ці процеси є джерелом благ і розвитку, а з іншого – створюють складну онтологічну ситуацію у відношеннях локальне-всезагальне, стабільне-змінне, звичне-інноваційне, релігійне-секулярне, тощо. Часто це породжує відчуття неоднозначності, невизначеності, нестабільності, від яких у попередніх епохах повсякдення вберігало людину.

2. Сучасна людина, будучи чутливою до названих обставин, змушена здебільшого адаптуватися, реагувати і вклинюватися у задані ритми, що зводить її повсякдення до стану зтяжної трансгресії. Під тиском таких неконтрольованих обставин, повсякдення втратило низку своїх визначальних характеристик (стабільність, визначеність, рутинність), і набуло нових (динамічність, рефлексивність, відкритість). Із позиції філософсько-релігієзнавчого підходу стає очевидним, що ці процеси зумовлюють ціннісні трансформації культури повсякдення, з одного боку, та приватизацію релігії й кризу релігійності – з іншого. Це три взаємопов'язані тенденції сучасної доби, що мають взаємні наслідки.

Старі цінності замінюються новими, попередні норми втрачають свою значимість, що, зрештою ставить людину у складну ситуацію при творенні ідентичності і самоідентичності. Однак, культура повсякдення має свої механізми у врегулюванні визначених обставин. При спробі виявити і дослідити ці механізми, вивчення дискурсу нової повсякденності дає хороший результат, а подальший аналіз її структурних елементів має в собі перспективу ґрунтовного розуміння їх дії. У цьому ключі важливим стало дослідження основних зон культури повсякдення – тіла, дому, поселення.

3. У процесі дослідження культури повсякдення в обставинах глобалізації, закономірною є підвищена увага до тіла людини, а точніше – до її тілесності. Вона є екзистенційною базою для становлення людини і формування особистості.

4. Своїм тілом людина діє в інтерсуб'єктивному повсякденні, і, поруч з тим – формує різні модуси власного тілесного буття. Серед таких природне, культурне, соціальне тіло, що набули якісно нових значень і визначень в результаті глобалізаційних процесів. Натомість формування віртуального тіла, як специфічного модусу тілесності, є наслідком дії окремих феноменів глобалізації (технізації, інформаціалізації, діджиталізації й віртуалізації). Тіло у таких обставинах постає як базова цінність під час конструювання персональної ідентичності і збереженні власної самості. Воно залишається першою і, можливо, єдиною зоною, що стабільно підконтрольна суб'єкту. Так, соціальна й культурна значимість тіла в таких умовах переважає над природною.

Знакова категорія культурного тіла – канон втрачає однозначність і набуває плюралістичного характеру. Поруч з тим, він виконує функцію зразка для споживання, що експліцитно чи імпліцитно виражає ситуацію доби. Таким чином, канон розуміється як умовна культурна границя в межах якої повсякденно розвивається тіло. Канон не надає вибору, але водночас людина, що діє в межах канону, цілком усвідомлює його обмежувальні функції (якщо навіть і оцінює їх позитивно).

Здійснюючи низку соціальних ролей у процесі соціальних взаємодій, тіло людини потрапляє у потік безкінечних метаморфоз, що визначає його буття як процес безперервного становлення. Тому ідентичність, як і самоідентичність не можна назвати завершеним процесом, через що і людина у всій своїй природі теж є незавершеною. Показовим прикладом у розумінні тілесної ідентичності як самоідентичності для нас став гендерний аспект, де тілесне Я є найбільш яскравим та важливим виразником внутрішньої сутності людини. Це допомогло усвідомити те, що образ соціального тіла є багатоаспектним і комплексним конструктом, що відображає, а іноді і провокує, низку змін у особистості.

5. Щоденні тілесні практики і мода – це найбільш ефективні способи і форми відтворення власної культури повсякденності всередині соціуму. Маючи релігійно-ритуальну природу, мода і практики є зразками для наслідування, які відображають суспільні уявлення, норми поведінки, особливості характеру нації, народності, епохи. Вони виражають і здатні впливати на естетичне і духовне виховання людей, формування їх смаку, адже вони нерозривно пов'язані з правилами поведінки людини в соціумі, де особливе місце посідає тілесна поведінка.

6. Дім у глобалізаційних процесах є локусом повсякдення й повсякденних цінностей, які оцінюються особистістю як сакральні. Водночас, саме поняття «дому» набуває доволі нечіткого розуміння в екзистенційному плані. Первинне його бачення, як визначеної точки у просторі, не є достатньою підставою, щоб людина, як екзистенційна істота, могла стверджувати, що вона має домівку. Вона може володіти простором будинку, але бути позбавленою локусу дому.

