

УДК 141.7:316.722.4

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2026.64.25>

## **КОНВІВІАЛЬНІСТЬ ЯК МОДУС МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ: ВІД ІНСТРУМЕНТАЛЬНОГО ОБМІНУ ДО ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО СПІВІСНУВАННЯ**

**Тетяна Радзіняк**

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,  
філологічний факультет, кафедра філософії та культурології  
вул. Коцюбинського, 2, 58012, м. Чернівці, Україна  
<https://orcid.org/0000-0002-2188-2597>*

**Олександр Скицько**

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,  
філологічний факультет, кафедра філософії та культурології  
вул. Коцюбинського, 2, 58012, м. Чернівці, Україна  
<https://orcid.org/0009-0004-1212-8877>*

У статті розглядається конвівіальність як специфічний модус міжкультурного діалогу в умовах вичерпності потенціалу класичних моделей мультикультуралізму, що стали помітними на початку XXI століття. Автори обґрунтовують перехід від інструментального обміну, в основі якого передусім були закладені формалізовані та керовані державою способи взаємодії, із притаманною їм пасивною толерантністю, до екзистенційного співіснування, де міжкультурний діалог постає як жива практика повсякденного взаємообміну.

У роботі проаналізовано причини кризи мультикультуралізму, що призвела до ціннісної дезорганізації та соціальної відчуженості як окремих індивідів, так і цілих спільнот, оскільки вони виявилися обмеженими формалізованими рамками, замість активної залученості до творення живого міжкультурного досвіду.

Спіраючись на філософські ідеї Івана Ілліча, автори розкривають небезпеку системної залежності людини та пропонують повернення природних форм людського співжиття як засобів відновлення творчої здатності до діалогу. Особливу увагу приділено зміні фокусу із жорстких етнічних ідентичностей на плинні механізми ідентифікації через концепт «радикальної відкритості» Пола Гілроя. Доведено, що конвівіальність сприяє трансформації міжкультурного діалогу з регульованого засобу комунікаційних зв'язків на спонтанну практику, у межах якої інакшість стає органічною частиною спільного життєвого світу.

Зроблено висновок, що екзистенційний вимір конвівіальності забезпечує формування нових саморегульованих механізмів соціальності. Це дає змогу людям самостійно випрацьовувати алгоритми співжиття в публічному просторі, перетворюючи суперечливу архітектуру щоденної комунікації на ресурс для сталого та інклюзивного суспільного буття.

*Ключові слова:* глобалізація, ідентичність, інтеграція, конвівіальність, міжкультурний діалог, мультикультуралізм, плюралізм, толерантність, цінності.

**Постановка проблеми.** В умовах глобальної невизначеності та посилення міграційних процесів питання співіснування представників різних культур набуває екзистенційної гостроти. Тривалий час відповіддю на ці виклики була доктрина мультикультуралізму, яка пропонувала та пропагувала врегулювання питання відмінностей через законодавчі норми, різні програми, квоти й державну політику толерантності. Проте події останніх



© Радзіняк Т., Скицько О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу (CC BY 4.0)

двох десятиліть продемонстрували, що побудована на лібералізмі ідея управління різноманітністю вичерпала свій інтеграційний ресурс.

Замість очікуваної гармонії дедалі помітнішими ставали підміна живого діалогу бюрократичними процедурами та зростання відчуженості між представниками різних етнічних, культурних груп. У цих умовах серед політиків, як і в самому суспільстві, почали лунати обурення та звинувачення в сторону керівників держав, за їх неспроможність забезпечити соціальну згуртованість, через що дихотомія «свій – чужий» залишилася без належної уваги. Окрім того, проблема ускладнилася тим, що відмова від старого інструментарію мультикультуралізму відбувається швидше, ніж осмислення нових форм соціальності та поширення позитивних практик міжкультурного діалогу. Тож виникає теоретична та практична потреба з'ясувати, як можливе відновлення міжкультурного діалогу в умовах кризи державних інституцій і яка з теорій чи концепцій здатна допомогти людині вибудувати простір взаєморозуміння, перетворюючи потенційний конфлікт ідентичностей на конструктивний досвід співіснування?

**Аналіз джерел, останніх досліджень і публікацій** за темою дає змогу констатувати, що ми перебуваємо на етапі парадигмального зрушення, яке охоплює політичну, гуманітарну та соціальну сфери. Цей процес є безпосереднім наслідком кризи класичних моделей мультикультуралізму та пошуком нових, більш гнучких стратегій міжкультурної комунікації в умовах глобалізації.

