

**Національний університет
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України**

На правах рукопису

КАРПОВЕЦЬ Максим В'ячеславович

УДК 141.319.8+111.12](043.5)

**МІСТО ЯК СВІТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ: ФІЛОСОФСЬКО-
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник
кандидат філософських наук, доцент
В.П. Козловський

Київ – 2013

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ МІСТА.....	13
1.1. Основні моделі антропологічних досліджень міста.....	13
1.2. Методологія філософсько-антропологічного аналізу людини в місті.....	46
1.3. Висновки.....	63
РОЗДІЛ 2. СТРУКТУРИ СВІТУ МІСТА У ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРИ.....	63
2.1. Особливості людського буття і смислові межі міста.....	63
2.2. Топологічні структури міського ландшафту.....	78
2.3. Темпоральні ритми міста.....	102
2.4. Висновки.....	128
РОЗДІЛ 3. СВІТ МІСТА ЯК СПОСІБ ОРГАНІЗАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ.....	131
3.1. Людська тілесність як фіксація буття у місті.....	131
3.2. Формування світогляду людини у місті.....	156
3.3. Міська ідентичність як проект людського буття.....	179
3.4. Висновки.....	186
ВИСНОВКИ.....	189
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	195

ВСТУП

Актуальність дослідження. Виникнення міста в соціокультурній перспективі є особливою подією в історії людства, оскільки у ньому по-новому конструюється простір і час, тілесність та ідентичність городянина. Ідеться не лише про становлення якісно нової економіки, соціальної спільноти чи політичного об'єднання у природному просторі, а й про формування нової картини світу. Продукуючи й актуалізуючи нові стратегії людського буття, місто виникає як світ зі своєю сферою ритуалів, правил та законів, звичаїв і традицій. Цей світ передусім розкривається у смислових конфігураціях із тією свідомістю, що репрезентує місто в усій його культурній та онтологічній різноманітності.

Місто неможливо зрозуміти без аналізу культурних проектів, які створює людина, бо міська культура є насамперед антропологічним феноменом. Міська людина постає як окрема реальність, яка вибудовується і водночас занепадає у світі міста. Специфіка складних зв'язків людини і міста потребує посилення евристичного потенціалу дослідження, оскільки динаміка та непередбачуваність розвитку міської культури щоразу ставлять нові антропологічні виклики.

Утім, на сьогодні сформувався скептичний підхід щодо цілісного розуміння міста і людини в ньому, адже та постає роздробленою в численних культурних, соціальних, історичних і текстуальних поглядах. У наукових дискусіях поки не вдалося з'ясувати, чим власне є «людське буття у місті» і яким чином його інтерпретувати, нові ж антропологічні дослідження намагаються зовсім відійти від сталих визначень. Розуміючи небезпеку розпорошення у міській проблематиці, ми звертаємося до філософсько-антропологічного аналізу, що передбачає методологічне та системне осмислення людини в місті.

Філософсько-антропологічне бачення проблеми особливо актуалізує та обставина, що вивчення міста як соціально-історичного явища донині відбувалося переважно у межах урбаністичних теорій. За цивілізаційного підходу місто розуміли як історичний феномен, основу якого становили соціально-правові та

політичні відносини. Проте важливо також розглянути його у філософському контексті, долаючи таким чином однобічність цього підходу. Філософсько-антропологічна рефлексія передбачає спробу зафіксувати місто як «світ» з огляду на сутність його буття. Тому доцільно не тільки розуміти місто у взаємодії з окремим історичним, соціальним та загалом цивілізаційним ареалом, а і спробувати вибудувати онтологічну ідею міста у горизонті смислового поля культури.

У такому разі дослідження людського буття в місті органічно вписується в коло філософсько-антропологічних концепцій. Один із способів осягання людини – вивчення її зв'язків з об'єктами й іншими людьми, завдяки чому сутність індивідуально-особистісного буття оприявнюється всебічно та повноцінно. Саме у цих смислових координатах продуктивним є філософсько-антропологічний аналіз, що не тільки інтегрує суміжні антропологічні підходи, а й має власні принципові концептуальні і теоретичні засади.

Ступінь наукової розробленості теми. Про неоднозначність і складність теми свідчить низка різноманітних стратегій осмислення людини міста. У західному академічному середовищі «антропологія міста» виникла нещодавно і пов'язана з діяльністю американського культурного антрополога Роберта Редфілда, який звернув увагу на функціональну залежність маленьких етнічних угруповань від великого міста.

У перспективі філософсько-антропологічного осмислення міста важко оминати соціально-антропологічні дослідження, що найчіткіше репрезентовані текстами Георга Зіммеля, Макса Вебера, Альфреда Вебера, Вернера Зомбарта, Еміля Дюркгейма, Марселя Мосса, Адама Сміта, Льюїса Мамфорда. У межах цієї парадигми окреслено критичне ставлення до міської цивілізації і разом з тим відсторонену спробу зафіксувати складні переходи від примітивних культур до цивілізованих. Водночас порушено такі важливі антропологічні питання, як масова культура, повсякденність, ігровий вимір культури, соціалізація та інкультурація.

Значущими є дослідження в контексті історичної антропології, серед яких істотно роль відіграють результати роботи французької школи «Анналів» (кін. 20-х – поч. 90-х рр. ХХ ст.). У текстах Марка Блока («Феодальне суспільство»), Люсьєна Февра («Чуттєвість та історія»), Фернана Броделя («Структури повсякденності»), Жоржа Дюбі («Історія жінок на Заході»), Жана Делюмо («Цивілізація Відродження»), Жака Ле Гоффа («Історія тіла в середні віки»), Філіпа Ар'єса («Дитина і сімейне життя за Старого режиму»), Емануеля Ле Руа Ладюрі («Історія клімату») простежується спроба залучити філософський, економічний, літературний контексти для пояснення світогляду городянина, повсякденної культури міста та її структур. Таким чином, замість класичної подієвої історії запропоновано історію «великої тривалості» (*la longue durée*), за висловом Фернана Броделя.

Одночасно сформувалися культурно-цивілізаційні підходи Освальда Шпенглера («Занепад Європи») й Арнольда Тойнбі («Міста у розвитку»). Ці філософи вважали міську цивілізацію ключовим етапом у розвитку людської історії. Не без їхнього впливу історична антропологія оформилась у Німеччині. Насамперед варто назвати праці Томаса Ніппердея («Реформація, революція, утопія: дослідження XVI ст.») і Ганса-Ульріха Велера («Теорія модернізації та історії»), які прагнули виокремити антропологічні закономірності у переході від аграрного до індустріального суспільства.

У руслі культурної антропології помітна спроба осмислити характер взаємодії людини і міста в конкретних культурних середовищах. Такі дослідження здійснено у працях Клода Леві-Строса, Люсьєна Леві-Брюля, Едварда Барнетта Тайлора, Льюїса Генрі Моргана, Джорджа Фрезера. Усі вони намагалися простежити універсальні тенденції розвитку культури, зокрема в її індустріальному вияві. Схожий теоретичний імпульс наявний у роботах деяких представників американської культурної антропології, а саме у Рут Бенедикт («Паттерни культури»), Маргарет Мід («Люди і місця»), Грегорі Бейтсона («Екологія розуму»). На сьогодні важливі також герменевтичні підходи Кліфорда Гірца («Інтерпретація культур»), Джеймса Кліффорда та Джорджа Е. Маркуса

(«Пишучи культуру: поетика і політика етнографії»), Віктора Тернера («Антропологія досвіду»), Джорджа Маркуса та Майкла М. Д. Фішера («Антропологія як культурна критика»), які спонукають сучасних дослідників не обмежуватися емпіричними даними, а віднаходити форми закладених значень міста, що розуміється як текст.

Місту як об'єктові дослідження відведено особливе значення в урбаністичній антропології, що розвинулася у США. Прийнято вирізняти дві школи: чиказьку та лос-анджелеську. Першу школу, яка належить до класичної теорії міста, презентують тексти Роберта Езри Парка, Ентоні Берджеса, Льюїса Уїрта, Люїса Мамфорда, Родріка Д. МакКензі, Нельса Андерсона, Флоріана Знанецького. Ці антропологі акцентують увагу на впорядкованості і системності світу міста. Натомість лос-анджелеська школа (Майк Девіс, Едвард Соджа, Майкл Дір, Алан Дж. Скотт, Стівен Фласті, Дженіфер Волч, Майкл Сторпер) створює неklasичну, постмодерну або постфрейдистську інтерпретацію, в основі якої – множинність, децентрованість та алогічність людського життя у місті.

Такі ідеї розкритикували марксистські урбаністичні теоретики, зокрема Мануель Кастельс, Девід Гарві, Мішель де Серто й Анрі Лефевр. До них долучились і представники так званої нью-йоркської школи, а саме Джейн Джекобс, Шарон Зукін та Саскія Сассен. Критику передусім було спрямовано на непослідовність і відсутність методологічних засад у постмодерному урбанізмі, який принципово заперечував будь-яку можливість системи та лінійності аналізу. Натомість гендерна антропологія (Айда Сассер, Джудіт Батлер, Шеррі Ортнер, Джоан Хубер) звертає увагу на відмінність міських практик між чоловіками та жінками, а також домінування першого типу дискурсу над другим, що призводить до викривленого сприйняття урбаністичної культури.

Своєрідні дослідження міста здійснено крізь призму текстів художньої літератури. Варто, зокрема, виділити літературознавчі та культурологічні розвідки Річарда Лехана, Малькольма Бредбері, Роберта Алтера, Франко Моретті, Леонарда Уоллока. Більшість дослідників звертає увагу на людину міста в модерністських художніх текстах, які, на думку авторів, найповніше відтворюють

антропологічні сенси міської культури. Однак Володимир Топоров, Михайло Анциферов і Михайло Бахтін звертаються й до інших зразків художньої літератури, зокрема ренесансної та барокової доби.

У філософській антропології місто як предмет методологічно-теоретичної рефлексії не виокремлюється, однак саме в її координатах постають фундаментальні питання про особливість людського буття у світі культури. Насамперед потрібно вказати на ключові засади філософської антропології у працях Макса Шелера, Гельмута Плеснера й Арнольда Гелена. Їх можна об'єднати у спільне ідейне поле, або ж програму, філософської антропології, де питання тілесності, онтології культури, відкритості світу, самовизначеності людини мають першочергове значення. Важливими для розуміння світу міста є також концепції символічних форм Ернста Кассіра, індивідуальних стилів життя Еріха Ротхакаера, межових ситуацій Карла Ясперса та екзистенціальних дихотомій Еріха Фромма.

Серед новочасних філософсько-антропологічних досліджень міста привертають увагу розвідки Гельмута Фаренбаха (етична настанова), Міхаеля Ландмана (стратегія подолання цивілізаційної кризи), Вільгельма Камлаха (ідея про залежність від масової культури), Генріха Рота й Отто Фрідріха Больнова (антропологічно-педагогічний проект), Мартіна Бубера і Куно Лоренца (діалогічний проект), Гюнтера Гебауера (лінгвістично-антропологічний проект), Джорджіо Агамбена (соціально-критичний проект). Самобутніми є соціокультурні проекти Ганса-Едуарда Генгстенберга, Гельмута Хартунга, Рудольфа Бультмана, Карла-Зігберта Реберга, а також Мішеля Фуко, який залишає постструктуралістський напрям у намаганні вибудувати оригінальну концепцію «турботи про себе» у руслі людської тілесності. Більшість цих досліджень фокусується на повсякденності і спонтанності, непередбачуваності та загалом граничній проблемності людського буття у світі.

На етапі розробляння перебуває антропологія міста в російських гуманітарних студіях. Юлія Тихеева прагне зрозуміти специфіку міської ментальності та людської діяльності у місті. Схожій проблемі присвячено працю

Олени Трубіної «Місто в теорії: досвіди осмислення простору», в якій дослідниця докладно розглядає історичні віхи урбаністики. Феномен міської ідентичності аналізує Олександр Согомонов, а Сергій Смірнов акцентує увагу на критерії міста, вказуючи на принципову різницю між східноєвропейським містом і західним. У руслі візуальної антропології об'єднані розвідки Оксани Запорожець, Катерини Лавринець, Вікторії Семенової, Романа Абрамова, Павла Романова, які намагаються простежити загальні тенденції життя людини у міському середовищі. У цьому контексті значущою стала поява колективної праці «Візуальна антропологія: міські мапи пам'яті».

Серед вітчизняних досліджень важливим методологічним і теоретичним підґрунтям для антропології міста були тексти та ідеї представників київської філософсько-антропологічної школи, зокрема Володимира Шинкарука, Вадима Іванова, Віталія Табачковського, Євгена Андроса, Євгена Бистрицького, Валерія Загороднюка, Віктора Козловського, Сергія Пролєєва, Віктора Малахова, Тараса Лютого, Назіпа Хамітова, Ольги Гомілко та інших. Водночас на проблему міської культури звертають увагу представники харківської школи, а саме: Лідія Стародубцева, Олексій Мусієздов, Олександр Буряк, Олександр Кравченко тощо. Їхні ідеї про візуальну складову міського середовища, час і простір, тілесність та міську ідентичність дотичні як до урбаністичної проблематики, так і в цілому до філософсько-антропологічної. Важливим етапом в осмисленні міста в культурно-історичному аспекті була поява збірника наукових праць «Образ міста в контексті історії, філософії, культури». Серед авторів варто виокремити Вілена Горського, Наталію Горську, Віктора Малахова, Ірину Матковську, оскільки саме вони фокусують увагу на унікальності людського досвіду і світу в міській культурі. Не можна не відзначити працю Володимира Єрмоленка «Оповідач і філософ: Вальтер Беньямін та його час», де окремо проаналізовано феномен міських пасажів і фланерування у філософії Вальтера Беньяміна. Культурологічна тенденція осмислення міста присутня у текстах Тараса Возняка «Феномен міста» та Світлани Шліпченко «Записано на камені».

Велика кількість досліджень усе ж не дає підстав констатувати здійснення цілісного та послідовного філософсько-антропологічного аналізу міста. Більшість науковців фрагментарно й епізодично осмислюють питання людини і міста, не намагаючись випрацювати цілісної концепції чи методології. У західному гуманітарному просторі (крім німецького) філософська антропологія не функціонує як окрема дисципліна, а тому часто її замінюють соціальними, культурними чи літературними програмами. Сьогодні існує велика потреба у здійсненні філософсько-антропологічного аналізу міста, оскільки такий аналіз не лише дасть змогу осмислити із філософських вихідних позицій людське буття у місті, а й загалом актуалізує важливість філософської антропології у її методологічному аспекті.

Усвідомлення цього визначило **мету** дисертаційного дослідження, яка полягає у здійсненні філософсько-антропологічного аналізу світу міста як структурної та ціннісно-сислової організації у тісному зв'язку з тілесно-духовним буттям людини.

Реалізація поставленої мети передбачала розв'язання таких **завдань**:

- висвітлити основні антропологічні моделі розуміння міста;
- обґрунтувати теоретико-методологічні основи філософсько-антропологічного аналізу людського буття у світі міста;
- виявити топографічні і темпоральні структури світу міста та їх людські смисли;
- розглянути основні модуси людської тілесності у міській культурі;
- проаналізувати умови відкритості, переживання і досвіду людського буття у світі міста;
- розкрити сутність феномену міської ідентичності.

Об'єктом дисертаційного дослідження є світ міста як культурний феномен людського буття. **Предмет** дослідження – структурна та ціннісно-сислова організація людського буття у світі міста.

Теоретико-методологічні засади дослідження визначені філософсько-антропологічним підходом і його вихідними концептуальними засадами, що

зумовлює використання певних методологічних настанов задля розкриття поставлених завдань.

Структурний метод дав змогу виявити логіку конструювання та функціонування культурно-топографічних формоутворень, усередині яких здійснюється людське буття у місті, на основі інваріантних тем і парних опозицій («Структурна антропологія» К. Леві-Строса), механізмів продукування культурних практик і їхнього закріплення в архів міста («Археологія знання» М. Фуко), а також структурних модусів контекстуалізації людських практик у місті («Продукування простору» А. Лефевра).

Своєю чергою, *феноменологічний* метод дав підстави описати і розкрити фундаментальні умови експлікації світу у просторі повсякденності («Повсякденність як плавильний тигель раціональності» Б. Вальденфельса), переживання якої здійснюється у видимих і невидимих виявах людської тілесності («Видиме і невидиме» М. Мерло-Понті), зокрема у взаємодії тіла-суб'єкта і тіла-об'єкта, де модуси свого, ситуативного та чужого мають фундаментальне значення («Феноменологія тіла» В. Подороги).

Відповідно до логіки дослідження, *антропологічний* метод використано для розуміння світу міста як динамічного середовища генерування смислів («Не-місця: введення в антропологію супермодерності» М. Оже) у горизонті відкритості людського буття («Про систематику антропології» А. Гелена).

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше у вітчизняній філософії здійснено розгорнутий філософсько-антропологічний аналіз міста як світу людського буття. Наукова новизна конкретизується у таких положеннях:

Вперше:

- виявлено специфіку антропологічних моделей аналізу міста, що полягає у розумінні людини як елементу міської культури і міста як опосередкованого результату людської діяльності;
- розкрито теоретико-методологічні засади філософсько-антропологічного аналізу міста як світу людського буття; визначено

необхідність одночасного врахування внутрішніх буттєвих характеристик людини і загальних закономірностей міської культури, її особливостей та історичної динаміки.

Уточнено:

- обґрунтування, що світогляд та ідентичність городянина формуються за умов смислової відкритості людини до світу міста та його переживання;
- розуміння залежності специфіки міської ідентичності від проєктивності людського буття у світі міста.

Набуло подальшого розвитку:

- твердження, що антропологічний зміст топографічних (центр, периферія, межа та передмістя) і темпоральних (лінійність і циклічність, процесуальність і дискретність) формоутворень міста виявляється в культурному впорядкуванні людського буття;
- судження, що модусами людської тілесності у її смисловій взаємодії зі світом міського буття постають тіло городянина, фланера, туриста й натовпу.

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів. Результати дослідження можуть бути використані у практиці викладання як нормативних, так і спеціальних курсів з філософської антропології, філософії культури, соціальної філософії тощо, а також під час підготовки навчальних посібників із зазначених дисциплін. Положення дисертації можуть знайти застосування у подальших антропологічних та філософських студіях, присвячених проблемі людського буття у місті.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження виконувалось у межах планової теми «Філософія в контексті культури: історія і сучасність» кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» (державний реєстраційний номер 0110U001268).

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним дослідженням, його логіка і висновки відображають наукову позицію автора. Усі публікації за темою дисертації здійснено без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Зміст, основні положення та висновки дисертаційного дослідження було обговорено на засіданнях кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА (2011–2012).

Окремі результати дисертаційного дослідження було викладено у доповідях автора на таких наукових конференціях: Міжнародній науковій конференції «Конфлікт і примирення крізь призму віри» (Львів, 16–18 березня 2008 р.), Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих учених «Дні науки філософського факультету» (Київ, 16–17 квітня 2008 р.), VII Міжнародній науковій конференції «Традиція і культура – Людина і всесвіт. Всеєдність буття» (Київ, 18–19 грудня 2009 р.), Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих учених «Дні науки філософського факультету» (Київ, 21–22 квітня 2009 р.), Міжнародній науковій конференції «Екологія простору культури. Проблеми та рішення» (Київ, 5–6 червня 2009 р.), I Міжнародній науковій міждисциплінарній конференції «Час у дзеркалі науки» (Київ, 19 березня 2011 р.).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладено автором у 13 публікаціях – семи статтях у фахових виданнях та шести тезах, опублікованих за матеріалами конференцій.

Структура роботи відповідає меті та завданням дослідження й зумовлена логікою розкриття теми. Основний зміст дисертації викладено у вступі, трьох розділах та висновках. Повний обсяг дисертації становить 194 сторінки основного тексту і 30 сторінок списку використаних джерел із 344 найменувань, 125 із яких – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ МІСТА

1.1. Основні моделі антропологічних досліджень міста

У контексті антропологічних досліджень проблема людського буття в місті постає як багатогранний і складний феномен. Враховуючи історичну траєкторію антропологічних розвідок міста, Олена Ярська-Смірнова та Павло Романов підкреслюють, що «дослідникам різних поколінь місто постає епіцентром сучасності, місцем, заповненим історіями життя людей, осередком соціальних комунікацій, де змішується публічне і приватне, а час підкорюється єдиному ритму високошвидкісних публічних режимів – транспортних, індустріальних, інформаційних» [45, С. 7]. Питання, що може об'єднати теоретичні запити антропологічних студій, можна сформулювати так: яким чином людина може *бути* в місті? Це ж питання включає в себе способи систематизації знань і уявлень про людину міста, що вписуються в певну модель антропологічних студій. Відповідно, важливо окреслити *основні* моделі антропологічних досліджень, в межах яких піднімалось питання взаємозв'язку людини та міста, оскільки в американському та європейському науковому просторі існує чимало антропологій, а виокремлення ключових підходів дає можливість зрозуміти еволюцію проблеми в історичній перспективі.

Автори колективної праці «Одна дисципліна, чотири шляхи: британська, німецька, французька і американська антропологія» (2005) [295] виділяють чотири географічних за своїм витоком моделі антропології, які по-своєму розвивались в Англії, Німеччині, Франції і США. Обрані регіони не тільки маркують історичну мапу становлення і взаємовпливів основних антропологічних парадигм, але й вказують на принципову відмінність між ними, що особливо важливо при спробі розібратись у численних різновидах дисципліни. Крім того, особливість цієї праці в тому, що вдалося вперше цілісно і системно зобразити *смислову географію* зародження хоч і різних за своїм підходом антропологічних

досліджень, але спільних у намаганні розкрити сутність людського буття. Нашим завданням є не тільки розкрити проблему міста у вихідних антропологічних моделях, але й спробувати зрозуміти, наскільки урбаністична тематика об'єднує чи роз'єднує різні антропології, попри їх географію існування, або й навіть створює зовсім нове поле пізнання та можливість філософсько-антропологічного осмислення.

На розпорошеність антропологічних студій наголошує авторитетний дослідник Крістоф Вульф у своїй праці «Антропологія: історія, культура, філософія» (2004), фокусуючи увагу на те, що «наскільки різномірні очікування у відношенні до антропології, настільки ж різномірні уявлення про те, що слід зрозуміти під антропологією» [49, С. 3]. Попри це, сьогодні прийнято виділяти основні антропологічні моделі саме у середовищі вищезгаданих географічних регіонів. Тому таку періодизацію цілком справедливо застосувати й для виокремлення ключових парадигм антропології міста. Зрозуміло, що функціонування антропологічних досліджень не завжди строго було закріплено у географії (часто навіть йшло всупереч їй), а скоріше опиралося і відштовхувалося від неї, надалі функціонуючи вже у полі власних теоретико-методологічних постулатів.

Усупереч спільній теоретичній інтенції в осмисленні людини міста, реалізація цього задуму концептуально і методологічно здійснюється по-різному. Антропологію можна ділити на різні області і напрямки, оскільки у різні культурні періоди ставились різні акценти щодо людського буття, міркує Сергій Смірнов [166, С. 89]. У цьому сенсі важливо усвідомлювати теоретичну основу антропологій, які завжди конструюють проект чи абстрактний образ людини, а тому введення концепту «модель» є закономірним у наявному контексті. До того ж, наведений поділ хоч і має історичну та географічну логіку, однак є доволі умовним розподілом між дисциплінами, які або одночасно виникали, або розвивались одна за одною у тісному взаємовпливі. Однак така штучна періодизація більш ніж необхідна для розуміння місця філософської антропології у контексті співбуття людини та міста, осмислення якого все частіше привертає

увагу антропологічних дисциплін, підходи яких доволі часто розходяться між собою.

Першими, хто пробує осмислити місто і людське буття, в ньому є представники *соціальної антропології*. Прийнято ототожнювати традицію соціальної антропології із культурною, однак це не є зовсім справедливо. Соціальна антропологія досліджує питання взаємодії людини із соціальним буттям, у рамках якого вона існує і реалізується як соціальна істота. Іншими словами, вона вивчає людину крізь призму її соціального середовища. У межах співвідношення «людина – культура» її цікавить людина як природна істота, становлення особистості в історії і конкретному соціальному середовищі, типові ситуації стосунків із іншими людьми в межах соціальних інститутів і структур. Так, у словнику «Сучасної західної соціології» (1990) соціальна антропологія визначена як розділ соціології, об'єктом якого є примітивні і традиційні суспільні системи [169, С. 22], а у «Короткому словнику соціології» (1989) подається більш розширене визначення, де антропологія досліджує соціальні інститути і відносини в докапіталістичних країнах [104, С. 323].

Разом з тим Клод Леві-Строс у передмові до своєї праці «Структурна антропологія» (1958) таким чином розрізняє дві антропології: «Соціальна антропологія займається в більшій мірі вивченням соціальних встановлень, що розглядаються як системи уявлень, а культурна антропологія – дослідженням засобів, що обслуговують соціальне життя суспільства, а у відомих випадках також і соціальні встановлення, що розглядаються як такі засоби» [109, С. 9]. Усе це разом можна подати у вигляді статичного і динамічного станів: у першому випадку ми маємо систему взаємовідносин людини із зовнішнім оточенням, у другому – процеси взаємодії оточення з людиною. Тому, в моделі соціальної антропології місто постає тим середовищем, де людина *відбувається* як соціальна істота і вступає в різні зв'язки з іншими людьми.

Зародження соціальної антропології дуже тісно пов'язано із дослідженням соціальних структур первісних суспільств, тобто із «соціологією колективного». Засновником останньої можна вважати Еміля Дюркгейма, робота якого

«Елементарні форми релігійного життя» (1912) вже давно вважається класичною. Він також був одним з перших дослідників, хто звернув увагу на особливий характер буття міста і в цілому вплинув на встановлення антропологічної думки. Еміль Дюркгейм розглядає місто як складну гетерогенну систему, в основі якої лежить соціальна солідарність. Ми повинні не «звільнювати себе» в місті, а намагатися досягти суспільної солідарності, яка є передумовою нашої соціальної безпеки і щастя. Робер Дельєж вказує на беззаперечний вплив ідей Емілія Дюркгейма на парадигму соціальної антропології, оскільки саме дихотомія між священним і мирським, між сегментарним і органічним суспільством стала неодмінною категорією антропологічної науки, яка запозичила також у Дюркгейма поняття колективних уявлень або ще ідею про існування соціальних фактів, які переходять межі індивідуальної відмінності [73, С. 40].

Місто є осередком соціального буття, де реалізуються і актуалізуються різні модуси соціальних відносин. Оскільки місто є епіцентром соціального життя, то воно автоматично функціонує як жива істота, тобто Дюркгейм свідомо персоналізує суспільне буття і надає йому статусу «живого». Згодом Юрій Лотман схожим чином порівняє місто із живим організмом, який постійно змінюється, приймає дивні образи, з'являється перед нами у формах культурної рефлексії через філософські і художні тексти¹ [116].

Еміль Дюркгейм надає перевагу новому індустріальному суспільству, яке зосереджене в містах, наголошуючи на його принциповій антропологічній цілісності і солідарності. На його думку, «новітнє суспільство є, в кінцевому підсумку, міцнішим і більш солідарним, ніж нижчі суспільства, де домінує механічна солідарність. Зокрема, нижчі суспільства слабкіші, і розриви в них виникають частіше. Сегменти, що утворюють таке суспільство, просто приставлені одне до одного на кшталт кілець у черв'яків, які відділяються від головного тіла, не зашкоджуючи його життєздатності» [73, С. 44]. Дослідник

¹ Дослідник неодноразово повторюватиме цю ідею у контексті семіотики міста, а саме Санкт-Петербурга, де органіка і тілесність міста розглядається на рівні із його просторовою і часовою структурою, образною та символічною репрезентацією. Зокрема, про це йдеться в інтерв'ю із Юрієм Лотманом у Тарті, 29 грудня 1991 року: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/LOTMAN/TOWN.HTM>.

обороняє позитивний характер індустріальних суспільств, де все відбувається за домовленістю, однак навіть в такому разі індивіди надто залежні один від одного. Така позиція Еміля Дюркгейма критикуватиметься в американській культурній антропології. Зокрема Мелвіл Херсковіц вбачатиме неправомірним і нелогічними виділяти сильніші і слабші культури, більш розвинені і менш розвинені, оскільки нема єдиного критерію для оцінки цивілізованості. У системі розуміння антропології міста нема сенсу виділяти градацію розвитку міста, а також протиставляти у етичній співмірності місто та село [295, Р. 341].

Одночасно Марсель Мосс у своєму програмному тексті «Техніки тіла» (1935) також акцентує увагу на модуси тіла, що мають характерний соціокультурний зміст у місті. Урбаністичний контекст відіграє ключову роль у формуванні тілесних практик, оскільки є тією культурною платформою, де означаються і генеруються інструментальні навички тіла. Антрополог доводить, що способи використання тіла змінюються залежно від віку, статі й культури, до якої належить людина. Місто відіграє у цьому випадку роль не тільки форми культури, а є повноцінною культурною реальністю, у якій продукується в кожен історичний етап відповідна техніка тіла. Важливо усвідомлювати не тільки буття міст у різні епохи, а навіть різні міста в одній і тій же епосі, де стратегії тіла можуть кардинально відрізнитися між собою (скажімо, використання одних і тих же вулиць дорослими і дітьми). Однак ці міркування були важливі швидше для історичної антропології і філософії буденності, аніж для етнології чи власне соціологічної антропології, бо, як зазначав Робер Дельєж, дослідник привертав увагу до фактів, які апіорно могли видаватися незначними, але які давали змогу знайти сенс навіть у таких банальних актах, як манера спати [73, С. 64]. Справді, саме такі незначні і часто несерйозні аспекти людського життя в місті поступово ставали чи не основним об'єктом досліджень соціальних, а згодом культурних та історичних антропологів.

Чи не основним першопрохідцем у соціальній антропології міста був Георг Зіммель, представник німецької антропологічної школи, якому належить магістральна праця для урбаністичних студій практично всіх поколінь – «Великі

міста і духовне життя» (1903). Його часто приписують до представників так званої «філософії життя», оскільки Георг Зіммель, так само як і Анрі Бергсон, ставить у центр своїх філософських і соціологічних досліджень поняття життя, а в розгляді міської культури намагається виокремити власне соціальний локус буття городянина.

Георг Зіммель фіксує особливу духовну напруженість у сучасних містах і пише, що «психологічна основа, на якій виступає індивідуальність великого міста – це підвищена нервовість життя, що походить від швидкої і безперервної зміни зовнішніх і внутрішніх вражень» [319]. Крім того, філософ також звертає увагу на суттєву різницю між ритмом мегаполісу і села. З цього приводу він зазначає: «І той великий контраст, що існує між життям великого міста і життям маленького містечка чи села, що вирізняються повільним, звичним і рівномірним ритмом духовного і розумового життя, цей глибокий контраст переноситься в наші органи чуття, – цей фундамент нашого життя – і в ту кількість свідомості, затрати якої потребує від нас, як від істот, які пізнають лише на основі відмінностей, велике місто» [там само].

Осмислення мегаполісу в порівнянні із селом пояснюється тим, що на межі XIX–XX ст. населення європейських метрополій, а особливо Берліну росло надто швидко. Як зауважує Девід Фрісбі: «У 1870 році, в момент об'єднання [Німеччини], населення Берліну складало більше три чверті мільйона людей... а в 1920 у Великому Берліні проживало вже біля чотирьох мільйонів людей» [187, С. 259]. Важливо, що Георг Зіммель не тільки констатує контраст між мегаполісом і селом, а й намагається прояснити антропологічні відмінності в ритмі життя відмінних між собою культурних просторів, оскільки сам був свідком стрімкої зміни рідного йому Берліну.

У своєму есе Георг Зіммель пов'язує проблему внутрішньої свободи індивіда зі специфікою життя в мегаполісі. Він наголошує: «Незалежність індивіда, що є результатом взаємної замкненості і байдужості, які складають основу духовного життя наших широких кіл, ніде так сильно не відчуються, як в тісній штовханні великих міст» [319]. Акцентуючи психічне і духовне життя

індивіда, автор ставить особливо гостро питання про міське життя, де колективне набуває загрозливого і згубного характеру для людини. У тексті «Великі міста і духовне життя» Георг Зіммель аналізує такі характеристики життя у великому місті, як вплив на свідомість суб'єкта нових вражень, надчутливість людського буття в місті, імпульсивність, нестабільний характер свідомості і поведінки людей у мегаполісі.

