

## **НАТАЛІЯ КОСТЕНКО,**

*доктор соціологічних наук, професор, завідувачка відділу соціології культури і масової комунікації Інституту соціології Національної академії наук України (01021, Київ, вул. Шовковична, 12)*

## **NATALIIA KOSTENKO,**

*Doctor of Sciences in Sociology, Professor, Head of the Department of Sociology of Culture and Mass Communication, Institute of Sociology, National Academy of Sciences of Ukraine (12, Shovkovychna St., Kyiv, 01021)*

*natalia.kostenko@gmail.com*

*https://orcid.org/0000-0002-4689-8886*

### **Культурні порядки у просторі та часі надзвичайного стану**

Взаємозалежність сучасних станів війни та культури, а також співвідношення цих двох категорій є досить неординарними в соціологічному дискурсі. У класичній соціології війну розглядали радше як чинник формування соціально-політичної структури суспільства й держави з її монополією на легітимацію панування (Г. Спенсер, Е. Дюргайм, М. Вебер). Разом із тим ці категорії виразно перетинаються у морфологіях конфліктів культурних епох і культурних ситуацій, як у Г. Зимеля та О. Шпенглера, в конституюванні культурних компонентів воєнних станів, на кшталт етосу війни у К. фон Клаузевіца, або спростовуючи первісну аксіому неадекватного зв'язку у вже звичній риториці «інформаційних війн» і новій семантиці військових технологій.

Увага сучасної соціології до проблем культури підтверджується тезою Дж. Александера про зростання автономії культури та її вирішальний вплив на соціуми, що за сучасних умов неминуче переосмислюється, зокрема й у термінах очевидності функцій культури як компенсаторного механізму протистояння напруженим психологічним ситуаціям. І це, звісно, надзвичайно важливо, але аж ніяк не вичерпує розуміння того статусу, що сьогодні належить культурі, яка, за відомими словами З. Баумана, є якорем у нашому імовірнісному сучасному світі, колективною відповіддю на унікальне людське осягнення власної скінченності.

Невизначеність і множинність сучасних життєвих контекстів спонукає до вдосконалення методології дослідження в умовах мобільності спеціальних

---

*Цитування:* Костенко, Н. (2026). Культурні порядки у просторі та часі надзвичайного стану. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 1, 79–94, <https://doi.org/10.15407/sociology2026.01.079>.

Публікується на засадах ліцензії Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

культурних порядків, які, пристаючи до М. Фуко, можна розуміти як співвідношення «слів» (знарядь означення) і «речей» (артефактів, предметів) в історичному типі культури, а також людську активність в інтерпретації такого співвідношення через його конвенційне впорядкування і дотримання правил вжитку (Foucault, 1994).

Як мінімум, можна говорити про дві траєкторії дії індивіда в добре розпізнаваному середовищі, де він оснащений неоднораз перевіреними кодами реакцій на символічні структури та оперування ними, про дві перспективи, два типи порядку, які аж ніяк не протистоять один одному через несумісну логіку аналізу дійсності, але все ж таки є автономними й не виключають комплементарності.

## Рок культури

Один тип порядку відсилає до морфології конфлікту культурних епох і культурних станів, де він проєціюється, в термінах Георга Зимеля, на взаємодію потоку життя і форм культури, які в момент їх творення цілком адекватно фіксують рух цього життя, але згодом втрачають таку відповідність аж до повного неприйняття і навіть ворожості, відкидання цих форм самим життям, яке потребує нових. Згодом стає зрозуміло, що йдеться про відвернення життєвою стихією будь-якої форми взагалі, боротьбу — швидко або повільну — з культурною формою, що заважає життю вийти за свої межі у своєму прагненні вилятися спонтанно і творчо.

## Життя проти форми

Як тільки життя переходить за межі чисто біологічного рівня на рівень розуму, а розум, своєю чергою, переходить на рівень культури, виникає внутрішній конфлікт. Вся еволюція культури полягає у виникненні, розв'язанні та відродженні цього конфлікту. Адже зрозуміло, що йдеться про культуру, коли творчий динамізм життя продукує певні артефакти, які надають йому форми вираження й актуалізації і які, зі свого боку, поглинають невпинний потік життя, надаючи йому форму і зміст, масштаб і порядок: наприклад, громадянські закони та конституції, твори мистецтва, релігії, науки, техніки та безліч інших (Simmel, 2002: [1]). Культурні форми, у які втілюється життя і які мають своєрідну внутрішню організацію, свою особливу логіку, здатність чинити опір стосовно створеної ними духовної динаміки, мають право претендувати на постійність і навіть позачасовість існування, але рано чи пізно життєві сили прирікають кожен створену ними культурну форму на незавидну долю — презирство або повне забуття, відмову від самого принципу форми.

Зимель, мабуть, одним із перших заговорив про кризовий стан сучасної для нього культури модерну, викликаний невідповідністю між самодостатніми компонентами, у взаємодії яких і виникає культура і жодна з яких не має на неї більшого права, ніж інша: суб'єктивною душею та об'єктивним продуктом духу.

Матриця засадових понять зимелівської концепції культурного розвитку «життя» — «форма» зовсім не передбачає якусь-то збалансовану дуальність — радше неординарну взаємозалежність, де життя є головною та єдиною перманентною позачасовою силою, що запускає трафік руху дійсності. «Суть життя в тому-то й полягає, щоб створювати із себе самої все, що скеровує та спокушає, всі суперечності, всі перемоги й поразки» (Simmel, 2002: [7]). Але життя є безформним і може набувати зовнішнього існування лише в тій чи тій формі, потребує дедалі нового оформлення, оскільки вироблені культурні форми починають обтяжувати, перешкоджати плину життя, зокрема й тоді, коли встановлена форма тільки здається вичерпаною, але ще сповнена символічних засобів для втілення процесу диференціації життя, хвиль життя. При цьому невпинно відтворюються серії конфліктів між життям і формою його втілення, «душею» і «духом», «суб'єктивною» та «об'єктивною» культурами. Ці конфлікти є принципово непозбутніми, й усвідомлення неможливості їх розв'язання в сучасному суспільстві змушує Зимеля говорити про «трагедію культури» (Simmel, 1968; Simmel, 1998).