Бажання мати домівку виливається у потребу творення концептуального простору й «наповнення» його певними сакральними атрибутами: сім'єю («Ти» за М. Бубером), буденністю, що передбачає циклічно-лінійні темпоральні ритми, і побутовими предметами, які постають перед суб'єктом не лише як утилітарні речі, але і як фетиші.

7. Творенню домівки як концептуального, сакрального простору можуть зашкодити Чужі. Вони порушують не лише концепт дому, але й концепт

приватності. Досвід низки країн Центральної і Східної Європи та Близького Сходу має приклад такого відносно деструктивного співпроживання у комунальних квартирах. Людина тут постійно є актором на сцені «комунального театру». Натомість co-living (колівінг) – це приклад колективного співпроживання, коли концепт дому не десакралізується, а повністю завершується. Мешканці свідомо відмовляються від повної приватності. Натомість вони отримують важливий атрибут домівки, яким є тимчасова сім'я коліверів.

8. Дія глобалізаційних процесів на рівні топосів «місто» і «село» є відчутно різною. Зумовлено це тим, що стратегії буття міста і в місті, села і в селі були і залишаються не тотожними. Так, тиск глобалізаційних обставин на повсякдення села актуалізує для мешканців архетипні структури світу села «Дім-Поле-Храм». Це своєрідна релігійно-традиційна модель повсякденності поселень, де є закладені готові формули сприйняття інновацій та запропоновані шляхи реагування на них. Наявність цієї моделі дає можливість селянам контролювати глобалізаційні інновації і трансформації в усіх аспектах повсякденного життя, де дім – це храм, робота – це сакральна праця, позначена архетипом «поле», а відпочинок – це свято, розрив повсякдення, неробіння.

Натомість місто у своєму інерційному потоці життя сприймає глобалізаційні пропозиції як множину виборів, культурне різноманіття. Через це можна стверджувати, що місто і містяни не контролюють потік глобалізаційних перетворень. Вони приймають і проживають їх як благо. Так, дім стає профанним «місцем для ночівлі», робота (labor) – це заробіток грошей, а відпочинок розуміється як дозвілля, що не є перервою трудового дня, а розвагою, подоланням нудьги.

9. Витворений глобалізацією єдиний комунікативний простір створив ситуацію перманентного діалогу повсякдень міста й села, який міг би призвести до їх універсалізації, однак цього не відбувається. Причина цьому – консервативність релігійно-традиційної моделі повсякдення топосу села. Культура села фільтрує глобалізаційні «пропозиції» і, в підсумку, відкидає їх,

перетворює у феномени в глокалізації, або ж засвоює без змін як благо. Причому в такій ситуації доволі складно судити що відбувається: глобалізація узурпує вимір повсякдення чи повсякденність поволі освоює глобалізацію.

Список використаних джерел:

1. Академічний тлумачний словник української мови. URL: <http://sum.in.ua/>
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Москва : Канон-пресс-Ц, «Кучково поле», 2001. 228 с.
3. Арент Х. Vita active, или о деятельной жизни / пер. с нем и англ В. Бибихина. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 437 с.
4. Артеменко А. П. Поняття «топос» в онтологічній та соціально-філософській сферах дослідження. *Гуманітарний часопис*. 2011. № 1. С. 19-23.
5. Астахова Л. Р. Универсальные характеристики религиозного действия. Человек, культура общество. Актуальные философские проблемы : ученые записки казанского государственного университета. 2007. Т. 149. Кн. 5. С. 78-90.
6. Баева Л. В. Ценности изменяющегося мира. Экзистенциальная аксиология истории : монография. Астрахань, 2004. 277 с.
7. Баркова Е. В. Эволюция вкусовых тенденций в повседневной культуре XX века (мода и костюм). *Вестник ЛГУ им. А.П. Пушкина. Т.2. Философия*. 2013. Сентябрь (№ 3). С. 117-125 . URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-vkusovyh-tendentsiy-v-povsednevnoy-kulture-xx-veka-moda-i-kostyum/viewer>
8. Барсукова Н. И. Аксиологические основы теории и методология средового дизайна. *Вестник ОГУ*. 2011. № 9 (128). С. 21-26. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/aksiologicheskie-osnovy-teorii-i-metodologii-sredovogo-dizayna/viewer>
9. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. Москва : Издательство им. Собашниковых, 2003. 512 с.
10. Беляева Е. В. Ценности повседневной исторической культуры в стабильные и переходные периоды общественного развития. *Культурная память и современные проблемы философии культуры* : сб. ст. всерос. науч. конф. Саратов : Наука, 2016. С. 9-15. URL: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/173015>

11. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. *Трактат по социологии знания*. Москва : Медиум, 1995. 323 с.
12. Бернштейн Б. М. Кристаллизация понятия искусства в новоевропейской истории. *Искусство Нового времени*. Санкт-Петербург, 2000. С. 40-84.
13. Біблія або книга Святого Письма Старого й Нового Заповіту / пер. проф. І. Огієнко. Українське Біблійне Товариство, 2009. 1151 с.
14. Більченко Є. Топос «Ліс – Печера – Скарб» contra топос «Дім – Поле – Храм»: міфологічні механізми формування образу ворога. URL: <https://www.religion.in.ua/12255-topos-lis-pechera-skarb-contra-topos-dim-pole-xram-mifologichni-mexanizmi-formuvannya-obrazu-voroga.html> (дата звернення: 30.05.2018).
15. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва : Добросвет, 2000. 389 с.
16. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. : в 3 т. *Структуры повседневности: возможное и невозможное. Том I*. Москва : Весь мир, 2007. 592 с.
17. Бубер М. Я и Ты / пер. В. Рынкевич. *Два образа веры*. Москва, 1995. С. 16-92.
18. Буланова М. Б. Образование в жизненном мире жителей села. *Вестник РГГУ. Философия. Социология. Искусствоведение*. Москва, 2016. № 2 (4). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovanie-v-zhiznennom-mire-zhiteley-sela>.
19. Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. Санкт-Петербург : АЛЕТЕЙЯ, 2007. 576 с.
20. Быховская И. М. Телесность как социокультурный феномен. *Культурология. XX век*. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. 628 р.
21. Быховская И. М. «Номо somatikos»: аксиология человеческого тела. Москва : Эдиториал УРСС, 2000. 208 с.
22. Валенса Г. А. «Тіло» і «тілесність» у соціально-філософському контексті: термінологічні розвідки. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11478.html> (дата звернення: 06.11.2017).

23. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. *СОЦИО-ЛОГОС*. Москва : Прогресс, 1991. С. 39-50. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000927/st000.shtml> (дата обращения: 15.06.2017).
24. Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М. Левин, А. Филипов и др. Санкт-Петербург : Прогресс, 1990. 804 с.
25. Вербина О. В. Повседневное пространство коммуналки: стратегии и практики проживания. *Наука. Искусство. Культура*. 2015. Вып. 3 (7). С. 190-196. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/povsednevnoe-prostranstvo-kommunalki-strategii-i-praktiki-prozhivaniya/viewer>.
26. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття / пер. з фр. Д. Каратаєв. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. 331 с.
27. Виолле-ле-Дюк Э. Э. Жизнь и развлечения в средние века. Санкт-Петербург : Евразия, 1999. 387 с.
28. Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета, 2008. 297 с.
29. Вулф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. Санкт-Петербург : Интерсоцис, 2009. 161 с.
30. Герасимова Е. Ю. Советская коммунальная квартира как социальный институт: историко-социологический анализ : на материалах Петрограда – Ленинграда, 1917-1991 : автореф. дир. Санкт-Петербург, 2000. URL: <http://www.dissercat.com/content/sovetskaya-kommunalnaya-kvartira-kak-sotsialnyi-institut-istoriko-sotsiologicheskii-analiz-n> (дата обращения: 13.03.2019).
31. Герасимова Е. Советская коммунальная квартира. *Социологический журнал*. 1998. № 1-2. С. 224-243. URL: <https://www.jour.isras.ru/upload/journals/1/articles/551/submission/original/551-969-1-SM.pdf>.
32. Гидденс Э. Последствия современности. *Мониторинг общественного мнения*. Москва : Праксис, 2011. С. 169-180. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/posledstviya-sovremennosti/viewer>.
33. Гиро П. Быт и нравы древних римлян. Смоленск : Русич, 2000. 576 с.

34. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. Москва : Ладомир, 1994. 672 с.
35. Головатова Е., Тарасевич Г., Пономарчук В. Внешность и внутренность. *Русский репортер*. 2011. № 38. URL: http://expert.ru/russian_reporter/2011/38/vneshnost-ivnutrennost/ (дата обращения: 09.09.2017).
36. Готье Т. Мода как искусство / пер. с фр. В. Мильчина. Москва: Иностранная литература, 2000. 307 с.
37. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева. Москва : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. 304 с.
38. Грехнев В. Р. Социальное пространство бытия. *Философия и общество*. 2009. Вып. № 2 (54). С. 20-37. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/130469/> (дата обращения: 13.08.2018).
39. Гудков Л. Коммунальная дыра. *Знание – сила*. 2001. № 11. С. 59-63.
40. Гумбрехт Х. У. В 1926: На острие времени. Москва : Новое литературное обозрение, 2005. 568 с.
41. Гумбрехт Х. У. Похвала красоте спорта / пер с англ. В. Фещенко. Москва : Новое литературное образования, 2009. 176 с.
42. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». Москва : Индрик, 1993. 327 с.
43. Гуссерль Э. Картезианские размышления. Санкт-Петербург : Наука, 2001. 286 с.
44. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Москва, 1989. Т. 3. 555 с.
45. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп / пер. з фр. О. Шевченко. Київ : КАРМЕ-СІНТО, 1996. 384 с.
46. Дзюба І. Україна перед Сфінксом майбутнього. *Український історичний журнал*. 2002. №3. С. 3-22. URL: <http://history.org.ua/JournALL/journal/2002/3/1.pdf>.

47. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ : Ніка-Центр, 2012. 263 с.
48. Дубенська О. Общежитие 2.0: почему растет популярность коливингов. *The engine of innovations*. URL: <http://k750.media/post/586> (дата обращения: 13.03.2019).
49. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Введение, первая глава / пер. А. Б. Гофман. *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения* : антология. Москва : Канон +, 1998. 432 с.
50. Ешевский Р. Женщина в средние века в Западной Европе. Сочинения. Москва, 1870. Т. 3. 711 с. URL: <https://www.twirpx.com/file/1506284/>.
51. Жигунова Г. В. Повседневность как социальный феномен. *Современные исследования социальных проблем*. 2015. № 8 (52). С. 56-71. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/povsednevnost-kak-sotsialnyy-fenomen/viewer>.
52. Забелин И. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях : в 3 т. Москва : Языки рур. культуры, 2003. Т. 3. 960 с.
53. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность: философские загадки. Киев : Ника-Центр, 2006. 256 с.
54. Иванов К. А. Многоликое средневековье. Санкт-Петербург : Алетейя, 1996. 432 с.
55. Ионин Л. Г. Социология культуры. Москва, 1996. 280 с.
56. История философии: Запад-Россия-Восток / под ред.: проф. Н. В. Мотрошиловой, проф. А. М. Руткевича. Москва : «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000. Кн. 4. 448 с.
57. Кавамура Ю. Теория и практика создания моды. Минск : Гревцов Паблицер, 2009. 177 с.
58. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / пер. з англ. О. Панич. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 264 с.

59. Кант И. Критика практического разума. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_pr/index.php (дата обращения: 08.09.2017).
60. Капкан М. В. Культура повседневности. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. 110 с.
61. Караванський Р. Практичний словник синонімів української мови. Київ : Українська книга, 2000. 480 с.
62. Карівець І. В. Повсякденність: між трансценденталізмом і дивовижністю : монографія. Львів : Видавництво Львівської політехніки, 2012. 256 с.
63. Карповець М. В. Місто як світ людського буття : монографія. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. 258 с.
64. Касавини И., Щавлев Р. Анализ повседневности. Москва : Канон +, 2004. 432 с.
65. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. Москва : Гор. ун-т. «Высш. шк. экономики», 2000. 606 с.
66. Кеннет К. Нагота в искусстве. Санкт-Петербург : Азбука-Классика, 2004. 480 с.
67. Киричук О. В. Основы психологии. Київ, 1999. URL: http://pidruchniki.ws/13710425/psihologiya/vchinok_krasi/ (дата звернення: 30.05.18).
68. Кнабе Г. Р. Вещь как феномен культуры. *Музеи мира*. Москва, 1991. С. 111-144.
69. Коган Л. Н. Социология культуры : учеб. пособие. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1992. 120 с. URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/40853/1/5-230-06679-2_1992.pdf.
70. Козлова Н. Н. Социология повседневности: переоценка ценностей. *Общественные науки и современность*. 1992. № 3. С. 47-56. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/746/926/1219/5-Kozlova.pdf>.
71. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають. Київ : Ніка-Центр, 2004. 184 с.