Разом із Георгом Зіммелем в німецькій соціальній антропології велику роль відіграє Макс Вебер, якого часто вважають основоположником соціальної гілки міських студій. Найбільш впливовою вважається його праця «Місто» (1922) [333], в якій послідовно і ґрунтовно презентовано теорію міста. Макс Вебер не лише пояснює сутність поняття «місто», але й класифікує міста за типами, аналізує їхні відмінності, оцінює вплив умов, що призвели до формування того чи іншого типу міста, послідовно ілюструє історичні та культурні факти буття європейських міст. Його дефініція міста така: «Спільне для всіх їх тільки одне: всі вони постають як замкнене (у всякому випадку, відносно) поселення, «населений пункт», а не одне чи декілька окремо розміщених будівель» [43, С. 309]. Автономність міста досягається завдяки політиці, що проявляє природу міста як «співтовариства із особливими політичними та адміністративними інститутами» [43, С. 328]. Таким чином, дослідник розглядає місто як частину масштабного історичного процесу, у процесі якого суспільство створює інститути, що допомагають йому домінувати політично та економічно. За логікою Макса Вебера, «місто стає як емблемою загальних історичних процесів територіального домінування і державного будівництва, так і головним реальним місцем, де ці процесі відбуваються» [175, С. 14]. Основні висновки філософа, що стосуються антропології міста, зводяться у спробу осмислити місто як цілісний культурно-історичний субстрат, а також показати, що в основі функціонування і структури міста є завжди соціальна боротьба за панування у місті. Боротьба спочатку розвивається у вищих прошарках населення, а далі поширюється на всі інші рівні соціуму, що загалом задає динаміку міського життя.

Важливий вплив на осмислення людського буття у місті мали ідеї Вернера Зомбарта у працях «Пролетаріат. Зображення і дослідження» (1906) та «Буржуа» (1913), а також суто антропологічна робота «Про людину» (1938). Він вбачав у дослідженні великих міст у капіталістичному устрої найважливіше завдання урбаністичної теорії. Вернер Зомбарт наголошує, що міста повинні будуватись навколо запитів людини, а не навпаки, адаптувати їх до урбаністичних параметрів. Крім того, дослідник вказує на те, що в основі сучасних міст є культура споживання: «Великі міста епохи раннього капіталізму мають яскраво виражений характер центрів споживання... Вони настільки великі, що в них живе більшість найбільш впливових споживачів; ріст міст спричиняється, головним чином, концентрацією в них споживацтва» [86, С. 136].

У цьому сенсі суголосними є міркування ключової фігури в антропології міста – Вальтера Беньяміна [23, 24, 25, 234, 235]. Його творчість умовно можна віднести до соціальної антропології, адже ідеї Беньяміна виходять поза межі будь-якої антропології і гуманітарних студій, що, зрештою, не зменшує їх цінності.

Основним суб'єктом міста у Вальтера Беньяміна є фланер, образ якого він запозичує із поезії Шарля Бодлера. Дослідник наголошує на особливій дискурсивній практиці в місті – фланерування – під час якого відкривається внутрішня сутність урбаністичного світу. Упродовж цих блукань для філософа реальність оживала, вступала у відповідне відношення з тим, хто до неї звертався. Вальтер Беньямін так описує своє берлінське дитинство, а зокрема своє виняткове сприйняття кригого ринку на Магдебурзькій площі: «(...) під час прогулянок павільйоном я звичайно «відшліфовував» зображення усіх предметів, які там були, але жодне з них не пропонувало початкового призначення для купівлі та продажу» [25, С. 152]. Фланерство передбачало таку форму *споглядання* міського життя, в якому відстороненість і зануреність в ритми міста були невід'ємними. Найчастіше дослідник надавав фланерам особливого естетичного чуття, для якого місто – джерело безкінечної візуальної насолоди.

Для Вальтера Беньяміна значущими були міські пасажі (*arcades*) із крамницями, що були, за словами Енді Мерріфілда, «архітектурним каноном

соціальної комуни, укріпленим середовищем, де людські буття могли зійтись разом в автентичному, незалежному міському співіснуванні» [287, С. 25]. Тому у своїх «Пасажах» він детально описує інший міський суб'єкт – колектив, який постійно і безупинно «живе, переживає, розпізнає і винаходить» [235, Р. 423]. Вальтер Беньямін справді створив для себе ідеальний Париж і образ фланера у творчості Шарля Бодлера, лірика якого репрезентувала «погляд відчуженої людини» [23, С. 78], яка «шукає притулку у натовпі» [там само].

Вальтер Беньямін говорить про особливу *міську ауру*, яку потрібно відчутти, або навіть бути готовим до приголомшення містом. Для філософа аура речі, людини чи події полягають у її сингулярності та недоступності повторення, репродукування і маніпулювання. «В аурі людини (додамо, що так само як і міста) зберігається її минуле й майбутнє», – підкреслює сучасний український дослідник Володимир Єрмоленко [76, С. 122]. По суті, введення аури як передусім філософської метафори актуалізує інтерпретацію міста як мистецького твору і речі-у-собі, що хоча і віддалена від нас і яку неможливо наблизити (*unnahbar*) [76, С. 123], але яка також є сакральним і ритуальним елементом людського буття². Головне досягнення Вальтера Беньяміна в тому, що він зумів на прикладі історичного, літературного і естетичного матеріалу показати тогочасні проблеми буття людини в міському соціумі і водночас опоетизувати у філософському дусі близькі йому образи Парижу та Берліну.

Соціальна антропологія водночас активно розвивалася і в інших країнах. Перед усім варто виділити Британську школу соціальної антропології, що стоїть на позиціях структурного функціоналізму, і прославилася такими вченими, як Броніслав Малиновський (наприкінці свого життя працював у США) і Альфред Радкліфф-Браун. Функціоналізм як метод цієї школи ґрунтувався на прагненні описати різні форми культурного життя в їх цілісності і взаємозв'язку, залишаючи питання про динаміку і розвиток культури осторонь. Як зазначає

² Важливо, що для Вальтера Беньяміна місто як символ модерної епохи є одночасно й тим, що містить інтенцію до руйнування аури, «погашення» її унікальності і зведення до однотипних та одноманітних репрезентацій. Очевидно, що завданням людини міста є збереження його аури та всіх тих елементів, що також володіють атрибутами сингулярності та сакральності.

Фредрік Барт у вже згадуваній праці «Одна дисципліна, чотири шляхи», антропологічна суть функціоналізму у Малиновського полягала в тому, що це «утворення, де всі елементи локальної культури приймають роль в утворенні інших елементів і тому кожна локальна культура конституюється як інтегрований, комплексний механізм, де «Людина» є адаптованим організмом у її зовнішнє фізичне і психічне середовище» [295, Р. 22]. Місто тут розглядається як *функціональна культурна реальність*, де соціальні конфігурації між індивідами важливіші за будь-які інші процеси в культурі. У теорії Броніслава Малиновського культура являє собою сукупність інститутів, а також механізм задоволення як первинних (фізіологічних і психічних), так і вторинних (тобто породжених самою культурою) потреб. Кожен інститут культури всередині певної соціально організованою етнічної групи є носієм конкретної функції. Таким чином, кожне суспільство є самобутнім і унікальним вираженням функціонально діючих інститутів, які повністю визначають існування і свідомість людини-члена цього суспільства.

Альфред Радкліф-Браун прагнув створити природну класифікацію структур первісного суспільства, виходячи з її вираження насамперед в інституті спорідненості. Людська ж діяльність розумілася ним як процес інвестування у відтворення певного зразка суспільних відносин та інститутів, а в концепті «функція», продовжує Фредрік Барт, він віднаходив значення, що змінювало фрейми антропологічного аналізу від питання походження та історії до питань про структуру і взаємозв'язки [295, Р. 23]. На відміну від Броніслава Малиновського, Альфред Радкліф-Браун надавав більшого значення самому процесу формування культури і процесам взаємодії, а тому для нього місто постає об'єктом аналізу в його культурній генеалогії та суспільній конфігуративності, яка важливіша за локальні зв'язки між індивідами. Дослідник припускав, що місто задовольняє базові потреби не кожного відокремленого індивіда, а всього суспільства в цілому.

Продуктивними для антропології міста були ідеї представників американської соціальної антропології (у першу чергу це стосується Франца

Боаса, Бенджаміна Ворфа та Едварда Сапіра), то потрібно зазначити, що вона орієнтувалася на прийняття насамперед *лінгвістичних методів*, розглядаючись як наука, що досліджує комунікаційні основи та форми культур, пов'язані з ними проблеми комунікації, вираження і розуміння. Наприклад, Едвард Сапір виділяв мову як потужний інструмент розвитку суспільних відносин і вважав її символом соціальної солідарності, що мимоволі наближує його міркування із теорією Еміля Дюркгейма. Останні ідеї мали чималий вплив на формування моделі культурної і урбаністичної антропології (*urban anthropology*), а також міських студій в цілому на теренах США і згодом європейських країн.

В Америці також плідно працював і Альфред Шюц [213, 214], визнаний родоначальник феноменологічного напрямку в соціології (*Phänomenologische Soziologie*). Народившись у Відні, він в кінці двадцятих років зблизився з Едмундом Гуссерлем, відкриття якого в області феноменологічного методу вплинули на здійснення Альфредом Шюцем свого антропологічного проекту «феноменології життєвого світу повсякденності». Результати цього проекту відобразились у його великій роботі «Смислова будова соціального світу» (1932), що дуже цінувалася Едмундом Гуссерлем. Велику вплив на концепцію Альфреда Шюца мали ідеї Макса Шелера, основоположника філософської антропології, особливо той блок, де йшлося про буденність і соціальний світ. Справді, напрацювання Альфреда Шюца близькі теоретичним пошукам соціальної антропології, зокрема безпосередньо причетні до повороту у бік вивчення повсякденності.

Альфред Шюц переконаний, що міська культура найбільше конденсує в собі практики буденності і є безпосередньо соціальним світом людських взаємовідносин. Однак, цей світ для суб'єкта завжди є неповним, хоча людина в той же час може бути переконана у повноті свого знання про світ. У своїй праці «Смислова структура повсякденного світу» він зауважує: «Людина, що виростає у місті, орієнтується на його вулицях завдяки навичкам, які вона отримала, займаючись повсякденними справами. Можливо, у неї і немає повного уявлення про місто, і, якщо вона користується метро, щоб дістатися до роботи, велика

частина міста може залишатися їй незнайомою. Тим не менше, вона має адекватне уявлення про відстань між різними місцями і про напрямки в яких вони розміщені щодо того, що вона вважає центром.... Тому людина може сказати, що знає своє місто, і, хоча ці знання є досить фрагментарними, їх достатньо для практичних цілей» [213, С. 165]. Ідеї Альфреда Шюца не зосереджувались навколо міста як фундаментальної антропологічної проблеми, однак залучали її в аналіз буденності.

Важливим є те, що Альфред Шюц аргументовано застосовує феноменологічний метод до вивчення культурної реальності, в тому числі й реальності міста. Дослідник не тільки виділяє структури повсякденності, а також вказує на множинність перспектив бачення однієї і тієї ж структури. Попри те, що місто є одночасно світом для всіх людей (відповідно, також вбирає у свою смислову структуру різні світи – бездомного, божевільного, забезпеченого тощо), отримує щоразу нового смислового і символічного виміру при індивідуальній інтерпретації. Як пише феноменолог, «місто є одним і тим самим для всіх трьох згаданих персонажів – для корінного жителя, для сторонньої людини і для картографа – але для корінного жителя воно має особливий смисл: «моє рідне місто»; для сторонньої людини це місце, де вона певний час повинна жити і працювати; для картографа це об'єкт його науки, і він зацікавлений в місті тільки з точки зору формування карти. Ми можемо сказати, що один і той же об'єкт розглядається з різних позицій» [213, С. 166]. Теоретичні пошуки Альфреда Шюца мають міждисциплінарний характер і перетинаються на межі соціальної антропології, феноменології, філософії буденності та філософської антропології. Найбільша його заслуга у вивченні міста полягає у спробі застосувати феноменологічний метод в аналізі структур людської повсякденності.

У цілому, соціальна антропологія аналізує людське буття в місті у контексті соціальних структур, інститутів чи текстів, які так чи інакше репрезентують складність життя у мегаполісі. Використовуючи різний методологічний інструментарій – починаючи від структуралізму і закінчуючи феноменологією – модель соціальної антропології вибудовує суворий

концептуальний підхід (часто на межі різних гуманітарних студій) в осмисленні міста, що виокремлюється як зовсім *новий вид соціальних конфігурацій* у системі теоретичного і практичного пізнання. На противагу цьому культурна антропологія пропонує не обмежуватись соціальними варіаціями людського буття, а розглядати його у цілісній системі культури, де поведінка суб'єкта задана конкретними культурними реаліями, тобто, передусім, звичаями і традицією. Важливо звернути увагу на розбіжності і принципові акценти щодо міста у парадигмі культурної антропології, однієї із основних моделей осмислення «проблеми людини».

Як вже відзначалось, *культурна антропологія* часто перетинається у проблематиці і методологічній установці із соціальною антропологією, однак має свої виразні підходи до аналізу культури і міста зокрема. Як зазначає Крістоф Вульф, «у перспективі культурної антропології людина опиняється не «позаду» своїх чисельних історичних і культурних проявів, а всередині їх» [49, С. 8]. Культурна антропологія – це напрямок у розвитку антропологічних досліджень, в яких основою є власне аналіз культури (її історичних форм, загальної генези, структурних особливостей і т. п.), а також людської поведінки, яка генерується під впливом інститутів та цінностей культури. Таким чином, наведене визначення долає вузьку географію лише американської антропологічної школи поч. ХХ ст., пов'язаної із вже згадуваним Францом Боасом.

Поняття культури набуло особливого значення в кінці ХІХ – поч. ХХ ст. у європейських філософських та історичних дослідженнях завдяки ідеям Георга Зіммеля [85], Освальда Шпенглера, неокантіанців Генріха Ріккертта [157], Вільгельма Дільтея [74, 250], Ернста Кассирера [239] тощо. У їхніх роботах концепт «науки про культуру» (*Kulturwissenschaft*) доповнив або навіть замінив класичний концепт «науки про дух» (*Geisteswissenschaft*) і став ключовим поняттям по відношенню до сфери, в якій здійснюється конкретний аналіз творчої діяльності людини.

У культурній антропології аналіз міста здійснювався дещо пізніше, що пояснюється відсутністю великих організованих населених пунктів в

неєвропейських чи неамериканських культурах, які досліджувались науковцями. Однак, все ж таки можна виділити два розгалуження в моделі культурної антропології, які аналізували проблему людини і міста.

Перший тип досліджень до сьогодні в основному здійснюється істориками, які, не обмежуючись фіксацією подієвої сторони тих чи інших епох, намагаються визначити загальні складові культурного розвитку епохи і через них показати специфіку буття людини в місті. Одними з перших прикладів такого роду досліджень є історичні праці Льва Карсавіна (наприклад, книга «Основи середньовічної релігійності в XII-XIII століттях, переважно в Італії», 1915). У 20-30-ті роки по цьому шляху пішли багато західні історики, культурологи і частково філософи. Серед найвідоміших праць, створених у цьому напрямку: Йохан Хейзінга «Осінь середньовіччя» (1919), Макс Дворжак «Історія італійського мистецтва в епоху Відродження» (1927-1928), Михайло Бахтін «Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя» (1965) та інші. До прикладу, Михайло Бахтін реконструює світ середньовічного міста через карнавал і сміхову культуру, який, у свою чергу, зафіксований у текстах Франсуа Рабле. Як зазначає дослідник, «святкування карнавального типу і пов'язані з ним сміхові дієства і обряди займали в житті середньовічної людини значне місце... Карнавальна атмосфера панувала в дні постановок містерій і соті. Панувала вона також на таких сільськогосподарських святах» [20, С. 12]. Більше того, карнавали складали невід'ємну частину життя тогочасних міст: «Свята карнавального типу, як ми вже говорили, займали дуже велике місце в житті середньовічних людей навіть у часовому відрізку: великі міста середньовіччя жили карнавальним життям в цілому до трьох місяців на рік. Вплив карнавального світовідчуття на бачення і мислення людей було нездоланною: воно змушувало їх як би відмовлятися від свого офіційного положення (ченця, клірика, вченого) і сприймати світ у його карнавально-сміховому аспекті» [20, С. 14].

Тексти Михайла Бахтіна важко віднести до якоїсь конкретної моделі антропології, оскільки вони постійно перебувають на перетині різних дисциплін – філософії, соціології, історії, філології, теорії культури і естетики. Подібна

ситуація трапляється із багатьма антропологічними проектами, що вкотре доводить про концептуальну різнобічність підходів до проблеми людини у світі. Не зважаючи на це, такі ідеї органічно вписуються в теоретико-методологічні пошуки історичної галузі культурної антропології, а також мали безпосередній вплив на встановлення культурних студій (*cultural studies*) і літературної антропології. До того ж, структурне розрізнення Михайла Бахтіна буденного і святкового компоненту міської культури на основі людської свободи актуально і для нашого аналізу, оскільки спрямовує на розуміння специфічного генерування людських смислів у хронотопі міста.

У другій половині ХХ ст. особливо велику популярність здобули виконані в цьому ж дусі роботи Мішеля Фуко (серед найбільш резонансних варто назвати «Історію божевілля у класичну епоху» (1961), «Слова і речі» (1966) [189], «Археологію знання» (1969) [191] та «Наглядати й карати» (1975) [190], а також великий тритомний антропологічний проект дослідника «Історія сексуальності» (1976-1984). Дослідження освіти, медичних і психіатричних понять, зокрема нормальності та патології (безумства), здійснене філософом у книгах «Історія божевілля у класичну епоху» та «Народження клініки. Археологія погляду медика» (1963), сприяло переосмисленню проблеми «суб'єктивності» людини. Мішель Фуко відмовився від екзистенціалістських підходів «присутності-у-світі» і «початкової присутності», а також від марксистської онтології «відчуження». Він приходить до парадигми власної «археології», з'ясовує умови можливості походження та існування різних феноменів людської культури.

Особливо важливим в контексті осмислення міста є теорія Мішеля Фуко про постійний *диктат влади*, яка була репрезентована в'язницями і психічними лікарнями, що в основному були зосереджені у великих містах. Йдеться про мікрофізику та макрофізику влади, що постійно взаємодіють між собою. Так, Сергій Пролєєв слушно зазначає, що «простором мікрофізики влади є міжлюдські взаємовідносини, безпосередні взаємодії осіб та їх життєвий світ. Натомість простором макрофізики (чи то «соціальної фізики») влади є суспільні, власне,

соціальні взаємодії соціальних персонажів... Як у вигляді мікрофізики влади, так і у вигляді її соціальної фізики йдеться про єдину дійсність владарювання» [151].

За логікою Мішеля Фуко, міста є осередками зосередження владних інтенцій, а тому «історія наглядання і муштрування» людини нерозривно пов'язана із історією міської культури. Оскільки влада супроводжується знанням, то місто є епіцентром продукування знання про світ і відіграє ключову роль у пізнанні людини. Влада, таким чином, породжує того, що пізнає і способи пізнання світу. Влада, переконаний дослідник, створює те, що індивід протиставляє самій владі.

Поступово дослідник приходить до висновку, що місто загалом постає як втілення *паноптикуму* – ідеальної в'язниці, що надає культурній реальності прозорості, однак влада при цьому стає невидимою. У своїй праці «Наглядати і карати» Мішель Фуко так описує замкнений простір міста під час чуми, де автоматично актуалізуються функції владних інституцій: «Передусім суворе пильнування простору: звичайно, закриття міста на «території», заборона під карою смертю виїздити з міста, забиття всіх безпритульних тварин, поділ міста на окремі квартали, де влада належатиме управителям. Кожна вулиця підпорядковуватиметься синдикові, він наглядатиме за нею, а якщо покине її, його покарають смертю» [190, С. 244]. Головний внесок теоретика полягає в тому, що він здійснив ретельну і глибоку історичну, культурну і семіотичну реконструкцію механізмів покарання у місті, що дозволило розглянути останнє в структурному і антропологічному ракурсі. Пізніше, на так званому «антропологічному етапі» своєї творчості, Мішель Фуко пропонуватиме ідеї «турботи про себе» [192], які помітно відрізняються від структуралістських і постструктуралістських рефлексій дослідника. Однак для філософсько-антропологічного аналізу ідея дисциплінарних практик залишається досі актуальною, оскільки розкриває інший, *невидимий* бік людського буття в урбаністичній реальності.

Якщо вивести спільну матрицю історичної лінії культурної антропології, то місто у цьому випадку виявляється вписаним і закодованим в смислові межі

дискурсу і метаструктури – власне елементів культури – семіозису мистецтва, хронотопу літератури, топосу культури, узурпаторства влади. Виринаючи місто із контексту ми маємо сконденсований приклад в мініатюрі самої епохи, а тому завдання культурної антропології – здійснити експлікацію антропологічних сенсів через специфічні особливості людського буття в місті у певному тексті, практиці чи дискурсі культури. Зрозуміло, що така спроба часто є доволі обмеженим і принципово вузьким поглядом, оскільки упускає із поля уваги численні побічні впливи культури, а відтак втрачається розуміння додаткових вимірів феномену у місті.

Другий тип представлений в основному етнографією і етнофілософією, які через аналіз культурних стереотипів і форм примітивних спільнот намагалися знайти основу як для більш глибокого розуміння буття самих цих спільнот і людини, так і для розкриття загальних закономірностей і принципів буття людини у колективах будь-якого типу. Дослідження примітивних культур виявилось корисним у тому сенсі, що завдяки їм вдалося виявити фундаментальні принципи життя людини, які в розвинених, цивілізованих культурах приховуються більш яскравими, але вторинними явищами і структурами. До класичних праць в цій області відносяться роботи Клода Леві-Строса [109, 110], Карла-Густава Юнга [217], Люсьєна Леві-Брюля [111] та інших.

На встановлення культурної антропології мав значний вплив Люсьєн Леві-Брюль («Примітивне мислення», 1922). Його ідеї також стосувались осмислення міської індустріальної культури. Він вважав, що поведінка людини в примітивних суспільствах може бути описано за допомогою концепту Еміля Дюркгейма «соціальна репрезентація», що має швидше емоційний та містичний зміст, а не інтелектуальний. Значний вплив на встановлення антропологічної системи антрополога мала праця не меш знакового антрополога Джорджа Фрезера «Золота гілка» (1890) [252]. На перетині цих впливів формувалась теорія Люсьєна Леві-Брюля про «дологічне мислення» первісної людини, в чому він є опонентом концепції Едварда Тайлора, який вважав мислення давньої людини настільки ж логічним як і мислення сучасної людини [329].

Люсьєн Леві-Брюль переконаний, що логічне мислення притаманне виключно цивілізації Заходу і відмовлявся визнавати існування аналогій між первісними і цивілізованими товариствами. Щодо первісної культури, то дослідник міркував так: «У будь-якій речі, у всякому явищі містично зорієнтована свідомість перш за все і головним чином цікавиться не об'єктивними ознаками і властивостями, а «містичними», у відношенні до яких та чи інша річ слугує лише провідником» [111, IX]. Водночас він визнавав, що дологічне мислення властиве не тільки відсталім народам, але присутнє і в житті сучасної людини, будучи основою так званого «містичного досвіду». Індустріальна цивілізація уособлювала раціональність і послідовність, а тому в її основі перебуває чітка і зрозуміла логіка. У пізній творчості Люсьєн Леві-Брюль істотно пом'якшив протиставлення «дологічний» і «логічний» типи мислення.

Не менш важливими є ідеї Клода Леві-Строса, представника структурної антропології, яка входить до другого типу культурної антропології. Прагнучи створити раціоналістичну філософію людини, він принципово відкинув суб'єктивістський і психологічний підхід екзистенціалізму та феноменології, а в пошуку об'єктивної основи знання звернувся до соціології та етнології. За допомогою вивчення життя і культури первісних народів Клод Леві-Строс сподівався віднайти вирішення проблем становлення людського суспільства і формування мислення. Відповідно, навіть його етнографічні польові дослідження мали методичний і методологічний характер, а не вузькоемпіричний. Прагнучи подолати недоліки традиційного раціоналізму та емпіризму, антрополог пропонує свій підхід, заснований на інтеграції почуття і розуму – суперраціоналізм. Його основна ідея в тому, що універсальність людської природи закладена у несвідомому, досліджуючи яке можна отримати об'єктивне знання про людину, що становить зміст нової науки – структурної антропології.

Аналізуючи міську культуру, ми повинні віднайти приховані структури її буття, що вкажуть нам на особливості міської людини та її середовища. У рамках своєї антропологічної теорії Клод Леві-Строс спробував намітити контури загальної соціальної і культурної теорії, яка передбачає пояснення людини і

суспільства, в тому числі і міста. Крім того, важливим кроком в осмисленні культури є твердження, що в основі всіх культур знаходиться міф, який функціонує на принципі бінарних опозицій. Використовуючи цю ідею, доречно аналізувати міську культуру як людську організацію, яка зароджується і функціонує як бінарна система. Однак потрібно враховувати, що *означення* цих опозицій відбувається зовсім іншим чином, аніж в первісних суспільствах. Основний внесок в аналіз міста полягає в тому, що Клод Леві-Строс інтегрував структуралістський підхід в аналіз культурної реальності та людських взаємовідносин в ній, оформивши таким чином строгий і точний методологічний підхід.

Натомість з іншої точки зору Карл Густав Юнг осмислює тогочасну йому людину і міське життя. Дослідник запропонував своє, ширше, ніж у Зигмунда Фрейда, трактування лібідо як потоку вітально-психічної енергії, що утворює основу як свідомого, так і несвідомого життя людини. Ширше Карл Густав Юнг розумів і сферу психічного несвідомого, в якій він включав не тільки особисте (індивідуальне) несвідоме, що оформлюється в результаті витіснення енергії нашого духовного життя за поріг свідомості, але також колективне несвідоме, в основі якого перебувають архетипи. Останні ж оформились на основі міфологічних подій, що складають ґрунт, або фундамент світу, оскільки все опирається на них [217, С. 12]. Що ж стосується урбаністичної культури, то «заснування міст в часи живої міфології, що претендували на образи космосу, прямо пов'язано з тим, що космогонічні міфологеми *дають основу світу*» [217, С. 15]. Інакше кажучи, виникнення міст у своїй основі були тотожні заснуванню світу, а тому наступний їх культурне функціонування в цілому *відповідає* моделі світу.

У сучасному міському житті Карл Густав Юнг бачить значну небезпеку для людини, оскільки відбувається десакралізація духовного життя, заміна символів священного на суто раціональні конструкції. Тому основна характеристика міського життя – різноманітні манії та фобії, неврози і психози. Деритуалізоване і дедогматизоване несвідоме тисне на духовний стан сучасної

людини і часто призводить навіть до божевілля. Міркування антрополога наближуються до програмної і класичної праці у філософії міста – «Великі міста і духовне життя» Георга Зіммеля [319]. Карл Густав Юнг переконаний, що його вчення, пропонуючи індивідуальній свідомості адекватне тлумачення архетипної символіки, сприяє адаптації до реальності шляхом асиміляції змісту як особистого, так і колективного несвідомого. Це дає змогу подолати неврози шаленого міського життя і досягти власної особистої цілісності та рівноваги зі світом.

Основна перевага вчення Карла Густава Юнга полягає в тому, що він вказав на зворотній бік міського життя, яке не тільки дає реалізуватись людині, але й забирає її душевні та психічні сили. Теорія і практика архетипів може дати можливість врівноважити баланс між індивідуальним та колективним буттям в місті. Крім того, як вважає Уільям Феллер, ідеї Юнга можуть «по-новому структурувати той базовий світ живої культури, світ ментальностей, який став об'єктом пильної уваги історичної свідомості в другій половині ХХ століття, але все ще неправильно структурований, як всього лише інтерсуб'єктивний світ відокремлених один від одного людей, а не світ «колективних форм розуму» [181, С. 416].

Тому завданням цього розділу культурної антропології є виведення спільної теоретичної моделі чи структури міста, завдяки конкретним емпіричним дослідженням артефактів, ритуалів, традицій і цінностей світової культури. Місто тут не виривається і виокремлюється із контексту, не дробиться, а навпаки, узагальнюється і вписується в загальний поступ культури.

Важливим поворотом в антропологічних студіях є розвідки *історичної антропології*, яка акцентувала свою увагу на буденну культуру міста, тілесність, процесуальний і плюралістичний характер людських історій. Поява історичної антропології як окремого напрямку дослідження соціокультурної основи існування людини в часі та просторі є наслідком так званого «антропологічного повороту» початку ХХ ст. Фундаментальні зміни в розумінні людини, багато в чому викликані філософією Фрідріха Ніцше [139] і його гаслом «Бог помер! І ми

вбили його!» (*Gott ist tot! Und wir haben ihn getötet!*), що з'явилося у книзі «Весела наука» (1881–1882), призводять до необхідності реформування історії і її методології як однієї з основних гуманітарних наук. Виконання цього завдання бере на себе група французьких істориків на чолі з Марком Блоком [31] і Люсьєном Февром, що організувалися навколо заснованого ними в 1929 р. журналу «Аннали», який послужив базою для становлення нової історичної школи «Анналів» і встановлення історичної антропології в цілому.

Розробки основоположників школи «Анналів» були спрямовані на те, щоб зробити історію не окремою, чітко визначеною у своїх конкретних межах сферою знання, а представити її як фундаментальну міждисциплінарну науку про людину, що вплітає у сферу своїх досліджень будь-які події, які формально не мають відношення до історії. Людина виявляється тим «магнітом», який, притягаючи до себе сфери досліджень різних наук, дає можливість розглядати їх в історико-антропологічній перспективі. Таким чином, історія наче долає відмінність «наук про дух» і «наук про природу», встановлену Вільгельмом Дільтеєм.

В історичній антропології відбувається зміна пріоритетних акцентів для історичного пізнання. На перше місце постає вивчення саме людини (а не будь-яких загальних механізмів соціальної регламентації або культурної формації) в аспекті її повсякденного існування і часто маргінальних практик в культурі. Наприклад, у сфері інтересів історичної антропології вперше постало питання Чужого в культурі. Як пише Крістоф Вульф, «відчуження і відсторонення відомих феноменів та подій приводить до нових перспектив пізнання, дає можливість інакше проявитись тому, що вважалось достовірним» [49, С. 66]. Все це висуває принципово нові завдання: історичне дослідження і опис соціокультурних підстав повсякденної свідомості. Місто в цьому сенсі є невивченим середовищем прихованих стратегій людського буття, які вмонтовані в буденність. Щодо аналізу буденних міських практик, то Карен Уеллс додає: «Це рух від культури як елітних практик до розуміння культури як способу життя. Саме ця якість візуальної і матеріальної культури вбирати в собі буденність, монументальність і

ефектність робить її потужним інструментом для аналізу владних відносин, що структурують міське життя» [335, Р. 136].

Марк Блок переосмислює історію як логічну послідовність подій, а натомість пропонує феноменологічний підхід до вивчення історії, який і полягає у спробі зануритись в буття речей буденної культури. Втім, за його словами, минуле є певна даність, яку вже неможливо змінити і сприйняття цього минулого безпосередньо неможливо. Нашій свідомості доступні сліди минулого – текстові і матеріальні, географічні і мовні. У своїй «Апології історії» (1949) Марк Блок підкреслює: «Все, що людина говорить чи пише, все, що вона виготовляє, до чого вона доторкається, може і повинно давати про неї знання» [31, С. 25]. Міська культура постає як пульсуюча система знаків і речей, яка у прихованій формі вміщує сенси про людську природу. У сфері історико-антропологічного аналізу Марк Блок пропонує розглядати людину як продукт свого часу, адже неможливо підходити із однаковими установками до вивчення людини Античності і Нового часу. У цьому сенсі французький історик розходиться із структуралістами і культурними антропологами, які переконані, що кожна епоха і доба говорить про людину одне і те ж, але різними мовами. Марк Блок переконаний, що будь-яке слово здатне нести на собі відбиток епохи, а тому необхідно рахуватися з реаліями подібного роду. Швидше за все, таке ставлення до історичної термінології пояснюється прагненням автора змінити ставлення до історії як до «красного письменства», для чого необхідно виробити суворий понятійний апарат.