Безперечно, у зимелівському розумінні та його артикуляції «життя» відчуються прозоріння й передчуття філософії життя, що йдуть від Шопенгавера та Ніцше до Дильтея та Бергсона, а також вплив гегелівського ідеалізму та діалектики історії. Конфлікт між життям і культурною формою, зречення принципу форми як такої в царині мистецтва Зимель ілюструє практикою експресіонізму, що увічне внутрішнє поривання художника. Для Зимеля творчість художника-експресіоніста — це процес, через який емоційний імпульс спонтанно передається до руки, що тримає пензель, подібно до того, як жест виражає внутрішнє почуття, а крик виражає біль, тож те, що в кінцевому підсумку набуває форми на полотні, є прямим осадом внутрішнього життя, не зміненим жодними зовнішніми, чужорідними елементами (Simmel, 2002: [9]), тобто результатом борні життя за те, щоби бути собою. Напевно, можна захоплено й нескінченно обговорювати радикальну несхожість художніх течій експресіонізму і, скажімо, імпресіонізму з його амбіцією продукувати унікальні враження від зовнішніх об'єктів. Але більшої одностайності ми, мабуть, досягнемо тоді, як звернемося до більш пізніх творів великих майстрів, погоджуючись із Зимелем у тому, що, «вдосконалюючи свої творчі сили, великий художник є настільки чистим собою, що його творіння показує лише форму, спонтанно створену перебігом його життя: форма втратила свою автономію щодо цього життя» (Simmel, 2002: [11]).

Вельми наочно суперництво між життям і культурною формою можна побачити останніми роками на популярних виставках, таких як, наприклад, виставка Ван Гоґа “The Immersive Experience” (Імерсивний досвід), де можна насамперед побачити портрети художника та варіанти улюблених соняшників, а потім переміститися до просторої кімнати зі зручними кріслами, щоби відчути на собі проєкцію сюжетів, фото, музики, які асоціюються з картинами Ван Гоґа, що дає змогу вам «прожити» цей момент створення мистецького витвору, і це стає моментом вашого досвіду, вашого життя (Van Gogh ..., 2024).

### *Шлях душі до самої себе*

Неоднораз, визначаючи, що таке культура, Зимель вдається до, здавалося б, поетичного твердження: культура — це «шлях душі до самої себе», тобто до того піднесеного, що закладено в цій душі як «ескіз ідеального задуму» і є потенційно здійсненим і що розкрилося, розгорнулося до очевидності під дією образів духу, художніх, релігійних, наукових, технічних творів, які об'єктивно існують в культурі, які увійшли до її складу, є загальноновизнаними, не виключено, що й фетишизованими суспільством, і які мають свою історію. Однак по-справжньому культурні цінності набувають статусу і значущості лише тоді, коли мають вплив на індивідуальну душу, окремого суб'єкта, вдосконалюючи його прагнення сягнути висот, перейти від природного до культурного стану (Simmel, 2002: [11]). Таке відбувається раз у раз, але є й перешкоди, оскільки, як гадає Зимель, об'єктивна культура неминуче починає домінувати над суб'єктивною культурою індивіда, коли, відповідно до власної логіки самосвідомості й самодостатності їх обох, втрачається їхня відносність, відчутно порушується баланс суб'єктивних та об'єктивних цінностей, що викликає «трагедію культури» як підпорядкування волі та саморозвитку індивіда продуктиві його власного, зміненого до невпізнаності творіння. Причинами того є небувале раніше зростання продуктів об'єктивної культури, їхня ряснота, збільшення числа різних її компонентів, переплетення різних її аспектів і ланок, які, здавалося б, немислимо охопити в дедалі разючіші автономні світи, що вже проблематично досягнути та зрозуміти для акторів, які їх створили, а тим паче для всіх інших. Так відбувається, коли інновація починає жити своїм власним життям поза своїм творцем і протистоїть йому як суверенна сила.

### *Ідея культури*

Факт трагічного стану культури посилюється відсутністю й незапитуваністю самої ідеї культури, що піддає сумніву її репутацію та значущість. У кожній великій культурній епісі можна досягнути одну провідну ідею, від якої проєціюються всі її духовні рухи. Якщо коротко перелічити, услід за Зимелем, можна сказати, що такою значущою ідеєю для античного світу була ідея буття, єдиного, субстанційного; для християнського середньовіччя — поняття божества, джерела всієї дійсності, необмеженого володаря людського буття, який вимагав відданості; за доби Відродження найвище місце в інтелектуальному житті став посідати концепт природи як безумовного, єдино сущого й істинного, і уточнення XVII століття — про закони природи як ідеалу, виняткової цінності та про вигоди життя. Наприкінці епохи переважного значення набуває поняття особистого Я, наділеного душею, що видається абсолютним моральнісним постулатом. Доба Просвітництва XVIII століття живе ідеєю всезагального людського щастя завдяки пануванню розуму. XIX століття створило поняття суспільства як справжньої реальності життя, де в індивіді вбачали простий продукт гри соціальних сил, який, подібно до атому, має розчинятися в суспільстві. Лише на порозі XX століття став домінувати новий мотив світогляду — поняття життя,

що є відправною точкою всіх оцінок. Натомість феномен сучасної культури, в уявленнях Зимеля, полягає у відсутності ідеї з огляду на відсутність органічного матеріалу для неї та різноманітність, неоднорідність явищ, які вона мала б для цього охопити, внаслідок чого відбувається боротьба життя за свою самість, за своє безпосереднє здійснення (Simmel, 2002: [7]).

Нескінченна зміна змісту культури і, зрештою, цілих культурних стилів є знаком або, радше, проміжним підсумком між її вічною еволюцією і трансформацією, а також об'єктивною значущістю і самоствердженням цих проявів і форм, у якому або завдяки якому культура існує. Зміна рухається між полюсами смерті та відродження, відродження та смерті (Simmel, 2002: [8]).