З огляду на це, у вітчизняному науковому просторі сформувався потужний дискурс щодо осмислення цих викликів. Українські науковці фокусуються передусім на внутрішніх ресурсах культури та особистості: В. Андрущенко (2007) та Ю. Богущкий (2008) обґрунтували розуміння культури як живої системи, здатної до самоорганізації поза жорстким державним контролем; А. Єрмоленко (2010, 2019) розкрив пріоритет комунікативної раціональності над інструментальними формами взаємодії, заклавши етичний фундамент діалогу; А. Артеменко (2022) та О. Підскальна (2018, 2021) визначили новітні філософські засади співіснування, що виходять за межі декларативного мультикультуралізму. Важливий внесок у дослідження трансформації ідентичності під тиском глобальних змін зробили М. Степико (2020), О. Плаксіна та Т. Сулятицька (2025), а В. Шейко (2005) з'ясував, як саме глобалізація впливає на діалог цивілізацій. Попри таку ґрунтовність вітчизняних теорій діалогу, слід зауважити, що сам концепт конвівіальності поки що залишається на периферії українського наукового дискурсу та потребує окремого теоретичного осмислення.

У закордонній науковій думці фундаментом для переосмислення міжкультурної взаємодії став критичний аналіз теоретичного й практичного завершення проекту мультикультуралізму. Зокрема, Дж. Сарторі (2000) вказав на ризики «балканізації» суспільства та втрату спільного комунікативного поля; С. Бенхабіб (2002, 2004) запропонувала деліберативний підхід, закликаючи відмовитися від «мозаїчної» моделі на користь живого демократичного дискурсу; Р. Чін (2017) через історичну ретроспективу довела необхідність розглядати мультикультуралізм не як сталу доктрину, а як динамічну практику суспільних домовленостей, що вимагає суб'єктності.

Відповіддю на згадану кризу став перехід до парадигми «конвівіального співіснування». Теоретичним підмурком для цього повороту стали праці І. Ілліча (1973), чия критика інституційної монополії на соціальність стала заклик до відновлення безпосереднього «мистецтва жити разом» (conviviality), та П. Гілроя (2015), який увів поняття радикальної відкритості як альтернативи жорсткій ієрархізації. Причини та концептуальні наслідки «конвівіального повороту» в міждисциплінарних розвідках детально аналізують А. Уайз, Г. Ноубл (2016) та С. Ніл (2013). Важливо, що фокус наукового інтересу зміщується

на мікрорівень, де вивчаються проблеми та практики міжкультурної взаємодії. У працях Е. Аміна (2002, 2012), М. Новіцької (2000), А. Уайз (2014, 2016), С. Велаютама (2014), досліджуються прояви повсякденного мультикультуралізму (*everyday multiculturalism*) у міському просторі – на ринках, у парках та громадах, які стають осередками живої різноманітності.

Однак, попри значний масив напрацювань, питання автономного інструментарію, який би дав змогу індивіду самостійно вибудовувати конвівіальні стратегії поза межами інституційного тиску, потребує подальшого концептуального уточнення, чому й присвячене це дослідження.

**Метою дослідження** є концептуалізація конвівіальності як нової парадигми міжкультурного діалогу та обґрунтування переходу від інституційних (вертикальних) моделей управління різноманіттям до автономних (горизонтальних) практик екзистенційного співіснування.

#### **Виклад основного матеріалу.**

**Мультикультуралізм у ледачах глобалізації.** Сучасні глобалізаційні процеси, як наслідок нестримного розвитку людства, зумовили системне втілення ідей інтеграції, уніфікації, побудову нових взаємозв'язків у різних сферах (економічній, політичній, культурній, інформаційній, технологічній тощо), головна мета яких – ефективний обмін ресурсами, інформацією, знаннями, технологіями, значно вільніше переміщення людей (культурні обміни, міжнародна співпраця, різні форми міграції). Однак тоді як для одних учасників цих процесів створюються можливості та відкриваються широкі перспективи, для інших вони можуть виявитися джерелом нових викликів, поглиблюючи соціальну відчуженість, нерівність, загрожуючи втратою національної ідентичності та формуючи залежність від глобальних центрів впливу. Неоднозначність та складність оцінки глобалізаційних процесів, що чітко проглядаються в полеміці представників різних концептуально-теоретичних підходів у дослідженні глобалізації як явища, можна побачити на прикладі реалізації мультикультуралізму, який на зламі ХХ–ХХІ століть постає як певне відлуння проблеми ідентичності, а в подальшому й реакція на глобальні зміни та соціальні перетворення сучасних суспільств.