Історична антропологія намагається зрозуміти місто як конденсатор безмежної кількості буденних практик (*everyday practices*), що варто враховувати і спробувати вписати в загальний поступ культури. Це означає звернення до таких впливових і суттєвих факторів людського життя, що лишалися прихованими і, відповідно, не проаналізованими наукою. До них можна віднести мовну картину світу, звички, традиції, міфологеми, основоположні соціальні, вікові та інші бази – тобто все те, що зараз розуміється під загальним поняттям культурний менталітет. Як показали і продовжують показувати численні дослідження в цьому

напрямі, те, що є найбільш близьким залишається і найбільш прихованим. Цю думку підтверджує поява праць Філіпа Ар'єса «Дитина і сімейне життя при старому режимі» (1960) [9] і «Людина перед обличчям смерті» (1977) [8]. В останньому тексті, у главі «Життя трупа», французький медієвіст реконструює буття середньовічного міста із відношення людини до мертвого тіла. Апелюючи до маргінальної зони культури, історик ілюструє на різних прикладах, яким чином бальзамування, ритуали, символізація, зберігання і поховання мертвого тіла віддзеркалювали норми і цінності тогочасних людей. Він наголошує, що «У XVIII ст. звичай тримати мертве тіло поблизу себе перейшов із театральних підмостків в повсякденне міське життя» [8, С. 324].

Тіло актуалізує низку рівнів міського життя конкретних історичних відрізків європейської культури, а також вказує на принципові антропологічні передумови розуміння минулого. Так, аналізуючи генеалогію поняття «анатомія», Філіп Ар'єс підходить до цікавого висновку про естетичний дискурс тілесності: «Нарешті, урок анатомії, відображений в живописі або гравюрі, давав прекрасний привід для створення групового портрету, змінивши у цій функції колишню релігійну сцену за участю донаторів. Це ще один знак того, що тілесне приходить на зміну духовного. Обстановка анатомічного кабінету і сила почуття, яке спонукає усіх присутніх міркувати про химерну будову людського організму і про містерії життя, надавали такому груповому портрету стрункість і єдність» [8, С. 312]. У цьому сенсі також важливо, що й перелік всесвітньо-історичних подій вже давно визначений і тут можна лише пропонувати якусь нову інтерпретацію цих подій, то перелік, кажучи феноменологічною мовою, інтенціональності повсякденної свідомості просто неосяжний, і будь-яка дрібниця, виявляє свій історико-антропологічний смисл, виступаючи тим зрізом, в якому розкриває себе вся культура та її цінності.

Культурні смисли, що присутні у повсякденній свідомості – а вони втілюються насамперед у побутових деталях – відображаються у літературі, живописі або матеріальній культурі в цілому. Все це є неосяжним полем пізнання людини для історика. Місто занурене в буденність так само, як і будь-який інший

матеріальний об'єкт. Марк Блок в незакінченій «Апології історії» виразив бажання мати справу із людиною із плоті, зі всіма її внутрішніми органами. Пізніше Андре Бюрг'єр відзначає, що історичну антропологію можна визначити як історію звичок – фізичних (включаючи жести), харчових, емоційних, ментальних. Через те, Люсьєн Февр ще глибше занурюється в мікрорівні культури, розкриваючи її цивілізаційну потугу. Історик показує, що в місті, як в апогеї і символі, цивілізаційного розвитку, присутні численні дрібні події, які не створюють центральний корпус історії. Для фіксування таких змін, невлених з першого погляду, що не мають окремого репрезентанта та відкриваються тільки в огляді цілісної картини світу, потрібен особливий мікроаналіз, для здійснення якого необхідно задіяти всі можливі факти культури.

Близькими до моделі історичної антропології є історико-культурні дослідження у російській гуманістиці, що особливо яскраво представлені в працях Арона Гуревича [65, 66, 67], Юрія Безсмертного, Адель Ястребицької, Леоніда Баткіна. В основному міркування вищезгаданих дослідників, що переважно публікувались в журналі «Одіссея», продовжували лінію Марка Блока (соціальні основи історії) і лінію Люсьєна Февра (культурні фундаменти цивілізації). Із німецької сторони біля витоків історичної антропології був Карл Лампрехт («Культурно-історичний метод», 1900), а з англійської – Річард Генрі Тоуні («Освіта: соціалістична політика», 1924) та Люсьєн Бернстейн Немір («Особистості і повноваження», 1955).

Відповідно до вищезгаданих концептуальних передумов історичної антропології, можна стверджувати, що історія занурюється у вивчення не окремої унікальної особистості, а до анонімної масової свідомості. Раніше вона не мала можливості для самостійного аналізу, оскільки сприймалась як повсякденна (*banal*), несуттєва сторона людського буття, хоча й присутня у певному середовищі зі своїми порядками, нормами та кордонами. У цьому пункті школа «Анналів» стала передвісником тих моделей досліджень людини, культури і міста зокрема, які пов'язані зі структуралістським і постструктуралістським дискурсом, а особливо із відомою роботою Ролана Барта «Міфології» (1957) [12]. Однак, як

пише Михайло Кром, «фаза «антропологізації» прийшла на той момент, коли історіографічний «маятник» почав поворотний рух від аналізу «нерухомих» структур до вивчення мотивів і стратегій поведінки людей» [107, С. 6]. Місто та його історія стали розумітись не тільки, і навіть не стільки як низка певних історично значущих подій, створених окремими особистостями, а як *зміна установок повсякденної свідомості* щодо сприйняття основоположних структур життєвого світу. Тому завдання історичної антропології полягало в тому, щоб завдяки буденним тілесним практикам і їх символічним контекстам зрозуміти місто та смисл людського буття в ньому як в конкретних періодах, так і в загальній історичній перспективі розгортання людського буття.

Історичні антропологи вперше звертають увагу на невід'ємність буденності і тіла від міської культури, а також можливості при певній методологічній настанові осмислити людське буття в місті на прикладі прихованих і непомітних дрібниць культури. Велике значення тут набуває дослідження співвідношень в історичному процесі приватного й загального, індивідуального і колективного, мікропроцесів і макропроцесів у місті, тобто тих проблем, що також є у фокусі філософської антропології. У зв'язку з цим відкривається історичний плюралізм у формуванні картин світу в різні періоди або навіть в один період, але різними соціальними і культурними групами. Тут історична антропологія перетинається з соціальною і психологічною антропологіями. Історичний антрополог вже ставиться до предмету свого вивчення як до унікальності, яку потрібно не пристосувати або підвести під правила установок сучасної свідомості, а саме виявити і проаналізувати її своєрідність.

Однак основний пласт досліджень людини в місті зосередився у руслі *урбаністичної антропології*, яку прийнято вважати частиною міських студій (*urban studies*), де концентрується увага на специфічних стратегіях формування міської ідентичності, ритуалів і традиції міста. До цього напрямку є дотичними роботи, що присвячені історії міст як носіям урбаністичних традицій, специфіці їх змін в часі, соціально-економічному і культурному потенціалу міського життя,

особливостям структурної організації і системі відношень між людьми. На урбаністичну антропологію мала значний вплив соціальна антропологія, однак, як доречно пише Річард Бешем, «методологічна різниця між цими двома дисциплінами полягає в тому, що соціологи, як правило, вивчають великі популяції населення, коли антропологі покладаються на меншу вибірку із глибшими відносинами» [232, Р. 11].

Експлікація просторових аспектів міста в їхньому зв'язку із соціальними процесами знайшла відображення в працях чиказької школи, що представлена Ентоні Берджессом, Родріком Д. Маккензі, Річардом Парком, Льюїсом Віртом [339], Льюїсом Мамфордом [121, 292, 293, 294] та іншими. Льюїс Вірт, практично передвісник урбаністичної антропології, одразу означає місто як принципово вторинне утворення людей у відношенні до природи [339, Р. 6]. Далі він додає, що для соціологічних цілей місто можна визначити як відносно велике, щільне та постійне утворення соціально гетерогенних індивідів. Відтак, на основі постулатів цього простого визначення може бути сформована теорія урбанізму у світлі існуючих знань про соціальні групи [339, Р. 8]. У своєму ключовому есе «Урбанізм як спосіб життя» (1938) Льюїс Вірт пропонує розглядати місто із трьох перспектив: як фізичну структуру, як систему соціальної організації і як комплекс відносин та ідей. Інший теоретик урбаністичної антропології Ллойд Вернер практично переносить антропологічні методи вивчення первісних культур на тло міського життя. Універсальну позицію займає історик і антрополог міста Льюїс Мамфорд, який називав міщан як тих, хто живуть завжди в присутності іншості [293, Р. 23], наголошуючи на щільний простір для життя людей в одному місті.

Чиказька школа виявилася яскравим втіленням модернізаційної парадигми дослідження міста, в рамках якої, як пишуть Марк Готдінер і Леслі Бадд, місто розглядається в контексті становлення і розвитку індустріального суспільства [255, Р. 22]. Цей класичний для антропології підхід дозволив досить глибоко і адекватно вивчити структурні і типологічні взаємодії в соціальному просторі міст індустріальної епохи, зокрема, у вивченні підліткової злочинності, міграції, бідності і багатства. Саме ці теми чиказька школа відкрила у перспективі міської

антропології. До того ж, безпосереднє занурення у життя міста та їх жителів, які не рідко ставали об'єктом дослідження, справді дає підстави для маркування цих студій як антропологічних. Так, студенти Роберта Парка («Місто: пропозиції з вивчення людської поведінки в міській сфері», 1925) та Ернеста Берджеса («Місто» у співавторстві із Робертом Парком і Родріком Маккензі, 1925), основних представників чиказької школи, працювали у реформаторських організаціях і мимоволі спостерігали за тими ж людьми, яких і вивчали.

Однак Річард Бешем вбачає й значні недоліки чиказької школи: «Класична соціологія міста в її чиказькому варіанті мала три істотних недоліки: абсолютизація модернізованої версії загального руху від «сільського» до «міського» стану; превалювання структурно-функціонального та соціопросторового аналізу міського способу життя і культури, де людина постає в якості практично повністю детермінованої істоти, елементу складного соціального механізму; відсутності інтересу до культурно-антропологічних наслідків міського способу життя» [232, Р. 93]. До цього ж списку можна додати надмірне захоплення дослідниками лише Чикаго й американським містом, які не завжди відображують як культурні закономірності, так й антропологічні (від чого згодом відштовхнеться постколоніальна урбаністична теорія³, звертаючись до латиноамериканських, африканських та азійських мегаполісів). Попри це, важливим методологічним кроком є врахування різних факторів, включно із соціальними, економічними і політичними процесами, що впливають загалом на формування міста як «упорядкованого світу». Також беззаперечним досягненням чиказької школи (і для філософсько-антропологічного аналізу міста також) є контекстуалізація локальних фактів міської культури, що розміщені у часі і просторі.

Розвиток ідей чиказької школи переважно відбувався у дусі позитивістських кількісних досліджень, що наявні і сьогодні. Одним із найпомітніших представників такої тенденції був Кевін Лінч, якому належить

³ Найбільш дотичними до якої є Едвард Саїд («Орієнталізм», 1978), Гаятрі Співак («Постколоніальна критика», 1990), Гомі Бгабга («Місце культури», 1994) та Діпеш Чакрабарті («Космополітизм», 2002).

праця «Образ міста» (1960) [282]. Саме тут він аналізує ментальні карти міста, що створюються людьми як внутрішньо зв'язані і передбачувані способи розуміння оточуючого їх світу. Яким чином люди орієнтуються у місті, що підштовхує їх до прийняття важливих рішень, як організуються маршрути городян у просторі міста – ось основні питання, що хвилюють послідовників чиказьців-біхеовіристів і Кевіна Лінча. Згідно до логіки останнього, ми відмічаємо в пам'яті шляхи, межі, ареали, локальні чи домінуючі точки та подібні між собою предмети. Місто можна *читати* як текст, і структура його наближається у певному сенсі до художнього твору. Як зазначає урбаніст, це стає можливим завдяки добре помітним і видимим об'єктам, які здатні викликати потужний образ у свідомості будь-якого спостерігача [282, Р. 18]. Не зважаючи на це, ідеї чиказької школи вичерпали себе насамперед тим, що не відповідали сучасному місту, яке за декілька років повністю змінилось, а тому потребувало нових підходів і концепцій.

Серед найбільш помітних теорій варто виділили насамперед ідеї лос-анджелеської школи та марксистської антропології. Теоретики лос-анджелеської школи або постмодерністської урбаністичної антропології переосмислюють ідеї представників чиказької школи в дусі міждисциплінарних підходів, опираючись на сучасну картину міського світу, зокрема близького їм Лос-Анджелесу [247, Р. 248]. Втім, ця хвиля урбаністичної антропології зосереджена не лише в цьому місті, але й у Франкфурті, Ріверсайді, Сан-Бернардіно, що утворило можливість розширити аналіз із залученням різних урбаністичних ареалів. На відміну від чиказької школи, в основі постмодерністської рефлексії перебували такі нетипові теми як периферія міста, множинність і поетика інтерпретації, статус влади та уявного, індустрія розваг, деіндустріалізація, алогічність розвитку міста. Наприклад, Едвард Соджа наголошував на символічному значенні кожної ділянки в місті, яке претендує на статус світу, що пориває із класичним намаганням «вписати» місто в якусь цілісну концепцію. Очевидно, що саме це підштовхнуло Майка Девіса, ще одного представника лос-анджелеської школи, розглядати «місто янголів» як фізичне, так і уявне місто («Місто кварцу», 1990). Дослідник

апелює до різних репрезентативних практик, зокрема, кінематографу, де сформувався образ Лос-Анджелесу як темного і бандитського міста, що часто далеко від дійсності [246]. Відтак, у випадку лос-анджелеської школи йдеться про плюралізм, децентрованість сучасного міста і потребу нового підходу.

Попри революційність і нестандартність концепцій, лос-анджелеська школа гостро критикувалась. Основна критика була спрямована на непослідовність і відсутність чіткої наочної методології у постмодерному урбанізмі, який принципово відкидав будь-яку можливість системи і лінійності аналізу. Натомість марксистська урбаністика має чітку стратегію осмислення міста, де всі проблеми і явища зводились до капіталізму.

Серед найбільш помітних марксистських теоретиків є Анрі Лефевр [112, 277, 278, 279, 280], вплив якого виходить далеко поза межі марксизму. Він стверджував, що другосортність міської соціології була пов'язана з невмінням виявляти сутність соціального простору, а зокрема простору повсякденності. Філософ досліджує потенціал повсякденної спонтанності: чи здатна вона протистояти структурам пригнічення і буденній рутині? Повсякденність, коли вона вільна від рутини і близька змістовному дозвіллю, говорить Анрі Лефевр, пропонує самотній пошук – і не важливо, вмілий чи незграбний – стиль життя, а можливо і мистецтва життя, виду щастя [279, Р. 58]. Від людей повсякденність потребує не тільки здатності до постійної адаптації, але і здатності до зіткнення із різними історичними формами і просторовими утвореннями. Анрі Лефевр наполягає, що «сфера повсякденного життя локальна і така, що локалізує» [277, Р. 366]. Повсякденність втілена *просторово*, а тому містить в собі потенціал звільнення людини від гніту міста. Як і весь міський простір, «повсякденні простори об'єднують «близький порядок» і «віддалений порядок», тобто, з одного боку, практики індивідів та груп, а з іншого – інституціональні практики» [45, С. 31].

Найбільш суттєвим і корисним в осмисленні міста у текстах Анрі Лефевра є те, що він виділяє три типи простору:

1) *просторові практики* (вони створюють повсякденність, оскільки саме за їх рахунок продукуються суспільні відносини);

2) *репрезентативні простори* (види знання, репрезентацій і дискурсів, що впорядковують простір);

3) *простори репрезентації* (або репрезентативні простори) [278].

Цій тріаді просторових термінів відповідає тріада осягнень міської реальності – сприйняття, розуміння і проживання. Крім того, Анрі Лефевр відслідковує два паралельні процеси: наростання абстрактних уявлень про простір та експлуатування людської тілесності/чуттєвості під ідеологічні та теоретичні потреби (тут урбаніст перетинається із міркуваннями Мішеля Фуко про гніт влади на індивіда). Міста в підсумку стають байдужими до плоті своїх жителів, а тіла їх спустошуються, втрачають функціональне культурне значення. Репрезентації простору (карти, плани, задуми архітекторів, амбіції влади) перемагають значно частіше, аніж просторові практики, в основі яких людські діалоги і взаємозв'язки, а тому дослідник закликає бунтувати проти встановлених владою дискурсів.

Мішель де Серто («Чужинець, або Єдність у відмінності» (1969), «Культура у множині» (1974), «Винайдення повсякденності»⁴ (1980) не менш впливовий представник марксистської антропології, не впевнений, що люди можуть проявити своє «право на місто» (поняття Анрі Лефевра, яке пізніше розгорнув у своїй теорії Девід Гарві [262]) під час масових повстань. Однак вони можуть проявити своє незадоволення щодо раціональності капіталістичного міста в повсякденних практиках. Дослідник переконаний, що саме в останніх проявляється культурна логіка міста [45, С. 34]. Завдяки своїм тілам (хода, розміщення в транспорті) пишеться власне міський текст, а бурхливе життя у підніжжя хмарочосів Мішель де Серто називає не інакше як «всесвітом, що постійно вибухає» [243, Р. 91]. Різні практики реальних людей і строкатість

⁴ Написані лише два томи із трьох, оскільки останній, продуманий і обговорений із колегами, Мішель де Серто не встиг опублікувати.

людських історій, які ці практики утворюють, підриває основи одноманітності і ясності панорамного традиційного розуміння міста.

У своїх теоретичних пошуках Мішель де Серто використовує термін «просторові історії», щоб підкреслити взаємозалежність текстових розповідей і просторових практик. У міру того, як люди прокладають собі шлях із однієї точки міста до іншої, вони створюють особисті маршрути, що наповнені смислом. Як пише дослідник, особисті маршрути «таємно структурують визначальні умови соціального життя» [243, Р. 96]. Рухаючись в межах фізичного і соціального простору, кожен із нас несе із собою спогади, передчуття і різні асоціації.

У той же час, австралійський антрополог Меган Морріс дорікає Мішеля де Серто, що він запропонував надто універсальний погляд на буденність міста і обумовив виникнення специфічного, неминуче банального дискурсу про неї: «Буденне – більше не об'єкт аналізу, але місце, із якого утворюється дискурс» [291, Р. 35]. Меган Морріс припускає, що теорія французького історика основана на низці опозицій (не без впливу структуралізму) і це надає їй надмірної абстрактності. Дослідниця сумнівається, що «просторове розподілення функцій» можна адекватно прикласти до конкретних міських просторів, таких як австралійське передмістя (*suburban*) чи торговий центр. Схожим чином розходиться в міркуваннях із Мішелем де Серто представник антропологічної географії (*human geography*) Найджел Тріфт [328]. Він переконаний, що прочитувати потрібно той міський текст, який *найменше* репрезентується, тобто є прихованим від людського ока; ті сфери людського буття в місті, що вислизують від розуміння і артикуляції в мові. Головна претензія Найджела Тріфта до Мішеля де Серто полягає в тому, що саме мова є головним ресурсом соціального життя [226].

Рано чи пізно та частина міста, в якій ми жили повсякденно стає аналогом нашого особистого біографа: в ній матеріально зафіксовані важливі для нас місця. Своєю чергою, антрополог Марк Оже, відштовхуючись від теорії Мішеля де Серто, намагається зафіксувати міський досвід у не-місцях, щоб виявити, ким ми *вже не є*. Наприклад, такими не-місцями можуть бути аеропорти, вокзали, базари,

перехідні зони, адже вони позбавлені історичного і культурного просторового виміру, а тому позначаються Марком Оже як «анонімні зони» [223]. До того ж, важливими є уявні проєкції міста, що також поривають із безпосередніми фактами культурної реальності, продукуючи все нові абстрактні моделі неіснуючого міста.

До марксистської критики належить також Мануель Кастельс («Урбаністичне питання», 1977) та Девід Гарві («Урбаністичний досвід: марксистський підхід», 1989), які теж переймалися проблемою дисциплінарних та владних відношень у місті. Мануель Кастельс побудував свою антропологічну теорію міста на важливості культурних факторів у житті міських угруповань, до яких належать масові заворушення і протести. Девід Гарві схиляється до важливості бунту проти ієрархій у місті (соціальних, економічних, культурних), що, передусім, мають символічний владний зміст [262, Р. 92].

Саме утиснення містом людської свободи стало в основі парадигми марксистської урбаністики, метою якої було виявити владні інтенції міста в різних репрезентативних контекстах, починаючи від плану міста і закінчуючи повсякденними маршрутами. До марксистської критики залучились і представники так званої «ню-йоркської школи», а саме Джейн Джекобс («Смерть і життя великих американських міст», 1961), Саскія Сассен («Глобальне місто: Нью-Йорк, Лондон, Токіо», 1991) та Шерон Зукін («Культури міст», 1995). Натомість гендерна антропологія (Меріон Робертс, Жаклін Тіверс, Лінда МакДоуелл, Анджела Макробі), що переважно виражена через феміністичний дискурс. Основний фокус досліджень стосується феномену гендерного міста, де переважно звертається увага на відмінність поглядів і практик між чоловічим і жіночим містом, стереотипні погляди щодо гендерних ролей, а також домінування одного типу дискурсу над іншим, що призводить до викривленого сприйняття урбаністичної культури.

Феміністичні автори доводять, що всюди наявний чоловічий погляд: у живописі, фотографії, літературі, що конструює лише чоловічий образ міста. Навіть такий банальний факт як доволі тривала неможливість прогулянки жінки

наодинці у великому місті говорить про панування маскулінного типу міста. Крім того, теоретики звертають увагу на дизайн окремих урбаністичних місць і територій (дитсадки, паркування, робочі місця), характері взаємин у приватному і публічному просторі [176, С. 102–104], що спонукає антропологів до проектування альтернативного бачення міста.

Таким чином, урбаністична антропологія вивчає різноманітні практики в місті, які стосуються інформаційних потоків, приватного і публічного простору; соціальну організацію невеликих міських угруповань і більших владних структур [237]; різні види соціальних зв'язків і форми міського життя в культурних та історичних контекстах [286]; розуміння урбанізації та особливостей власне міського життя [261, 270, 292], а також звертання до унікальних дискурсів, що продукує і створює місто [267, 314, 324]. Завдання урбаністичних антропологів полягає в тому, щоб систематизувати досвід міської культури і спробувати скласти образ суб'єкта мегаполіса, враховуючи різноманітні просторові, тілесні, економічні, повсякденні та текстуальні стратегії людського буття, не упускаючи із уваги амбівалентний характер міської реальності.

У результаті, проаналізовані антропологічні моделі пропонують свій методологічний шлях осмислення людини і міста, доповнюючи чи заперечуючи одна одну. Розвиваючись у різних географічних регіонах, антропологи досить часто долали фізичну обмеженість і об'єднувались у спільному намірі зрозуміти сутність людського життя у місті. Інша річ, що концепція міста у кожного вибудовувалась своя: соціальна антропологія пропонує звертати увагу на місто як конденсатор суспільних взаємин та інститутів, а також відповідних цінностей, що регулюють життя людей; для культурної антропології важливим є більш загальне звернення до фундаментів культурної реальності, застосовуючи строгі методологічні процедури як структуралізм; історична антропологія відходить від традиційного тлумачення історії міста як мережива подій, звертаючись до буденних людських практик у різний культурний період; лише урбаністична антропологія намагається випрацювати єдину методологію осмислення міста, однак часто вдається до запозичення з суміжних дисциплін (політична критика,

соціальна філософія, географія) або обирає ідеологічне спрямування рефлексії (марксизм).

Як бачимо, більшість парадигм обмежується певним полем пізнання людського буття в місті, апелюючи до відповідних його репрезентацій чи контекстів. У цьому сенсі філософська антропологія пропонує аналітичний проект, де увага звертається, передусім, до фундаментальних ознак людського буття, що об'єднують різні репрезентативні поля у смисловий горизонт міста як світу, замкненого і водночас відкритого для життя.

1.2. Методологія філософсько-антропологічного аналізу людини в місті

Способи розуміння буття людини в місті органічно вписуються в коло філософсько-антропологічних проблем, об'єднаних інтенцією до цілісного осмислення людини. Як описано у попередньому підрозділі, людина розглядається як суб'єкт пізнання і соціальної дії, носій культурних кодів, суб'єкт і об'єкт буденності, унікальна тілесна реальність, творець тексту і водночас його персонаж тощо. Одним із способів філософського «зібрання» людини є вивчення конфігурацій зв'язку із об'єктами культури, в межах яких якості людського відображаються найбільш суттєво і ґрунтовно. Попри відмінність авторських позицій у спробі витворити цілісне розуміння людини, всі вони так чи інакше сходяться у спільній точці розуміння тіла як фундаментального культурно-онтологічного феномену, що відрізняє людське від тваринного. Саме завдяки цьому, як підкреслює Крістоф Вульф, «відбувається відмова від ідеалізму та філософії свідомості», а тіло стає «вихідним етапом антропологічної думки» [49, С. 34].

У руслі порушених антропологічних питань, проблема міста і специфіка функціонування його культури знаходить вирішення у різних концептуальних і методологічних проявах. Насамперед, слід зазначити ключові позиції засновників і апологетів філософської антропології, а саме Макса Шелера [202, 203, 204, 317], Гельмута Плеснера [144, 299] і Арнольда Гелена [54].

Макс Шелер говорить про статус філософської антропології як фундаментальної науки про *сутність* людини і *структури* людського, вбачаючи її завдання в тому, щоб показати, як з цієї сутності «випливають усі специфічні монополії, звершення й справи людини» [203, С. 217]. За цією логікою, місто постає як цілісний субстрат людського досвіду, актуалізуючи сенси як буття конкретного індивіда, так і роду людського. Макс Шелер зазначає, що «те, що робить людину людиною, є початок, що протестує проти життя взагалі, початок, який не може бути зведений до духу. Особистість ми назвемо активним центром, в якому дух являє себе всередині, сфері кінцевого буття» [203, С. 219]. Однак «явленням духу» для філософа є спонтанна діяльність у культурі, що вільна від тваринних інстинктів. Саме причетність до сфери духу якісно визначає людину як соціальну істоту і надає їй виняткового «місце у космосі». Більш того, будучи духовною істотою людина *відкрита* до світу і може оволодіти ним. Місто у такому разі постає тим світом, до якого і спрямовує своє буття людина, яка організовує його завдяки процесам опредметнення і об'єктивації. Важливо, що характеристика філософом здатності до опредметнення і об'єктивації як виділення людини до світу, не достатньо глибоко ним продумується, наголошує Крістоф Вульф [49, С. 37]. Не зважаючи на критику проекту людини Макса Шелера, його ідеї мали вагомий вплив на встановлення філософської антропології як дисципліни і в цілому антропологічних підходів до культури.

Одночасно Гельмут Плеснер теж розробляє свою оригінальну програму філософської антропології. Вихідним пунктом антропології німецького філософа є відмінність між організмами і неорганічними предметами, що полягає у присутності межі в сфері органічного світу. Границя у відношенні до органічного має подвійне значення, оскільки вона як пов'язує, так і розділяє внутрішню область від зовнішньої. Гельмут Плеснер про це ж міркує у своїй основній праці «Ступені органічного і людина», зазначаючи, що межа у відношенні до зовнішнього оточення має функціональне значення, замикаючи і розмикаючи, вона проходить крізь організм і утворює його внутрішній антагонізм [299, S. 6]. Саме завдяки межі суб'єкт оживлює, антропологізує свій власний простір,

перетворює його на *позиційне* поле, яке має свій центр. Живі істоти, які мають центр, *опосередковано* входять у власне середовище існування. Саме ця опосередкованість і утворює безпосередність людського буття, яке інакшими словами називається «культура». Ідея центру знайде своє самотнє вирішення у філософії культури Георга Зіммеля, який переконаний, що як матеріальна, так і духовна культура виникають із *єдиного метафізичного центру*.

Розглянута Гельмутом Плеснером «опосередкована безпосередність» культури органічно співвідноситься із середовищем великого міста, яке у свою чергу теж є конденсованим культурним простором, без якого мільйони людей не уявляють свого життя. Додамо, що парадоксальна природа культури збігається із низкою парадоксів міського життя, яке принципово вибирає у своє поле різні за змістом сфери людського буття. Місто також відповідає міркуванням філософа щодо людського тіла, яке, на відміну від тваринного, здатне дистанціюватись від свого центру. Саме людське тіло обумовлює буття людини в якості *особистісного*, якісно відмінного від тваринного існування, що включає в себе душу (внутрішнє тіло) і дух (погляд ззовні на тіло). Крім того, Гельмут Плеснер також виділяє два модуси «бути-тілом» і «володіти-тілом», що характерні для живого суб'єкта, реалізуються у замкненому середовищі, ідеальним втіленням якого є місто.

Гельмут Плеснер прагне виявити «базову структуру» людського буття, здатну пояснити всі його специфічні властивості і характеристики. Експлікація базової структури повинна відповісти на питання, «які *умови можливості* людського буття» і вказати місце людини в цілісній системі буття. Однак такі спроби приречені на поразку, оскільки людина не може бути зведена до привнесених ззовні раціональних структур. У людському житті достатньо несподіваних, випадкових та ірраціональних подій, що повсякчас руйнують тканину розумності культури. Як писав Борис Марков, «саме людина є таким різновидом сущого, де зустрічаються суб'єктивне і об'єктивне, пізнавальне і ціннісне, фантастичне і справжнє, теоретичне і практичне» [124, С. 13]. Місто репрезентує і втілює випадкові імпульси людського буття повною мірою, але

разом з тим вся урбаністична культура прагне врегулювати розлами і розлади в системі. Така діалектика повною мірою репрезентує складні внутрішні протиріччя у людині.

Філософія Арнольда Гелена опирається як на концепції Макса Шелера, так і Гельмута Плеснера, але в певних аспектах постає як відмінна за своєю суттю антропологічна модель. Так, Арнольд Гелен не впевнений, що неможливо вирішити основні людські питання завдяки введенню понять душі і духу (Плеснер) чи цінностей (Шелер). Більше того, він відмовляється від ідеї «драбини істот» Аристотеля, що активно використовувалась Максом Шелером і Гельмутом Плеснером. Замість цього він прагне розвинути концепцію, де б людина трактувалась із *самої себе*. Філософ переконаний, що у людини недостатньо біологічних адаптивних звичок для існування у світі, тому вона змушена звертатись до ресурсів *культури* (методів виховання, структур порядку, інституцій) із наміром отримати «другий дім». Викинута людина із тваринного світу опинилась перед необхідністю визначити себе. Таке звернення є спрямованістю індивіда до культури, що оформлюється як *діяльність*. У процесі діяльнісних актів людина відчужує та виокремлює себе, а тому неминуче потребує надійної онтологічної основи, якою і є культура. Тому місто як безпосереднє вираження культури приймає на себе роль такої інституційної і смислової надійності, що «закріплює» людське буття у світі, надає йому доцільності і ціннісно-сислового вираження.

Синонімічним поняттям, яким Арнольд Гелен позначає способи «закріплення» людини у культурі, постає *пластичність*, зокрема він пише: «Тут відразу можна помітити, що пластичність в цьому сенсі є не що інше, як відкритість світу, тобто здатність людських здібностей слідувати за досвідом, уникати примусу необхідності або фіксувати щасливий випадок, орієнтуватися або переорієнтовуватися відповідно досвіду і відтворювати цей досвід в уяві, щоб згодом позбутись його» [54, С. 192–193]. Місто є повноцінним культурним середовищем, яке має забезпечити людину всім можливим для повноцінного існування, здатне перезначити її тілесну незахищеність перед світом. Тому одним

із важливих постулатів у Арнольда Гелена, що ріднить його із Максом Шелером і Гельмутом Плеснером, полягає в конституюванні людини як істоти принципово *відкритої до світу*. Замість природи у людини є культура/місто, які людина сама створює завдяки мові і діяльності у вільних конфігураціях та стратегіях.