Зимелєві часто дорікають за відсутність зв'язної теоретичної мови, якою було б плідно викладати проблеми культури, інакше його вплив на гуманітарну думку стає «анонімним», як зазначав Юрген Габермас з огляду на прихильність Зимеля до фрагментарності, естетизму та романтизму, схильність радше до есеїстичного стилю, а не стандартів наукової статті, й утім, погоджуючись з оцінкою Георга Лукача, що Зимель був безперечно «найвизначнішою та найцікавішою перехідною постаттю в усій сучасній філософії» (Lucas, 1991: p. 145). І що є особливо цінним для нас і чим ми зобов'язані Девіду Фрисбі, відомому перекладачеві, редакторові та перекладачеві Зимеля – це оцінка цього німецького філософа початку ХХ століття, який викладав курси метафізики, етики, історії релігії та історії мистецтва, соціальної психології та соціології в Берлінському університеті, як «першого соціолога сучасності». Саме так названо його статтю про Зимеля у спеціальному випуску журналу “Theory, Culture & Society” (Теорія, культура і суспільство) 1985 року (Frisby, 1985). Як зауважує Томас Кемпл, член рідколегії журналу, «Фрисбі змусив Зимеля говорити англійською з новим поколінням соціальних і культурних теоретиків» (Kemple, 2010), спростовуючи тим самим припущення самого Зимеля, що він, мовляв, навряд чи залишить по собі вагому інтелектуальну спадщину. Посилання на соціологію, вочевидь, має вирішальне значення, бо вказує на чутливість Зимеля до методів соціології та дисциплінарну спрямованість на соціальне знання. Взагалі-то, «і сто років по тому запропонована Зимелем робоча програма для соціальних наук все ще залишається “незавершеним проектом”», оскільки «ми ще маємо в повному обсязі дослідити культурні виміри “взаємодії” та “соціабельності” (у лексиконі Зимеля)» (Kemple, 2010).

За Зимелєвими інтуїціями легко прочитується опозиція індивіда та соціуму в момент, «коли зустрічаються чужі одне одному буття та уявлення про його здійснення належним чином» (Simmel, 2002: [2]), що змушує індивідуальність жертвувати своїми життєвими маніфестаціями на користь соціально схвалюваних, точніше, звичних патернів поведінки, породжуючи нерозв'язний конфлікт індивідуального життя і форми культури, «трагедію культури».

У межах конфліктної моделі культурного порядку, тим паче у стані війни, доречною є дуальна категоризація предметного змісту культурного світу, його просторових розрізень (глобальне, транскультурне — локальне, автономне), поняттєвої матриці (хаос організованого насильства — смисл культурного розвитку), етичних імперативів (добро — зло). Проблеми роз'єднаності мовних та

релігійних спільнот через їхні особливі установки та практики залишаються в українському суспільстві у зоні розбіжностей культурних порядків у воєнний та повоєнний період.

## Повсякденні імпровазації *Користувачі vs. споживачі*

Друга перспектива, навпаки, передбачає уникнення драматичних станів, встановлює фокус на споживанні, вельми тривіальному, пасивному способі культурної партиципації, що розцінюється вже звично як якась вада сучасної культури, проте в уявленні Мішеля де Серто постає як багатовимірний простір можливостей анонімної творчості, породжуваний на підставі відмінностей сприйняття та використання культурних об'єктів. Задум проекту Серто — виявити й описати багатшаровість сучасних культурних порядків, які охоплюють неординарні поєднання офіційних, публічно визнаних, таких, що вимагають їх дотримуватись, із вторинними, прихованими, позбавленими будь-якого афішування, які характерні для звичайної повсякденної практики, стосуються насамперед «способів або схем дії, а не безпосередньо самого суб'єкта, який є їхнім автором або носієм, але так чи так підтверджує свою ідентичність» (Костенко, 2022). Це питання заторкує «операціональну логіку, моделі якої, можливо, сягають корінням незліченних витівок схильних до мімікрії риб або комах-хамелеонів і яка так чи інакше прихована під формою раціональності, що переважає віднині в західній культурі» (Certeau, 1988: р. XI). Ідеться про виявлення *комбінаторики операцій*, які також утворюють певну «культуру», і про характерні моделі дій користувачів. Для Серто принципово важливо говорити про користувачів, які *використовують* публічні репрезентації, санкціоновані системою визнаного культурного порядку, формуючи її зворотний бік за допомоги безлічі дуже різних способів *«браконьєрства»*.

Слід одразу зазначити, що читач Серто зануриться в насичену метафоричну мову, яка слугує авторові інструментом наближення до досліджуваного феномену, надання йому транспарентності — цьому феномену винайдення повсякденності. Означення «споживачів» фігурує в текстах Серто переважно в лапках як незгода зі статусом домінованих, приречених на інерцію, підпорядкування й покору, приписувані їм інституційними структурами, які не беруть до уваги їхніх повсякденних імпровацій. Тому важливо виявити, що саме *виготовляють* користувачі, індивіди та групи в години культурного споживання перед екраном телевізора або в інтернеті допустимих, дозволених інституціями репрезентацій — широко розповсюджуваних образів соціального побутування. Поза сумнівом, це стосується й інших різноманітних сфер, хай то міський простір, товари у супермаркеті чи історії та легенди у пресі (Certeau, 1988: pp. 15–18). У наших нинішніх умовах спротиву російській агресії публічні репрезентації чутливих тем помітно обмежені з міркувань безпеки, хоча міра цих обмежень не завжди зрозуміла пересічному користувачеві інформації, що, як наслідок, лише посилює інтригу правдивого пізнання ситуації, спокусу виготовлення

особливих схем дії, щоби таке знання осягнути, запевняючись власною активністю та енергійністю.

*Виготовлювання*, яке можна було б виявити таким чином, також є виробництвом, але виробництвом затаєним, прихованим у прогалинах в тих царинах, що ледь не цілковито захоплені системами офіційного «виробництва» (телевізійного, урбаністичного, комерційного тощо). Такі системи неомірно розширюються в сучасному світі, не залишаючи «споживачам» того місця, де мали би змогу означитися результати їхнього виготовлювання, власне те, що вони *роблять*, споживаючи, використовуючи легітимовані репрезентації. У нашому випадку неовов'язково звертатися до радикальних прикладів Серто з практики колонізації індіанських племен, коли ті, не маючи засобів відкинути владу, ухилилися від неї в різні способи, формально визнаючи її контроль і виконуючи ритуальні процедури, котрі, як ввижалося колонізаторам, не несли загрози порядку. Існування людей на окупованих російськими військами територіях, коли вочевиднюється наявність «чужих одне одному буття та належності» (Зимель), дасть нам чимало прикладів прихованого, «підпільного» виробництва повсякденності, що протистоїть нав'язуваним правилам панівних владних на цей момент утворень.