Вітчизняні науковці Володимир Кравченко та Сергій Посохов, досліджуючи придатність доктрини мультикультуралізму для України, вказують на те, що значення цього описового терміна різняться, тому може йтися про ознаки демографічного різноманіття, політичну філософію рівності, набір політичних і культурних практик, «ідеал» для західних ліберально-демократичних суспільств або публічний дискурс [3, с. 6]. З огляду на це, очевидно, що мультикультуралізм слід сприймати не як концепт, а як спектр підходів, що порушують питання ідентичності, поваги, комунікації на різних рівнях: *індивідуальному* (формування власної культурної ідентичності та взаємодія з Іншим), *національному* (інституційна підтримка культурного різноманіття та соціальна згуртованість), *міжнародному* (міжкультурний діалог у глобалізованому світі, захист загальнолюдських цінностей), питань, які не втрачають своєї актуальності через специфіку соціокультурних контекстів, постійну трансформацію суспільних відносин, залишаючи простір для пошуку нових форм міжкультурного взаєморозуміння та співжиття.

**Онтологія кризи: від ідеології до відчуження.** Хоча основними цінностями мультикультуралізму сьогодні залишаються визнання культурної самобутності, гармонійна взаємодія різних етнічних, мовних та релігійних груп, культивування середовища, де рівність, толерантність і взаємна повага є фундаментальними засадами соціального буття, починаючи з першої половини 2000-х років, дедалі частіше лунають критичні голоси щодо

практичних наслідків реалізації такої політики. Український політик та науковець Юрій Богущкий у передньому слові до монографії «Від мультикультуралізму до транскультурності: проблема збереження цінностей цивілізованого співіснування» зазначив, що «...мультикультуралізм усе частіше сприймається як загроза розпаду стійких соціальних зв'язків та культурних традицій, що перетворюють [його – *автори*] у символ ціннісної дезорганізації сучасних суспільств...» [2, с. 5]. У розрізі двох останніх десятиліть можна побачити зростання суспільного невдоволення міграційною політикою (зокрема, у Канаді, Австралії, Західній Європі, США), що переросло в політичні заяви окремих лідерів держав про «повний крах» мультикультуралізму (виступи у 2010–2011 роках Ангели Меркель, Девіда Кемерона, Ніколя Саркозі) та передвиборчі гасла партій консервативного спрямування з вимогою більш жорсткої інтеграції мігрантів у систему національних цінностей. Додатковим поштовхом радикалізації у ставленні до політики відкритості стали терористичні акти (США, 2001; Мадрид, 2004; Лондон, 2005; Париж, 2015 та ін.), що дискредитували ідею безконтрольного культурного плюралізму, через що держави почали вимагати від мігрантів не просто присутності, а активного прийняття ліберальних цінностей країни перебування.

Суспільно-політична критика мультикультуралізму потребувала аналізу та подальшого осмислення причин неуспіху стратегій соціокультурної інтеграції, з огляду на що «ідеї гібридних, креольських культур, дифузного проникнення соціально-культурних практик – усе те, що розглядалося як «капітал розмаїтості» сучасного суспільства, ... потрапило під радикальну переоцінку дослідників» [1, с. 12]. Серед основних причин кризи (чи то провалу) мультикультуралізму науковці називали: ослаблення національної ідентичності (Семюел Гантінгтон, 2004 [15]; Девід Гудхарт, 2013 [14]; Френціс Фукуяма, 2018 [12]), фрагментацію суспільства та формування паралельних спільнот (Кенан Малік, 2015 [18]; Крістіан Йопке 2004 [17]), зниження соціальної солідарності та гальмування соціального капіталу (Роджер Патнем, 2007 [21]; Девід Гудхарт, 2013 [14]) та ін. Розмірковуючи над відмінністю між плюралізмом і мультикультуралізмом (та критикуючи останній), американський філософ Джовані Сарторі у своїй праці «Плюралізм, мультикультуралізм та чужинці» робить акцент на відмінності властивій їм толерантності. На його думку, класичні моделі мультикультуралізму призводять швидше до розділення, а не інтеграції, оскільки притаманна їм «пасивна толерантність» постає не як повага до відмінностей, а швидше як форма відчуженого спостереження. Таке «терпіння» у ставленні до Іншого та відсутність реальної взаємодії з представниками інших культурних груп дає змогу зберігати приховане несхвалення різноманітності, маскуючи його пасивним невтручанням. Убачаючи в цьому небезпеку, Сарторі протиставляє такій пасивності концепцію «еластичної толерантності», що є цінним доповненням, на його переконання, плюралізму (не як політики, а як віри в цінність різноманітності). Ступінь досягнення такої толерантності визначається критеріями: нетерпимості (коли встановлюються та обґрунтовуються межі неприйнятної для спільноти), «не завдання шкоди» (“harm principle” – сформульований Дж. С. Міллем) та взаємності (коли на нашу терпимість до іншого, ми очікуємо на терпимість до нас) [22].