Концепції та ідеї Макса Шелера, Гельмута Плеснера і Арнольда Гелена можна об'єднати у певне ідейне поле або ж програму філософської антропології, де питання тілесності, онтології культури, відкритості світу, самовизначеності людини мають визначальне методологічне і концептуальне значення для аналізу міста. Насамперед, ідеї філософської антропології містили підкреслений антиредукціонізм (найбільше у теорії Арнольда Гелена), що полягав у спробі пояснити людину із її ж іманентної сфери буття. Мовиться не про позбавлення людини її репрезентативних вимірів, тобто культури як світу символічних значень, а навпаки, спробі визначити людину як принципово *відмінну істоту* серед інших створінь. Очевидно, тут спрацьовує подвійна рефлексія: визначення людини через міську культуру, а також визначення міста через людину. До того ж, інша важлива умова філософсько-антропологічної рефлексії для розуміння міста полягає у структурній та смисловій *цілісності* людини, попри її дистанціювання від себе, активну чи пасивну діяльність та низку інших «роздроблених» способів взаємодії зі світом. Така ідея притаманна лише філософській антропології і особливо актуальна для розуміння міста як світу, що спричинює до спроби осмислення спільних для всіх людей модусів буття.

Попри неминучу поразку і вичерпаність проекту філософської антропології на історико-культурному етапі (в міру її ідеалістичності, амбіційності і неосяжності), підняті питання «задали» ритм філософсько-антропологічних рефлексій у наступних студіях. Проблема людини і світу гостро постає у Мартіна Гайдеггера [53, 193, 194, 195], який хоч і виступав проти антропологічної парадигми, але так чи інакше рухався у її смислових межах.

Заслуга філософа в тому, що антропологічну проблему він пов'язав із фундаментальною онтологічною проблемою – проблемою буття. Мартін Гайдеггер вважає, що у світі розігрується драма людського буття, яка пов'язана із

усвідомленням людиною своє відчуженості. Вслід за Арнольдом Геленом, Мартін Гайдеггер вказує на самовизначення людини із самої себе, своєї внутрішньої самоті або екзистенції (*Existenz*).

Людина є шлях до буття, який Мартін Гайдеггер позначає як *Dasein*, тут-буття – місце, де буття усвідомлює саме себе. Людина не може знайти у світі ніякого смислу крім того, який вона йому надає. Мішель Гаар відслідковує подібність розмислів Мартіна Гайдеггера із вихідною антропологічною ідеєю про відкритість світу таким чином: «Людині завжди чогось не вистачає. Це стосується не тільки її сутності, але в першу чергу її буття: відношення до буття, яким вона не може володіти, а тільки виявляти в не-самовитому русі життя» [255, Р. 60]. Однак в останньому Мішель Гаар помиляється, оскільки в німецького філософа буття направлене не до життя, а до смерті (*Sein zum Tode*). Смерть постає як неминучий «фінал» *Dasein*. Людина, яка прагне здобути справжнє існування, усвідомлює свою покинутість й тугу і не втікає від неї. Вона живе як особистість і приймає смерть як найвищу можливість і досвід Ніщо, а відтак – отримує свободу.

Вслід за Гельмутом Плеснером і Арнольдом Геленом, Мартін Гайдеггер також розвиває ідею людини у світі як тої, що закинута у світ. Вона залучена у весь комплекс всього, що утворює світ. Однак «вмонтованість» у світ призводить до несправжнього існування, яке занурене у повсякденні турботи і не повезене із буттям. Крім того, Мартін Гайдеггер різко критикує, опираючись на ідеї Фрідріха Ніцше, сліпе слідування людини за натовпом, знеособленим потоком автоматичних дій. Такі міркування співзвучні міській проблематиці, де питання повсякденного і масового існування складають чи не основну антропологічну проблему.

Окремо варто згадати одного із основних апологетів проекту філософської антропології Еріха Ротхакера [305], що винятково важливий для розуміння міста як світу. Вихідна теза філософа полягає в тому, що антропологічний дискурс потрібно вибудовувати із урахуванням предметного і суб'єктивного аспектів людського буття, не вдаючись однобічно у жодну крайність. У своїй основній

праці «Логіка і система наук про дух» (1927) філософ пропонує розглядати *актуальних* історичних індивідів, конституюючих і продукуючих знання у культурних умовах. Прикметно, що у продукуванні знання про культуру ключове значення відіграє виражена у творчості (*Kreation*) активна діяльність суб'єкта. Воля до творчості виражена у душі людини, а тому філософ пропонує застосовувати поняття «духовні ландшафти», що завжди приховано антропоморфні як результат вибіркового відношення до світу, для розуміння складної взаємодії між людиною та культурою.

Еріх Ротхакер також висуває важливу ідею про *світ* як комплекс *індивідуальних стилів життя*, що суголосна нашій антропологічній орієнтації на єдність індивідуально-особистісних проектів власної ідентичності у світі міста. Мається на увазі, що культура «задає» життєві стилі як форми самовираження індивіда. Саме в них людина поводить себе і ставиться до світу певним чином, а також об'єктивує свої внутрішні світовідчуття, інтереси та прагнення у культурні практики. Відтак дослідник приймає вихідну для філософської антропології тезу про відкритість, але водночас уточнює це поняття. Він вважає, що людина як дана і задана істота відкрита до світу лише у контексті *висвітлених феноменів життєвого світу* та конкретних його ситуацій, а не загалом до всього життєвого горизонту людського буття. Така конкретизація справді чіткіше окреслює ситуацію відкритості світу і додає цьому концепту додаткового рівня розуміння.

Оригінальною і вирішальною в осмисленні філософсько-антропологічних питань є також концепція символічних структур неокантіанця Ернста Кассірера [97, 237]. Ідеї філософа не тільки вплинули на зародження антропологічних настанов структуралізму, а й загалом якісно оновили концептуальний зміст власне філософської антропології. Вихідна презумпція філософа в тому, що людина – символічна тварина (*animal symbolicum*). Теоретик вбачає різницю між тваринами і людьми в тому, що перші використовують знаки, а другі – символи. На відміну від тварин, ми у більшості випадків пізнаємо світ опосередковано, через символічну реальність. Як пише Ернст Кассіер, «людина зуміла відкрити новий спосіб адаптації до оточуючого середовища. У неї між системою

рецепторів і ефекторів є ще третя ланка, яку можна назвати символічною системою» [97, С. 470]. У цьому сенсі місто постає повноцінним символічними середовищем, де людина через складні ритуали, мову, тілесні взаємодії реалізує своє буття у цілісності активних діяльнісних актів. Ернст Кассінер виділяє поняття *тотального простору*, яке і вирізняє людину від тваринного царства здатністю помислити простір і час як абсолютні, всеосяжні реальності. Пізніше структуралісти теж звертатимуться до цієї концепції, однак вони вважали, що символічні системи (художні, мовленнєві, культурні, релігійні), в яких живе людина, приховують справжню сутність людського буття, а не розкривають її.

Подібні до міркувань Мартіна Гайдегера, Гельмута Плеснера і Ернста Кассінера можемо віднайти також у Карла Ясперса [219], який паралельно розвивав власну онтологію і антропологію. Карл Ясперс («Екзистенціальна філософія», 1938) також вважав, що людина знаходиться на шляху, а її екзистенція проявляється тільки в пограничних ситуаціях (*Grenzsituationen*), де смерть постає найбільш важливою. Крім смерті пограничними ситуаціями також є страждання, боротьба і провина, без яких прожити неможливо. У місті пограничні ситуації актуалізують маргінальні топографічні зони, на які звертається чимала увага у нашому дослідженні. Та й загалом місто постає як середовище потенційної небезпеки, суцільним пограниччям, що максимально розкриває людську екзистенцію. Якщо керуватись логікою Карла Ясперса, коли людину слід зрозуміти як екзистенцію, тоді й місто варто осмислювати теж через екзистенцію, бо місто перш за все – це людина. Загалом, дослідник вважав, що питання про екзистенцію виникає тоді, коли виникає потреба поставити справді філософське питання: що протистоїть цілісному буттю світу? Таке питання і в цілому рефлексії Карла Ясперса вплинули на антропологічні ідеї Еріха Фромма [184, 185, 186], виразного представника Франкфуртської школи.

Для Еріха Фромма («Втеча від свободи», 1941) людина західної культури опиняється в ситуації самотності, яка характеризується відчуттям безсилля і нікчемності. Таку плату людина отримує за індивідуально-особистісне буття, до якого повсякчас прагне. Бути індивідом означає бути приреченим на самотність.

Еріх Фромм розвиває ідею Арнольда Гелена про відсутність у людини потужних адаптивних інстинктів як у тварини, що веде до екзистенціальних дихотомій. Найважливішою з них є та, коли людина опиняється в ситуації прийняття власних рішень, що часто бувають неправильними. Більш того, приймаючи одне рішення, інше вже неможливо здійснити, а тому в житті лишається багато нереалізованого. Людське буття у світі – це потенційне буття, сповнене можливостями індивідуально робити вирішальні рішення. У Еріха Фромма помітна чітка орієнтація на внутрішнє духовне і моральне відродження людини, а не на радикальну перебудову соціальних умов західної цивілізації. Філософ доволі негативно ставиться до урбаністичної культури, яка пропонує комфортне і безпроблемне існування, замість ризикованої боротьби за власну індивідуальну свободу.

Міркування Еріха Фромма суголосні базовим антропологічним проектам Франкфуртської школи, для більшості представників людина є суб'єктом, що узурпований цивілізацією та її владними механізмами, а тому постає як відчужена, розламана і самотня у світі. Так, критикуючи місто і урбанізацію загалом, Герберт Маркузе [130] висуває концепцію *одномірності* людини. Він переконаний, що високий рівень розвитку спричинив появу тотальної споживацької міської культури, в основі якої курс на матеріальне благополуччя. Внаслідок цього потреби людини несправжні та оманливі, оскільки нав'язані ззовні цивілізацією, що перетворює суб'єкта рабом своїх хибних запитів до світу. На початку своєї найбільш відомої праці «Одномірна людина» (1964) Герберт Маркузе пише, що «у розвиненій індустріальній цивілізації панує комфортабельна, спокійна, демократична несвобода, свідчення технічного прогресу» [130, С. 1]. Вслід за Гербертом Маркузе, Теодор Адорно і Макс Горкгаймер [200] теж вбачають у міській цивілізації деструктивні тенденції щодо людини і її свободи. Розглядаючи традиційний для філософсько-антропологічного знання концепт тілесності, Теодор Адорно і Макс Горкгаймер прийшли до невтішного висновку: тіло, що довгий час придушувалось культурою, обернулось інструментом помсти. Натомість Мішель Фуко теж

вбачатиме владні інтенції у міській культурі⁵, однак пропонуватиме позитивний антропологічний проект, в основі якого турбота про себе.

Важко уявити розвиток філософсько-антропологічної думки без ідей екзистенціалізму, що відштовхувались від рефлексій Фрідріха Ніцше, Серена К'єркегора, Марітна Гайдеггера та теоретиків Франкфуртської школи, які в цілому песимістично налаштовані щодо людини і міста в цілому. Так, Жан-Поль Сартр продовжує вихідну для філософської антропології ідею про покинутість людини у світі, однак вбачає у цьому лише позитивний ситуацію для індивіда. Стверджуючи про екзистенціалізм як новий гуманізм, філософ переконаний, що для людини нема іншого законодавця окрім неї самої, в покинутості вона буде вирішувати свою долю [162, С. 342]. Людина сама визначає життя, ставить самостійно цілі в контексті свого вибору.

Суголосними до міркувань Жан-Поля Сартра є антропологічні мотиви філософії Альбера Камю («Міф про Сізіфа», 1942), який також переконаний у граничній самотності людини у світі. Він висуває твердження про абсурдність людського життя, яке подібне до безкінечного штовхання каменя на гору Сізіфом. Абсурд перебуває у підвалинах буття, що максимального загострює людську екзистенцію. Однак Альбер Камю пропонує не боротись із абсурдом (зокрема шляхом самогубства), а навпаки, прийняти його. У людському житті повсякчас присутні пограничні ситуації, коли людина відкриває для себе існування абсурду. Усвідомлюючи і знаючи про абсурд, людина змушена робити вибір. Альбер Камю використовує безперервну працю Сізіфа як метафору сучасного життя, витраченого на безглузду роботу на фабриках та в офісах великого міста. Однак, як пише філософ, «абсурдна людина говорить «так» – і її зусиллям більше нема кінця» [93]. Тому попри рутинність людського буття в місті, городянин усвідомлює дуже рідко трагічність ситуації, а в основному приймає її і продовжує жити у звичному ритмі. Для Габріеля Марселя («Таємниця буття», 1952), наприклад, способом утвердження людини у світі є віра, що надає до проекту екзистенціалізму метафізичний вимір. Самобутнім постав синтез

⁵ Які були розглянуті Мішелем Фуко в одній із основних його праць – «Наглядати і карати» [190].

екзистенціалізму Мартіна Гайдеггера і філософської антропології Гельмута Плеснера у морально-етичній концепції Гельмута Фаренбаха («Екзистенціальна філософія та етика», 1970).

Екзистенціалісти звернули увагу на питання самотності, ізоляваності і абсурдності людського буття, які є основними антропологічними проблемами великого міста. Вирішити таку проблему навряд чи можливо, однак вказати і чітко окреслити проблему екзистенціалістами вдалося. В екзистенціалізмі, як вважає Ролло Мей, «людина сприймається завжди в процесі встановлення, в потенціальному переживанні кризи» [137, С. 61], який притаманний сьогodнішній західній культурі. Така ідея спрямовує екзистенціалізм в русло філософсько-антропологічного розуміння урбаністичної культури, адже саме місто притягує людину завдяки можливості реалізувати себе, здійснити свої проекти і плани, врешті, зробити вибір.

Сьогodні доречно говорити швидше про спосіб філософсько-антропологічного осмислення, або ж про «словник» філософської антропології, якщо використовувати поняття Річарда Рорті («Випадковість, іронія та солідарність», 1989). Після Макса Шелера і Арнольда Гелена неодноразово пролунали скептичні тези про неможливість цілісної концепції людини, зокрема в межах постмодерної ситуації. Скепсис цілком виправданий, але він зовсім не скасовує проблему людини, а відтак методологічну і теоретичну необхідність хоча б окреслити цю проблему. Із новочасних філософсько-антропологічних мотивів рефлексії варто виокремити філософію культури Міхаеля Ландмана [272, 273], де питання людської творчості, відчуження і подолання антропологічної кризи відіграють виняткове значення; теологічно-етичний проект Вільгельма Камлаха («Наука, правда, екзистенція», 1960), який конститує принципову залежність людини від інших, що особливо відчувається у великому місті; антропологічно-педагогічний проект Отто Фрідріха Больнова («Педагогічна атмосфера», 1964) та Генріха Рота («Розвиток і виховання», 1971); лінгвістично-антропологічний проект Гюнтера Гебауера («Індивід та його соціальне знання», 1981). Адольф Портман [301] прагне синтезувати надбання біологічної

антропології у русло філософської, таким чином пробуючи реконструювати цілісний проект людини Макса Шелера. Важливими постають соціокультурні проекти Ганса-Едуарда Генстенберга, Геральда Хартунга [260], Рудольфа Бультмана, Карла-Зігберта Регберга, знову ж таки Мішеля Фуко, який залишає постструктуралістський напрямок у намаганні вибудувати оригінальну концепцію «турботи про себе» у руслі людської тілесності («Турбота про себе», 1984). Більшість із цих досліджень фокусуються на повсякденності і спонтанності, непередбачуваності людського буття у світі та й загалом граничній проблемності людського буття у світі, однак вирішення цих питань в кожного різне.

Додатково варто зазначити про антропологію міста Льюїса Мамфорда, який хоч і належить до соціальної гілки антропології, однак основний масив його ідей має виразне філософське підґрунтя. У дослідженні історії міста [294] Льюїс Мамфорд фіксує антропологічний факт, який полягає у домінуванні суб'єктивного фактору розміщення промисловості та наділення об'єктам міста відповідних функцій. Звідси слідує, що в основі функціонування світу міста перебувають *індивідуальні* орієнтири та проєкції. Втім, із розвитком міської цивілізації індивідуальні проєкти стають залежними від техніки, а точніше – *мегамашин*, де людське буття зведене до стандартизованих компонентів і структур (подібно до ідеї про одновимірну людину Герберта Маркузе). Не зважаючи на це, Льюїс Мамфорд переконаний у продуктивності мегамашини, адже вона «не просто явилась моделлю для всіх наступних складних машин, але й дозволила привнести необхідний порядок, спадкоємність і передбачуваність у сумбур повсякденного життя» [121, С. 176]. Дослідник переконливо доводить, що в основі міської цивілізації перебували різноманітні дискурсивні практики і теорії машини, що видозмінили не тільки культуру, але й людину. Важливе досягнення Мамфорда, попри доволі традиційну стратегію викладення його ідеї, є спроба осмислення технічного виміру міської культури, який на сьогодні є чи не основним антропологічним проблемним полем.

Вітчизняна антропологічна школа не приділяє окрему увагу міській культурі, хоча частково торкається цієї проблематики. Так, Тарас Возняк прагне

здійснити рецепцію міста в історико-культурному поступі, застосовуючи філософський і культурологічний потенціал в осмисленні проблеми. Світлана Шліпченко аналізує питання ідентичності, тіла, простору і пам'яті міста, де останнє визначається як «парадигматичний простір утопії та урбанізму, через низку подібностей і відмінностей між репрезентаціями часу і простору визначається й місце «суб'єкта» в утопічному та урбаністичному дискурсах» [205, С. 13]. Філософське осмислення міста у свій час частково здійснили Віктор Малахов [122], Вілен Горський [63], Лідія Стародубцева [165]. Не можна не відзначити працю Володимира Єрмоленка «Оповідач і філософ: Вальтер Беньямін та його час», де окремо проаналізовано феномен міських пасажів та фланерування у філософії Вальтера Беньяміна.

Серед російських дослідників, які дотичні до філософсько-антропологічного аналізу міста, варто зазначити про Юлію Тихееву, яка пропонує ввести до гуманітарного дискурсу урбанологію як філософсько-антропологічну теорію міста. Основна її мета – «обґрунтувати і виявити сутнісні ознаки, історичний сенс і природу міста із загальних методологічних позицій» [178]. Схожу проблему осмислює Олена Трубіна у своїй праці «Місто в теорії: досвіди осмислення простору», де розгортає детальну панораму історичних віх урбаністики, розглядає форми взаємозв'язків природи і міста, а також звертається до філософії міської буденності, що особливо актуально для філософсько-антропологічного аналізу.

Подібним інтегративним підходом характеризуються дослідження В'ячеслава Глазичева [59] та Григорія Гольца [60], що об'єднані спільною антропологічною тенденцією до аналізу міста як сукупності динамічних факторів людського життя. До проблеми тілесності звертаються Валерій Подорога [147, 148, 149], Борис Марков [125, 126], Валерій Савчук [160, 161], екстраполюючи у свої дослідження літературні, мистецькі та інші контексти.

Як бачимо, філософська антропологія фрагментарно звертається до проблеми людини і міста, натомість пропонуючи цілісний проект людини у відповідних концептуальних межах. Ревізія образу людини відбувається, як

зазначав Ганс-Едуард Генстенберг, у двох протилежних методологічних поглядах – есенціально-історичному та екзистенціально-прогресивному [199]. Перший полягає у спробі з'ясувати об'єктивні структури людського буття, що формуються історико-культурно. Натомість другий підхід намагається з'ясувати сутність людини, виходячи із її внутрішніх буттєвих характеристик, у смислового відношенні із культурою. Радикалізація другого призводить до того, що, за думкою Крістофа Вольфа, неминує «загублюється із погляду культурне чи історичне різноманіття людей» [49, С. 52].

Для нашого дослідження важливо зберегти рівновагу між цими двома епістемологічними стратегіями. Враховуючи цю умову, в основі філософсько-антропологічного аналізу міста є принцип інтерпретативного руху від просторових та часових структур світу міста до виявлення специфіки організації тілесного та світоглядного виміру людського буття, а також сутності міської ідентичності.

На цьому етапі наше дослідження потребує формулювання методологічного інструментарію для аналізу складного характеру взаємодії людини та міста. Зрозуміло, що подана теоретична матриця не вичерпує ані комплексу антропологічних студій, ані часто протилежних за своєю суттю досліджень, у тому числі і кількісних, які можуть бути корисні у реалізації порушених завдань. Відтак, для дисертації засадничими є такі ідеї та позиції:

- 1) теорія Георга Зіммеля про необхідність захисних реакцій духовного життя людини у великому місті («Великі міста і духовне життя», 1902);
- 2) філософська концепція людини, яка володіє власним неповторним «навколишнім світом» (*Umwelt*) і «життєвим стилем» (*Lebensstil*), запропонована Еріхом Ротхакером («Проблеми антропології культури», 1948);
- 3) спосіб протиставляння культурних форм у структурному полі бінарних опозицій, зокрема, свята і буденності, публічного і приватного, що

застосовано Михайлом Бахтіним⁶ («Творчість Франсуа Рабле та народна культура Середньовіччя і Ренесансу», 1965);

- 4) методологічно-теоретичний фокус на дисциплінарних практиках у культурі, здійснений Мішелем Фуко в аналізі в'язниці як осередку муштрування індивіда («Наглядати і карати», 1975);
- 5) спосіб розуміння Мішелем де Серто міського життя як комплексу раціональних тактик («Практика повсякденного життя», 1984);
- 6) теорія Марка Оже про транзитивний характер міських просторів і відповідних людських тілесних стратегій («Не-місця: введення в антропологію супермодерності», 1995).

Застосування аналітичних операцій у контексті філософської антропології характеризується певним рівнем абстракції і теоретизування. Однак це не означає, що в аналіз не залучаються емпіричні ресурси культури, оскільки було б недоцільно ігнорувати чималий напрацьований і апробований матеріал в межах літературознавства, естетики та візуальної антропології, зокрема теорії кіно. З іншого боку, філософський аналіз завжди характеризувався абстрагуванням від конкретних локальних фактів, оскільки повне занурення в останні заважає, апелюючи до Жюльєн Дельоза і Фелікса Гваттарі, продукуванню концептів.

Таким чином, основними умовами філософсько-антропологічного аналізу є питання людської тілесності, що не мало достатнього аналізу в урбаністичному середовищі, а тому, очевидно, також не враховувалось важливість власне міських феноменів і специфіки їх функціонування. По-друге, важко переоцінити ідею відкритості людини світу, її динаміки та прагненню змінити себе. По-третє, важливим є виокремлення «безпосередньої опосередкованості» людського буття, яка реалізується в суб'єкт-об'єктних зв'язках із культурою. Фокусування на вторинності, штучності культурного поля і водночас його тотальності,

⁶ Важливо, що одним із перших дослідників, який ефективно використав таку теоретико-методологічну настанову, був теоретик мистецтва Генріх Вольфлін («Ренесанс і бароко», 1888). На сьогодні найбільш помітними і вдалими є філософсько-культурологічні розробки сучасного американського та російського дослідника Володимира Паперного («Культура Два», 1985).

єдиноможливості для людини якісно вирізняє філософсько-антропологічну парадигму з-поміж інших і є вихідною теоретичною позицією цього дослідження.

1.3. Висновки

Таким чином, розгорнуто і проаналізовано історико-культурну панораму встановлення антропологічних моделей. Вихідним принципом розрізнення є географічне зосередження досліджень, що розвивались в основному у Великій Британії, Німеччині, Франції та США. Відповідно, виокремлюються та аналізуються такі моделі антропологічного знання як соціальна, культурна, історична та урбаністична антропологія у контексті їх епістемологічної спільності та відмінності.

Соціальна антропологія аналізує людське буття в місті у контексті соціальних структур, інститутів чи текстів, які окреслюють межі репрезентації людського буття у мегаполісі. Використовуючи різний методологічний інструментарій – починаючи від структуралізму і закінчуючи феноменологією – модель соціальної антропології прагне вибудувати точне і вичерпне розуміння міста, опираючись на характер функціонування суспільних відносин.

Натомість культурна антропологія враховує притаманні ознаки людського життя у локальних міських культурах, нехтуючи загальними характеристиками. Вихідна презумпція цієї моделі у тому, що кожне місто володіє унікальними рисами, які не можуть бути зведені до цілісного концепту. У моделі культурної антропології кожне місто є світом зі своєю специфічною структурою буття, що потребує не відстороненого погляду, а безпосереднього залучення до його основ.

Розглянуто, що в історичній антропології відбувається зміна пріоритетних акцентів для історичного пізнання. На перше місце постає вивчення саме людини (а не будь-яких загальних механізмів соціальної регламентації або культурної формації) в аспекті її повсякденного існування і часто маргінальних практик в культурі. Історична антропологія фіксує місто як конденсатор безмежної кількості буденних практик, що варто враховувати і спробувати вписати в загальний поступ культури.

Окремо проаналізовано модель урбаністичної антропології, в основі якої місто є безпосереднім об'єктом рефлексії. Завдання урбаністичних антропологів полягає в тому, щоб систематизувати досвід міської культури і спробувати скласти образ суб'єкта мегаполіса, враховуючи різноманітні просторові, тілесні, економічні, повсякденні та текстуальні стратегії людського буття, не упускаючи із уваги амбівалентний і динамічний характер міської реальності.

Не менш вагомою і продуктивнішою у спробі осмислити специфіку людського буття у місті постає філософська антропологія. Відтак, розкрито вихідні теоретично-методологічні постулати філософської антропології у зв'язку із міською проблематикою. Показано історичну панораму встановлення основних концептів філософської антропології та їх співмірність із проблематикою людини у місті.

У загальній системі антропологічних моделей філософсько-антропологічна парадигма прагне залучити до методологічного аналізу як позаісторичні характеристики людини, так і ті, що виходять безпосередньо із її буттєвої сутності. Враховуючи цю умову, було сформульовано теоретико-методологічні основи для здійснення філософсько-антропологічного аналізу міста як світу.

РОЗДІЛ 2

СТРУКТУРИ СВІТУ МІСТА У ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРИ

2.1. Особливості людського буття і смислові межі міста

У процесі розвитку цивілізації утворені предмети, інститути, тексти і артефакти породили самостійну, замкнену у своєму смисловому полі культурну реальність, яка може бути визначена як «світ» людського існування. Місто як безпосереднє вираження і продукт урбаністичних процесів теж постає таким цілісним «світом». Враховуючи вихідну методологічну цінність цього поняття, важливо здійснити його семантичну експозицію, яка б визначила на логіку і стратегію цього дослідження.

Одним із принципових філософських постулатів є те, що людина неможлива без світу, який, у свою чергу, надає можливість для *буттєвості* людини. Тобто лише в процесі певних життєвих проектів і їх реалізації у формі цілеспрямованої, осмисленої діяльності відбувається проявлення людського у світі. Суттєвим є те, що діяльність у світі завжди визначена двома принципами:

1) суб'єкт-суб'єктним, оскільки реалізувати себе як індивіда без Іншого та інших неможливо;

2) суб'єкт-об'єктним, оскільки діяльність повинна бути оцінена, матеріально і духовно окреслена у смисловому полі людського життя, втілена для розкриття культурних орієнтирів, або, інакше кажучи, має конструювати *логіку культури*.

Крім того, спосіб організації людської суб'єктивності, що неминуче супроводжується способом впорядкування і об'єктивації світу⁷, характеризується динамічністю, процесуальністю, що свідчить про спонтанність людського буття. Така спонтанність водночас долає як строгу раціональність культури, так і додає до неї потік вітальності, внутрішню енергію і глибину.

⁷ Подібно до ідеї Ернста Кассірера про здатність людини осмислювати світ тотально, у повному охопленні його смислових, ціннісних, символічних рівнів, що невідкладно зробити тваринам. Див. Розділ 1 (С. 56).

Світ міста важко збагнути без дроблення його системи на підсистемні рівні, де структурні та смислові опозиції «задають» спосіб організації соціального життя. Однак суттєво доповнити такий аналіз спробою зрозуміти внутрішній, активний пласт людського буття, який, на нашу думку, перш за все репрезентує тілесність. У цьому разі важливим є змістовний зріз міста, який характеризується прагненнями, цілями, проблемами і турботами, переживаннями та ідеалізаціями людського буття у світі. Спрямованість людини до світу може визначатись як власне суб'єктивними інтенціями, так і зовнішніми надсуб'єктивними чинниками. Макс Шелер наголошував на інтенціональність цінностей, що немов притягують суб'єкта у свою диференційовану систему [202]. Тобто у світі є такі інтегральні фактори, які об'єднують людей у певну духовну спільність, що постає як міра, так і мета індивідуального буття.

Враховуючи вищесказане, світ є потенційним горизонтом саморозкриття і встановлення людини як особистості. Відбуваючись у світі людина постає у модусі своєї свободи. 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, *залучатись* до відтворення історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів міста, є повністю справедливою. Відтак, можна припустити, що «світ» – *ціннісно-смислова 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*, то, справедливо питає Петро Щедровицький, «як може бути поставлене онтологічне питання?.. як, зрештою, може бути конституйоване «місто» як об'єкт розуміння? Як можлива герменевтична настанова, що випереджає схематизацію у цій галузі?» [215]. Розглянемо поступово теоретично-концептуальні «умови і настанови» щодо розуміння міста як світу людського буття.

Насамперед, осмислення людського буття неможливе без розуміння його експлікації у просторі та часі культури, а тому місто не є винятком і так чи інакше вписане у свої топографічні і темпоральні координати. Більше того, місто як культурна та історична цілісність завдяки людині продукує низку практик у просторі і часі, що в ідеалі містять антропологічні ознаки, але в дійсності не завжди збігаються із запитам суб'єкта. Так, місто безумовно є *структурою*, що може бути осмислене не у фактах соціокультурного буття, а в їх композиції. У цьому сенсі, як пише Юлія Тихеева, «необхідно розглянути городянина як активного суб'єкта, що діє на середовище свого існування, конструює його у відповідності власним потребам, змінює його і змінюється сам» [178]. Мішель де Серто звертає увагу, що проектування сучасних міст все далі відходить від конкретних потреб людини, а тому «місто на карті» протилежне поняттю «місто для людей». Втім, людина змушена жити в місті і обживати його, організовувати і часто перелаштовувати (*re-build*) себе вимогам світу міста. Ці міркування можна доповнити й ідеєю Мартіна Гайдеггера про будування і проживання і взаємозалежність цих процесів один від одного: «Проживання і будування відносяться один до одного як мета і засіб. Однак, якщо ми матимемо на думці лише це, то – не без рації – потрактуємо проживання і будування як дві окремі дії. Але водночас схема мети і засобу заслонить від нас деякі справді суттєві взаємозв'язки між ними. Власне кажучи будування є не лише засобом і шляхом до мешкання, вже саме у собі воно є проживанням» [53].

Використовуючи міркування Мартіна Гайдеггера у контексті міської проблематики, варто наголосити, що проживання пов'язане із *переживанням*. Коли йдеться про світ міста, то переживання сполучене першочергово із місцем себе у світі, а тому продукує два суттєві питання: «*як я є у світі міста*» і «*як мені бути у світі міста*»? Філософсько-антропологічна рефлексія виходить поза онтологію, а тому не достатньо тільки аналітики «бути» – потрібно зрозуміти «як бути». Ці питання імпліцитно містять спробу *окреслити* людське існування у світі завдяки культурі та її ціннісно-смысловому потенціалу, оскільки, як влучно підкреслює Сергій Пролеєв, «людина «знаходить себе» не у формі проявлення чи

утвердження особистих якостей. Вони самовизначаються у світі, розкриваючи для себе світопорядок і отримуючи своє місце в ньому. Людина знаходить себе тією мірою, якою відкриває для себе світ» [152, С. 94]. Бернхард Вальденфельс взагалі припускав, що людина як «нефіксована тварина» мусить винаходити намічений приблизно порядок та створювати свій світ відповідно до своєї природи [41, С. 42]. Цим міркуванням суголосні і роздуми Альбера Камю щодо антропології міста. Представник французького екзистенціалізму писав у «Чумі», що «найбільш вдалий спосіб познайомитись із містом – це спробувати дізнатись, як тут працюють, як тут люблять і як тут вмирають» [92, С. 87].