### **Мова і мовлення**

У пошуках методологічних моделей для розпізнавання порядків і практик повсякденності Серто часто використовує аналогію розрізнення Ф. де Сосюрмом мови та мовлення як універсальної знакової системи конвенційних правил та її спонтанного ситуативного подієвого використання, функційного опанування. Доречно, услід за Серто, застосувати цю модель до нелінгвістичних операцій, зі споживанням. Домінувальний порядок породжується легальним виробництвом культурних мов з боку сильних еліт — кураторів соціокультурної ієрархії, тоді як мова уподібнюється тому часто непрозорому, непроникному, латентному виробництву, яке властиве повсякденному життю. Збудовуючи гіпотези щодо її розуміння, Серто виходить з теоретичної пропозиції філософії повсякденної мови у працях пізнього Вітгенштайна, який дійшов необхідності повернути «слова від метафізичного до повсякденного їх вжитку», із властивою йому ігровою дією в мовленнєвих актах (Wittgenstein, 1958), і залучає до своїх міркувань у «начерку сучасної теорії звичайного» відомі ідеї А. Лефевра, який у «Критиці повсякденного життя» визначав повсякденність як перетин ілюзії та істини, сили та безпорадності, контрольованих і не контрольованих індивідом, громадою та інститутами царин (Lefebvre, 1991), та зосереджені на повсякденному житті праці І. Гофмана, Е. Гарфінкеля, а також нишком являє перегук з Е. Ноель-Нойман та її моделлю «спіралі мовчання» у пасажах про маргінальну більшість споживачів, які формально не беруть участі у виробництві культури, але мовчазно щомиті її винаходять, як це було, наприклад, у 1960-х роках, коли у країнах Східного блоку чоловіки стали носити довге волосся чи джінси, за спогадами Ноель-Нойман (див.: Noelle-Neumann, 1984; Certeau, 1988: p. XVI).

## *Стратегія і тактики*

Розрізнення між офіційним, домінантним виробництвом культури під егідою профільних владних інститутів і повсякденними її версіями, позбавленими маніфестації, але виразно супротивними щодо нав'язаних уявлень про порядок речей з його догматичною легітимацією, Серто проводить у термінах «стратегія — тактика». І, мабуть, головним критерієм такого розрізнення є ставка на універсальні форми буття матерії — простір або час.

*Стратегія* передбачає відмежування місця, яке номіновано як власне з боку законного суб'єкта волі та влади, хай то буде підприємство, місто, наукова інституція чи армія, що й дає змогу цьому суб'єктові управляти відносинами із зовнішнім простором, який становить цілі або сходить загрозами (клієнти або конкуренти, вороги, село, що оточує місто, завдання та об'єкти дослідження тощо). Утвердити своє «власне місце» означає панування над певним ареалом у світі небезпечного чи підозрілого Іншого, ареалом, який можна оглядати аналітичним оком, аби спостерігати й вимірювати чужорідні об'єкти, тримати їх під контролем і залучати в поле свого стратегічного бачення, а отже, завбачувати, випереджати час через прочитання простору, тобто «Власне» — це перемога місця над часом (Certeau, 1988: pp. 30–32).

*Тактика* визначається дією за відсутності власного місця, а місцем тактики завжди є місце Іншого, простір, який зорганізований та охороняється пануванням внутрішньо стороннього суб'єкта, котрий нав'язує свій порядок. Ідеться про розрахунок на цю мить, на конкретні обставини та обмежені можливості завбачити майбутнє, скористатися okazією, вигідним моментом, щоб продиратися крізь лабіринт, ставка на бонус часу, на випадковість, несподіваність дій та реакцій, маніпуляцій із ритмами руху, аби продукувати наснагу суб'єктів, що беруть тут участь, від своєї спритності, хитромудрості дій і технічної майстерності впоратися підручними засобами. В цілому, якщо стратегія формується через володіння простором, спромогою його перерозподіляти, приписувати територіальним фрагментам порядок місць та дій окремих суб'єктів і технічно його оглядати, то тактика орієнтована на час і на швидкість, на переваги успішного використання їх (Certeau, 1988: pp. 29–41).

Посилюючи розбіжність стратегії й тактики у формуванні комбінацій культурних порядків завдяки наявності легітимних та прихованих виробництв культури, Серто поряд з аналогією мови та мовлення залучає ще одну аналогію — воєнну (яка особливо близька та зрозуміла нам сьогодні, оскільки чужий Інший, супротивник є відомим та визначеним), зазначаючи, що, перш ніж стати науковою, ця модель була воєнною, й досить точно її виразив Бернгард фон Бюлов, канцлер Німеччини на початку ХХ століття: «Стратегія — це наука про військові рухи поза полем зору противника, а тактика — це наука про рухи в полі зору» (цит. за: Certeau, 1988: p. 35). Стратегія відповідає за цілісність і незайманість власного місця, натомість тактиці, не обтяженій своїм місцем, властиві мобільність і маневреність. Між тим, наврод чи варто із захватом проєціювати воєнну аналогію на повсякденне життя. Звичайно, продукти народної мудрості можна розцінювати як військові хитрощі, хоча сьогодні, з нестримним розвит-

ком соціальних мереж, відсутність у суб'єкта будь-якого місця, хай віртуального, ефемерного, не зовсім надійного і справжнього, є доволі проблематичною, що вможлиблює структурування повсякденності в прийнятних для існування реєстрах, що, наприклад, характерно для нашого досвіду реакцій на повітряні тривоги, що розривають поточний час, та й для інших обмежень воєнного стану.

Подібна винахідливість стосується найрізноманітніших галузей культурного споживання — харчування, фізичних вправ, прогулянки містом, моди, кіно, телебачення, інтернету, літератури та читання як «мовчазного виробництва», не передбаченого письменником. Зрозуміло, правила та принципи комодифікації культурної продукції в сучасному світі не менш спритно перехоплюють ініціативу всіляким «брендуванням креативності», виводячи її з простору прихованості та анонімності, але навряд чи нівелюючи повністю її інспірування такої креативності «мікросвободою». Мешкати, рухатися, розмовляти, читати, робити покупки або готувати, вважає Серто, — все ці різновиди дії відповідають параметрам тактичних витівок та несподіваностей: вдалі повороти з боку «слабкого» в рамках порядку, встановленого «сильним» (Certeau, 1988).