Американська науковиця Ріта Чін у праці «Криза мультикультуралізму в Європі: історія» здійснила ґрунтовний аналіз критики (як обґрунтованої так і хибної), що обвалилася на мультикультуралізм, величезний тягар якої подолати надто складно [8, с. 287]. Водночас відмова від цього проекту, на її думку, мало що змінить для етнічного та культурного розмаїття в різних регіонах. Ба більше, Чін зазначає, що «...суперечливий характер цієї концепції зараз виконує низку важливих функцій у демократичних суспільствах» [8, с. 22], а саме: виявляє відірваність заяв окремих політиків від соціальних реалій

у їхніх країнах [8, с. 297]; сприяє складним дискусіям щодо управління соціальною різноманітністю (у сферах права, політики, освіти, культури) [8, с. 22]; демонструє відсутність нових практичних стратегій співіснування, побудованих на принципах демократії та справедливості [8, с. 299]; створює перспективу для обговорення проблем, що замовчувалися та ігнорувалися (наприклад, межі національної приналежності) [8, с. 301]. Тож сьогодні лідери та суспільства європейських держав постають перед необхідністю пошуку нової політики та альтернативних моделей суспільного управління та взаємодії, що повинні ґрунтуватися на фундаментальних демократичних традиціях цих країн і слугувати міцною основою для налагодження діалогу в мультикультурному середовищі. Відповіддю на цей запит з боку наукової спільноти стали міждисциплінарні та трансдисциплінарні дослідження механізмів і практик безпосереднього досвіду співжиття.

Тоді як політичні моделі мультикультуралізму зазнали нищівної критики, деякі дослідники (Аманда Уайз, Сельварай Велаютам, 2014[25]; Пол Гілрой, 2004[13]) звернули увагу на феномен «живої мультикультурності» («повсякденний мультикультуралізм»), підхід, який зміщує акцент із декларативного захисту прав громад на повсякденні практики міжкультурної взаємодії (конвівіальність), де культурне розмаїття стає не проблемою, а органічним елементом міського простору. Британський науковець Пол Гілрой (погляди якого більш детально ми розглянемо нижче) іронічно зауважує, що навіть побіжний погляд на сучасні міста підтверджує: мультикультурне суспільство де-факто продовжує існувати. А крах мультикультуралізму, на його думку, є лише політичною конструкцією, що намагається знищити волю до розбудови інклюзивного суспільства. Тож він пропонує звернутися до концепції конвівіальності, що є реальним доказом життєздатності мультикультуралізму на рівні щоденних практик, всупереч панівному політичному песимізму [13]. Для глибшого розуміння потенціалу конвівіальності та його можливого впливу на трансформацію міжкультурного діалогу варто звернутися до етимологічних та філософських витоків цього поняття.

**Гене́за та філософська рефлексія конвівіальності.**<sup>1</sup> Багатозначність поняття «конвівіальність» у філософському та соціологічному дискурсах зумовлена його використанням та переосмисленням не одним поколінням інтелектуалів. Первинні смислові пласти цього поняття виявляються в античних джерелах: у грецьких текстах трапляється слово *ευτραπεία* (εὐτραπεία), у латинських – *convivialitas* (convivialitas), за допомогою яких із певними відмінностями описується мистецтво бути приємним у спілкуванні. У *«Надгробній промові»*, занотованій істориком Фулідідом [23], *ευτραπεία* вживається правителем Афін Періклом для характеристики афінського народу, здатного демонструвати гнучкість та універсальність, що вказує на високий політичний та культурний контекст цього слова.

Пізніше Арістотель у *«Нікомаховій етиці»* використовує поняття *ευτραπεία* для позначення «...тих, хто жартує зі смаком, [кого] називають дотепними, що означає певну готовність змінюватися в той чи інший бік [бути мінливим, демонструвати гнучкість у розмові]; адже такі речі вважаються проявом вдачі» [7, IV:1128a, с. 300], за чим, на його думку, оцінюють людину. Ця чеснота, що є «золотою серединою» між вульгарним *блзнюванням* (βωμολοχία) як надмірністю та невіглаством чи неприємною *грубістю*

<sup>1</sup> Попередній короткий аналіз походження поняття «конвівіальність», можливість використання його принципів для ефективної соціальної інтеграції, інклюзії та міжнародної співпраці викладено в тезах Міжнародної науково-практичної конференції «Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні» (30–31 жовтня 2025 року, м. Чернівці.) [4], а також V Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні проблеми філософії науки, техніки, архітектури» (7–8 листопада 2025 року, м. Київ) [5].

(ἀγροκία) як недоліком, необхідна для гармонійного соціального співжиття та легкості спілкування. Оскільки відпочинок і розваги Стагірит уважає «необхідним елементом життя» [7, IV:1128b, с. 301], така чеснота, як дотепність, урівноважує якісність у спілкуванні та етичну виваженість для спільного життя і дозвілля.