72. Корнев В. В. Философия повседневных вещей. Москва : Юнайтед пресс, 2011. 253 с.
73. Коробеникова Л. А. Глобализация: концептуальные изменения дискурса. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. Томск, 2008. Вып. 2(3). С. 154-164. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/globalizatsiya-kontseptualnye-izmeneniya-diskursa/viewer>.
74. Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. Москва : Республика, 1992. 303 с.
75. Коськов М., Музалевская Ю. Костюм. Основы теории : монография. Санкт-Петербург : ЛГУ им. А. Р. Пушкина, 2011. 223 с.
76. Коткин Р. Жилище и субъективный характер его распределения в сталинскую эпоху. *Жилище в России: век XX. Архитектура и социальная история* / сост. и ред.: У. Брумфилд, Б. Рубл. Москва : Три квадрата, 2001. С. 104-118
77. Крейдлин Г. Е. Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык. Москва : Новое литературное обозрение, 2002. 581 с.
78. Кримський Р. Б. Заклики духовності ХХІ століття : лекція, прочит. 31 жовт. 2002 р. в Нац. ун-ті «Києво-Могилян. акад.». Київ : Вид. дім «КМ Академія», 2003. 32 с.
79. Крішнамурті Дж. Початки навчання. Львів : Аверс, 2008. 202 с.
80. Круткин В. Л. Телесность человека в онтологическом измерении. Ижевск, 1997. 358 с.
81. Кьеркегор Р. Болезнь к смерти. Москва : Республика, 1993. 383 с.
82. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию «Я». Москва, 1998. Т. 1. URL: <http://libgen.io/book/index.php?md5=B22BA80863C5EBF3CB47199DF2A2670A> – (дата обращения: 08.09.2017).
83. Леви-Стросс К. Печальные тропики. Москва: Мысль, 1984. 220 с.
84. Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре. Санкт-Петербург, 2002. 320 с.

85. Лелеко В. Д. Теория культуры / под ред.: Р. Н. Иконникова, В. П. Большаков. Санкт-Петербург : Питер, 2008. 381 с.
86. Лефевр А. Повседневное и повседневность. *Социологическое обозрение*. 2007. № 3. С. 33-36.
87. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века). Санкт-Петербург, 1994. 670 с.
88. Лур'є Р. Психологічна антропологія. Москва : Академічний проект, 2003. 624 с.
89. Майерс Д. Социальная психология. Санкт-Петербург : Прайм-Еврознак, 2002. 512 с.
90. Макаров А. И., Торопова А. А. Отчужденные тела: трактовка концепта телесности в постмодернизме. *Вестник Волгоградского гор. ун-та. Философия*. 2016. №4 (34). С. 16-26. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/otchuzhdennye-tela-traktovka-kontsepta-telesnosti-v-postmodernizme/viewer>.
91. Макович Г. В. Концепт «современный город». *Альянс наук: ученый – ученому*. Екатеринбург, 2014. URL: http://www.confcontact.com/2014-alyans-nauk/fl2_makovich.htm (дата обращения: 30.06.2018).
92. Малахов В. Этика спілкування. Київ : Либідь, 2006. 400 с.
93. Марков Б. Культура повседневности. Санкт-Петербург : Питер, 2008. 352 с.
94. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : 2-е изд. Москва : Политиздат, 1969. Т. 46. Ч. 2. 618 с.
95. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / пер. з фр. О. Йосипенко, Р. Йосипенко. Київ : Український центр духовної культури. 552 с.
96. Мертон Т. Нові зерна контемпліяції / пер. з англ. О. Мельник. Львів : Свічадо, 2009. 216 с.
97. Михель Д. В. Тело в западной культуре. Саратов : Научная книга, 2000. 171 с.
98. Можейко М. А., Грицанов А. А. Телесность. *Энциклопедия постмодернизма*. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/PostModern/Index.php (дата обращения: 08.09.2017).

99. Монтари М. Голод и изобилие. История питания в Европе. Москва : Alexandria, 2009. 279 с.
100. Муратова И. А. Телесность как доминанта культуры постмодерна. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов : Грамота, 2013. № 1 (27). Ч. 1. С. 143-146. URL: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2013_1-1_37.pdf
101. Нариси повсякденного життя радянської України в період непу 1921-1928 рр.) : колективна монографія : у 2 ч. / відп. ред. Р. В. Кульчицький. Київ : Інститут історії України НАН України, 2009. Ч 1. 445 с.
102. Наука не винна. Розмова зі Станіславом Лемом. *Нова Польща*. 2000. № 1. С. 137-143.
103. Нахшина М. Л. Восприятия домашнего пространства села постоянными жителями и приезжающими на лето. *Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования*. 2011. Вып. 2. С. 41-53. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vospriyatie-domashnego-prostranstva-sela-postoyannymi-zhitelyami-i-priezzhayuschimi-na-leto/viewer>
104. Носов Н. А. Словарь виртуальных терминов. *Труды лаборатории виртуалистики. Труды Центра профориентации*. Москва : Путь, 2000. 69 с. URL: http://www.virtualistika.ru/vip7_a_i.html (дата обращения: 02.06.2018).
105. Ожегов Р. И. Словарь русского языка. 8-е изд. Москва, 1970. 900 с.
106. Ольденбург Р. Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места тусовок как фундамент сообщества : монография / пер. с англ. А. Широканова. Москва : Новое литературное обозрение, 2014. 456 с.
107. Павлова М. В. Философские аспекты понятия «опыт». *Актуальные задачи педагогики : материалы Междунар. науч. конф.* Чита : Издательство «Молодой ученый», 2011. С. 228-233. URL: <https://moluch.ru/conf/ped/archive/20/1233/> (дата обращения: 27.08.2019).