### Дух цифрового капіталізму

Змінені ритми соціальних взаємодій за умов воєнного стану переживаються, осмислюються, викликаючи спонтанні, афективні та/або рефлексійні, продумані людські реакції, які комбінуються з обох перспектив співвіднесення з упорядкуванням культури. Поза сумнівом, існує і третя, ширша перспектива обговорення культурних порядків у взаємозумовленості з економічними, яка від часів Зомбарта та Вебера закорінилася в соціологічній традиції й відсилає до «духу капіталізму», його ціннісних та етичних обґрунтувань. У сучасному світі контекст такої перспективи прояснюється як пошук духовних засад «цифрового капіталізму» у практичному просторі дії «етики пошуку рішення», «солюціонізму» (Nachtvey, Seild, 2024). Звісно, це далеко не головний і тим паче не єдиний аспект, який привертає увагу дослідників повсюдних цифрових перетворень, що стосуються наслідків цифровізації для ринків, держав і моделей економічного зростання, політичної влади технологічних компаній у маніпуляційованні громадською думкою, натомість культурні засади цифрового капіталізму, ідеї, що його надихають, мотиви, виправдання та переконання розробників цифрових технологій і досі залишаються без належної артикуляції в соціологічних підходах (Nachtvey, Seild, 2024).

Суть, або амбіція солюціонізму полягає в тім, що будь-яку соціальну проблему можна розв'язати завдяки технологіям, точніше, «правильному використанню правильних технологій» (Turner, 2006: р. 244), а сама можливість вигідного рішення набуває статусу значущості та цінності. Актуальним прикладом є безпрецедентний розвиток електронно керованих безпілотних військових систем, які зберігають життя військових. Або ж популярність серед українців електронної системи «Дія» з розширеним переліком послуг. А про можливі політичні та дипломатичні рішення в очікуванні на перемовини щодо завершення російсько-української війни годі й говорити.

## **Тяглий дискурс про дух капіталізму**

Концепція «духу капіталізму» є, мабуть, однією з найвиразніших і найбільш неоднозначних у соціології, обговорення якої, що, то згасаючи, то відновлюючись, триває з початку ХХ століття і зберігає імідж невпинного дискурсу, що з плином часу збуджується дедалі новими або забутими старими аргументами. Її ініціатором вважають Вернера Зомбарта із його працею «Сучасний капіталізм», де розуміння економічної епохи базується на визнанні як відповідних інституційних структур, так і панівних у ній економічних настанов, її «духу», що поєднує прагнення до прибутку з економічною раціональністю (Sombart, 1902). Особливе місце тут посідає постать буржуа, мотивованого діяча капіталістичного актора, який відтворює цей дух. Зомбарт визначає «господарський дух» сукупністю душевних властивостей і функцій, що супроводжують господарювання, включно з проявами інтелекту, рисами характеру, судженнями про цінності, якими керується поведінка людини, що господарює (Sombart, 1902).

Центрувальним джерелом тяглого дискурсу про дух економічного устрою, безперечно, залишається концепція Макса Вебера, викладена у праці «Протестантська етика і дух капіталізму», яку часто визнають соціологічною класикою «всіх часів». Вона обґрунтовує обставини та особливості формування в західній культурі раціонального світогляду та способу життя — хай то буде державне управління, право, наука чи мистецтво, як і виникнення раціональної капіталістичної організації вільної праці, приватного підприємства з його основним капіталом і точною калькуляцією, чому не останньою чергою посприяв зв'язок сучасного господарського «етосу» з раціональною етикою аскетичного протестантизму та його уявленнями про обов'язок і покликання (Weber, 2007). Полеміка триває й сьогодні, а втім, сам Вебер неодноразово наполягав на відкритості для критики своєї тези. Наприклад, на підставі економічної реконструкції Єврейської Біблії («Танах») можна стверджувати, погоджуючись із Зомбартом, що інші релігії сприяли виникненню сучасного капіталізму задовго до протестантизму (Wagner-Tsukamoto, 2012). У будь-якому разі, сучасний капіталізм, за словами Вебера, більше не відчуває потреби в освяченні своїм духом, а «виховує й обирає у процесі економічного виживання найприспосованіших» (Weber, 2007: p. 20).

## **Новий дух капіталізму**

Суттєвий перегляд Веберової концепції здійснили наприкінці ХХ століття Люк Болтанські та Ев К'япелло, котрі аж ніяк не переконані, що капіталізм може обійтися без легітимації з боку його духу, без ідеології, зовнішніх щодо нього ресурсів, адаптованої соціальної та художньої критики, що супроводжують динаміку економічного розвитку. *Духом капіталізму* вони називають ідеологією, яка виправдовує відданість людей капіталізму, надаючи йому привабливості, й викривають розрив між поточними формами накопичення капіталу та нормативними концепціями соціального й культурного порядку (Boltanski, Chiapello, 2007).

Сучасні економіки містять кілька принципів і критеріїв оцінки, релевантних для виправдання принаймні часткової спрямованості на загальне благо, які відповідають різним моральним «граматикам» у різних контекстах, де для маніфестації духу капіталізму, згідно з Болтанські та К'япелло, суттєво важливими є три виміри: 1) *натхнення*, ентузіазм щодо різних форм «свободи вибору», які забезпечує капіталізм; 2) *захищеність* для залучених до капіталістичного процесу та їхніх дітей; 3) *справедливість* щодо внеску капіталізму в загальне благо.

Звертаючись до досліджень історичних трансформацій капіталізму, а також аналізу текстів 60-х і 90-х років минулого століття, відібраних із підручників та фахових журналів з менеджменту, Болтанські та К'япелло фіксують щонайменше три різновиди «духу» капіталізму, які виникали одне за одним починаючи з XIX століття, й зосереджуються на останньому, «новому духу» (Boltanski, Chiapello, 2007). У *першому дусі капіталізму* (кінець XIX століття) натхнення продукується свободою буржуа, власника невеликої сімейної фірми від місцевих громад, його підприємницькою активністю, захищеність — особистою власністю, повагою до буржуазної моралі, благодійністю, а справедливість — поєднанням домашньої та ринкової справедливості, особистою допомогою.