Всі ці ідеї можуть бути об'єднані у спільну філософсько-антропологічну рефлексивну настанову щодо світу міста, який постає середовищем саморозкриття індивіда у повноті як його індивідуально-особистісного буття, так і власне культурній глибині світу. Тому й людина у місті є як суб'єктом, так і об'єктом пізнання міської реальності: людина розгортає власну суб'єктивність у світі разом із пізнанням культурно-онтологічних закономірностей міста, його історичної логіки. Однак світ міста володіє смисловою гнучкістю, він не є завмерлою реальністю артефактів і предметів. Це свідчить про динамічну і комбінаторну природу міста, яка досягається власне діяльністю людини.

Ось чому першочерговою культурною умовою адаптації у місто є розкодування його смислових пластів, ціннісних рівнів і ареалів, які є системою величезної, зростаючої організованої складності і символічно тісною реальністю, за міркуванням Вікторії Суханцевої [168, С. 8]. Суттєвим є те, що у процесі зростання «символічної реальності» *змiна культурних смислiв виявляє антропологiчнi особливостi*, а тому місто як принципово нова форма культурної організації *відкриває* новітні перспективи бачення людини. Із цього слідує, що логіка розгортання культурних смислів міста містить певну закономірність розгортання також і людських смислів у часі та просторі. Тому й Карл Маркс намагався пов'язати історію світу із розвитком людини та відкрити ті важливі механізми, що обертають всезагальну історію людей в логіку формування людини як особистості. Однак можна загострити питання, і спробувати з'ясувати чи

володіє місто особливими культурними законами, що модифікують людське буття згідно його смисловим вимогам? Чи міська культура набула специфічних автономних структур, які протистоять як загальному історичному процесу, так і індивідуальним прагненням перекодувати його організацію?

Експлікація людського буття у місті ускладнюється і унеможлиблюється тим, що попередні форми і матриці міста стримують процес адаптації. Людське буття втискається і стискується у світі міста, а тому поступово відбувається протилежний процес розгортання – вгортання буття. У сьогоднішній урбаністичній реальності неодноразово можна почути скептичні думки щодо витіснення людського права і свободи у місті, яка постало поневолює індивіда, перетворює на машину чи манекен (Жан Бодріяр), порожній знак (Ролан Барт) чи символічне (Славој Жижек). Тому в постмодерній ситуації набуває популярності (хоч і не завжди ефективності) поняття *ризому*, що фіксує принципово позаструктурний і нелінійний спосіб організації цілісності. Інакше кажучи, спосіб розгортання / вгортання буття набуває доцентрованого характеру, де не тільки зникає сакральне значення центру як вісі буття, а зникає будь-яка можливість єдиного центру, оскільки, за Жильом Дельозом і Феліксом Гваттарі, «світ втратив свій стержень» [153, С. 656]. Якщо змістити проблему у антропологічний фокус, то центром, до якого стягуються смислові нитки світу є людина, а тому втрата центру у світі тлумачиться як втрата орієнтації на людину і її тілесні, духовні, ціннісні потреби.

Більшість спроб досягнути значення міста у різних його культурних, соціальних, історичних і смислових вимірах були розпочаті із досягнення простору. Це має логічне пояснення, оскільки просторові конфігурації об'єктів найбільш помітні і доступні для людського сприйняття, на відміну від часових. У цьому сенсі має рацію Андрій Ашкерів, що місто дає можливість відчути абсолютність простору, абсолютність дистанції, що проблематизуються самим фактом його виникнення [11, С. 155]. Натомість ще один антрополог міста, Сергій Ромашко, вважає недоцільним розривати простір і час у місті, оскільки виникнення міста – це виникнення (спочатку зазвичай вигороджування)

особливого простору, що живе за власним часом [159, С. 509], тобто просторові елементи переживаються впродовж певного часу, а не просто відірвано існують самі по собі.

Не зважаючи на важливість розуміння культурного простору, більш необхідним постає проблема антропологічного простору, який репрезентований людськими практиками, тобто реалізацією стереотипної стратегії міської культури в спектрі індивідуальних осмислених дій. Можна пригадати класичну для антропології міста градацію типів простору Анрі Лефевра, який виділяє власне просторові практики, репрезентації простору і просторові репрезентації. На думку урбаніста, просторові практики презентують комплекс знань і навичок у місті. Про цей тип він роздумує так: «Якщо ти розумієш, що таке «торговий центр», «на розі», «ринок», то ти володієш відповідною просторовою практикою орієнтації серед міських вулиць і шопінгу» [277, Р. 39]. До другого типу належать мапи, проекти, моделі міста, а до третього – образи і смисли, міфи і легенди. Кожен виділений тип доволі цілісний і суттєвий для розуміння міста, але на наш погляд, саме просторові практики найбільш пов'язані із людським проживанням і переживанням міста, розкриттям його смислового багатства. Попри це, доцільно говорити не стільки про культурні практики, а скільки про *практики в культурі*, які є *об'єктивованим досвідом* людського буття у місті. Оскільки просторові відношення не тільки визначають взаємини між людьми, але й символізують їх, де особливого значення набувають прихильність і відчуженість, симпатія й апатія.

Людські практики є особливою характеристикою світу, структурно наявні в будь-якому історико-культурному і географічному об'єкті, що прийнято називати «містом». Однак вираження цих структур відбувається по-різному: в залежності від ментальних, національних, етнічних і географічних умов, які спрямовують людські практики в певне смислове русло. Питання про структуру Гельмут Плеснер прагне розгорнути у двох площинах: горизонтальній і вертикальній. У першій розглядаються «способи відношення людини до світу і її діяння у світі», а у другій – «розміщення людини в світі як організму серед

організмів» [144, С. 102]. Тобто базова структура людського буття виявляється через розгляд людини в космологічно-органічній перспективі, в ряді рослина-тварина-людина, що є різними формами життя.

У перспективі осмислення світу міста актуальною є горизонтальна площина, оскільки саме тут іде мова про людину як носія культури, підкреслює Гельмут Плеснер [там само]. Хоча розмежування між природним і культурним компонентами в людині є штучним, бо «виявляється один єдиний аспект життєвого досвіду, що отримується людиною в її існуванні щодо самої себе і світу: вона одночасно природна і вільна, вирощена і створена, самотутня і штучна» [там само]. Це ж саме питання порушує Михайло Ямпольський, який не певен у «грубій» опозиції природи і культури, справжності і штучності – поняттях, що не вступають в опозицію [217, С. 266]. Втім, питання щодо «природності» міста залишається досі відкритим, оскільки містить у собі імпульс осмислення не тільки діалектичного зв'язку природа/культура, але й прагне розгорнути панораму природності і культурності міста в межах людського буття.

Додаткового виміру інтерпретації і розуміння природи міста додає гендерний аспект. Справді, гендерна антропологія міста повинна врахувати те, що існує місто чоловіків і місто жінок. Навіть така проста диференціація спонукує до численних аналітичних фіксацій. Так, йдеться і про специфічні простори чоловіків (паби, стриптиз-клуби, чоловічі пелехи, комп'ютерні ігрові клуби тощо) та жінок (салони краси, клуби майбутніх мам тощо), а також і про відповідні культурні стратегії поведінки в межах цих осередків. Зрозуміло, що присутня велика умовність функціонування таких просторів, адже часто гендерні ролі у мегаполісі змінюються. Додамо, що місто очима чоловіків теж вибудовується відмінним від того, яким його бачать жінки. До прикладу, у романі Вірджинії Вулф «Міссіс Делуей» маємо різні перспективи Лондону, що суттєво відрізняється в очах Кларісси Делуей і Пітера Уолша. Так, на початку роману Кларісса дорікає Пітера, що той не помічає красу світу навкруги: «Але Пітер – яким би чудесним не був день, і трава, і дерева, і ось ця дівчинка у рожевому – Пітер ніколи не помічав цього всього. Сказати йому – і тоді він надягне окуляри,

він придивиться. Та цікавили його тільки долі світу» [338, Р. 6]. Феноменологія сприйняття міста залежить не тільки від індивідуальних життєвих проєктів, але й від особливостей статі, яка теж контекстуалізується культурою.

Загалом, місто, що сприймається в різних образах і стереотипах його жителями, є результатом їхнього колективного сприйняття, пов'язаного із ланцюгом певних подій, із попереднім досвідом, що залучений до споруди міського середовища. Не потрібно забувати, що простір культури не є сукупністю *випадкових* предметів і артефактів, які завжди обжиті людиною, а тому антропологічно значущі. Місто завжди продукується відповідно актуальних потреб людей, у координатах їх життєвих смислів і перспектив. Процес антропологізації простору є доволі складним і повільним, що передбачає селективний відбір *значущих* речей і смислів в історико-культурному поступі. У цьому сенсі Анрі Лефевр наполягає, що більшість дослідників повинні звертати увагу більше на простори репрезентацій, оскільки саме там проявляється антропологічна складова міста.

Втім, чи доцільно справді виокремлювати репрезентації замість безпосереднього переживання людиною свого світу? Інша річ, що репрезентації витісняють фізичне і формують свою картографію (наприклад, у художній літературі це Дублін Джеймса Джойса [269], Токіо Кобо Абе, Нью-Йорк Томаса Вулфа [337], Санкт-Петербург Федора Достоєвського, Берлін Альфреда Дьобліна тощо⁸). Слід бути обережним і поміркованим із репрезентаціями, оскільки вони не завжди охоплюють смислове поле міської культури, хоча б через те, що належать своєму часу та періоду. Попри те, не слід забувати про «закріпленість людського досвіду» (додамо – певного *типу* досвіду) у полі літератури, а тому Людмила Архипова точно фіксує, що «усе, що проговорено в культурі у вигляді літературного тексту, свідчить (показує і визначає водночас) про людський досвід у площині реальності, стає «тілом культури», що у певний спосіб веде до усвідомлення світу» [7, С. 51]. Очевидно, що можна міркувати й про

⁸ Логіку можуть продовжити й інші репрезентації, що перебувають поза полем літератури, зокрема у сферах живопису, музики, кіно тощо. До такої аналогії звертається зокрема Петр Вайль у своїй праці «Геній місця» [38].

боротьбу/зіткнення репрезентацій, які й складають органіку культури міста, надають йому особливого *обличчя* у історичному поступі та й загалом на урбаністичній мапі.

Боротьба за простір на мікрорівні ілюструє основний компонент як міської культури, так і людської культури загалом, де боротьба за смисли і цінності визначає культурний діапазон людського буття в його індивідуальному і об'єктивному вимірі. Про схожий аспект освоєння простору говорив Льюїс Вірт, класик урбаністичної антропологічної теорії: «Ми не захищені від впливу контрастів між прекрасним і брудним, багатством і бідністю, освіченістю і невіглаством, порядком і хаосом. Йде серйозна боротьба за простір, і очевидна загальна тенденція до використання окремих територій із максимальною економічною віддачею» [339, Р. 14–15]. Боротьба за топографічні ландшафти має також політичний та економічний характер, оскільки саме завдяки цьому людина отримує владу над ресурсами міста. Соціальний антрополог, дослідниця сучасного міського життя Шерон Зукін переконливо доводить, що боротьба за простір має тотальний характер, вона захоплює весь світ міста, простягаючись від маркетів, поліцейських ділянок до таких розважальних центрів, як Дісней Ленд [345, Р. 219].

Крім суспільно-практичної боротьби за світ міста, який внаслідок цього розвивається як утилітарна предметна реальність, важливим феноменом людської діяльності є творчість. Коли утилітарне перетворення міста має експансивний характер, то творчість володіє креативним началом. Завдяки творчості закладається зовсім інший рівень міської культури – її духовний і ціннісно-смысловий рівень. Тому й часто йдеться про задум, ідею міста, що, як було доведено раніше, відіграє домінуючу роль у функціонуванні всіх великих міст. Творчість у місті може набувати різних вимірів, зокрема проявляється у креативності дизайну та архітектури як художньої діяльності, а також креативності як специфічної перформативної поведінки людини у місті, яка пов'язана із популярною на сьогодні концепцією «креативного міста» [274].

Однак зупинимось на діяльнісному аспекті організації світу міста. Практики міста характеризують специфічну *діяльність* міської людини, яка задає і підтримує порядок. Віктора Козловський міркує про специфіку людської діяльності у просторову аспект: «Річ у тому, що діяльнісне буття людини обумовлює *свій* просторовий порядок. Головна особливість останнього...у тому, що це завжди континуум, де повинні відкладатися (перервано, дискретно) діяльнісні акти, які були передбачені замислом, інтенцією суб'єкта діяльності» [102, С. 66]. Важливо додати, що процес діяльності і творчості мають зворотній характер: суб'єкт не тільки витворює світ міста згідно ідеї, але й місто витворює суб'єкта. Через те доцільно виокремлювати місто як *антропокультурний* світ, де у смисловому полі культури розгортається людська суб'єктивність у її чисельних варіаціях. Саме тому й місто є світом, бо схоплює і вбирає у свій простір максимально можливий реєстр індивідуальних самореалізацій; слугує відкритим середовищем здійснення духовно-практичних здібностей і потенцій людини.

Людина прикладає максимальні зусилля щоб підтримати порядок світу, і місто у цьому сенсі постає як спроба реалізації і розгалуження космосу. Так, підкреслюючи взаємозалежність людей у спільному модусі міського буття, Олена Трубіна пише, «щоб зменшити непередбачуваність свого існування, люди звели будівлі для захисту від стихії, очисні спорудження – для регуляції потоків води, вулиці і транспорт – для комунікації, соціальні інститути – для регулювання «природних» людських пристрастей... Люди, які живуть у містах, все більше залежні у своєму благополуччі один від одного, і від артефактів, і від інституцій, і від того, наскільки надійно організовано надходження необхідних для життя речей в місто і звільнення від вже непотрібних» [175, С. 140]. Організація життєвого світу об'єднує діяльнісний і творчий аспект людського буття у місті. Метою спільного, колективного існування у місті є не тільки відтворення кодів традиції міста, але й продукування нових зразків поведінки, структурування побуту, дозвілля тощо. По суті, характер зв'язків людини і міста дуже часто виявляється способом поліфонічних зв'язків індивідуальних творчих поривів із

традицією міської культури, де процес трансляції досвіду, знань і цінностей є первинним механізмом організації світопорядку.

Процес освоєння простору в місті повинен мати свої культурні і смислові межі. Точніше, це процес організації порожнечі, оскільки простір вже є результатом обжитості і топографічного маркування. Михайло Ямпольский переконаний, що саме із розмітки порожнечі слід відслідковувати початок просторової організації світу: «Розмітка порожнечі і виникнення *templum*'а вже приводить до виникнення відмінності, певної цілісності... і відповідно до появи місця, *топосу*, що фіксується точкою центру і встановленням напрямків... Ця розмітка знаменує кінець вільної трансцендентальної космологічної спонтанності» [218, С. 229]. Тому розуміння людського буття у світі міста неможливе без аналізу його меж, які і вказують на різні просторові регіони і місця. На окресленість культури у смислових межах звертає увагу Сергій Пролєєв: «Кожна культура просторово-часовим чином локалізована. Саме існування її конечне; територія її визначена достатньо чіткими межами. Люди, що є її носіями, керуються у своєму існуванні певними життєвими пріоритетами, виходять з конкретного погляду на світ, приймають особливий спосіб життя, наслідуючи при цьому комплекс специфічних норм, ідеалів і цінностей» [152, С. 95].

Організований простір потребує смислового обрамлення, а тому так важливі різноманітні знакові орієнтири в просторі як для звичайного жителя, так і для туриста. Людина повинна розуміти, де починається одне місце, а закінчується інше. У такому разі мапи або Лефеврівські «репрезентації просторів» виконують протилежну роль – вони спрямовані не *від* людини, а *до* людини. Слушними є міркування Жюльєн Дельоза, який писав, що «мапи не повинні бути зрозумілими лише як розширення, у відношенні до простору сконструйованими траєкторіями, є також мапи інтенсивності, які пов'язані з тим, що заповнює простір, що стягує траєкторії...» [248, Р. 64]. Утім повсякденні ритми жителів міста мимоволі самі формують контури власного існування, а тому перші неминуче не бачать світу міста, бо, йдучи за Анрі Лефевром та Мішель Де Серто, ми визнаємо повсякденну

«сліпоту» городян – їх неухважність до міста «тут і тепер», оскільки тіла міських жителів виявляються вплетеними в простір міста, вони пересуваються знайомим простором всліпу, заповнюючи природне середовище існування.

У своєму первинному задумі межа виділяє місце чи місцевість, а тому поява міста за своєю суттю є оформленням ідеї порядку в просторі, її конкретним втіленням у формі матеріальних елементів (у більш проєкційному плані – у формі архітектури). Саме ідея порядку є тим смисловим маркером, який задає межі міста і його елементів, особливо його сакральності. По суті, межа скріплює в єдину структуру місто, наділяє його цілісністю і завершеністю. Свого часу Людвіг Вігтенштейн писав: «Те, що елементи образу певним способом пов'язуються один з одним показує, що так само пов'язуються речі. Назвімо цей зв'язок елементів образу його структурою, а можливості тієї структури – його формою відображення» [46, С. 27]. Тобто розгортання міста як антропологічного середовища це завжди складна структурна організація ідеї, форми або образу із матерією.

Місто постає як результат територіального/картографічного маркування і смислового позначення людиною власного світу, діалектика якого полягає водночас як у відокремленні людського суб'єкта від об'єктивного буття природи, так і в доповненні до нього. У цьому аспекті ідея міста має визначальне значення, що вказує на смислове начало виникнення і функціонування будь-якого міста. У Девіда Г'юма в «Трактаті про людську природу» є показовий уривок, де вказується, що філософ *бачить* Париж, але не може скласти його ідею, тоді коли він *уявляє* Небесний Єрусалим, але у нього нема реального сприйняття. Із цієї причини Михайло Ямпольский пише, що «саме «мапа» була результатом умоглядних операцій творення... результатом маніпуляцій із ідеальною сферою» [218, С. 226], що водночас поєднувала як ідею, так і її окреслення.

Антропологізація простору відбувалась поступово, адже людина не могла фізично і метафізично позбутись своєї залежності від природного ландшафту і сільського життя. В архаїчній культурі людина ще не вирвана із оточуючого її середовища зусиллям абстрактної думки, не може ще поглянути на землю наче з

боку, з висоти пташиного польоту. Вона ще частина цього ландшафту, при тому частина центральна і централізуюча, що організовує об'єкти довколишньої дійсності щодо себе. Тобто в кінцевому разі людина не прагне перетворити світ, а надає йому антропологічних сенсів, обживає його і впорядковує згідно законам гармонії і доцільності. Як і будь-яке впорядкування, людина відмежовує свій світ від іншого, своє місце від чужого. З іншого боку, антропологізація світу міста так чи інакше супроводжується змінами, як би цього не хотіла людина, а тому утворення культурного поля є конструювання якісно нової реальності, що місцями віддаляється від ідеальних людських проектів. Тому закономірно виникає у ранній культурі Нового часу (відповідно, у період науково-технічного прогресу і як наслідок інтенсивного урбанізаційного процесу) специфічний жанр – утопія.

Місту притаманний іманентний утопічний вимір, оскільки воно ставить себе по той бік природного порядку, підкреслює Борис Гройс [64]. Утопічне місто ізольоване від світу, адже знаходиться в недосяжних координатах, що зайвий раз вказує на протистояння культури і природи. До того ж утопічна мрія призводить як до розгортання історичної динаміки, так і до постійного прагнення перебудувати і перевизначити міського середовища (Ле Корбюзьє [115] пропонував підірвати Париж, щоб на його місці спорудити місто розуму).

Повертаючись до смислових меж міста, важливо зауважити, що в архаїчній культурі відокремлення простору від не-простору оживлене, одухотворене і якісно різнорідне. Воно не є ідеальним, абстрактним чи порожнім, а завжди, як пише Мірча Еліаде, «заповнене і осягнене – поза речами його не існує» [78, С. 15]. В умовах *вже наявного* творення, коли складається опозиція простір/не-простір (космос/хаос), необхідним є проведення межі між цими дихотоміями. Межа в архаїчному премісті є не лише символічним моментом, будучи в образах *огорожі, окреслення чи позначення*, а цілком реальним явищем. Архаїчна людина вірить, що поза своїм місцем її неодмінно чекає загроза, і переступити межу рівноцінно смерті. Окрім фізично-осягненої межі, встановлюється інший вид порогу – *табу*. Табу може мати різний характер, але

завжди воно виконує функцію заборони, хоча, як зазначає Зигмунд Фрейд, «для нас значення табу розгалужується в двох протилежних напрямках. З одного боку, воно означає – святий, священний, з іншого – моторошний, небезпечний, заборонений, нечистий» [188, С. 913]. Так чи інакше, табу тримає на відстані один від одного мешканців околиці міста, не дозволяючи вилитись їх агресії та ненависті. Будь-яка культурна заборона чи закон у місті сформовані людиною у спільній меті зберегти світопорядок, не допустити повернення у хаос.

Смислове відокремлення в якості межі профанного світу (умовно кажучи – не-міста або передмістя) від сакрального (власне міста, особливо його ціннісно-функціональної структури) необхідне для позначення людськості (вектору духовності) *per se*. Тому суттєвою ознакою межі в місті є поділ простору на сакральний і профанний, що апелює до внутрішніх, невидимих регулятивних механізмів людського буття в культурі. У міфологічні часи «місцевості, освячені культом, з метою захисту їх від всякого забруднення були відокремлені межею чи огорожею від несвящених місць, і таким чином утворювалось те, що називається *τεμενω* (від *τεμνω* – ріжу)» [4, С. 283]. Продовжуючи цю думку, Андрій Ашкерев підкреслює, що не випадково в античності «одним із вищих проявів сакральності влади є акт заснування поселення в місці, що має об'єднати землю із підземним світом» [11, С. 157]. Однак тут же додає, що «місто – це єдине місце, що протистоїть усьому всесвіту» [11, С. 158]. Очевидно, йдеться про «претензії» міста на власну самодостатність, його оволодіння ресурсами і механізмами розбудови світу. Більш того, місто не переймає на себе функції світу, а є повноцінним світом, де панують закони опосередкування культури, що надають подвійного виміру людському існуванню – безпосередньому опосередкуванню у світі.

Виникнення міста як принципово нової організації і чітко визначеного осередку буття не є чимось алогічним, а притаманно людському бажанню виокремити власний осередок буття, віднайти у світі своє місце і час. У цьому ж дусі розмірковує Ойген Фінк про нестримне людське бажання окреслити свій світ: «Людина є природне створіння, яке невпинно проводить межі, відділяє сама

себе від природи, від природи навколо та всередині себе – знедолена тварина, що вже не керується надійними інстинктами, приречена відмежовувати себе, – вона вже не існує просто так, але, очевидно, відкинута назад на своє буття, відображена до нього, вона відноситься сама до себе і до буття всього суцього, невпинно шукає втрачені стежки і потребує самовизначення» [180, С. 372]. Очевидно, що потреба самовизначитись у світі містить необхідність окреслення можливого шляху розвитку і вибудовування власної суб'єктивності; відокремлення від старого порядку речей і проектування нового, в якому людині було б максимально комфортно, де б вона справді могла означити світ як «свій». Онтологічний зміст самовизначення полягає в принциповій організації світу міста навколо людської суб'єктивності, її практичних і духовних можливостей, смислових і ціннісних проєкцій. Інакше кажучи, світ міста не задається ззовні, а розгортається і окреслюється із внутрішньої архітектоники людського буття.

Суттєвим є те, що просторове розміщення людського буття має горизонтальний характер, а розташування світу міста – вертикальний, де місто наче «нависає» над людиною своєю ієрархічною будовою. У романі Валер'яна Підмогильного «Місто» є опис такого тиску міста, яке поглинає суб'єкта у вир свого світу: «Зійшовши в тисняві на берег, вони стали осторонь, пропускаючи перед себе навалу пасажирів. Надійчине піднесення вже зів'яло. Місто, що віддалік було біле від сонця й легке, тепер важко нависало над нею згори. Вона боязко поглядала навкруги. Її глушило гукання перекупок, свистки, брязкіт автобусів, що рушали на Данцицю, і рівне пихкання парової машини десь поблизу на млині» [145, С. 312–313]. Мотив оволодіння містом людини досить поширений у культурі ХХ ст., де урбанізація досягла технічних вершин, але знівельовала багатьма антропологічними смислами і цінностями, власне значенням людського буття.

Отже, в осмисленні міста важливим теоретичним етапом є аналіз його як світу людського буття, де останнє здійснюється в межах культури. Відповідно, характер такого здійснення полягає у постійній взаємодії зі смисловим полем культури, її предметною та духовною реальністю. Тому й особливого значення

набуває у місті межа, яка є символічною і топографічною визначеністю не тільки рівнів міської культури, але й проявів людського буття. У символічному розумінні межа часто є тим, що розділяє сакральне від профанного, виступаючи порогом в домівках і стіною (муром) у містах. Культурним вираженням межі є також табу, що актуальне швидше в архаїчних містах, однак у сучасному світі трансформувались в різні нормативні і регулятивні форми підтримання порядку. У філософсько-антропологічному осмисленні межа відокремлює внутрішній час і простір міста від зовнішнього, є порогом між своїм світом і чужим, означеним та неозначеним буттям. Межа – це своєрідна смислова мембрана, яка в ідеалі повинна тримати в цілісності духовне ядро міста і забезпечувати порядок на всіх структурних рівнях.

2.2. Топологічні структури міського ландшафту

Експлікація людського буття є тотожною експлікації культури міста, тому буття міста в першу чергу пов'язане із культурним простором. Відразу стає зрозумілим, що у світі міста окрім фізичного простору виділяється культурний простір, вторинний у відношенні до природного ландшафту, однак часто вписаний у її будову. У цьому контексті людина має справу не із матеріальним світом, а із його концептуалізацією на багаторівневому терені символів та образів. Специфіка культурного простору в тому, що він, на відміну від матеріальних предметів, з'єднаний із відповідними метафорами і обумовлений ними. Серед них основні – зорові образи і моторні відчуття, які дають представлення простору, як чогось специфічного та особливого, що нас оточує. Ці образи виражають глибинні особливості світосприйняття і мають онтологічну природу, тому Моріс Мерло-Понті, інтерпретуючи «життєвий світ» Едмунда Гуссерля, визначає спосіб людського буття як «символічне» існування, яке не просто має значення, що відмінне від біологічних форм активності, але й безперестанно породжує нові смисли» [216, С. 30]. Образи не тільки репрезентують людське буття, але й також вказують на нього, містять у завуальованій формі його схему відносин «людина-світ».

Виникнення або поява міста – це насамперед втілення специфічних форм світовідчуття людини у матеріальних предметах, а також продукування (і не рідко впакування) його смислів. Ось яким чином Андрій Шипилов описує онтологічний статус міста Санкт-Петербурга: «В історико-культурному феномені Петербурга були зосереджені всі риси нового соціуму із його новою культурою; столиця була у відношенні цього нового соціуму явищем як створеним, так і тим, що творить. (...) Петербург ввійшов в історичну пам'ять Росії як батьківщина форм, формул і формулярів, його болотисті ґрунти забезпечували багатий врожай більш чи менш формалізованих сутностей; в онтологічному плані столиця постає чимось типу симбіозу аристотелівського Нуса і платонівського Єдиного – формою форм, генератором ейдосів. Інакше кажучи, Петербург був містом культури за визначенням» [212, С. 83]. Такої ж думки дотримується Володимир Топоров, який протиставляє культурний текст Петербурга природному тексту Москви, що сприймається «як щось органічне, справжнє, майже природне (звідси велика кількість рослинних метафор в описах Москви), що виникло саме по собі, без чиеїсь волі, плану, втручання» [174]. Справді, людське буття у просторі культури постійно намагається замаскувати розрив між штучним середовищем і природою, акумулюючи все більше і більше символів. У цьому й особлива складність тлумачення міської реальності, яка щоразу постає накопиченням минулого, репрезентоване у формі звичаю і традиції.

У свою чергу простір у місті – культурна реальність, функціонування смислів якої залежить від індивідуальних зусиль людини у прагненні прийняти світ, вмонтувати його архітектоніку у структури власного буття. Простір у місті є безкінечною спробою «приборкання» і організації хаосу, тому цілком хибно вважати, що місто – неорганізована і нестабільна структура. Насправді просторова тканина міста сповнена динаміки і ритмів, які переплітаються між собою у складних конфігураціях, утворюючи нові функціональні зони, смислові вузли і репрезентативні тексти (наприклад, графіті у метро, перформанси, інсталяції, афіші та оголошення). Важливим і достатньо репрезентативним доказом цього є фільм «Берлін: Симфонія великого міста» (1927) Вальтера

Руттманна, де за основного героя є Берлін, музика якого складається із мільйонів облич, випадкових жестів, руху машин, накопичень будівель – всього того, що й утворює і *прописує* світ міста. Аналогічним мистецьким доказом фіксації життя великого міста є стрічка «Оголене місто» (1948) Жюля Дассена, в епіцентрі якої напівдокументальний портрет Нью-Йорка і його жителів. Все це вказує на певну культурну раціональність організації життя у мегаполісі, що потребує пильного філософського аналізу.

Доволі помітним є антропологічна фіксація боротьби різних рівнів і форм простору, зокрема публічного і приватного. Так, простір міста завжди натискає на публічний простір, зменшуючи його фізичні і символічні межі. Боротьба цих просторів призводить до екзистенціальної та онтологічної тривоги, внаслідок якої людина змушена постійно переосмислювати та переглядати створені нею норми, цінності і, зрештою, межі свого буття. Втім, буття у своїй інтенсивності може виходити поза смислові та матеріальні межі. Так, як пише Річард Сеннет про розбудову одного з мегаполісів, «Париж, на відміну від Лондона, не розростається за рахунок безладної забудови; це місто, межі якого завжди залишались незмінними, не зважаючи на приріст населення» [316, Р. 146]. Тому й важливо розглянути, яким чином розбивається простір у світі міста та які відповідні людські практики та переживання це обумовлює.

Центр і периферія міста. В осмисленні топографії міста його основними структурами постають центр та периферія, де актуалізуються різні культурні практики і коди. Як писав Ганс Ульріх Гумбрехт у своїй книзі «У 1926: на вістрі часу» (1997), «можливо, периферія протиставляється центру просто через враження, що у центрі постійно присутні різноманітні явища, думки та погляди, а у різних точках периферії значна частина з них відсутня, принаймні тимчасово... контраст між центром і периферією – ідея стійка, яка символізує географічну між цими двома осередками» [70, С. 386]. Проте центр і периферія є не лише окресленими фізичними локусами міста, але й постають смисловими сферами людських комунікацій, контактів, дій і мрій. Відношення центру і периферії до

смыслового рівня світу міста має також історико-культурну траєкторію. Вадим Іванов, розглядаючи антропологічну складову встановлення людських практик у культурі, зазначав, що «смысл речей об'єктивно закладений всім ходом суспільно-історичної практики, що організовує порядок співіснування і взаємовідношення речей як елементів і форм життєдіяльності і розвитку «роду людина» [88, С. 43]. Із цього слідує, що структури культури, окрім своїх незмінних атрибутів, містять також і смыслову основу, що актуалізується, набуває свого соціокультурного та історичного виміру в процесі інтерпретації людиною.

Розгортання і функціонування міста не можливе без центру, проте не завжди обов'язковою є його геометрична правильність, хоча Михайло Ямпольский наголошує, що «важливо розуміти функцію заснування як проєкції певної геометричної фігури із чітко помітним маркованим центром на місцевість» [218, С. 230]. Однак відразу ж додає, що «йдеться про фундаментальну операцію надання місту цілісності і структурності» [там само]. Втім, чи справді у антропологічному фокусі питання географічного центру основне? Річ у тому, що місто розгортається перш за все із людини, яка і є структуруючим началом організації світу. Людина і є тим силовим полем продуманої спонтанності виникнення уявних та реальних ландшафтів міста. Не випадково навіть у найбільш ранніх світоглядних концепціях образ світу малювався у вигляді сфери, що мала свій внутрішній, людський центр тяжіння, нагадує Вадим Іванов [88, С. 34]. Надалі доволі поширеним набуває порівняння карти міста із людським тілом і його органами, де, скажімо, центр уподібнювався серцю, адміністративні структури із головним мозком, вуличний рух із потоками крові. Така аналогія працює із модерним традиційним містом, однак не завжди співвідноситься із сучасним глобалізаційним. З іншого боку, людська тілесність на сьогодні теж зазнала суттєвих культурних модифікацій.