Римляни адаптували індивідуальну чесноту еутрапелії в соціальну практику застілля. Однак слід зауважити, що Цицерон у трактаті «Про старість», вустами Катона Старшого роз'яснює, що спільне застілля пов'язане передусім не з їжею, а зі спілкуванням. Катон, згадуючи юнацькі товариські бенкети, наголошує: «Наші предки правильно назвали бенкет «співжиттям» (convivium), оскільки воно, на їх думку, сполучає людей на все життя. Це краще, ніж грецька назва ... [«спільне пиття» (συνλόσιον)]» [6, XIII:45, с. 26].

Надалі поняття конвівіальності лише розширювалося, а його смислове навантаження змінювалося від значення товариськості як атрибуту соціальних відносин, що формується під час святкувань, застільних веселощів через ідею гостинності (бенкет, алегорично змальований Данте Аліґ'єрі в його незавершеному трактаті “Convivio”), до осмислення практик добросусідства та громадської взаємодії, спільного життя, співпраці. Контекст, у якому використовувалося це поняття, міг залежати від історичного періоду, що розглядається («конвівенсія» в середньовічній Іспанії як приклад зіткнення, пристосування та співіснування християнських, мусульманських і єврейських громад), від переслідуваної мети (як-от подолання наслідків імперських колоніальних політик або побудова ліберально-демократичної теорії), від сфери застосування (культура, наука, освіта, політика, право, релігія, соціальна сфера) [4, с. 14]. Наприклад, можемо бачити, як в одному випадку може йтися про платформу Convivial Thinking, що об'єднує науковців-постколоніалістів, які віддають перевагу інклюзивним, міждисциплінарним, нестандартним підходам до методів вироблення знань, що потребують конвівіального мислення. Мислення, яке на їхню думку, сприятиме «детериторіалізації» та «деперецентруванню» обговорень і дискусій щодо подальшого розвитку задля врахування голосів, думок, ідей, що довгий час ігнорувалися, замовчувалися чи губилися [11]. В іншому разі у сфері теології (напр.: Всесвітня лютеранська федерація (LWF)), конвівіальність як концепція, пропонує інструменти для спільного життя в солідарності, буття з відмінним Іншим та практиками побудови довіри та взаємності для спільних змін заради кращого майбутнього [19].

Розмаїтість використання поняття конвівіальності пов'язана також із застосуванням різних інструментів, принципів та практик співіснування людей, які відрізняються за расовою чи етнічною належністю, статтю чи релігією. Осмислення цього інструментарію сприяє кращому розумінню (істориками, соціологами, антропологами, філософами) засад щоденної взаємодії особистостей, їх відчуття належності до спільноти, здатності жити з відмінностями та може послугувати основою для втілення ефективних практик інклюзивного та більш ніж толерантного співіснування на різних рівнях (локальному, регіональному, глобальному).

Популяризатор поняття «конвівіальність» та натхненник ідеї «конвівіального суспільства», австрійський філософ, педагог Іван Ілліч, у своїй праці «Інструменти конвівіальності», позначає цим терміном «протилежність промисловій продуктивності» [16, с. 24], яку людям потрібно взяти під контроль, оскільки вона стала, на його думку, причиною руйнування структури спільноти, через втрату людиною здатності спілкуватися із собою та іншими [5, с. 118–119]. Мислитель критикує сучасні соціальні інститути, оскільки вважає, що вони позбавляють людину здатності діяти самостійно, формуючи в неї залежність від інституційної бюрократичної конструкції. Для ілюстрації своїх міркувань Ілліч наводить такий приклад: «В'язні в багатих країнах часто