*Другий дух капіталізму* (1940–1970-ті роки) передбачає ієрархічний контроль із розвинутою бюрократією, цілеспрямоване управління великими індустріальними компаніями, масове виробництво та державну економічну політику. Надихають кар'єрні можливості, владні позиції, висока ефективність у вільних країнах, захищеність забезпечує довгострокове планування, кар'єрне просування, зв'язок між приватним капіталом і піднесенням держави добробуту, а справедливість співвідноситься з меритократичною оцінкою ефективності, винагородженням навичок, підтверджених ліцензією або дипломом.

*Третій дух капіталізму* (з 1980-х років) характеризується відмовою від ієрархії як структури панування, орієнтацією на проектну систему, мережеві фірми, інтернет і біотехнології, диверсифіковані виробництва, глобальні фінанси; надихає свобода організації із гнучкою системою позаавторитарного управління, інноваціями та креативністю; захищеність забезпечена контактними та здатними легко пристосовуватися співробітниками, ресурсами самозабезпечення компанії; справедливість — новою формою меритократії, яка високо поцінює мобільність, кар'єрою як серією зреалізованих проєктів (Boltanski, Chiapello, 2007).

Спробуємо точніше зрозуміти особливості принципів і критеріїв оцінок, запропонованих у теорії «градів» Люка Болтанські й Лорана Тевено застосовно до конструкта «модель режиму виправдання» (Boltanski, Thevenot, 2006). У складних сучасних суспільствах можуть співіснувати кілька виправдальних режимів, хоча їхня дієвість може різнитися залежно від ситуації та середовища, тобто від матеріальних або символічних характеристик об'єктів, що входять до нього у «граді» Натхнення або, скажімо, у «граді» Ринку, де люди зазнають *випробувань*, вислід яких надають і зміст і сенс їхнім судженням. Це й додає їм сили протистояти викликам (Boltanski, Chiapello, 2007; Boltanski, Thevenot, 2006).

## Солюціонізм

Долучаючись до дискурсу про «дух капіталізму» — ті нормативні та моральні переконання, які не лише легітимують капіталізм, а й викликають схильність до нього, Олівер Нахтвей і Тимо Сайдл (Nachtwey, Seidl, 2024) досліджують ідеї та ідеології цифрового капіталізму й відповідну етику пошуку рішень, *солюціонізму*, який означає переконання в тому, що використання цифрових технологій креативними підприємцями є найкращим шляхом для розв'язання соціальних проблем, позаяк для кожної соціальної проблеми існує техногенний розв'язок за наявності адекватно розрахованих алгоритмів (Morozov, 2013). Прихильники такого розв'язання не відчують дисонансу, поєднуючи бажання заробляти гроші із прагненням робити світ кращим; насправді найбільші світові проблеми — це також найбільші світові можливості для бізнесу (Nachtwey, Seidl, 2024). Тобто, на кшталт ранніх протестантів, для яких економічний успіх був ознакою обраності, прихильники солюціонізму переконані, що здійснюване добро, їхні філантропічні поривання обертаються в успіх, а успіх неодмінно приносить добро. Не обов'язково вірити у правдивість їхніх декларацій, бо цімто принципи вищі за прибуток. «Але сповідувати — і, як ми гадаємо, часто щиро дотримуватися — переконання все ще мають значення, якщо вони впливають на те, як працівники, політики та громадськість сприймають цифрові еліти і як ці еліти ухвалюють рішення за умов невизначеності» (Nachtwey, Seidl, 2024: р. 93).

Емпіричну верифікацію поширеності ідеї солюціонізму як нового порядку цінностей цифрового капіталізму, його духу, тобто переконань, що легітимують, мотивують і спрямовують дії сучасних цифрових еліт, автори здобувають завдяки детально розробленому способу «ідентифікації та відстеження нормативних суджень» через якісний і кількісний аналіз трьох корпусів відповідних текстів: 1) публічних виступів та інтерв'ю представників цифрової еліти; 2) статей у *Wired Magazine* 1994–2018 років, щомісячному «домашньому» журналі Кремнієвої долини для широкої цифрової аудиторії; 3) статей у *Harvard Business Review* 1980–2018 років, авторитетному щомісячному виданні Гарвардської школи бізнесу.

Результати свідчать, що серед порядку цінностей та смислових категорій, присутніх в інтерв'ю та заявах цифрової еліти, центральне місце посідає ідея технологічного розв'язання важливих проблем людства, на яку припадає чверть нормативних посилань цифрових лідерів. Майже так само значущими є посилення на ринок (п'ята частина) та ефективне виробництво (п'ята частина), тоді як згадки, наприклад, про екологічні проблеми є надзвичайно невиразними, що цілком зрозуміло, оскільки їх розглядають аж ніяк не в контексті поліпшення екологічної політики та пріоритетності екологічних цінностей, а радше як технічні недоліки, які слід усунути. Такі установки цифрових еліт підтверджують і результати низки опитувань технологічних підприємців, які мають досить прогресивні культурні погляди, але рішуче виступають проти державного регулювання роботи цифрових компаній та державних послуг. Чого, наприклад, не можна сказати про функціонування популярної української цифрової системи

«Дія», хоча цілком зрозуміло, що за надзвичайних обставин, в яких перебуває сучасна Україна, контрольні дії держави не є необґрунтованими.

Крім того, аналіз показав, що менталітет цифрових еліт відрізняється від усіх інших специфічними меритократичними настановами, проголошенням своєї особливої місії, пророчим духом в об'єднанні глобальної спільноти, як це, скажімо, постійно декларували Facebook та його творець, що зайвий раз підтверджує ключову роль солюціонізму в маніфестації своїх цінностей та амбіцій з боку цифрової еліти та сприяє глибшому розумінню впливу «цифрового капіталізму» на економіку та політику.

Що ж до установок ширшого цифрового середовища, читачів журналу *Wired*, то вони багато в чому підтримують проголошені цінності цифрових лідерів через часті посилання на автентичність, гнучкість, натхненність з приводу політики вільного ринку, але й на політику солюціонізму, особливо після фінансових криз, і претендують на те, щоби бути середнім класом «заможних і морально гідних», поділяючи відданість принципам своїх компаній, хоча й критикуючи спрощені форми етики ухвалення рішень. Так сталося і зі сподіваннями на інтернет, який наприкінці ХХ століття обіцяв назавжди залишити фордизм у минулому, глобалізувати суспільство через вільну комунікацію, децентралізувати контроль, сприяючи гармонізації людей. Натомість сьогодні, у часи розгортання динаміки платформ, big data і штучного інтелекту в новітньому дусі цифрового капіталізму утверджується акцент на здатності та владі великих технологічних платформ масштабно реагувати на соціальні виклики.