108. Панарин А. Р. Глобализация как вызов жизненному миру. *Вестник российской Академии наук*. Москва, 2004. Т. 74. №7. С. 619-632.
109. Пацюков В. Ностальгия по коммуналке : интервью с Михаилом Шварцманом. *Декоративное искусство*. 1991. №7. С. 14-17.
110. Платон. Пир. *Сочинения* : в 4-х т. Москва : Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
111. Подорога В. Феноменология тела. Введения в философскую антропологию. *Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов*. Москва : Ad Marginem, 1995. 340 с.
112. Правовская Н. И. Повседневность в аксиологическом измерении. *Вестник Чувашского университета*. 2012. № 4. С. 118-121. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/povsednevnost-v-aksiologicheskom-izmerenii/viewer>
113. Пришвин М. Дневник 1938 года. Октябрь. 1997. № 1. С. 107-136. URL: https://imwerden.de/pdf/prishvin_dnevniki_1938-1939_2010_text.pdf.
114. Разова Е. Л. Дом. Экзистенциальное пространство человека. *Альманах «Vita Cogitans»*. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. № 1. С. 206-220. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/razova-el/dom-ekzistencialnoe-prostranstvo-cheloveka> (дата обращения: 27.05.2018).
115. Ребеко Т. А. Гендерная идентичность и репрезентация тела у женщин. *Психология личности*. Москва : Институт психологии РАН, 2010. № 1. С. 15-31. URL: <http://naukarus.com/gendernaya-identichnost-i-reprezentatsiya-tela-u-zhenschin> (дата обращения: 08.09.2017).
116. Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй. *Сочинения* : в 2 т. Москва : Правда, 1990. Т. 2. 628 с.
117. Розенберг Н. В. Аналитика культуры повседневности Поволжья: философский аспект : автореф. дир. Тамбов, 2010. 47 с.
118. Розенберг Н. В. Глобализация культурных процессов и ее влияние на формирование социокультурного статуса повседневности. *Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки*. 2012. № 4 (24).

С. 45-50. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/globalizatsiya-kulturnyh-protsesov-i-ee-vliyanie-na-formirovanie-sotsiokulturnogo-statusa-povsednevnosti/viewer>.

119. Розенберг Н. В. Социокультурные фильтры как механизм функционирования повседневности. *Вестник ТГУ. Гуманитарные науки. Философия, социология и культурология*. 2010. Вып. 9 (89). С. 202-206. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnye-filtry-kak-mehanizm-funktsionirovaniya-povsednevnosti/viewer>.

120. Розенберг Н. В. Структурирование культуры повседневности. *Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки*. 2010. № 2 (14). С. 50-57. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/strukturirovanie-kulturny-povsednevnosti-metodologicheskie-podhody/viewer>.

121. Савченко Л. А. Возрождение идеи повседневности в зарубежной социологии. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики* : в 3 ч. Тамбов : Грамота, 2012. Ч. 3. № 7 (21). С. 168-171. URL: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2012_7-3_41.pdf

122. Савчук В. Конверсия искусства. Санкт-Петербург : Петрополис, 2001. 288 с.

123. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. Москва : Республика, 2000. 639 с.

124. Свендсен Л. Философия моды. Москва : Прогресс-Традиция, 2007. 256 с.

125. Семенова В. Равенство в нищете: символическое значение «коммуналок». *Судьбы людей: Россия XX век* : биограф. семей как объект социол. исслед. Москва, 1996. С 373-390.

126. Словник синонімів української мови : в 2 т. / А. А. Бурячок та ін. Київ, 2000. Т. 2. 960 с.

127. Сколота З. Н. Эстетика «новой телесности» в виртуальном пространстве. *Философские науки*. 2012. № 11. URL: <https://research-journal.org/philosophy/estetika-novoj-telesnosti-v-virtualnom-prostranstve/> (дата обращения: 02.06.2018).