мають доступ до більшої кількості речей і послуг, ніж члени їхніх сімей, але вони не мають права голосу в тому, як ці речі мають бути виготовлені, і не можуть вирішувати, що з ними робити. Їхнє покарання полягає в позбавленні того, що я називаю конвівіальністю» [16, с. 25]. Ця аналогія надзвичайно вдало демонструє, чому сучасні моделі мультикультуралізму виявилися в опалі. Подібно до в'язнів Ілліча, мігранти або представники культурних меншин у демократичних країнах часто мають доступ до широкого спектра соціальних благ (допомога, квоти, правовий захист), однак вони зазвичай виключені з процесу встановлення правил гри. Замість сприяння органічній інтеграції та прозорій міжкультурній комунікації (коли представники різних культур самі визначають зміст своєї взаємодії), державні та соціальні інститути створюють залежність від порожнього обміну послугами. За таких умов діалог між різними представниками суспільства, втрачає свою щирість, а люди стають споживачами толерантності, а не її активними творцями. Щоб у майбутньому не опинитися в заручниках соціальних інститутів, Ілліч пропонує чітко визначати межі застосування інструментів: «Люди відчувають радість, на відміну від простого задоволення, в тій мірі, в якій їхня діяльність є творчою; тоді як розвиток інструментів понад певну межу збільшує регламентацію, залежність, експлуатацію та безсилля» [16, с. 34]. Слід зауважити, що під інструментами автор розуміє всі раціонально розроблені знаряддя (правила, коди, будь-які артефакти тощо), які вважає невід'ємною частиною соціальних зв'язків. [16, с. 35]. Згідно з визначенням Ілліча, культура та мова теж є інструментами, які впливають на спосіб буття людини. Розмірковуючи над ідеєю конвівіального суспільства філософ пропонує концепцію багатовимірного балансу, де межа використання інструментів визначається тим, чи сприяють вони автономії людини, чи поневолюють її. У контексті міжкультурного діалогу, як атрибуту екзистенційного буття людини в умовах глобалізованого світу, це означає відмову від жорстких інституційних меж на користь тріадичного зв'язку: *людина* (індивід, що діє автономно) – *інструмент* (який у контексті нашого дослідження постає як мова або загалом культура) – *тіло народу* (нова спільнота). Порушення балансу в цій тріаді відбувається, коли інструмент перестає бути підконтрольним людині й переходить у власність інституції, що стає причиною її відчуження. Щоб подолати його, необхідно повернути комунікації її конвівіальний статус: вона має стати не формою звітності перед державними структурами, а автономним інструментом, за допомогою якого люди різних культур спільно творять свій життєвий світ [16, с. 24–25].

**Конвівіальність як екзистенційний вимір повсякденності.** Якщо Іван Ілліч обґрунтовує теоретичну потребу в автономних інструментах співжиття, то Пол Гілрой (якого ми вже згадували) переносить цей концепт у практичну площину, на конкретний ґрунт сучасного міста, оскільки саме там соціальна взаємодія звільняється від ідеологічного нагляду, а культурна різноманітність інкорпорується в повсякденний побут.

У своїй праці «*Після імперії*» Гілрой наголошує, що важливою перевагою концепту конвівіальності є його здатність дистанціюватися від неоднозначного терміна *ідентичність*, що часто перетворює міжкультурну політику на жорстку систему класифікацій, яку він критикує. Замість того щоб фіксувати суб'єктів діалогу в межах закритих та уречевлених етнічних категорій (які можна виміряти чи закріпити законом, що автор вважає цілковито неправильним), конвівіальність пропонує «радикальну відкритість». Це дає змогу змістити фокус із незмінної ідентичності (як чогось статичного) на «завжди непередбачувані механізми ідентифікації» (як чогось динамічного), де належність до спільноти виникає безпосередньо в процесі живої взаємодії [13, с. 11]. Дослідник вважає, що конвівіальність здатна перетворити міжкультурний діалог з обов'язку на спонтанну практику

повсякденності, де культурна відмінність перестає бути об'єктом страху<sup>2</sup> та стає тривіальною, а отже, органічною частиною суспільного буття [13].

Сьогодні цілком очевидно, що за останні двадцять років інтерес до концепції конвівіальності лише зріс. А сама конвівіальність з вузькопрофільного соціологічного терміна перетворилася на міжнародний політико-філософський рух (Міжнародна асоціація конвівіалістів (ІСА), члени якої оприлюднили перший та другий «Маніфести конвівіалістів» (2013 [9]; 2020 [10]), у яких виклали основні принципи, як вони вважають, єдиної легітимної політики та прийнятної етики.

Зневіра та критика інституційної моделі мультикультуралізму призвели до обговорень і пошуку альтернативних способів співіснування. Це зумовило «конвівіальний поворот», у межах якого акцент зміщено з ідеологічного управління на живу практику повсякденного співжиття та розвиток механізмів взаємодії. Досліджуючи причини, а також методологічні та концептуальні наслідки «конвівіального повороту», австралійські науковці Аманда Уайз та Грег Ноубл дійшли висновку, що безперечна перевага конвівіальності як концепту в тому, що вона дає змогу вийти за межі спрощеного бачення світу. Вона допомагає побачити суспільство в усій його амбівалентності – як простір, де повсякденний расизм та космополітизм не просто заперечують одне одного, а становлять суперечливу тканину живого спілкування [24, с. 425]. Розвиваючи дискурс про неоднозначність такої взаємодії, німецька дослідниця Магдалена Новіцька застерігає від пастки «фантазії конвівіальності» (*fantasy of conviviality*). Вона наголошує, що сама лише фізична близькість чи повсякденна комунікація в спільному просторі не гарантують автоматичного подолання ієрархій чи упереджень. Конвівіальність, у її розумінні, не слід ідеалізувати як безконфліктну ідилію, це швидше нагадує простір буденних перемовин, які вимагають від учасників постійної внутрішньої роботи над собою з прийняття Іншого [20]. Така амбівалентність вводить, що міжкультурний діалог трансформується з формального обміну культурними кодами на динамічну практику повсякденного узгодження інтересів. Це процес, у якому замість інституційно нав'язаних «законів про толерантність» (які часто залишаються лише на папері) починають діяти автономні засоби міжкультурної адаптації та комунікації. Ми стаємо свідками цих процесів щодня, коли люди спонтанно випрацьовують власні механізми взаємодії: у черзі в супермаркеті, у транспорті, парку і т. д. Саме в цих щоденних подіях відбувається перехід від зовнішньополітичного регулювання до внутрішньо-екзистенційного досвіду перебування поруч, де право на інакшість визнається не через норму закону, а через спільну дію.