Розбудова міста в географічному просторі завжди відбувається навколо чи з центру, поступово нашаровуючи все нові і нові культурні пласти на єдину вісь. Важливим є не місце центру, а смысел центру, оскільки перше не завжди збігається з другим, хоча й без *місця*, аристотелівського *топосу*, місто не може існувати як

реальність. Тарас Возняк також наголошує на смисловому значенні центрів як «згустків сенсів, які взаємодіють між собою, що породжують інші сенси, їхні обертони» [47, С. 72]. Картографічно і географічно місто має лише один центр, хоча в просторі культури центр може змінювати свою локацію, оскільки залежить від людських ритуалів, обрядів і традицій, тобто, знову ж таки, топографія стягується до людини, єдиного носія смислового вмісту світу.

Очевидно, що вибір центру як точки з якої мав розгорнутись світ міста був і залишається для людини відповідальним етапом. Обирання фізичного простору пов'язаний із глибшими міфологічними уявленнями, що акумулюють різноманітні варіації єдиного процесу – заснування світу. На характер вибору місця в залежності від своїх міфологічних проектів писатимуть неодноразово Карл-Густав Юнг, Мірча Еліаде, Клод-Леві Строс та інші. Всі вони погоджуються у домінуванні антропологічного компоненту розбудови світу. Так само й картографічні проекти міст типологічно репродукували більші соціальні структури. Як правило, влучно акцентує картограф Вальтер Уілсон Джервіс, у центрі картини світу розміщений релігійний чи політичний центр певної країни, народу чи релігії [268, Р. 24]. Тому особливо важливий поділ на сакральні та профанні території простору міста, де центр та периферія відіграють чи не основне значення в топографічній цілісності міста., вказують на принципову відмінність одного світу від іншого. Не потрібно вважати, що людина машинально акумулює історико-культурні смисли в тому чи іншому локалізованому зрізі міста, оскільки актуалізація культурних сенсів потребує значних інтелектуальних і духовних зусиль від суб'єкта. Попри це, сакральні місця залишаються сакральними незалежно від деструктивних людських практик.

Розгортання буття навколо сакрального центру семантично наближене до розгортання порядку як антитези хаосу. Центр міста у всіх наступних культурних практиках й епохах залишатиметься осередком життя міста, його серцевиною. Не випадково всі основні події відбуваються на центральних площах міста, наче додатково наголошуючи на особливому значенні їх для соціуму. Сакральний центр «виявлявся найбільш близьким небесам, він утворював місце зустрічі

небесного і земного, дозволяючи здійснювати контакт між цими світами. Необхідним в осмисленні експлікації людського буття в місті є те, що воно відбувається не випадково і не спонтанно. Існує завжди проект чи ідея міста, яка немов визріває у колективній свідомості людей, чекаючи на своє втілення, предметне оформлення та смислове означення у світі.

Невипадковість – це особлива ситуація, яка є не тільки причиною, а і наслідком виникнення та існування міста. Буття міста постійно зберігає особливий статус впорядкованості і зумовленості, який забезпечується стабільним міським центром і його функціонуванням. Юрген Габермас особливо підкреслює небезпеку спонтанності у функціонуванні структурного ядра суспільства, громадянської відкритості, яку він визначає як «сферу згуртованих у публіку приватних осіб» [50, С. 118]. Крім того, фактором закономірності розгортання культури є встановлення чітких територіальних меж, в яких можуть існувати громадянські суспільства у своїх формах відкритості.

Невипадковість тримає буття міста від зникнення, розчинення у небутті, яке з усіх сторін оточує місто, будучи у різних образах, одним із яких є образ Чужого. Онтологічна поява міста у відповідному *місці* закладає фундамент історичності, як тієї категорії, що характеризує протяжність міста в часопросторі. Тому місце – це точка в хронотопі, з якої розгортається буття міста. Понад те, місце у світі, в онтологічному й антропологічному вимірах, є іманентною властивістю людського суб'єкта. Людина не може існувати *поза світом* і *без свого місця*, тому її буття приречене на зустріч зі світом. Так, усвідомлення і виникнення місця як особливого модусу людського існування обумовлено різними факторами: психічними, фізіологічними, географічними. Древній Рим був побудований серед пагорбів Лаціо на берегах Тибру, що давало йому значну перевагу у подальшому історичному розвитку. Не випадково виникли і Санкт-Петербург, Київ, Прага, Нью-Йорк та інші не менш важливі і значимі міста. Визначення чіткого місця як *епіцентру* міста є проекцією світогляду людини. Із центру людина *оглядає* весь світ (тому й *світ-огляд*), оцінює, в який спосіб вибудовувати свій локальний світ.

Можна знайти і протилежні міркування, які полягають у тому, що буття людини в місті визначається випадковістю і має певною мірою ігровий характер. Такої думки дотримується Річард Сеннет, описуючи місто ХІХ ст. у промислову капіталістичну добу: «Респектабельність, основана на випадковості – ось економічний факт ХІХ століття, пов'язаний із демографією експансії та ізоляції. Знову проявилась гідність буржуазії: створити стабільне мешкання на противагу економіці, підкорити сім'ю як групу жорстким життєвим правилам – це було вольовим актом і мало значний вплив» [314, Р. 154]. Проте це є лише поодинокий випадок, який не є тенденцією у місті. Людське буття в місті розгортається із центру, що визначене в сукупності різними причинами, внаслідок яких людина із єдиної точки вибудовує численну варіацію інших точок у просторі і часі, які і задають *штучну* органічність міста. Попри безумовний штучний характер міської культури, вона для людини лишається єдиним справжнім буттям (як і будь-яка культура), способом досягнути гармонії зі світом.

Культурні практики, що відбуваються у центрі, не обов'язково повинні мати сакральний характер, оскільки гомологія міського простору часто динамічна, а тому інколи втрачається диференціація між приватним і публічним, сакральним і профанним. Здійснюючи аналіз міського життя, В'ячеслав Глазичев наголошує про особливе розуміння неоднорідності міського середовища. Так, «неоднорідність включає в себе не лише влагодження упорядкованих структур, але і забезпечення здатності людини формувати одночасно декілька ієрархічних рядів: розмірний (звідси якість масштабності), часовий (якість темпу та ритму) і ціннісний (якість значимості)» [58]. Різні комбінації цих ієрархічних рядів і задають власне неоднорідність міста, при тому не лише на предметному рівні, а власне на смисловому. Крім того, неоднорідність міста досягається присутністю попередніх шарів міста, «слідів» історичної протяжності і розлогості. Зокрема це обіграно Салманом Рушді у його відомому романі «Опівнічні діти»: «Нове місто важко було вгледіти зі старого. У новому місті плем'я рожевошкірих завойовників набудувало палаців з рожевого каменю; а вздовж вузьких вуличок

старого міста будинки відхилялися, тіснилися, товклися, затуляючи один від одного рожеві будівлі знаті» [308, Р. 98].

Як зазначалось раніше, людина потенційно відкрита світу, що у свою чергу відкриває горизонт просторових практик у місті. Однак у процесі реалізації своїх індивідуальних проєктів людина також зрушує рівні організації міської культури, переозначаючи і відкриваючи їх для себе. Вітчизняний дослідник Віктор Козловський у цьому сенсі пише про комбінаторику світу: «Наявність відкритих можливостей просторових конфігурацій дозволяє людині порушувати міцні ієрархічні порядки, які постають як тісний взаємозв'язок речей і відносин (які мають свою розмірність) світу, що обмежують активність і натиск діяльності» [102, С. 67]. Культура міста передбачає спрямованість суб'єкта до інтерпретації, але коли профанне може мати місце в центрі міста, то сакральне ніколи не переміститься на периферію. Однак виразною характеристикою всіх культурних практик у центрі міста – як локальних, так і глобальних – є їх *відкритість* і доступність. Центр вміщує фактично всі можливі практики, і людина може завжди бути певна, що так чи інакше залучена до них, адже для багатьох можливість бути саме в *потоці подій* пов'язується не просто з містом, але із міським центром.

Можливість бути «в курсі всіх подій» і відкриває світ міста, його повноту і багатство. У центрі міста присутня повною мірою «нестерпна легкість буття», людина опиняється віч-на-віч зі всіма благами цивілізації. Водночас центр як і осереддя публічного простору пов'язаний із шумом, своєю чергою, коли приватний простір, структурна антитеза публічності – із тишею і затишком. Ілюстративним описом є лист Рене Декарта до друга, в якому філософ описує самодостатність світу на прикладі Амстердаму: «У цьому великому місті, де я зараз знаходжусь, де нема нікого, крім мене, хто б не займався торгівлею, всі так переймаються прибутком, що я міг би прожити непоміченим до кінця своїх днів... майже кожен день я вештаюсь серед шуму і метушні великого народу... де ще у світі всі зручності життя і всі ймовірні диковинки можуть бути досяжні так легко, як тут?» [38, С. 242]. Сьогодні достатньо мегаполісів, що можуть бути

гідними еквівалентами Амстердаму 1631 року, у якому Рене Декарт «вештався серед шуму і метушні». Інша річ, що сучасні мегаполіси продукують декілька центрів і, відповідно, декілька рівнів осягнення цілісності міста, дезорієнтуючи людину у вирі подій та вражень, зокрема, про це зазначає Шерон Зукін у «Культурі міст» (1996) [344].

Не прагнучи активної участі, у центрі людина потрапляє в *епіцентр* світу міста, а тому не може бути поза чи над світом. Безпосередність активної чи пасивної діяльності людини завжди пов'язана із центром міста, бо навіть інертний відвідувач кафе стає елементом культурного ландшафту, мимоволі утворюючи загальну картину центру. Доволі ілюстративним у цьому сенсі є роман «Вулик» Каміло Хосе Села, де в назві вже вміщено метафоричний натяк на вир життя у місті. У романі є достатньо описів міського життя, однак у питанні пасивної діяльності у місті важливим є цей уривок: «Відвідувачі наших кафе – це люди, які вважають, що все йде як потрібно і не варто щось змінювати» [242, Р. 12]. Справді, у місті кожен знаходить своє місце – відвідувачі кафе, перехожі, випадкові знайомі, які утворюють культурне і соціальне різноманіття урбаністичного світу.

Важливим питанням є те, що власне представляє собою центр міста? Інакше кажучи, *центром* чого є центр у місті? На перший погляд, подібна форма питання вказує на вторинність центру у відношенні до його периферії: центр тим самим вже вказує на те, що є певне середовище, осереддя якого він є. Олексій Гутнов помітив цю тенденцію, тому використовує влучну асоціацію «мистецтво міського життя» для позначення виняткового значення центру, який вражав сільського жителя, центр столиці шокував провінціала... тут демонструються завжди всі новинки, і тому центр – особливий тип навчального закладу [71, С. 205]. Очевидно, що «викладання мистецтва міського життя» відбувається для провінціалів, що знову ж таки розділяє центр і периферію.

З іншого боку, центр може бути ізолюваним від навколишнього його простору, більш того, його центральність тісно пов'язана з такою ізоляцією. Люди, що селяться у центрі, хочуть жити в комфорті та ізолюваності від

зовнішнього світу. Можна сказати, що вони йдуть не до світу міста, а від світу міста, при тому, здавалося б, перебуваючи в епіцентрі його життя. Тому основна властивість тих, хто прагне жити в центрі – *его-центричність*. Виникає ситуація, що центр і його люди безмежно віддалені від справжніх проблем міста і їм не відомо про *крайнощі*, які постійно супроводжують простих міських жителів.

Жителям центру не потрібно перетинати межі своїх територій, бо все потрібне – поруч. У цьому сенсі центр – передусім *комунікативне* утворення. Функціонально центр контролює і визначає всі комунікативні утворення, тому центр – це не самі комунікації, а *влада* над вузлами комунікацій, контроль над рухом, швидкістю і над самим часом. Звертаючись до теорії Мішеля Фуко про наглядання і карання, цілком очевидно, що паноптикон знаходиться в центрі, оскільки саме з цієї точки видно весь світ міста – його видимі та невидимі пласти. Власне, нагляд із вищої точки і дозволяє проявити невидимі антропологічні практики, оприлюднити їх назовні. Теоретик влади та культури наголошує, що «запровадження дисципліни пов'язане із пристроєм, що приневолює поглядом, апаратом чи методами, які дають змогу бачити, як влада чинить свій вплив; натомість засоби примусу роблять виразно видимими тих, на кого вони діють» [190, С. 214]. У центрі неможливо заховатись, а тому будь-яка дія – добре помітна, а особливо для влади. Суголосними до теорії Мішеля Фуко є міркування П'єра Бурдьє, який також аналізує символічні відносини в області владного домінування із центру і запевняє, що «владування над простором – один із найбільш потужних способів владного домінування» [36, С. 142]. У сьогоденнішньому антропологічно-урбаністичному дискурсі питання влади і зміни її природної дії постає основним аспектом, а її розміщення і передусім механізми централізації об'єднує це питання у русло просторової організації соціального життя.

Якщо ж брати місто в цілому, то воно постає теж як центр в опозиції до села, яке вважається відсталим і нерозвинутим. Поступово міста стали центрами генерації сенсів, натомість простори довкола стали периферією. Не тільки спосіб міського життя інший, але й ставлення до світу докорінно відмінне від сільської

організації людського буття. Інформація потрапляє в сільський простір із міста дуже повільно, а часто взагалі про неї ніхто або не знає, або вона видозмінюється. Однак попри демонстративне відсторонення міського жителя від сільського (навіть коли перший нещодавно переїхав до міста із провінції), кожен свідомий того, що місто без села неможливе, так само як і центр без периферії.

У свою чергу, периферія також є буферною зоною міста, яка підтримує цілісність структурної тканини міста. Однак периферія завжди є останнім, крайнім рубежем світу міста, акумулюючи низку практик і стратегій. Буття на окраїні міста – це буття на рубежі, а тому завжди наближене до межових людських ситуацій. Михайло Бахтін, досліджуючи творчість Федора Достоєвського, писав про поріг як «кризовий», «ненормальний» і смертельний топос, апелюючи до позабуттєвого стану. Та й в цілому, переконаний російський дослідник, «внутрішньої території у культурної області нема, вона вся знаходиться на рубежах... кожен культурний акт по-справжньому живе на межах: у цьому його серйозність і вагомність; відвернений від рубежів, він втрачає ґрунт, стає порожнім, зарозумілим, вироджується і вмирає» [19, С. 282]. Коли ти знаходишся на периферії – ти знаходишся ніде. На межі людина максимально наближена до небуття. У просторі периферії найбільше відчувається наявність відсутності. На периферії нічого нема, особливо обжитого простору, оскільки все стиснене, роздроблене, а всі потрібні речі і місця знаходять далеко.

Відтак у перспективі дослідження антропології міста особливо важливо також мати на увазі локус передмістя, яке має двояке значення: з одного боку, це маргінальний простір міста, а з іншого – також маргінальна частина не-міста, тобто села чи містечка. Саме передмістя становить ту онтологічну межу, яка розділяє світ міста від не-міста, таким чином маркуючи його як особливу людську реальність у просторі і часі. До того ж, переймаючи культурну функції межі передмістя є буферною зоною, яка пом'якшує стресові ситуації великого міста, маніфестуючи віддалення від культурного і наближення до природного.

Якщо вжити термінологію Марка Оже, окраїна є втіленням не-місця, перехідною територією на якій не варто довго затримуватись. За його логікою,

під не-міцями ми розуміємо перехідні (транзитні) простори, які потрібно перетнути, минути для досягнення кінцевих цілей: транспорт, вокзали і зупинки, готелі [223, Р. 101]. Не даремно на окраїні її жителі часто кажуть «нема куди піти», бо локації на периферії не потребують довгого перебування. Хоча інтенсивне і достатньо рівномірне розширення міста мимоволі зміщує периферію до центру, позбавляючи її негативного статусу⁹. Історія великих міст неодноразово свідчить про зміни периферію на елітний район життя, а останній, у свою чергу, на позбавлений культурного виміру простір.

Така ізолюваність від центру і його ритму життя впливає на духовний і культурний клімат периферії. Людей із окраїн часто маркують як чужих і ставляться до них насторожено, а інколи й взагалі обмежують та ізолюють їх діяльність у просторі міста. Перехідним образом в урбаністичній культурі є «незнайомий», який умовно не належить ні до простору «чужого», ні до простору «свого». Наведемо розгорнуту цитату Зигмунда Баумана щодо цього феномену: «Чужинці – річ не нова, але незнайомці, які залишаються незнайомцями протягом довготривалого перебування і навіть на весь час, з'явилися в епоху Нового часу. У типових досучасних містах чи селах чужинцям не дозволялось залишатись чужими впродовж тривалого часу. Одних виганяли і не впускали назад через міські ворота. З тими, хто бажав і кому дозволяли прийти і лишитись на довше, зазвичай «знайомились» особисто – детально розпитували і швидко «одомашнювали» – так що вони могли влитись в сітку взаємин, вже створених жителями міста» [230, Р. 26]. До всіх, хто не належить простору міста, спочатку ставляться як до незнайомців, а потім як до чужинців, але, як зазначав Джордж Фрезер, «страх перед чужаками є взаємним» [252, Р. 261]. Тобто після пізнання незнайомого ми достеменно знаємо, що *не належить* до нашого світу.

Маркування периферії як принципового ворожого і небезпечного простору для людини не є повністю виправданим. Навпаки, часто центр є більш небезпечним місцем, бо саме в ньому зосереджуються практично всі

⁹ Можна згадати мистецько-богемний район Парижу – Монмартр, де жили і творили Огюст Ренуар, Вінсент ван Гог, Пабло Пікассо, Амадео Модільяні та інші. Аналогічну історію має *Lower East Side*, сусідня частина Манхеттену у Нью-Йорку.

представники соціальних станів, що не тільки зіштовхує різних людей у конфлікті, а наближує їх один до одного без їх волі чи вибору. Класик урбаністичної теорії Джейн Джекобс переконана, що «варварство і реальна, а не уявна, відсутність безпеки, які зумовлюють побоювання, не є винятково проблемою околиць. Насправді ця проблема загострюється у добре влаштованих «тихих житлових районах» [270, Р. 40]. Присутність небезпеки постійно змушує людину бути у тривозі і напрузі, але й водночас загартовує її у складному соціальному і культурному світі. Зрештою, сьогодні більшість людей прагнуть оселитись у приміських зонах, а не у місті, що вказує на новий етап в антропології простору. В американських студіях приміські території мають назву *suburban*, що вказує швидше не на горизонтальну протяжність міста, а на його вертикальну диференційованість (префікс «sub» означає «під»). На пострадянському культурному просторі периферії та передмістя теж лише символічно розділяються, бо це справді у багатьох сенсах умовність, оскільки між міською та замською територією існує інтенсивний обмін, безперервний рух. Він був потужним завжди, однак різко підсилювався наприкінці минулого століття, коли виник феномен дачі та загалом дачної ділянки.

Іншим «виправданням» периферії є важлива його культурна функція у місті, зокрема її творчий креативний потенціал. Саме периферія виготовляє ідеї та зразки, які згодом опрацьовуються, осмислюються (тобто стають життєво важливими) у центрі. Своєю креативністю периферія долає статус невизначеності і порожнечі на карті, вмонтовується у світопорядок міста і його смислову сітку. Більш того, саме завдяки периферії і можливе обертання світу міста навколо як культурно-символічного, так і людського центру.

Коли центр більш пов'язаний із космологічними міфологічними мотивами, то для периферії притаманні саме есхатологічні тенденції, які дотичні до кінця і завершення світу. Міська периферія не тільки вказує на топографічні кордони міста, але й вказує на межі людських можливостей і, за словами Малькольма Бредбері, вказує на «межу певного перевизначення самих себе» [238, Р. 101]. Людині на межі нема чого втрачати, бо далі за межею – небуття, тому й

суб'єкт всіма силами спрямовує своє буття до центру, прагнучи віднайти там краще життя. Якщо згадати ідею Еріха Фромма про «мати» і «бути», то жителі центру тяжіють до першого модусу володіння, а периферії – до модусу буття. Філософ запевняє, що «людина з орієнтацією на «мати» ставиться до світу, як хазяїн до власності, до свого майна. Це таке відношення, коли я хочу всіх і кожного, в тому числі і самого себе, зробити власністю» [186, С. 239]. Людина на межі прагне вижити або просто бути повноцінним городянином, маючи доступ до всіх ресурсів міста. Влада таким людям ні до чого, а будь-які спроби заволодіти світом обертаються лише проти них. Однак центр в міру своїх владних інтенцій на всіх рівнях диктує і нав'язує модус володіння речами, об'єктами, знанням, автоматично позбавляючи всіх інших права на «бути».

Таким чином, центр і периферія в місті є бінарними структурними елементами, що продукують різні культурні практики. Із центру розгортається світ міста і навколо нього він зосереджується у своєму соціокультурному розвитку. Однак людина в центрі не тільки спроможна отримати будь-який досвід, але водночас відкрита до владних інтенцій. Саме із центру розходяться комунікативні канали, які контролюються і осягаються у всіх просторових сегментах міста. У центрі зосереджуються як сакральні компоненти міської культури, так і профанні, що практично репродукує світ міста у своїй замкненості і цілісності.

Натомість периферія є крайньою точкою простору міста, що актуалізує низку антропологічних імпульсів, більшість з яких пов'язана із неспокоєм, страхом і невпевненістю. Це також пов'язано з тим, що периферія завершує світ міста, а тому максимально наближується до всього, що поза містом – до ворожого, загрозливого світу. Різниця між центром і периферією – саме *структурна*, що репрезентує притаманні культурні коди, за якими вирізняються ті чи інші просторові практики. Водночас периферія є креативним простором, де виготовляються ідеї та зразки, що опрацьовуються у центрі. Саме завдяки творчому, продуктивному началу периферія залучена у буття смислової сітки міста, гарантує можливість її існування і доцільність людським потребам.

Публічний і приватний простір. Поява міста як соціокультурного феномену є переломною подією у житті людини, оскільки виникнення міста не тільки конструює в культурному топосі новий спосіб організації та порядку, а також задає параметри і межі людського буття взагалі. Джосія Стронг назвав міста «штормовими центрами цивілізації» (*storm-centres of civilization*), які постійно у динаміці, але водночас чітко окреслені. Однак межі можуть мати різний характер, означувати як індивідуальні маршрути/території, так і більш колективні переходи, масові дієства та акції. У першому випадку йдеться про особистий, приватний простір, який у більшості випадків репрезентується домом, робочим місцем й улюбленими визначеними місцями. Другий випадок є більш видимим і помітним, бо пов'язаний із публічним простором, що, по суті, і вирізняє світ міста від не-міста. Розглянемо характер організації людського буття в обох випадках.

Генеалогію дихотомії між публічним і приватним слід вести від античного полісу, де буття елліна чітко розмежовувалась на загальне та індивідуальне. Ханна Арендт, розмірковуючи про генеалогію публічного і приватного, констатує: «Становлення полісу, що задавало тон грецькому розумінню політики, було наслідком того, що кожен, крім свого особистого життя, отримував свого роду друге життя, свій *βίος πολιτικός*. Кожен громадянин відтепер належав двом порядкам існування, і його життя строго ділилось на те, що він називав власним (*ίδιον*) і те, що залишалось загальним (*κοινόν*)» [6, С. 34]. Ханна Арендт вказує на різницю між приватним і публічним простором у контексті опозиції природи і культури. Ця різниця проявляється в тому, що приватна сфера характеризується людськими потребами та життєвою необхідністю. У сфері приватного проявляється властивості людини, що не пов'язані з культурою. Вдома, у власному середовищі, людина й поводиться *природно*, оскільки вона не обмежена жодними регулятивними і владними механізмами культури.

Починаючи від античного полісу міське життя зазнало поділу на публічний і приватний простір, який в історико-культурному поступі набував

виразних антропологічних рис. Основна відмінність полягає у тому, що в публічному просторі людина піддається інтенсивній *концептуалізації культури*, а тому змушена приймати об'єктивні закони і норми. Натомість у приватному секторі буття міста людина звільнена частково від «диктату» культури і вибудовує його максимально своїм потребам. Тому й Мартін Гайдеггер наголошував на винятковому онтологічному значенні *дому*, де людина вибудовує, проектує себе у світ.

Першою асоціацією із великим містом є його чисельна перенаселеність, яка сконцентровується у публічних просторах. Скупчення людей у публічних місцях не є деструктивним і неорганізованим явищем, де потоки інформації і тіл рухаються невідомо в який напрямок. Навпаки, виразною властивістю урбаністичного публічного простору є його структурована сегментність, що обумовлюється загальною тенденцією культури до впорядкування, систематизації людського досвіду та культурних сенсів. По суті, публічні простори існують як *ядра конденсації* людських комунікативних каналів. Навколо них організовуються великі скупчення людей із різними цілями та проектами, продукуючи різноманітні культурні практики, починаючи від очікування на зустріч і закінчуючи купівлею одягу.

Публічний простір характеризується відкритістю і доступністю, які *розмивають* межі між людськими відмінностями (як іманентними, так і зовнішньо встановленими): статтю/гендером, статусом, расою, етнічністю, віком, соціально-економічним статусом. Одним із ранніх прототипів публічного простору були німецькі общини (*commons*), де не потрібно платити за перебування і де нема жодних дискримінаційних критеріїв щодо людей. Не привласнені владою торгові центри (*non-government-owned malls*) є прикладом можливого переходу від приватного простору до публічного.

У публічному місці людина прагне залучитись до всезагального ритму міста, не бути на периферії прогресивного життя. Публічний простір є безпосереднім втіленням культури, оскільки в ньому програються, апробуються і проектуються культурні практики завдяки ритуалам і звичаям. Він призначений і

адаптований для індивіда, адже множина одиничних суб'єктів і утворює публічний простір. Часто звучить думка, що саме в публічному просторі формується міська ментальність. Антитезою цьому є те, що у публічному середовищі відбувається знеособлення суб'єкта, бо саме тут виникають нові типи взаємовідносин між людьми, які втрачають індивідуальний характер. Стосунки стають безособовими – сусідськими, правовими, економічними, соціально-нерівноправними, релігійно-ідеологічними, але не особистими. У вимірі публічних міських відносин особисті стосунки лише перешкоджають реалізації задуманих проектів, хоч одночасно без рівня довіри неможливо здійснити будь-яку угоду. Малкольм Бредбері вважає доцільним вести відлік феномену тотальної відчуженості між людьми у місті і внаслідок урбанізації із ХІХ ст., а тому переконаний, що «невипадково дев'ятнадцяте століття є водночас століттям західної урбанізації і століттям, у якому письменники і художники, вільні від покровителів і, зокрема, культурного нашарування у всеохопній публіці, віднаходять себе у парадоксальній позиції незалежності і соціальної невизначеності, яку ми часто сьогодні називаємо відчуженням» [238, Р. 98]. Такий характер публічного простору, де людина відчувається «сама собі чужою», означає водночас сутність міського світу у його подвійній, суперечливій антропологічній настанові: місто водночас творить людину і в той же час її руйнує (*making and unmaking*).

Людина у публічному середовищі не тільки обмінюється речами та інформацією, але й має значно інший аспект. Городянин зосереджується у публічному просторі через те, що його приваблюють *інші* городяни. Така антропологічна умова і особливість публічного простору часто недосяжна для архітекторів і проєкторів міста, які помилково думають, що городяни хочуть бачити пустоту і порядок. З цього приводу Джейн Джекобс виокремлює антропологічну особливість публічного простору із емпіричного буття: «Любов людей спостерігати за рухом та іншими людьми у містах складно не помітити. Ця звичка приймає вкрай цікаві форми у верхньому Бродвеї у Нью-Йорку, де вулиця розділена вузькою центральною алеєю прямо посеред проїзної частини. На

перехрестях цієї довгої, що тягнеться з півночі на південь алеї, за великими бетонними тумбами встановлені лавки і завжди, навіть коли ледь дозволяє погода, ці лави заповнені людьми, які спостерігають за пішоходами, що проходять по алеї перед ними, спостерігають за проїзною частиною, спостерігають за людьми на жвавих тротуарах, спостерігають один за одним» [270, Р. 50]. Феномен *спостерігання* як оглядання Іншого є суттєвою властивістю не тільки публічного простору, але й людського життя у світі міста, де, попри віддаленість суб'єктів один від одного, існує інший спосіб наблизитись до людини – через погляд. Недаремно Моріс Мерло-Понті фіксував «погляд» як максимальне наближення до світу, оскільки, за його словами, «світ – це те, що я сприймаю, але його абсолютна близькість з того моменту, коли я намагаюся заглянути і виразити, стає такою незбагненною, непоправною відстанню» [131, С. 14]. Погляд на людей у публічному просторі завжди є ковзанням по поверхні, але не зануренням у суть, адже скільки не спостерігай за людьми поштовхом справжнього діалогу є лише словесна комунікація.

Мішель де Серто буквально інтерпретує «погляд на людей» у повсякденному просторі і вбачає у цьому проявлення культурної логіки міста. Зокрема він зазначає: «Нечіткі переплетення повсякденної поведінки заважають проявленню, тому для цього потрібно зайняти до них дистанцію – підняти, наприклад, на оглядову площадку відомого нью-йоркського хмарочосу... десь далеко знизу жовтіють безкінечні таксі і можна тільки здогадуватись про ту величезну множинність тіл, що пишуть міський текст, не читаючи його» [243, Р. 91]. Повсякденність постає тут як результат неусвідомлених ритмів міста, а тому функціонує як справжня реальність, не ув'язнена жодними раціональними законами і конструкціями; вона функціонує як постійно жива реальність, що означилась дослідником як «всесвіт, що постійно вибухає» [там само]. Справді, публічне щоденне життя своїми ритмами відтворює на мікрорівні зародження світу і його згасання. Описати такий «світ, що постійно вибухає», доволі складно і часто неможливо, оскільки потребує виняткової конвертації і уважності у спробі зафіксувати безперервний потік людей, інформації, образів.

Із накопиченням людей у публічних місцях виникає поняття *масовості*, що переважно має негативні конотації. Достатньо ілюстративними є міркування Георга Зіммеля у його класичній праці «Великі міста і духовне життя»: «Тут у будинках і навчальних закладах, у чудесах і комфорті техніки, у формах громадського життя і зовнішніх державних інститутів матеріалізується така гнітюча маса кристалізованого, знеособленого духу, що перед ним особистість, можна сказати, зовсім неспроможна» [319]. В оточенні мас суб'єкт втрачає свою індивідуальність, оскільки він зливається із загальним потоком людей і їхнім єдиним ритмом, не має ресурсів і можливостей подолати публічне середовище. На відтворення глобальних кодів поведінки вказує іспанський філософ, дослідник масової культури Хосе Ортега-і-Гасет, зокрема він діагностує: «...світ раптом зріс і разом зросло життя в ньому. Зненацька воно стало справді всесвітнім: я маю на думці, що для нинішньої пересічної людини зміст життя обіймає цілу планету; що кожна одиниця за звичкою живе життям цілого світу» [141, С. 33].

Міркування Хосе Ортеги-і-Гасета суголосні урбанізаційним процесам, що уніфікують в єдиній структурі міста стратегії людського буття, вписують їх у стереотипні схеми поведінки. Однак, як запитує сучасний філософ міста Джона Лерера, «враховуючи мільйони душевних проблем, що спричиняються містом, від неможливості зосередитись і до втрати самоконтролю, однаково залишається питання: чому міста продовжують зростати? І чому, навіть у сьогоденне освічене століття, вони залишаються джерелом інтелектуального життя?» [276]. Питання доволі гостро поставлене і досі відкрите для антропологічних розвідок. Що стосується публічного простору, то саме він в ідеалі мав би звільнити людину від одноманітності міського життя, залучити її до цінностей культури, адже «публічний» означає два пов'язаних між собою, але різних феномени. Таким чином у публічному просторі має зберігатись людська індивідуальність, її самобутність, а не уніфікуватись і обмежуватись у середовищі несвободи.