128. Словник української мови. Київ, 1975. Т. 6. 832 с.
129. Смирнов Р. Словарь антропологи перехода. *Философские науки*. 2008. № 12. С. 97-119.
130. Терещенко А. В. Быт русского народа : в 2 т. Москва : Институт русской цивилизации, 2014. Т. 1. 944 с.
131. Терещенко А. В. Быт русского народа : в 2 т. Москва : Институт русской цивилизации, 2014. Т. 2. 864 с.
132. Терещенко Г. Ф. Тенденции и инновации в дизайне современного жилого интерьера. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsii-i-novatsii-v-dizayne-sovremennogo-zhilogo-interiera/viewer>.
133. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності. Київ : Либідь, 2003. 376 с.
134. Устюгова Е. Н. Стиль и культура: опыт построения общей теории стиля. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. 255 с.
135. Устюгова Е. Н. Стиль как явление культуры. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1994. 94 с.
136. Уэльбек М. Платформа : роман / пер. с фр. И. Радченко. Москва : Иностранка, 2003. 462 с.
137. Фадеева Л. В. Тело как знак и как смысл. Москва, 2008. 360 с.
138. Федоровских А. А. Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф-религия-идеология : автореф. дисер. канд. философ. наук. Екатеринбург, 2000. 20 с. URL: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/624/1/urgu0013s.pdf>.
139. Федотова В. Г. Меняющаяся повседневность как неизменная граница познаний и практики. *Эпистемология и Философия науки*. 2005. Т. 4. № 2. С. 250-262. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/menyayuschayasya-povsednevnost-kak-neizmennaya-granitsa-poznaniya-i-praktiki/viewer>.
140. Федотова В. Г. Хорошее общество. Москва : Прогресс-Традиция, 2005. 544 с.

141. Философия : энциклопедический словарь / ред. А. А. Ивин. Москва : Гардарики, 2004. 1072 с.
142. Философский энциклопедический словарь / под ред.: Л. Ф. Ильичёва, П. Н. Федосеева, Р. Н. Ковалёва, В. Г. Панова. Москва : Советская энциклопедия, 1983. 840 с.
143. Франкел Б. Постіндустріальні утопісти / пер. з англ. О. Юдін. Київ : Ніка-Центр, 2005. 304 с.
144. Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: Буржуазный век. Москва : Республика, 1994. 441 с.
145. Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: Галантный век. Москва : Республика, 1994. 479 с.
146. Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: эпоха Ренессанса. Москва : Республика, 1993. 512 с.
147. Фурс В. Н. Глобализация жизненного мира в свете социальной теории: к постановке вопроса. *Общественные науки и современность*. 2000. № 6. С. 128-139. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/800/515/1216/012fURS.pdf>.
148. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. *Время и бытие* : статьи и выступления. Москва : Республика, 1993. С. 327-345.
149. Хантингтон Р. Столкновение цивилизаций. Москва : АСТ, 2003. 605 с.
150. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Санкт-Петербург : Издательство Ивана Лимбаха, 2011. 768 с.
151. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / пер. с нидерл. Г. М. Тавризян. Москва : Прогресс, 1992. 464 с.
152. Хохлова А. М. Мигрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2007. Том 10. № 1. С. 162-179. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/migrant-kak-naivnyy-etnograf-opyt-osvoeniya-novogo-kulturnogo-prostranstva-goroda/viewer>.
153. Хохлова А. М. «Текучая» повседневность: трансформация культурных практик в условиях глобализации. *Социология культуры и духовной жизни*.

2013. Вип. 1. С. 95-102. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tekuchaya-povsednevnost-transformatsiya-kulturnyh-praktik-v-usloviyah-globalizatsii/viewer>.
154. Чернецький В. Картографуючи посткомуністичні культури. Київ : Критика, 2013. 429 с.
155. Шевчук Д. М. Смысл і межі політичного: філософська інтерпретація : монографія. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. 374 с.
156. Шиллер Ф. О возвышенном : собрание сочинений в 7 т. / пер. Э. Радлов. Москва, 1957. Т. 6. URL: https://imwerden.de/pdf/shiller_ss_v_7_tt_tom6_1957_text.pdf.
157. Шляхова О. Аксиологія повсякдення в умовах глобалізації. *Науковий вісник Чернівецького національного університету. Філософія*. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2017. Вип. 54 (799). С. 116-121. URL: http://en.chnu.edu.ua/wp-content/uploads/2019/05/2018_NPhilos_799_06.pdf.
158. Шляхова О. Живе тіло у хронотопі культури повсякдення. *Матеріали всеукраїнської конференції з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення»*. Львів, 2017. С. 131-133.
159. Шляхова О. Зміна типу повсякдення в соціокультурних умовах сучасності. *Матеріали IV Всеукраїнської наукової конференції*. Острог, 2016. С. 79-81.
160. Шляхова О. Ідея структури повсякдення в умовах глобалізації. *Вісник Черкаського університету. Філософія*. Черкаси, 2017. Вип. 17. С. 76-83. URL: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/article/view/2024/2120>
161. Шляхова О. Сакральний locus «дому» у профанному просторі «будинку». *EUROPEAN PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL DISCOURSE*. Чехія, 2019. Вип. 5. Ч. 1. С. 135-141. URL: https://ephd.cz/wp-content/uploads/2019/ephd_2019_5_1/22.pdf
162. Шляхова О. Тенденції розвитку науки про повсякдення в умовах глобалізації: український контекст. *Матеріали XIX міжнародної науково-*

практичної інтернет-конференції «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації». Переяслав-Хмельницький, 2016. С. 503-505.