**Висновки.** Узагальнюючи результати дослідження, ми можемо констатувати, що конвівіальність постає як глибокий онтологічний поворот у розумінні міжкультурного діалогу. Доведено, що криза інституційних моделей мультикультуралізму є значною мірою наслідком дефіциту суб'єктності, що виражається через підміну живої взаємодії формальними протоколами толерантності. На противагу цьому обґрунтовано, що конвівіальність як автономний модус соціальності базується на горизонтальних зв'язках та безпосередньому досвіді співіснування.

Установлено, що перехід від інструментального обміну до екзистенційного співіснування означає зміну статусу Іншого: від об'єкта політичного регулювання до співучасника життєвого світу. У цьому контексті конвівіальність визначається як етико-філософська

<sup>2</sup> Під страхом П. Гілрой розуміє системний соціокультурний стан, який він визначає як «постколоніальну меланхолію» – страх від позбавлення імперського статусу. Прояви страху перед втраатою цілісності нації, стабільності ідентичності та зникненням колишніх ієрархій, де «своє» було чітко відокремлене від «чужого». Автор глибоко аналізує ці ознаки на прикладі Британії, які також мають місце в інших європейських країнах [13].

стратегія, що долає відчуження через повсякденні практики солідарності. Так, конвівіальність утверджується не як теоретична абстракція, а як практична модель, що повертає міжкультурному діалогу його екзистенційну глибину, перетворюючи простір механічного сусідства на простір свідомого «життя разом».

### Список використаної літератури

1. Артеменко А. Мультикультуралізм як елемент соціальної практики постмодерну. Ідеологія і політика. *Foundation for Good Politics*, 2022. № 2 (21). С. 8–18. DOI: 10.36169/2227-6068.2022.02.00001.
2. Богуцький Ю. Передне слово. *Від мультикультуралізму до транскультурності: проблема збереження цінностей цивілізованого співіснування* / В. Судакова, Н. Отрешко та ін. (ред.). Київ : Інститут культурології НАМ України, 2018. С. 5–8.
3. Кравченко В., Посохов С. (Пере)винайдення мультикультуралізму в Україні: моделі, практики та дискурси. Ідеологія і політика. *Foundation for Good Politics*, 2022. № 2(21). С. 2–7. URL: <https://www.ideopol.org/wp-content/uploads/2023/03/UKR.-Full-text.pdf> (дата звернення: 28.01.2026).
4. Радзіняк Т. Принципи конвівіальності як етична основа для ефективної соціальної інтеграції та інклюзії. *Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конфер. (м. Чернівці, 30–31 жовтня 2025 р.). Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, ім. Ю. Федьковича, 2025. С. 11–16.
5. Радзіняк Т. Конвівіальність: у пошуках нових засад для міжнародної солідарності та співпраці. *Актуальні проблеми філософії науки, техніки, архітектури* : матеріали V Міжнар. наук.-практ. конфер (м. Київ, 7–8 листопада 2025 р.). Київ : КНУБА, 2025. С. 118-121.
6. Ціцерон (Marcus Tullius Cicero) Про старість (De Senectute). [перек. з лат. В. Литвинова]. Київ : Дніпро, 2018. 64 с.
7. Aristotel. *Nicomachean Ethics. Aristotle's ethics : the complete writings*. [ed. by Jonathan Barnes and Anthony Kenny]. Princeton University Press. Princeton and Oxford, 2014. P. 207–373.
8. Chin R. *The Crisis of Multiculturalism in Europe: A History*. Princeton, NJ : Princeton UP, 2017. 363 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77bgt>
9. Convivialist Manifesto. Declaration of Interdependence. *Global Dialogues 3*. Duisburg : Centre for Global Cooperation Research, 2014. 39 p.
10. Convivialist International; The second Convivialist Manifesto: Towards a Post-Neoliberal World. *Civic Sociology*. University of California Press, 16 June 2020. 1 (1): 12721. 24 p. DOI: <https://doi.org/10.1525/001c.12721>
11. Convivial Thinking. URL: <https://convivialthinking.org/>
12. Fukuyama F. *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2018. 240 p.
13. Gilroy P. *After empire: melancholia or convivial culture?* London : Routledge, 2004. 183 p.
14. Goodhart D. *The British Dream: Successes and Failures of Post-War Immigration*, London : Atlantic Books, 2013. 381 p.
15. Huntington S. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster, 2004. 448 [454] p.
16. Illich I. *Tools for Conviviality*. Glasgow: Fontana/Collins, 1975. 125 p.
17. Joppke C. The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy. *British Journal of Sociology*, 2004. Vol. 55. № 2. P. 237–257. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2004.00017.x>