Важливим аспектом в осмисленні публічного і приватного простору є те, що обидві сфери життя тісно пов'язані із буденністю, яка по-різному ретранслюється в їхніх межах. Буденність у місті не є єдиною для всіх мешканців,

доцільно говорити про сукупність різних, часто протилежних буденних світів. Попри відмінність у різних міських осередках і культурних рівнях, повсякденність, за міркування феноменолога Бернхарда Вальденфельса, «існує як місце утворення смислу, відкриття правил» [41, С. 47]. У приватному просторі буденність відрізняється меншим тиском об'єктивних норм і правил міста, а тому звільняє суб'єкта від звичних обов'язків та наближується до простору дозвілля, коли буденність публічного простору пов'язана із робочим часом. Анрі Лефевр наголошував не тільки на неоднозначності буденності міста, а також на неоднозначності образу міста, який формується внаслідок зіткнення різноманітних буденних практик у місті на межі публічного і приватного простору: «Наївно вважати, що основний образ міста подібний на той, який сформувався у свідомості перехожих. Блукати в сучасному місті, занурившись в «думки самотнього пішохода», приємно, але не більше, оскільки таке заняття швидко набридає, якщо воно не об'єднується із іншими інтересами і виявами зацікавлення. Для більшості людей образ міста обмежується банальностями, які стосуються великих магазинів, місць, які вони відвідують або яких уникають. Неоднозначність та складність міської реальності зводиться до однієї схеми» [112, С. 142]. Анрі Лефевр відкриває важливий спосіб для розуміння внутрішнього, прихованого культурного смислу міста, який пов'язаний із блуканням, що пов'язане насамперед із «розламуванням» і довільним конструюванням різних просторових маршрутів.

Особливо детально про блукання, або фланерування містом, писав у свій час Вальтер Беньямін. Протягом цих блукань для філософа реальність оживала і вступала у відношення з тим, хто до неї звертався. Ось як Вальтер Беньямін описує своє берлінське дитинство, а зокрема своє виняткове сприйняття критого ринку на Магдебурзькій площі: «під час прогулянок павільйоном я, звичайно, «відшліфовував» зображення усіх предметів, які там були, але жодне з них не пропонувало початкового призначення для купівлі та продажу» [26, С. 152]. Далі філософ продовжує описувати химерність критого ринку як осередок публічного простору і його особливий ритм буття, де «дух ринку невидимий, але присутній

тут» [там само]. Для Вальтера Беньяміна актуальними були міські аркади, пасажі із крамницями, що, за словами Енді Мерріфілда, були архітектурним каноном соціальної комуни, укріпленим середовищем, де людські буття могли зійтись разом в автентичному, незалежному міському співіснуванні [287, С. 25], оскільки саме в цих осередках місто відкривалось у своєму антропологічному контексті, що вбирав всі інші виміри – естетичний, етичний, соціальний, економічний, юридичний та інші.

Відмінність між публічним і приватним простором відчутна на різних рівнях людського буття, особливо це відчутно на духовному рівні розкриття людини у світі. З цього приводу Георг Зіммель особливо наголошував внутрішню тривогу духовного життя людей у великих містах: «Найглибша проблема сучасного життя з'являється через претензію індивіда на збереження автономії й індивідуальності власного існування перед обличчям соціальних сил, історичної спадщини, – зовнішньої культури і технології життя. Це – остання з форм боротьби із природою, що випали на нашу долю, починаючи від боротьби, яку первісна людина веде за своє фізичне існування» [319]. Концепція «духовного життя» Георга Зіммеля наближуються до ідей Франкфуртської школи і Зигмунда Фрейда, а особливо теорії влади і дисципліни Мішеля Фуко, які мислили культуру як джерело пригнічення особистості, уподібнюючи її до природи, закони якої вимогливі і суворі. Георга Зіммеля загалом цікавило, яким чином суб'єкт уживається із зовнішніми силами, коли еволюція суспільства модерності приводить до того, що головні соціальні процеси починають розгортатися не в маленьких замкнутих групах, а у великих містах, що, відповідно, характеризуються великими просторами і територіями, де губиться не тільки індивідуальність, але й *можливість* бути індивідом.

Виокремлення приватного простору як *свого* місця буття є необхідною передумовою життя людини у великому місті. В античності завжди виявляли повагу до приватної сфери, оскільки вона була передумовою участі в публічному житті міста. Сучасні ж мегаполіси все більше зменшують приватний життєвий простір, а натомість збільшують публічний – гіпермаркети, розважальні центри,

кінотеатри, ресторани. Існує сувора боротьба за публічний простір, яка неминуче впливає на структурування приватного. Доволі репрезентативним у цьому сенсі є Гонконг, який має невелику площу для розгортання свого світу використовує її у вертикальному плануванні. Відповідно, людина змушена організовувати свій простір на втисненому з усіх сторін просторі, що актуалізує творчі потенціали суб'єкта, але й водночас створює екзистенціальний дискомфорт.

Людина весь час перебуває у середовищі інших людей, але водночас потерпає від самотності у натовпі. Відпочинок не замикається в обмеженому локальному просторі, а проектується на зовнішню реальність. Олексій Гутнов і В'ячеслав Глазичев помітили важливий перехід приватного у публічне завдяки аналізу міської архітектури. Так, пишуть дослідники, «виявилось, що у ситуації відпочинку людині потрібне все місто – у крайньому випадку, як можливість, яку вона ладна використати чи ні за власним розсудом. І все місто, і передмісто» [71, С. 119]. Тільки у ситуації відпочинку приватний простір втручається у публічний і конфігурує його ресурси за критеріями і потребами людини.

Не зважаючи на взаємозамінність приватного і публічного простору, основним атрибутом першого залишається захисток від зовнішнього життя у місті. Як було зазначено, дім найбільш репрезентує приватний простір у місті, а тому означається як *власна* територія. Гастон Башляр підкреслював, що «у домі ми маримо про мир і спокій» [21, С. 28], а тому приватний простір дому на структурному рівні вибудовується той, що в ідеалі гарантує спокій і затишок. Водночас сучасний американський письменник Пол Теру в романі «Моє друге життя» так описує співзвучність приватного затишку метушливому Лондону: «Місто було там, за платаном, за огорожею саду: покриті черепицею дахи, чорні вулиці, червоні автобуси. Все, що потрапляло у поле мого зору, було приватним, особистим, спокійним, оповитим любов'ю і теплом, пахло квітами і хорошою їжею. Мій Лондон, мій дім...» [324, Р. 221]. У самому понятті «затишок» міститься визначальний сенс приватного простору, який полягає в утворенні середовища *тиши*, відокремленого від шуму міста. Завдяки наявності приватного простору людина звільняється від міста, отримуючи свободу проектів і дій на

певний час. Однак відсутність у людини приватного простору як власного місця у світі розцінюється негативно, оскільки людина яка мігрує між просторами вважається тією, що порушує порядок речей. У цьому сенсі антрополог Ліса Малкі наголошує, що наші припущення про прив'язаність до місця призводять до того, що ми визначаємо переміщення не як факт соціополітичного контексту, але як внутрішню патологічну якість тих, хто переміщаються [283, Р. 62]. Люди, які не належать одному місцю не можуть бути довгий час у сукупній людській спільності, а тому й сприймаються як непостійні та викликають недовіру.

На онтологічному рівні приватний простір є способом вкорінення, *вибудовування* людини у світі міста. Мартін Гайдеггер пов'язує модус мешкання із будуванням, яке в німецькій мові етимологічно і семантично збігаються: «Старе слово *bauen* (будувати), котре говорить, що людина є, оскільки мешкає, водночас означає ще і: оточувати опікою чи грати роль (*den acker bauen*), розводити виноградну лозу (*reben bauen*). Таке будування лише зберігає, зберігає зростання, котре саме по собі дає свої плоди» [53]. Людина у приватному просторі міста *проживає*, а в публічному – *переживає*, хоча це не означає, що проживання повністю усуває із себе переживання, і навпаки. У процесі вибудовування себе як індивіда у просторі людина водночас і проживає світ, отримує культурний досвід та знання, і переживає приналежність до нового модусу буття. Знову ж таки, Мартін Гайдеггер максимально точно це фіксує: «Було сказано, що передусім *Dasein* живе не у власному. Насамперед, у повсякденності, саме власний світ і власне *Dasein* є найбільш далеке; першим даний саме світ, в якому дехто існує з іншими, і саме виходячи із нього можна більш чи менш по-справжньому вrostи у власний світ» [193, С. 259–260]. Людина так чи інакше входить у світ міста, а тому повинна вrostи в нього лише через антропологічний контекст. Тому помилково вважати, що людина відокремлюється від міського простору, бо вона постійно перебуває серед просторових ландшафтів, нерозривно пов'язана з ними і буде в їх символічній реальності, оскільки, продовжує німецький філософ, «коли я кажу «людина», я вже кажу про перебування у чотирикутнику при речах» [53]. На макрорівні дім відтворює світ міста, а сукупність архітектурних ансамблів є

втіленою, матеріально оформленою пам'яттю як про жителів, так і про місто в цілому.

Своєрідним відокремленням дому як осередку приватного життя людини від публічного простору є поріг, що є кордоном між різними практиками, метафізичними проектами та екзистенціалами. Межа між просторами вказує на їх неоднорідність. З іншого боку, це також чітко фокусує на взаємозв'язок міста і дому, оскільки як перше, так і друге обживається людиною. Про відтворення міського простору домашнім Андрій Ашкерев зазначає, що «гомологія міського простору із домашнім найбільш повністю проявляється у подібності сакральних, містичних функцій домашніх порогів і рубежів міського поселення... політико-символічне призначення порогів, рубежів, що відділяють «своє» від «чужого» – ось що ріднить дім із містом» [11, С. 149]. Окрім того, поріг є символічним відокремленням домівки/дому від міста, хоча у смисловому аспекті зберігає ту ж функціональність, що і межа – окреслює людське буття власним простором для проявів свободи, оскільки поза порогом ми потрапляємо до сітки обов'язків, які щоразу висуває для нас місто. В ідеалі людина повинна почуватись вдома в безпеці, однак це не завжди трапляється у великих мегаполісах, особливо коли твоє житло розміщене у маргінальних зонах міста або в центрі, де шум міського буття триває безперервно. Тому й у багатьох містах люди живуть у передміських зонах (*suburbans*), де відпочивають від шуму мегаполісу.

Приватний сектор життя, що відмежований від публічного, дає свободу суб'єкту. Це є особливістю саме міського буття, оскільки байдужість і відстороненість людини від надмірного публічного існування створює умову не тільки екзистенціального виснаження, як писав раніше Георг Зіммель, але й можливість створити себе. Із цього приводу Олена Трубіна намагається з'ясувати значення практик культури в утворенні індивіда у великому місті, осмислюючи антропологічні особливості простору: «Свобода – це, передусім, свобода розумова, що дозволяє індивіду утворити себе у відповідності із правилами міського середовища, де зв'язки з іншими швидкоплинні, а союзи – нетривкі, що підкорюються законам міської функціональності... Практики міського життя

роз'єднують, але в процесі входження до них з'являється гнучкість сприйняття, формується габітус винахідливого міського індивідуаліста» [175, С. 51]. Парадоксально, але чим більше індивід відсторонено ставиться до інших міських жителів, тим більше він сам реалізовується як городянин. Ситуація полягає в тому, що «людина сформована міським середовищем так, що вона визначає себе не тільки через клас, етнічну приналежність, стать чи професію, але і через особливу *схильність* (яку складає байдужість до міського оточення)» [175, С. 52]. Це свідчить про те, що світ міста складається зі стимулів, можливостей, жестів і вражень, що атакують суб'єкта повсякчас. Тому людина вибудовує себе як суб'єкт, який розуміє логіку міста, але водночас зосереджується на власних інтересах і проектах.

Отже, дихотомія публічного і приватного простору складає ще одну важливу антиномію, яка обумовлює характер людського буття в місті. Публічні простори репрезентують великі скупчення колективів і соціальних груп, а тому містять численні культурні ритуали, які невід'ємні від урбаністичних локусів. Культура тут проявляється у своїх проектах, що спрямовані на об'єктивацію буття, вписуючи індивіда в загальні міські проекти, практики і тактики. Натомість приватний простір, що найбільш повно виражається домом, протиставляється зовнішньому світу та в ідеалі створює можливість для самореалізації суб'єкта. Публічний простір міста переживається, а приватний – проживається людиною, хоча обидві модуси людського буття між собою тісно пов'язані. Попри символічну та емпіричну відмінність, публічний і приватний простори пов'язані із буденністю та антропологізацією, позначенням та осмисленням міста, а тому існують між собою у діалектичній єдності.

2.3. Темпоральні ритми міста

Час є частиною світу міста і постає комплементарним до простору, а тому має своєрідні культурні та антропологічні особливості. Людина та її діяльність постають в інших культурних вимірах часу міста, але й водночас тісно пов'язані з урбаністичним простором як місцем актуалізації смислів людського буття. Так,

російський філософ Віктор Молчанов ставить питання: «Чи не виникає взагалі поняття часу і, відповідно, досвід часу з поняття і, відповідно, досвіду простору?» [132, С. 87] Коли простір аналізується практично в усіх гуманітарних студіях, то проблемі часу в місті не приділено достатньо уваги. Це пояснюється тим, що в основі урбаністичних досліджень (Льюїс Мамфорд, Джейн Джекобс, Льюїс Вірт, Роберт Парк тощо) і гуманітарних студій загалом склалась парадигма розуміння буття міста як того, що розгортається у просторі і функціонує крізь простір, однак ігнорується той факт, що динаміка людського буття саме й виражається завдяки смисловим модусам часу, як-от ритм, темп і їх лінійна/циклічна послідовність, а також репрезентується через минуле, теперішнє і майбутнє.

З інтенсивним розвитком міст, починаючи з початку минулого століття, прискорюється час людського буття і взагалі по-новому організовується життя людини. Як відзначає Райнхарт Козеллек, вже «на порозі нашої доби загальноновизнаним явищем стало усвідомлення наростаючої швидкоплинності життя ще навіть до винаходу парової турбіни, механічних ткацьких верстатів і телеграфу... йдеться про певний період накопичення такого усвідомлення, яке з подоланням порогу до нової якості переросло у новий вимір сприйняття часу» [99, С. 181]. Це свідчить про важливий онтологічний зсув у свідомості людей, які змушені змінити свій час у місті, яке хоч і пропонує безліч перспектив людині, але й водночас кидає виклик людським фізичним і духовним можливостям. Особливо яскраво зображено ці зміни в програмних творах літературного модернізму таких авторів, як Джеймс Джойс, Роберт Музіль, Марсель Пруст, Томас Манн. Так само відображаються антропологічні зсуви в естетичних пошуках авангарду і вже після модерної культури, яка пробує розібрати на уламки великі наративи (*grand narratives*) модерного проекту.

Із цього випливає, що часові зсуви у міській культурі не менш важливі, аніж просторові. Більше того, саме процеси урбанізації вплинули на зміну часових концепцій у людській історії. Розглянемо, яким чином пов'язані часові моделі людського буття зі світом міста.

Лінійність і циклічність. Праобразом часової організації міського життя було формування раннях уявлень про час у палеоліті. Перехід від первісного плем'я до першої форми людської спільності (преміста) потребував заміни біологічних зв'язків на надбіологічні. Ця штучна, культурна заміна потребує значних людських зусиль, які були направлені на створення єдиного часу, перебування в якому, за словами Томаса Емерсона, для «архаїчної людини означало жити в єдиному ритмі» [251, Р. 4]. Перші ритуали повинні були створювати і підтримувати єдиний ритм організованого часу. Смысл цього полягав у підготовці до майбутньої дії за межами ритуалу в буденному житті, так і шляхом напрацювання конкретних навиків. На цій основі формується *образ циклічного часу*, в якому нема руху «вперед», до чогось «нового». Ідея або образ часу, виражена різними календарями, всюди однакова: це ідея часу, який рухається по колу, переконаний Кшиштоф Помян [150, С. 4]. Як наслідок, здійснюється циклічна організація простору у вигляді кола, особливо актуальна для жертвоприношень. Відбувається повторення того, що вже було, нема чіткої відмінності між минулим, теперішнім і майбутнім, які злиті в конкретному досвіді людини.

Еволюція організації простору в премісті відбувається із новим уявленням модусів часу в осілих культурах. Циклічний характер часу зберігається, проте світоглядний акцент ставиться з минулого в теперішнє. Тривале перебування людей в одному місці змінює уявлення про час, коли важливим стає тут-і-тепер розміщення роду в центрі території. Людина доісторичних часів прагне жити якомога ближче до Центру Світобудови, припускає Мірча Еліаде [78, С. 32]. Здійснюється складніша організація міського часу порівняно із попереднім, адже одні культурні образи накладають на інші – місто «обростає» системою критеріїв та координат. У древньогрецькому місті відбувається спроба знайти «золоту середину» між кочовими культурами та осілими, відкривається можливість бути незалежним від імперативів часу в ситуації позачасовості, яка набула свого обрамлення у дозвіллі.

Усі наступні способи організації часу в міському просторі вирішують те ж завдання: створення спільного часу в якості екзистенціальної умови людського об'єднання. Щоб подолати обмеженість родового колективу потрібно було знайти такий еталон ритму, який дозволив би узгодити життєдіяльність людей на великих відстанях і створити саму *територію*. Перші осілі культури робили це, встановлюючи зв'язок циклів розливання річок, в долинах яких вони селились, із циклами небесних світил. Роже Каюа підкреслює особливість створення культурного часу із способом спостереження за природними ритмами. Зокрема він запевняє, що коли члени роду для констатування свого часу слухали «голос предка», то перші осілі культури дивились в небо, ритм якого дозволяв організувати життя на великій площі і створити величезний, порівняно із родом, цикл часу [98, С. 92]. Подібною до теорії Роже Каюа є розвідка Михайла Євзіна, який у своїй праці «Космогонія і ритуал» акцентує увагу на соціокультурну функцію жерця, який був медіумом між двома світами – земним і позаземним. Як пише дослідник, «працюючи з хаосом» і повторюючи ритуально космогонію, жрець стає деміургом» [77, С. 191]. Саме він творить спільний для всіх час, слугує посередником у перетворенні форми у смисл, ідеї світу у реальність культури. Цей принцип констатування спільного часу потребував складних ритуальних механізмів і *особливих споруд*, найважливіша з яких – храм.

Коли йдеться про час міста, неодмінно потрібно мати на увазі, що окрім фізичного часу розуміється ще й час культури, який є не менш важливим у житті *city dwellers*. Час культури – важливий аспект моделі світу, характеристика існування, ритму, темпу, послідовності, координації зміни станів культури в цілому і окремо її елементів, а також їх смислової важливості для людини. Існують як *суб'єктивовані* форми сприйняття часу, так і *об'єктивовані* уявлення за допомогою різних образних, словесно-знакових, символічних і понятійних засобів бачення часових характеристик буття. Проте суб'єктивне сприйняття часу і об'єктивне уявлення про нього тісно взаємопов'язані. Цей зв'язок проявляється не тільки в об'єктивації суб'єктивних образів, але й у впливові важливих для певної культури теорій про сутність часу та їх сприйняття людьми, які належать

до цієї культури. Крім того, суб'єктивність сприйняття часу справді залежить від просторових змін, що стало однією із основних проблем для Едмунда Гуссерля, який намагався зрозуміти «чисту» природу часу.

У цьому сенсі Георг Зіммель зазначав про суттєвий конфлікт між «об'єктивною» культурою міста і «суб'єктивною» культурою особистості: «Життя для людини стає, з одного боку, безкінечно легким... Але, з іншого боку, життя індивіда складається все більше і більше із такого безособового вмісту і матеріалу, які прагнуть придушити особисту виразність та оригінальність» [85, С. 33]. Загальний цикл буття міста поглинає людину, не лишаючи їй простору для реалізації себе як особистості, тому й виникає антипатія до колективного ритму, якого хочеться позбутись. Однак як тільки порушиться хоча б один елемент у складній системі ритму міста – порушиться й буття самого міста, а тому Георг Зіммель продовжує: «Обставини і життя великого міста бувають надзвичайно різноманітні і складні, і, що особливо важливо, завдяки скупченню такої маси людей з настільки диференційованими інтересами, їхнє життя і діяльність укладаються у такий складний організм, що без найбільш пунктуальної точності договорів і їхнього виконання усе обернулося б на цілковитий хаос» [319]. Тому людина настільки цінує свій час у місті, бо без дотримання запланованого графіку зміститься ритм як індивідуального, так і колективного буття.

У німому чорно-білому фільмі «Людина з кіноапаратом» 1929 року Дзига Вертов завдяки кінокамері і різноманіттю монтажу демонструє нам життя у межах одного дня. Прокидається місто, люди працюють, закохуються і розходяться, проживають ще один день міста в єдиному ритмі. Безліч лінійних практик утворюють єдиний цикл, що повторюється кожен день.

Схожу ідею реалізував Джеймс Джойс в «Уліссі», який показав, що звичайний день городянина містить безкінечну кількість практик, людей та місць – практично репрезентує світ міста у своїй цілісності. Кожен день різний у місті, але водночас один і той самий. Така амбівалентність також вказує на приховані практики у місті, які не помітно у лінійних просторових або часових маршрутах.

Із цього приводу Мішель де Серто називає такі практики *тактиками* – різноманітне, неформальне використання просторів, яке створює невидиме «полотно» міста. Тактики використовуються, за Мішелем де Серто, невизнаними творцями, поетами власних справ, що прокладають свої проходи у «джунглях функціональної реальності [243, Р. 37]. Інакше кажучи, тактики є нелінійними використанням лінійних маршрутів, що задані владними інституціями або картографом і «переломлюванням» лінійного часу на свій розсуд.

Зрозуміло, що уявлення про лінійність часу міста є штучним уявленням, яке апробується культурою і нею ж легітимізується, однак без цього б людське буття не мало ні протяжності, ні динаміки. З цих міркувань робимо важливий висновок, що лінійний час неможливий без здійснення у просторі, бо рух – атрибут простору людського буття, оскільки він має бути здійсненим першу чергу *десь*, а потім вже *колись*. Чи не йдеться про різні досвіди часу і простору, які вирізняв Мартін Гайдеггер? Так, філософ писав, що «два чистих споглядання – простір і час – наділяються різними областями досвіду, і спочатку здається неможливим знайти чисте споглядання, яке б конституювало будь-яке пізнання буття доступного досвіду суцього і тим дозволяло б універсально поставити проблему онтологічного пізнання» [195, С. 26]. Тому *подія* як точки з яких складається лінійний час є тим вбираючим онтологічним фокусом, що об'єднує в собі «десь» і «колись».

Щоб побачити приховане у місті, людина повинна дистанціюватись від світу, що неможливо, перебуваючи в його центрі і часто епіцентрі. Однак безліч лінійних практик дозволяють відкрити множинність інтимних слідів, які, тим не менше, не є «автентичними» для міста, оскільки для кожного щоразу по-новому відкриваються зі своєї суб'єктивної позиції, переконані сучасні урбаністи Еш Амін та Найджел Тріфт [226, Р. 23]. Тому виходить подвійна складність «схоплення» циклу буття у місті: з одного боку, множинність поглядів і фокусів єдиного суб'єкта, а з іншого – численність суб'єктів у місті, що примножує бачення одного і того ж суб'єкта до безкінечності. У цьому контексті Бен Хаймор пропонує ввести «аспект естетичного» як один із вимірів «схоплення» культури

міста. Для нього питання естетичного у розвідках буденності із необхідністю потребує знаходити ті способи, завдяки яким досвід буденності реєструється і репрезентується [265, Р. 19]. Однак, на наш погляд, естетичного не завжди достатньо для відчуття та розуміння часових обертів міста. Інколи «аспект естетичного» може навіть нашкодити у сприйнятті, відволікти на територію образів чи репрезентацій із території смислів (про це ж у свій час застерігав Анрі Лефевр у вже згадуваній праці «Продуктування простору»).

Нелінійна динаміка людського буття у місті може набувати не тільки циклічного характеру. Особливо це стосується потоку інформації, яка поширюється не лінійно, але й не циклічно, тому й світ стає фрагментарним. Буття городянина рухається по колу і окреслюється у звичних маршрутах, вулицях, будинках і буденних пейзажах, але й так само може здаватись абсолютно хаотичним і непослідовним. Лііса Малкі порівнює рух по колу із циклічними колами стовбура дерева і вважає дерево доволі репрезентативною метафорою сучасного суспільства, а буття у постійному місці чи місцях «мислиться як норма, а глобальний соціальний факт, що люди сьогодні мобільні і піддаються змінам більше, аніж будь-коли, вигадуючи домівки і батьківщину внаслідок відсутності території, недооцінюється» [283, Р. 52].

Натомість Жиль Дельоз і Фелікс Гваттарі не погоджуються із такими антропологічними роздумами, а тому пропонують іншу метафору – ризому, яка розламає лінійність і логічність на хаотичні, неконтрольовані шляхи поширення знаків, сенсів, речей. Ця сітка відрізняється від дерева чи кореня, що позначають місце і порядок, принциповою відсутністю ієрархії, випадковими обрисами і зв'язками. У такому разі центр і периферія вже не мають строго визначеного характеру, а характеризуються гнучкістю. В одному місті відсутній єдиний центр, а присутні безліч центрів, що мають однаків вплив на життя городян (аналогічно присутні різні периферії). Яскравим прикладом міста-ризومي для філософів є Амстердам: його канали подібні переплетеним стеблинам, а за утилітарним фоном перебуває безумство. Місто вони переосмислюють як щось протилежне лінійності, але зберігають ідею циклічності, хоча й в переосмисленому варіанті

певної поліфункціональної сітки: «Місто – це корелят дороги. Місто існує тільки як функція циркуляції і круговороті, це одиничний пункт круговороту, який створює його і який створюється ним... Він нав'язує частоту. Він обумовлює поляризацію матерії, інертної, живої чи людської. Він провокує тип, потік проходить особливі місця вздовж горизонтальних ліній. Це феномен транспослідовності, феномен сітки, тому що він фундаментально пов'язаний з іншими містами» [249, Р. 313]. Інша річ, чи можна повністю приймати модель міста-ризому як достеменну модель для сучасної урбаністичної картини? Можливо, традиційні антиномії не зникають у місті, а набувають нових, яскраво виражених індивідуальних форм, де суб'єктивне сприйняття важливіше за будь-які панівні дискурси.

Тому сприйняття часу міста залежить від до того, хто сприймає його і від його фокусу зору. Однак однієї точки зору не вистачає для осягнення всього світу міста, а тому цілком мав рацію Генрі Міллер, який писав про Париж: «І тут я зненацька зрозумів, що не зміг би ніколи розкрити перед нею той Париж, який я вивчив так добре, Париж, в якому нема арондисманів, Париж, який ніколи не існував поза моєю самотністю і моїм голодним сумом за нею. Такий величезний Париж! Цілого б життя не вистачило, щоб обійти його» [289, Р. 104]. Письменник протиставляє Париж, як життєвий і пронизаний духом організм, до Нью-Йорку, символу цивілізації і занепаду духу, пустій конструкції, що відчужена від ландшафту. Відповідно, змінюючи фокус ми й отримує іншу картину світу, адже той же Нью-Йорк для Аллена Гінзберга матиме зовсім інше емоційне та естетичне забарвлення. Понад те, у відповідний етап життя місто теж сприймається по-різному.

Протилежною позицією в осмисленні циклічності буття у місті є те, що осягнення міста відбувається у певній емоційній виснаженості суб'єкта на початку його входження у ритм міста. Перебуваючи на межі емоційного і тілесного, трансгресивно долаючи встановлені містом рубежі, людина відкриває *інакше* місто та *іних* людей, «схоплює» невидимі осередки життя. Неусвідомлені компоненти знання і досвіду отримали назву перформативність, що пов'язане із

переосмисленням відношень між суб'єктивною діяльністю і соціальними обставинами із врахуванням того, що світ, інші люди, об'єкти і місця знаходяться у процесі змін.

Отже, людське буття у місті відбувається у множинних лінійних перспективах, що утворюють циклічність. Лінійна і циклічна картини світу мають своє міфологічне підґрунтя, а тому наявні архаїчні сенси трансформуються в урбаністичний контекст. Перші ритуали повинні були створювати і підтримувати єдиний ритм організованого часу. Усі наступні способи організації часу в міському просторі вирішують те ж завдання: створення спільного часу в якості екзистенціальної умови людського об'єднання. Суттєвим є те, що лінійний час не завжди оформлюється в цикл. Нетипове використання часу і простору концептуалізується у міські тактики, що є нелінійним використанням лінійних маршрутів, які задані владними інституціями або картографом і «переломлюванням» лінійного часу на свій розсуд. Коли лінійний час володіє більшим суб'єктивним виміром, то циклічний час – об'єктивним, що набуває свого вираження в історико-культурній проекції міста.

Процесуальність і дискретність. Специфіка часу полягає в тому, що він, на відміну від матеріальних предметів у просторі, «не може бути сприйнятий за допомогою органів чуття, а тому його образ переплетений з певними метафорами і обумовлений ними. Тому доцільно говорити не про час у місті як такий, а про *образ часу в місті*, який визначає онтологічну організацію міста. Важливо розуміти, що образ – це функціональна реальність, результат взаємодії суб'єкта та об'єкта сприйняття, перетворення первинного буття в буття вторинне, віддзеркалене і розміщене в чуттєво досяжне, а тому в ньому завжди наявні локальні і загальні сенси. Образи виражають глибинні особливості світосприйняття, *опосередковано* виражають людські відчуття та переживання, тому ми постійно маємо справу із образами як продуктами культури і водночас тим, чим до нас промовляє культура. Опосередкованість і є основною

характеристикою сприйняття часу і його *процесуальності* людиною в місті, натомість простір сприймається безпосередньо.

Все суще має часову характеристику, що робить неможливою дефініцію часу в його класичному розумінні. Час не може бути залученим до якогось «роду», оскільки всі його визначення тавтологічні і використовують пов'язані з ним самим асоціації, або прагнуть виразити його суть за допомогою властивостей простору, підкреслює Володимир Топоров у процесі аналізу темпоральної організації художнього тексту [174, С. 244]. Останнє має свою закономірність: зв'язок із простором належить до найбільш первинних аспектів розуміння і сприйняття часу. У міру раціоналізації уявлень про час на нього накладаються такі всезагальні особливості, як *одномірність*, *асиметричність* і *незворотність (плинність)*. Саме зв'язок часу із простором був вихідним пунктом наступних раціоналізацій часових характеристик всього сущого. Однак також існують відмінності між часом і простором та їх впливом на людину і, як влучно помітив Борис Успенський, «основна різниця між простором і часом проявляється в їх відношенні до людини як сприймаючого суб'єкта: простір *пасивний* у відношенні до людини, тоді як людина активна щодо простору; на противагу, час *активний* у відношенні до людини, тоді як людина пасивна щодо часу» [179, С. 42]. Остання думка особливо важлива в розумінні часу в місті, який актуалізує низку дискурсів, притаманних лише міській людині.

Динаміка часу сучасного мегаполісу настільки відрізняється від первісних поселень, що на сьогодні житель села тяжко звикає до темпу міста. Різниця між світом міста і світом села катастрофічно велика¹⁰. Більше того, характер звикання суб'єкта до часу міського життя передбачає екзистенціальне перебудовування свого внутрішнього світу відповідно до умов зовнішнього світу, які далеко не відповідають тим ритуалам, до яких звикла людина, що намагається урбанізуватись. Відбувається зіткнення внутрішнього відчуття часу суб'єкта і зовнішнього культурного часу міста, зміщення масштабів і меж свого буття,

¹⁰ Щоправда, це не заважає Маршалу Маклюену використати метафору «глобального села» для позначення сучасної картини світу, підкреслюючи особливе значення землі, на якій існує місто.

результат якого полягає в особливому смислотворчому завданні людини: залучення до колективного формування світу міста у його часовій та просторовій взаємодії. Тому, вихідною антропологічною ознакою темпорального виміру міста є те, що *людська турбулентність релевантна міській*, тобто вихри соціальних відносин відображають глобальні ритми світу міста і, відповідно, у культурному часі міста присутні антропологічні сенси.

Середовище міста має не тільки свою просторову замкненість, яка географічно і символічно представлена стінами міста, а також і часову замкненість, в основі якої є *повторюваність* подій, що оформлюються в буденну культуру. У своєму первинному задумі будування стін міста означало бажання вберегти специфічний ритм часу міста. Так само означало, за словами російського філософа та антрополога Бориса Маркова, «перемогу внутрішнього безпечного і контрольованого простору над невідомим і небезпечним зовнішнім оточенням» [126, С. 132].

Межі часу проявляються в кожному мить буття міста і врастають в суб'єкт своїми ритуалами, які існують однаково як в буденності (починаючи ранковою пересадкою на потяг і закінчуючи відповідним часом для сну), так і у відпочинку, який більшою мірою все ж таки зберігає певну свободу для суб'єкта. Втім, межі та способи відпочинку теж задаються міською культурою, механізми і способи якої ми пізніше розкриємо.