На те, як глибоко ідеї солюціонізму проникли у загальний дискурс про ефективність бізнесу, показує аналіз текстів у *Harvard Business Review* — визнаному просторі для «капіталістичної саморефлексії» та проектування менеджменту. Тут увага центрується на цінностях індустріальної та ринкової політики, і, на відміну від *Wired*, у 1990-х роках більш артикульованою стає політика проєктів, як власне характеризували дух нового капіталізму Болтанські та К'япелло, тоді як громадянська політика потрапляє до фокусу уваги дедалі менше, а посилання на солюціоністський порядок цінностей посідають маргінальну позицію (Nachtwey, Seidl, 2024: p. 104).

Вважається, що принципи етики ухвалення рішень можуть активніше проникати до масових дискусій щодо менеджменту, виразнюючи тему корпоративної соціальної відповідальності, взаємовигідності цілей бізнесу і соціального добробуту, інвестування у своїх працівників. Цифрові компанії стимулюють поширення думки, що робота в інтересах розвитку технологій неминуче веде до економічного зростання, дає змогу людям позбутися проблем і залежностей, особливо тих, що й були породжені цифровізацією, декларуючи радикальні ідеї порушення узаконеного порядку, як того вимагають технологічні інновації. Дух цифрового капіталізму з ентузіазмом виправдовує технооптимізм, просуваючи солюціонізм як прийнятний і звичайний, стандартний варіант для розв'язання всіх наших екзистенційних проблем — від нерівності й самотності до зміни клімату (Morozov, 2013).

Культурна еволюція не така поспішна, як іноді здається; у будь-якому разі сучасні культурні порядки досить ґрунтовно пояснюються концептуалізаціями минулого століття у найвиразніших версіях як соціології конфліктів, так і соціології компромісів, — версіях, що базуються на різних методологіях, проте не виключають взаємного переқлику.

Один тип порядку зосереджується на морфології конфлікту культурних епох і станів у термінах Георга Зимеля, на взаємодії потоку життя та форм культури, що спочатку фіксує їхню відповідність, але згодом її втрачає, аж до повного відкидання життям обтяжливих для нього форм. Ідеться про опозицію індивіда й соціуму, про нерозв'язний конфлікт між індивідуальним життям, що жертвує своїми маніфестаціями на користь соціально схвалюваних патернів, і культурною формою, чим і породжується «трагедія культури».

Друга перспектива, навпаки, уникає драматичних станів, встановлює фокус на споживанні, яке Мішель де Серто уявляє як багатовимірний простір можливостей для анонімноі творчості завдяки особливим тактикам звичайноі людини, як уникати встановлений порядок, вигадуючи прийнятне для себе повсякденне життя. Звісно, всіяке «брендування креативності» виводить її з простору прихованості у публічність, але навряд чи повністю нівелює її натхнення «мікросвободою» (в термінах Серто).

Існує також третя, ширша перспектива стосовно культурних порядків, яка ще з часів Зомбарта і Вебера укорінена в соціологічній традиції й відсилає до «духу капіталізму», його ціннісних та етичних обґрунтувань, а сьогодні — до «духу цифрового капіталізму» у просторі чинності «етики пошуку рішень», «солюціонізму» (Олівер Нахтвей, Тимо Сайдл), суть якого полягає в переконанні, що будь-яку соціальну проблему можна розв'язати «правильним використанням правильних технологій».

Моделі сучасних культурних порядків, представлені у статті, допомагають точніше зрозуміти їхню взаємодію із соціальними та економічними порядками, зокрема за обставин війни, коли українське суспільство перебуває в емерджентному стані внаслідок російської агресії.

### *Джерела / References*

- Boltanski, L., Chiapello, E. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Boltanski, L., Thévenot, L. (2006). *On Justification: Economies of Worth*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- De Certeau, M. (1988). *The Practice of Everyday Life / Tr. by S. Rendall*. London, UK; Berkeley; Los Angeles CA: University of California Press.
- Foucault, M. (1994). *The Order of Things. An Archaeology of Human Sciences*. New York: Vintage Books Editions.
- Frisby, D. (1985). The First Sociologist of Modernity. *Theory, Culture & Society*, 2(3), 49–53.
- Kemple, T. (2010). *Thomas Kemple introduces David Frisby's writings in Theory, Culture & Society*. Retrieved from: <https://www.theoryculturesociety.org/blog/thomas-kemple-introduces-david-frisby-on-georg-simmel-and-social-theory>
- Kostenko, N. (2022). Inside and outside of identity in the cultural experience of pandemic and war. [In Ukrainian]. *Sociology: Theory, Methods, Marketing*, 2, 5–21. [=Костенко, Н. (2022). Всере-

дині та поза межами ідентичності в культурному досвіді пандемії та війни. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 2, 5–21.]

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* / Tr. by D. Nicholson-Smith. Oxford, UK: Basil Blackwell; Cambridge, MA: Cambridge Center.

Lucas, G. (1991). Georg Simmel. *Theory, Culture & Society*, 8(2), 145–150.

Morozov, E. (2013). *To Save Everything, Click Here: Technology, Solutionism and the Urge to Fix Problems That Don't Exist*. New York, NY: Public Affairs.

Nachtvey, O., Seild, T. (2024). The Solutionist Ethic and the Spirit of Digital Capitalism. *Theory, Culture & Society*, 41(2), 91–112.

Noelle-Neumann, E. (1984). *The Spiral of Silence: Public Opinion-Our Social Skin*. Chicago: University of Chicago.

Simmel, G. (1968). *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* / Tr. by P. Etzkorn. New York: Teachers College Press.

Simmel, G. (1998 [1911]). Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: *Philosophische Kultur – Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Berlin: Wagenbach.