18. Malik K. The Failure of Multiculturalism: Community Versus Society in Europe. *Foreign Affairs*, March/April 2015. Vol. 94. № 2. P. 21–32.
19. The Concept of Conviviality. The Lutheran World Federation (LWF). URL: <https://lutheranworld.org/what-we-do/churches-mission/diakonia-and-development/conviviality/concept-conviviality> (дата звернення: 28.01.2026).
20. Nowicka, M. Fantasy of Conviviality: Banalities of Multicultural Settings and What We Do (Not) Notice When We Look at Them. *Conviviality at the crossroads: The poetics and politics of everyday encounters* / O. Hemer, M. Povrzanović Frykman and P.-M. Ristilammi (Eds.), 2020. Chapter 2. P. 15–42.
21. Putnam, R. D. E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. *Scandinavian Political Studies*, 2007. Vol. 30. № 2. P. 137–174. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9477.2007.00176.x>
22. Sartor G. *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*. Milan, 2000, P. 45–67.
23. Thucydides. *Historiae in two volumes*. Oxford : Oxford University Press. 1942. Book 2, Chapter 41, Section 1.
24. Wise A. & Noble G. Convivialities: An Orientation. *Journal of Intercultural Studies*, 2016. Vol. 37. № 5. P. 423–431. DOI: <https://doi.org/10.1080/07256868.2016.1213786>
25. Wise, A. & Velayutham S. Conviviality in everyday multiculturalism: some brief comparisons between Singapore and Sydney. *European Journal of Cultural Studies*, 2014. Vol. 17. № 4. P. 406–430. DOI: <https://doi.org/10.1177/1367549413510419>

## CONVIVIALITY AS A MODUS OF INTERCULTURAL DIALOGUE: FROM INSTRUMENTAL EXCHANGE TO EXISTENTIAL COEXISTENCE

**Tetiana Radzyniak**

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,  
Faculty of Philology, Department of Philosophy and Cultural Studies,  
Kotsyubynskogo str., 2, 58012, Chernivtsi, Ukraine  
<https://orcid.org/0000-0002-2188-2597>*

**Oleksandr Skytsko**

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,  
Faculty of Philology, Department of Philosophy and Cultural Studies,  
Kotsyubynskogo str., 2, 58012, Chernivtsi, Ukraine  
<https://orcid.org/0009-0004-1212-8877>*

The article explores conviviality as a distinct modus of intercultural dialogue in response to the limitations of classical multiculturalism, which became evident at the beginning of the XXI century. The authors substantiate a shift from instrumental exchange – primarily based on formalized, state-regulated forms of interaction characterized by passive tolerance – to existential co-existence, in which intercultural dialogue emerges as a living practice of everyday mutual exchange. The study analyzes the causes of the crisis of multiculturalism that has led to value disorientation and social alienation affecting both individuals and entire communities, which found themselves confined within formalized frameworks rather than actively participating in the creation of a living intercultural experience. Relying on the philosophical ideas of Ivan Illich, the authors expose the dangers of systematic human dependency and propose a return to natural forms of human coexistence as a means of restoring the creative capacity for dialogue. Particular attention is paid to the shift in focus from rigid ethnic identities to fluid mechanisms of identification through Paul Gilroy's concept of “radical openness”. It has been shown that conviviality facilitates the transformation of intercultural dialogue from a regulated means of communicative exchange into a spontaneous practice,

within which otherness becomes an organic component of a shared lifeworld. The article concludes that the existential dimension of conviviality enables the formation of new self-regulating mechanisms of sociality. This allows individuals to independently develop modes of coexistence in the public sphere, transforming the contradictory architecture of everyday communication into a resource for sustainable and inclusive social being.

*Key words:* globalization, identity, integration, conviviality, intercultural dialogue, multiculturalism, pluralism, tolerance, values.

Дата першого надходження статті до видання: 22.01.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 24.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 19.05.2026