163. Шляхова О. Тілесна ідентичність як самоідентичність у просторі культури повсякдення. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Філософія*. Острог, 2017. Вип. 20. С. 39-44. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/6120/1/10.pdf>

164. Шляхова О. Цінності в комунікативних координатах простору культури повсякдення. *Матеріали міжнародної наукової конференції «Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади»*. Чернівці, 2017. С. 185-187.

165. Шляхова О. Як треба бути, щоб бути людиною міста/села в глобалізаційних умовах сучасності? *Людина і культура*. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. С. 184-208. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/8013/1/13.pdf>

166. Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. Новосибирск : ВО «Наука», 1993. Т. 1. 592 с.

167. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение: историческое введение. Москва : Логос, 2002. 608 с.

168. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. Москва : РОССПЭН, 2004. 1054 с.

169. Шюц А. Структура повседневного мышления. *Социр*. 1998. № 2. С. 129-137. URL: <http://ktpu.kpi.ua/wp-content/uploads/2014/02/A-SHyuts-struktura.pdf>.

170. Эко У. История красоты. Москва : СЛОВО/SLOVO, 2005. 440 с.

171. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Москва : Университетская книга, 2001. Т. 1. 332 с.

172. Якушева Л. А. Московская коммуналка как художественный образ. *Столицы и столичность в истории русской культуры*. Ярославль : ЯГПУ, 2006. С. 123-126.

173. Якушева Л. А. Философия коммунальной жизни: Н. Коляда, В. Дуренков. *Вестник Челябинского государственного педагогического университета*. Челябинск, 2017. № 1. С. 179-184. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-kommunalnoy-zhizni-n-kolyada-v-durnenkov/viewer>.
174. Appadurai A. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 229 p.
175. Aronsson L. (2004) Place attachment of vacation residents: between tourists and permanent residents. *Tourism, mobility and second homes: between elite landscape and common ground*. Clevedon: Channel View Publications, pp. 75-86.
176. Bauman Z. (2008) *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers*. Cambridge: Harvard University Press, 272 p.
177. Bauman Z. (2010) *44 Letters from the Liquid Modern World*. Cambridge: Polity Press, 208 p.
178. Bergmann W. (1981) Lebenswelt. Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Bin grundbegriffliches Problem alltagstheoretischer Ansätze. *Kolner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie*, no 1, pp. 50-72.
179. Boym S. (1994) *Common space. Mythologies of every day life in Russia*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 121-150.
180. Butler J. (1990) *Gender Trouble*. New York, 221 p.
181. Common. Brad Hargreaves. URL: <https://www.bhargreaves.com/common/> (дата звернення: 29.05.2018).
182. Douglas A. (1977) *The feminization of American culture*. New York: Alfred A. Knopf, 403 p.
183. Ellas N. (1978) Zum Begriff des Alltags. *Materialen zur Soziologie des Alltags*. Opladen, pp. 22-29.
184. Giddens A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge. URL: <http://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/10/The-Consequences-of-Modernity-by-Anthony-Giddens.pdf>.
185. Harvey D. (1990) *The Condition of Postmodernity*. Oxford, pp. 284-359.

186. Levitt T. (1983) The Globalization of Markets. *Harvard Business Review*, pp. 3-15.
187. Michel H. (1975) *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Hague, 242 p.
188. Morton C. (2007) Remembering the House. Memory and Materiality in Northern Botswana. *Material Culture*, no. 12 (2), pp. 157-179.
189. Robertson R. (1992) *Globalization*. London, 202 p.
190. Sauvy A. (1952) Trois mondes, une planète. *L'Observateur*, no. 118, p. 14.
191. Szczepanski J. (1979) Reflexion über das Alltägliche. *Sonderheft*, no. 20, pp. 316-319.
192. Sennet R. (2002) *The fall of public man*. London: Penguin books.
193. Shliachowa O. Cieleśne wyrażenie i «język» codzienności za pośrednictwem mody. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філософія*. Луцьк, 2018. P. 32-37.
194. The Body and society. Exploration in Social Theory. URL: www.amazon.com/The-Body-and-society-Exploration-association.dp/1412929873.
195. Thurn H. P. (1980) *Der Mensch im Alltag: Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens*. Stuttgart, pp. 4–12.
196. Waters M. (1995) *Globalization*. London-New York.
197. Wirth L. (1969) *Urbanism as a Way of Life. Classic Essays on the Culture of Cities*. New York: Appleton-Century-Crofts & Meredith Corporation, pp. 40-64.