Simmel, G. (2002). *The Conflict of Modern Culture*. Posted May 23. Retrieved from: <https://condor.depaul.edu/dweinste/theory/CoMC.html>

Sombart, W. (1902). *Der Moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Turner, F. (2006). *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

*Van Gogh exhibition in Lille*. (2024). Retrieved from: [https://vangoghexpo.com/lille/?utm\\_source=google&utm\\_medium=ad&utm\\_campaign=259596\\_lil&utm\\_content=720980081469&utm\\_term=\\_&gad\\_source=5&gclid=EA1aIQobChM1rfzm\\_5mYiwMVLy sGAB23QS5qEAEYASAAEgLiOvD\\_BwE](https://vangoghexpo.com/lille/?utm_source=google&utm_medium=ad&utm_campaign=259596_lil&utm_content=720980081469&utm_term=_&gad_source=5&gclid=EA1aIQobChM1rfzm_5mYiwMVLy sGAB23QS5qEAEYASAAEgLiOvD_BwE)

Wagner-Tsukamoto, S. (2012). Questioning the Weber Thesis: Capitalist Ethics and the Hebrew Bible? *Sociology Mind*, 2(1). Retrieved from: [www.scirp.org/journal/sm](http://www.scirp.org/journal/sm)

Weber, M. (2007). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* / Tr. by T. Parsons; intro by A. Giddens. London: Routledge.

Wittgenstein, L. (1958). *The Philosophical Investigations*. Oxford, UK: Basil Blackwell Ltd.

Одержано / Received 20.09.2025

Прийнято до друку після рецензування /  
Accepted for publication after review 20.12.2025

Опубліковано / Published 03.03.2026

## НАТАЛІЯ КОСТЕНКО

### Культурні порядки у просторі та часі надзвичайного стану

Культурна еволюція не така поспішна, як нам це іноді здається; у будь-якому разі сучасні культурні порядки досить ґрунтовно пояснюються концептуалізаціями минулого століття у найвиразніших версіях як соціології конфліктів, так і соціології компромісів, котрі радше не суперечать одна одній за логікою аналізу реальності, а є автономними й не виключають комплементарності.

Один із типів порядку зосереджений на морфології конфлікту культурних епох і станів у термінах Георга Зимеля, на взаємодії потоку життя та форм культури, що спочатку фіксує їхню відповідність, але згодом втрачає її, аж до повного відторгнення життям тих форм, що його обтяжують, відторгнення форми культури загалом. Ідеться про опозицію індивіда та соціуму, про нерозв'язний конфлікт між індивідуальним життям, що жертвує своїми маніфестаціями на користь соціально схвалюваних патернів, і культурною формою, чим і породжується «трагедія культури». Друга перспектива, навпаки, уникає драматичних станів, встановлює фокус на споживанні, яке Мішель де Серто подає як багатовимірний простір можливостей для анонімною творчості завдяки особливим тактикам звичайної людини, покликаним

оминати встановлений порядок через винайдення прийнятної для неї повсякденності. Звісно, будь-яке «брендування креативності» виводить її із простору прихованості у публічність, але навряд чи нівелює остаточно її натхнення «мікросвободою» (в термінах Серто). Існує і третя, ширша перспектива щодо культурних порядків, що є вкоріненою в соціологічній традиції від часів Зомбарта та Вебера й відсилає до «духу капіталізму», його ціннісних та етичних обґрунтувань, а сьогодні — до «духу цифрового капіталізму» у просторі чинності «етики пошуку рішень», «солюціонізму» (Олівер Нахтвей, Тимо Сайдл), суть якого полягає в переконанні, що будь-яку соціальну проблему можна розв'язати «правильним використанням правильних технологій». Моделі сучасних культурних порядків, представлені у статті, допомагають точніше зрозуміти їхню взаємодію із соціальними та економічними порядками, зокрема за умов війни, коли українське суспільство перебуває в емерджентному стані внаслідок російської агресії.

**Ключові слова:** моделі сучасних культурних порядків, М. Фуко, «трагедія культури» Г. Зимеля, «винайдення повсякденності» М. де Серто, традиція дискурсу про «дух капіталізму», В. Зомбарт, М. Вебер, Л. Болтанскі та Е. Чіапелло, «дух цифрового капіталізму»

## NATALIIA KOSTENKO

### Cultural orders in space and time of the emergent state

*Cultural evolution is not as hasty as it sometimes seems to us; in any case, modern cultural orders are quite thoroughly explained by the conceptualizations of the last century in the most expressive versions of both the sociology of conflicts and the sociology of compromises, which are in no way opposed to each other in the logic of analysis of reality but are autonomous and do not exclude complementarity.*

*One type of order is focused on the morphology of the conflict of cultural epochs and states in the terms of Georg Simmel, on the interaction of the flow of life and forms of culture, initially fixing their correspondence but subsequently losing it, up to the complete rejection by life of the forms that weigh it down, the rejection of the form of culture in general. We are talking about the opposition of the individual and society, about the insoluble conflict between individual life, which sacrifices its manifestations in favor of socially approved patterns, and cultural form, which gives rise to the “tragedy of culture.” The second perspective, on the contrary, avoids dramatic states, and places the focus on consumption, which Michel de Certeau presents as a multidimensional space of possibilities for anonymous creativity thanks to the special tactics of the ordinary person to bypass the established order, inventing an everyday life that is acceptable to him. Of course, any “branding of creativity” takes it out of the space of secrecy and into the public eye, but it is unlikely to completely neutralize its inspiration from “micro-freedom” (in Certeau’s terms). There is also a third, broader perspective on cultural orders, which has been rooted in the sociological tradition since Sombart and Weber and refers to the “spirit of capitalism”, its value and ethical justifications, and today to the “spirit of digital capitalism” in the space of action of “ethics of decision”, “solutionism” (Oliver Nachtwey, Timo Seidl), the essence of which is the belief that any social problem can be solved by “the correct use of the correct technologies.” The models of modern cultural orders presented in the article help to more accurately understand their interaction with social and economic orders, including in the circumstances of war, when Ukrainian society is in an emergent state as a result of Russian aggression.*

**Keywords:** models of modern cultural orders, M. Foucault, “the tragedy of culture” by G. Simmel, “the invention of everyday life” by M. de Certeau, the tradition of discourse on the “spirit of capitalism”, W. Sombart, M. Weber, L. Boltanski and E. Chiapello, “the spirit of digital capitalism”