Як вже зазначалось, крім об'єктивного часу, якого дотримуються всі люди, існує суб'єктивний або психологічний час. Він пов'язаний із сприйняттям і *переживанням часу* індивідом: час то «біжить», то «завмирає» в місті, що залежить від тих чи інших конкретних ситуацій. Анрі Бергсон вводить поняття «тривання» (*durée*), яке тісно пов'язане із психологічним сприйманням неподільності і цілісності часу. Так, як пише філософ, «парадокс починається тоді, коли стверджується, що всі часи реальні, тобто речі, які сприймаються і можуть бути сприйняті, які проживаються і можуть бути прожиті» [236, Р. 180]. Очевидно, переживання часу є одним із основних у розумінні світу міста і місця в ньому людини. Як приклад, відчуття часу в метро особливо загострене, оскільки

людина практично не може визначити скільки часу пройшло, якщо не буде орієнтуватись за станціями чи іншими просторовими об'єктами (зауважимо, що «тривання» в Анрі Бергсона опозиційне до просторового сприйняття). В робочий час, який займає основну частину життя людини, час «тече» повільно, а у вільний час – все відбувається навпаки. Це суто суб'єктивне сприйняття часу, і воно не відповідає реально-фізичному часу. Так, серед функцій суб'єктивного часу можна виділити: послідовність, тривалість, швидкість протікання різних подій в житті, їх приналежність до теперішнього, минулого і майбутнього, історичний зв'язок власного життя із попередніми поколіннями. На противагу Анрі Бергсону, феноменолог Едмунд Гуссерль у своїй трансцендентальній теорії розрізняє об'єктивний та іманентний час, а також доводить, що «свідомість часу має подвійну структуру інтенціональності» [264, S. 80], і тим самим гарантує свою ідентичність.

Буття міста має свій ритм, який однаково пов'язаний із часом і простором. Анрі Лефевром було виокремлено термін «ритмоаналіз», суть якого і полягає у з'ясуванні різних дискурсивних практик міста, що вказують на особливу динаміку останнього. Одним із проявів ритму міста є прогулянка, яка також детермінована рухом, але не об'єктивними чинниками, а суб'єктивними. Людина особисто вибирає рух у просторі і час реалізації прогулянки. Це не тільки спосіб внутрішнього осягнення міста, а також багатогранна активність і темпоральна практика. Під час прогулянки ми артикулюємо особистий досвід у часі і просторі, стаємо оточені темпоральним континуумом щоденного життя. Прогулянка за своєю суттю є пре-рефлексивним знанням, яке, за словами Девіда Сімона, є атрибутом вродженої активності, що пов'язана із тілом-суб'єктом. Зокрема дослідник помітив, що невід'ємною здатністю тіла розумно керувати своїми вчинками і таким чином діяти як особливий вид суб'єкта, що виражає себе на підсвідомому рівні [312, P. 41].

Прогулянка містить в собі територіальне означення світу міста і декодування його історії, а тому є активним способом розуміння урбаністичного середовища із допомогою всіх смислів, як-от збирання об'єктів і артефактів, а

також зберігання образів. Крім того, прогулянка завжди є певним розслабленням від швидкого темпу життя міста, а тому є повільним і неквапним рухом у просторі: людина може думати про що завгодно під час прогулянки. До прикладу, в «Уліссі» Джеймса Джойса відображено частковий опис гуляння Леопольда Блума в Дубліні: «Легкою ходою він вийшов із пошти і повернув направо. Балаканина: наче щось від цього зміниться. Його рука опустилась в кишеню, вказівний палець пропхався під клапан конверту і відкрив його кількома рухами. Не думаю, щоб жінки звертали особливу увагу» [269, Р. 76]. Справді, більшості людей байдуже до того, хто прогулюється, адже всі вони у звичному робочому ритмі міста і не помічають довколишніх.

Особливо важливим є те, що час задає певну *хронологію подій* і їх втілення в реальність, не зважаючи на спосіб освоєння урбаністичного світу. Про значення часу у контексті діяльнісного людського буття Віктор Козловський наголошує, що «час у сфері діяльності – міра і ритм проходження дистанції, простору між ціллю і її кінцевим результатом, між замислом і його реальною формою втілення» [102, С. 68]. Людина в місті чітко розуміє своє місце в просторі і яким чином зорієнтуватись в ньому за певний час. Хронологія подій вибудовується в історію міста, яка завжди унікальна і неповторна. Зрештою, історія міста є також сукупністю *історій* його людей.

Часова організація міста формує не тільки різноманітні тілесні практики (так само, як і тіло формує урбаністичний топос), а також духовні і ціннісні орієнтири, які стосуються пам'яті міського буття. Борис Марков переконаний у тому, що чуттєвість людини формується географією, точніше, топографією міста [126, С. 139], але, додамо, вона також формується і ритмографією міста. Чим швидше та інтенсивніше відбувається життя людини в місті, тим більша ймовірність постійних стресів і психічних розладів. Людина не тільки духовно, а й тілесно не встигає за швидкою зміною реклам, вітрин та обличчями людей. Психологічна основа, на якій проступає індивідуальність великого міста – це підвищена нервовість життя, спричинена швидкою і безупинною зміною зовнішніх і внутрішніх вражень, ще на початку минулого століття переконував

нас Георг Зіммель [85, С. 23]. Як літературний приклад цього, Пол Остер так ілюструє «нервовий» ритм буття людини у великому місті: «Нью-Йорк був для нього невичерпним простором, безкінечним лабіринтом, і як би далеко він не прогулювався, як би добре не знав квартали і вулиці, його завжди супроводжувало відчуття того, що він заблукав. Причому заблукав не в місті, а в собі (...) Світ знаходився не в ньому, поза ним, перед ним, і швидкість, з якою цей світ змінювався, не дозволяла йому довго зосереджувати увагу на чомусь одному» [227, Р. 8]. Все це підводить до думки, що ритми міста співзвучні із ритмами людського буття, зокрема тілесно-духовного. Однак провести межу між людським і міським часом доволі складно, адже індивідуальні і культурні ритми перебувають у синхронній взаємодії.

Так само як і простір, час у місті є способом організації і впорядкування світу людини, кожен сегмент якого детермінований в історико-культурній перспективі. Час міського буття конструює *пам'ять* і *забування* як ті смислові модуси, що дозволяють зберегти і символічно означити урбаністичний досвід. Пам'ять в місті може стосуватися як конкретних подій, явищ і феноменів, так і певних місць і територій. У цьому сенсі антропологія пам'яті полягає у здатності організувати і впорядкувати своє індивідуальне буття в місті відповідно до традиційних знакових форм, а також залучитись до колективного урбаністичного досвіду, який надає суб'єкту певне психологічне заспокоєння і впевненість у власних діях. Хоч Аристотель і писав, що «у часі нічого не можна впіймати, окрім тепер» [228, Р. 40], але єдиним засобом «збереження» і «закріплення» такого ковзкого об'єкту як «тепер» може бути тільки пам'ять, яка означена в різних знакових формах. Своєю чергою, Анрі Бергсон доводить важливість теперішнього і небезпеку витіснення його минулим: «Скажемо передусім, що якщо дана пам'ять у формі збереження образів минулого, то ці образи будуть постійно домішуватися до нашого сприйняття нинішнього і можуть навіть витіснити його. Образи минулого зберігаються тільки для того, щоб бути використаними, вони безперервно доповнюють досвід справжнього, збагачуючи його вже набутим досвідом, оскільки цей минулий досвід не перестає збільшуватися, врешті

перекриває і насичує собою досвід сьогодення» [26, С. 198]. По суті, пам'ять є культурним резервуаром збереження досвіду і цінностей міста, моделей і структур поведінки. У антропологічному вимірі пам'ять є сукупністю взаємозв'язків поколінь і водночас формою їх тривалої комунікації.

Характерною ознакою часу є його *незворотність*, яка проявляється у неможливості повернення у минуле. Час тече від минулого через теперішнє в майбутнє, і зворотній рух неможливий. Процес незворотності часу пов'язаний із незворотністю матеріальних процесів. Деякі філософи вбачають зв'язок незворотності часу із незворотністю термодинамічних процесів та з дією закону зростання ентропії. Натомість Арон Гуревич підкреслює особливий зв'язок часу зі світовими релігіями, зокрема про християнство він пише: «Нове усвідомлення часу спирається на три визначальних моменти: початок, кульмінацію і завершення життя роду людського. Час стає векторним, лінійним і необоротним. Християнська тимчасова орієнтація відрізняється як від античної орієнтації на одне лише минуле, так і від месіанської, профетичної націленості на майбутнє, характерної для іудо-старозавітної концепції часу, – християнське розуміння часу надає значення і минулому, оскільки новозавітна трагедія вже відбулася, і майбутньому, що несе відплату (*воздаяние*)» [65, С. 100]. Минуле – це ті смисли, які недосяжні людині тепер, але постійно мають над нею владу і визначають її буття. Теперішнє – це актуальне творення смислів в індивідуальній чи колективній діяльності. Майбутнє – це підготовка та обирання стратегії для продукування смислів. Втім, людина у своїй діяльності може одночасно пронизувати всі модуси часу, як пише Віктор Козловський, адже «час входить в умови можливості діяльності суб'єктів, у простір і розмірність їх актуальних дій саме в силу того, що будь-яка дія припускає можливість як теперішнього, так і минулого, що стало надбанням сучасного світопорядку» [102, С. 67].

Проте ці базові характеристики протяжності людського буття ще не були даністю в архаїчній культурі, коли древні міфи існували як в теперішньому, так в минулому і майбутньому. Первісна людина живе за природними циклами і все сприймає циклічно: відбувається повторення того, що вже було. Через ритуал

дублювалися важливі для роду (і цілого світу) події: творення світу, боротьба добра і зла, діяння героїв тощо. Премісто було тією територією, де проектувалися первісні ритуали, які мали здебільшого циклічний характер. Тому в древній культурі нема руху «вперед», до чогось нового. Нема чіткої відмінності і межі між минулим, теперішнім і майбутнім. Поступово складається уявлення про «прачас», в якому було створено справжній стан світу і який саме через це став сакральним. Відтак особливого значення набуває минуле як сконденсована форма міфу.

Відчуття і плин часу в місті особливі, вони протилежні образу часу поза містом. Сучасному городянинові минуле не настільки важливе як в архаїчному часі, оскільки, повертаючись до минулого, людина робить певну смислову зупинку і збивається із єдиного ритму міста. Разом із тим, теперішнє для людини міста теж потенційно містить загрозу, оскільки приховує в собі схожу смислову зупинку, що і минуле, тому для мегаполісів єдиною актуальною часовою фазою є майбутнє. Звідси, за словами Льюїса Мамфорда, залучення масиву сучасних технологій, які мають пришвидшити майбутнє [292]. Власне, дискретні зупинки практично ворожі для суб'єкта, оскільки вони можуть спричинити до того, що його поглине загальний потік речей і людей. Символічним фактом є те, що про людину, яка «оглядається» на минуле в місті, кажуть «старомодна» або «вчорашній день». У цьому разі набагато більш важливим є теперішнє, що характеризується такими смисловими акцентами як «тут» і «зараз» – городянин завжди прагне бути в центрі подій, відчувати час і актуалізувати його внутрішні потенціали. З іншого боку, теперішнє, міркує Юрій Лотман, є «спалахом ще нерозгорнутого смислового простору» [116, С. 22], тобто «тут» завжди переповнене несподіваними і випадковими можливостями, які можуть вкрай зруйнувати звичний плин речей.

Час зазвичай визнається умовою і атрибутом *становлення*, а модуси майбутнього, теперішнього і минулого зіставляються в певне співвідношення з поняттями перспективи, дійсності і необхідності. Ця можливість для суб'єкта є тим культурним маркером, завдяки якому він визначає свій шлях у майбутнє і

буття з іншими людьми, а також можливість засвоїти знаки та смисли міської культури. Як зазначає німецький феноменолог Альфред Шюц, «не тільки актуально схоплені дії ближніх людей або власні дії переживаються як мотивовані та цілеспрямовані й через це як осмислені, а й також інституалізації дій у соціальних утвореннях. Вони принципово вказують на дії моїх ближніх людей, моїх попередників, які тлумачаться або анонімно («люди мають так робити»), або як індивідуалізовані законодавці, засновники релігій тощо; їхні дії знов-таки вказують на смисл, який вони пов'язували зі своїми вчинками» [215, С. 30]. Проте місто як пропонує, так і забирає, тому людина повинна бути готова до втрати своїх принципів, цінностей заради реалізації власних проєктів. Людина в місті живе заради майбутнього, всі її плани і прогнози спрямовані на «завтра». У місті будуються нові споруди і будинки наступним поколінням, які заселять їх. Мешканцю міста важливі всі фактори, які допоможуть зорієнтуватись в майбутньому, тому-то такі популярні астрологічні прогнози, що поширюються ще в древні часи людського існування.

Отже, важливим аспектом в осмисленні часу людського буття у місті є процесуальність і дискретність. Городянин залучений у потік часу, що зливається в єдиний ритм буденності. Процесуальність характеризується повторювальними ритмами людського буття, що мають дві диспозиції: з одного боку це маркує монотонний ритм міста і уніфікацію «людського», а з іншого – надає чіткості для міського буття завдяки повторювальним ритуалам і практикам. Так само як і простір, час у місті є способом організації і впорядкування світу людини, кожен сегмент якого детермінований в історико-культурній перспективі. Час міського буття конструє пам'ять і забування як ті смислові модуси, що дозволяють зберегти і символічно означити урбаністичний досвід. Попри бінарну протилежність, процесуальність і дискретність не можуть бути відокремлені у часовій структурі міста, оскільки локальні події і феномени міста у своїй перспективі складають загальну просторовість людського буття в урбаністичному світі.

Повсякденний і святковий час у місті. У розумінні часу міста неможливо оминати повсякденний та святковий час, які складають неоднорідність людського буття. Однак у філософському розумінні буденності склалась доволі критична позиція, яка полягає в окресленні повсякденного життя як території *несправжності* людського буття. У цьому сенсі Георг Зіммель говорить про ціну, яку платить індивід за можливість перебувати в потоці міських подій, які і в основному складають буденність міста і через неї ретранслюються. Очевидно, що тут йдеться, як пише Олена Трубіна, «про намічений у філософських текстах К'єркегора і Ніцше, Шелера і Гайдеггера дихотомії справжності індивідуального самоперевершення і несправжності повсякденного міського існування із оглядом на інших, що вилилась у загальні для європейської філософії кінця XIX – першої пол. XX ст. негативні оцінки соціальних форм повсякденної поведінки» [175, С. 54].

Мартін Гайдеггер осмислює повсякденність у контексті *Dasein* як буття присутності у світі і негативно артикулює її, оскільки крізь людину натовпу (*man*) не можна почути голос буття, до якого потрібно *запитувати*. Філософ пробує «зламати» структуру повсякденності (тут-буття), щоб прояснити те, що в нас є від справжнього буття. Місто як простір і час буденності є ворожим для буття, а тому підсумком екзистенціальної аналітики Мартіна Гайдеггера є те, що в умовах повсякденності людина сама себе перетворює на об'єкт. Зрештою, теоретик дійде у своїх міркуваннях до повного виключення суб'єкта із міського середовища, перемістивши його у спокій сільської місцевості. Слова філософа практично відтворюють філософську позицію Фрідріха Ніцше щодо міста, який писав у «Людське, надто людське»: «Якщо на горизонті життя нема твердих, спокійних ліній, наче ліній гір і лісу, то і внутрішня воля людини сама стає неспокійною, розсіяною і жаданою, як характер міщанина: у ній нема щастя і вона не дає щастя» [139, С. 190]. Одним із пояснень критичного ставлення до міської культури є доволі потужний вплив романтизму із його антиурбаністичною настановою як на філософі Мартіна Гайдеггера і Фрідріха Ніцше, так і багатьох інших. Втім, крім внутрішніх інтелектуальних впливів існували суттєві зовнішні

соціальні, політичні і економічні перетворення, які були пов'язані перш за все із розвиток європейських міст, тому причини гострої філософської рефлексії пов'язані безпосередньо із навколишньою дійсністю.

Не зважаючи на скептичні розмисли Мартіна Гайдеггера, буденність та її ритми потребують додаткових акцентів, тому Альфред Шюц, Моріс Мерло-Понті і низка інших не підтримали німецького філософа у його судженнях. Вони вважали, що Мартін Гайдеггер дав надто поспішну критику повсякденності і недооцінив її потенціал. На сьогодні у контексті філософської антропології та антропології міста в цілому не виникає жодного сумніву у неефективності аналізу повсякденного простору людського буття. Розглянемо поетапно у винесеному питанні буденний час і його антитезу – святковий час у світі міста.

Передусім, буденний час вирізняється постійною повторювальністю подій, а тому зливається у свідомості в єдиний ритм, розчинений у монотонному міському ландшафті. Власне, *монотонність* асоціюється із буденним часом і є його атрибутом. У романі «Людина без властивостей» Роберт Музіль описує як уніфікує буденність людину, *деантропологізує*, окреслюючи внутрішню «безформність» сучасної людини таким чином: «...Насамперед потрібно, навпаки, відмовитися від підходу оцінки подій із позицій особистої корисливості. Їх треба розглядати, отже, не тільки як щось особисте й реальне, скільки як щось спільне й абстрактне, тобто розглядати з такою мірою особистої свободи, немовби вони намальовані чи проспівані. Повертати їх треба не до себе, а вгору й назовні» [135, С. 26]. Німецький письменник ілюструє парадокс буденності, де людина, перебуваючи у колективі, не знаходить спільності, а тому лишається віч-на-віч із собою. Арнольд Тойнбі писав, що «реальності у світі людських дій – це окремі люди» [173, С. 357], а в монотонності як тотальній безформності частковість зливається в загальний часовий потік міста. Однак як людині зуміти вберегти свою людяність в буденних ритмах міста? Роберт Музіль, будучи дотичним до ідей Макса Шелера і Гельмута Плеснера, фіксує відсутність сталих властивостей людини як позитивний антропологічний проект, оскільки це вказує на відкритість

суб'єкта до творення самого себе. Так само писав Георг Зіммель, вважаючи відстороненість можливістю зайнятись власним світоглядом.

Монотонність повсякденного часу не виключає можливості пізнавати місто по-різному, займати різну дистанцію в просторі у спогляданні і оцінюванні життя. Навпаки, саме повсякденний час містить у собі можливість людського *досвіду*, нових зустрічей і навичок – своє місто ми «використовуємо» у повсякденних повторювальних практиках, засвоюючи інтенсивніше його світ. Марк Оже наголошував на особливому проявленні повсякденного часу в метрополітені: «Кожен день мільйони людей користуються метро, роблячи однакові пересадки і виходячи на тих самих зупинках. Ці щоденні переміщення обумовлюють певну близькість між людьми, чия повсякденність підпорядковується близькому розпорядку, а також ще більшу близькість між окремим пасажиром і назвами станцій» [143]. Складається певна впевненість в тому, що все «йтиме своїм шляхом». З цього приводу Генрі Міллер писав: «Я ходжу серед цих створінь, чії пори дихають і чий побут так само солідний і стійкий, як світло, що бадьорить мене» [289, Р. 96]. Макс Вебер назвав такий процес отримання людського досвіду в місті «ощоденення», що означає передусім втілення і засвоєння того, що входить у «плоть і кров» людини. Повсякденність існує в єдності із суспільством і культурою, як тільки вони набувають спільного діяльнісного напрямку. Падіння у чисті механізми та стереотипи відбувається лише тоді, коли «ощоденення» відокремлюється від процесу будівництва і витворення світу міста.

Твердження про досвід повсякденного часу як досвід людського буття у місті має свою логіку і сенс. Еш Амін і Нейджел Тріфт у роботі «Міста. Переосмислення міського» [226] щоб зафіксувати повсякденний час і його повторювальні ритми, пропонують використовувати «метафори» для міської буденності – *транзитивність*, *ритмоаналіз* і *слід*. Сліди виникнення метафори транзитивності і поняття «фланер», який «проривається» крізь повсякденний час до сутності міста, слід шукати у текстах Вальтера Беньяміна. Для останнього в осмисленні міста важливими компонентами стають не повнота і завершеність, а

деталі і найменші нюанси, якими нехтують і не помічають люди в буденному ритмі. Беньямін використовує поняття транзитивності для «схоплення» міста як місця змішування та імпровізації, які є результатом пористості (*porosity*) міста як по відношенню до часу (особливо до минулого), так і до різних впливу простору. У визначальному для естетики модернізму творі «Улісс» Джеймса Джойса зустрічаємо яскравий опис, де Леопольд Блум не зумів розгледіти сутність міста через монотонність повсякденності, що розчиняє його та уніфікує: «Вій йшов далі, і посмішка тускнула на його обличчі, коли тяжка хмара повільно наповзала на сонце, закриваючи тінню гордий фасад Трініті. У різні сторони котились трамваї, з'їзжались, роз'їзжались, дзвонячи... нічого не змінюється, із дня у день: полісмени крокують назад-вперед, трамваї туди-сюди» [269, Р. 156]. Наприклад, для прогулянки у японському великому місті існує специфічне поняття – «гендзувати», що означає гуляти містом без мети і оглядати різні його виміри у довільному порядку. Отже, прогулянка містом не завжди раціонально може актуалізувати сенси міста, а бути цілком неорганізованим способом відтворення міських ритмів, долаючи таким чином строгість і заданість просторових координат.

Що стосується слідів як способу відчитування кодів міста, йдеться про відмову від ідеї впорядкованості міста як розміченої моделі мобільності. Виникає бачення міста як розтягнутої моделі світу у часі і просторі, що дозволяє виділяти різні прояви буденності, які між собою різняться і не можуть бути з'єднані, бо віддалені семантично, символічно та культурно. З іншого боку, сліди дають можливість розгледіти місто як палімпсест, де одні відбитки слідів накладаються на інші, нашаровуються і створюють інтертекстуальну глибину не тільки просторів, але й часів буденності, утворюючи таким чином історію чи біографію міста.

Специфіка повсякденного часу в тому, що він витворює своїми ритмами комунікативний простір, де люди обмінюються не тільки інформацією, але й артефактами і культурними смислами. Бернхард Вальденфельс у цьому сенсі фіксує повсякденність як місце «обміну думками», тобто баченням і оцінками

світу, враженнями і знаннями, тобто всім тим, що формує досвід. Він пише, що «сюди належить процес обживання, який набуває форми навчання, засвоєння традицій і закріплення норм... У цьому процесі повсякденність постає як сфера, де скупчується і зберігається свого роду смисловий осад» [41, С. 46]. Останнє вказує на ще одну специфічну ознаку повсякденного часу, який пов'язаний із екзистенціальною *непевністю* суб'єкта у світі міста, що часто виливається в індивідуальний/колективний страх, тривогу і відчай.

Не зважаючи апробовані маршрути повсякденності, що долаються в один і той же час, людина не впевнена у міській реальності. Перебуваючи у переповнених маршрутах і областях міського життя, людина повсякчас перебуває у потенційній небезпеці. Наприклад, терористичний акт – суто феномен великого міста. Тут потрібно зазначити, що великі міста – це не те ж саме, що звичайне місто, але велике. Вони так само не те ж саме, що і передмістя, але тісніші. У цьому сенсі доречно згадати класика антропології міста Джейн Джекобс, яка розмірковує про великі міста і їх безпеку у такому дусі: «Великі міста відрізняються від звичайних міст і передмість у комплексах відносин. Одне із них полягає в тому, що великі міста, за визначенням, переповнені незнайомими людьми» [270, Р. 39]. Парадокс полягає у тому, що «для кожної людини незнайомці у великих містах є куди більш звичним явищем, аніж знайомі» [там само]. Попри це людина намагається підтримати звичний стан речей і «бути як завжди» зі світом, що відповідає ідеї Макса Шелера про «відносно природній світогляд» (*relative naturhche Weltanschauung*). Міська людина створює ілюзію, що у натовпі незнайомців їй безпечніше, аніж в безлюдному просторі. Саме амбівалентність буденного часу і простору якісно відрізняє від небуденного у місті, що створює особливу складність у філософсько-антропологічних дослідженнях.

Окрім виділення повсякденного часу міста важливо також акцентувати погляд на час повсякденності. На протиположності Анрі Лефевру, який вважав повсякденність справжнім локусом творчості, Герберт Маркузе протиставляє святковий час буденному у контексті дихотомії культури і цивілізації. Остання є

рутинною, технізованою діяльністю, що яскраво виражена через повсякденність. Герберт Маркузе ставить собі завдання діалектично «зняти» повсякденність на відміну від опозиційних дослідників, які навпаки, реабілітують повсякденність як безпосереднього вираження людського буття.

Як і в будь-якій культурній реальності, для зняття буденної напруженості індивіда існує святковий час, що звільняє людину від, використовуючи позначення Льюїса Мамфорда, «машинного» ритму і темпу міста. В епіграфі до свого роману Ернест Хемінгвей написав, що «якщо тобі пощастило і ти в молоді роки жив у Парижі, то, де б ти потім не був, він до кінця днів залишиться із тобою, бо Париж – це свято, яке завжди з тобою» [263, Р. 2]. Хоча потрібно зазначити, що у сучасному суспільстві збереглося небагато свят, які об'єднували б різні прошарки урбанізаційного соціуму – об'єднували у ритуальному дійстві, форма якого відносно стабільна протягом десятиліть. Святковий час визначений не тільки у просторі, але й в середовищі людських взаємин, бо, як писав Пол Теру, «будь-яке свято – потік, що підхоплює своїх, а чужих залишає на обочині» [324, Р. 404].

Святковий час у місті завжди дотичний до часу дозвілля, яке є спробою подолати постійний тиск буденності, вийти поза межі необхідності та легітимації. Вільний час у місті збігається із святковим у виконанні важливої функції культури – *компенсаторної*, що дає можливість людині через культурні практики «зняти» психічну напругу, яка мала місце в буденності. Для міської культури характерне ототожнення святкового часу із «дозвіллям» або «вільним часом», однак це не зовсім правильно. Це форма культури, яка дозволяє «забути» своє місце у постійній динаміці часу, впорядкувати час відповідно світогляду, а також можливість свідомо проігнорувати встановлені поза дозвільним часом імперативи. За словами Олександра Пігалева, «святковий час не зайнятий повсякденними справами, але він зовсім не зводиться до вільного часу як тому, що належить людині. Вільним часом людина користується довільно, а от зі святковим часом так робити не можна. Дозвілля є певним додатком до повсякденності, постає як надлишок і взагалі може бути усуненим без особливих

втрата для буденності» [146, С. 134]. Дозвілля – це час, яким володіє людина, тоді як поза дозвіллям час володіє людиною, тому суб'єкт так цінує його, бо прагне максимально приурочити його собі. У своїй суті «вільний час дає можливість розслабитись і зайнятись такими справами, які робити не обов'язково потрібно, але які приносять певне задоволення» [там само].

Першою вагомою відмінністю між святковим часом і дозвіллям є їх різна спрямованість стосовно людей. Святковий час об'єднує людей навколо спільної ідеї чи мети, а от дозвілля у кожного своє, воно характеризується більшою роздробленістю і розмежованістю в інтересах. У цьому сенсі свято дозволяє поглянути на відмінності як щось зовнішнє, і хронотоп, роздроблений внаслідок зіткнення між статями, віковими групами, особистими інтересами, мовами, расами, багатством і бідністю зцілює та об'єднує. Михайло Бахтін описав карнавал як спосіб долання соціальних ієрархій і диктату міста. Як писав дослідник, «у карнавалі саме життя грає, а гра на певний час стає самим життям» [18, С. 13]. Щодо злиття ієрархій, в тому числі просторових, Михайло Бахтін так пише: «Справді, карнавал не знає поділу на виконавців і глядачів. Він не знає рампи навіть у первинній своїй формі... Карнавали не споглядають, – в них *живуть*, і живуть *всі*, бо за своєю ідеєю він всенародний» [18, С. 12]. Дослідник акцентує на важливому атрибуті святковості – його принциповій вітальності та активності. Дозвілля є теж способом організації свого часу, але на відмінну від повсякденності він володіє більшим простором для інтерпретацій, який набуває *ігрового* характеру. Зміст дозвілля полягає у віддаленні від центру існування як центру екзистенціального напруження особистості. Віддаленість від цього центру робить дозвілля «ексцентричним», довільною грою, а саме гра є тим, що об'єднує вільний час і свято. У місті продукується величезна кількість способів провести власне дозвілля, при чому ця варіативність часто має зворотній ефект, коли індивід морально виснажується перед безмежністю вибору, залишаючись вдома чи виїжджаючи поза місто.

Другою відмінністю між святковим часом і дозвіллям є їх різний спосіб прояву. Коли свято вирізняється явним і відкритим проявом спільних для людей

змістів і кодів, то дозвілля володіє більш прихованим, непомітним потенціалом, що віддаляє його від святкового часу і наближує до повсякденного. У дозвіллі наявні приховані зони культури або «неписані правила» міської спільноти, що виконуються, але часто завуальовані символічно. Тому в міській культурі здавна випрацьовуються відповідні місця для відпочинку. З цього приводу доречно згадати Олексія Гутнова, який зазначає про особливу ауру таких місць: «Багато століть досвіду міського життя випрацьовували неписане правило», згідно якому місцем проведення дозвілля були і залишаються своєрідні «точки» неонов'язкових зустрічей. У давньоримських містах вони називались «тавернами», у середньовічних – «погребками», епоха Просвітництва породила «кафе» і «чайні», у російських містах це були «трактири». Тут їдять і п'ють, але ні їжа, ні випивка не вважається головним. Основним була і є атмосфера неонов'язковості і разом з тим твердого панування неписаних правил поведінки» [70, С. 155]. Не випадково Леопольд Блум в «Уліссі» питає: чи можна перетнути місто і жодного разу не пройти повз паб? Цілком передбачувана відповідь героя полягає у неможливості оминати «реєстри» дозвілля і їх магнетичну здатність консолідувати людей навколо спільних тем і сюжетів. Це також вказує на розподіл дозвілля на групи, що абсолютно неможливо у святковому часі, де існує спільний, хоч і штучний простір для комунікації. Відкриті комунікативні процеси не відсутні у святі, але вони не настільки обмежені темою, місцем і контекстом як у дозвіллі, хоча часто збігаються у своїй реалізації.

Антропологічним виміром святкового часу є те, що люди змушені щось протиставляти буденності. Крім того, святковий час постає як не тільки спільний комунікативний і символічний простір, але також, що парадоксально, як результат відчуження людей один від одного. Як писав Льюїс Вірт, «світ міста заохочує наочне визнання. Ми бачимо уніформу, яка позначає роль функціонерів, але не звертаємо увагу на ексцентричність особистості, захованої за уніформу. Ми тяжіємо до того, щоб купувати і розвивати чутливість до світу артефактів і все більш віддалятися від світу природи» [339, Р. 14]. Тому святковий час постає як форма подолання відчуження і напруги, що виникають у повсякденності. Зміна

знаків, про яку писав Михайло Бахтін, перетворення «верху» в «низ» символізує собою підсилення хаосу, що передує новому творенню і дотичне до вкрай нервового напруження, що знаходить вихід себе у святі. Порядок, за міркуванням Мішеля Фуко, «може бути одночасно необхідним і природнім (у відношенні до мислення) і довільним (у відношенні до речей), оскільки одна і та ж річ відповідно до способу її розгляду може розміщуватись в тій чи іншій точці порядку» [189, С. 89]. Ціль святкового часу – не тільки досягнення оптимального душевного стану людей, але і досягнення певного середнього рівня цього стану, що був знижений різними ситуаціями в місті, які кваліфікуються як негативні.

У способі організації хаосу святковий час виконує функцію оновлення світу міста, надання йому додаткової енергії. Елементи, оскільки вони зв'язані з часом, повинні безперервно оновлюватися; інакше система припинила б своє існування, переконаний Ніколас Лукман [117, С. 126]. Святковий час визначений і прописаний в культурі, має свої символічні і просторові межі, однак у сфері людської діяльності він характеризується як «порожнеча» в сенсі відсутності роботи, оскільки позбавляє людину від звичного ритму життя. Разом із тим незайнятість і пустота у місті постають як розриви у часі, а тому у святковому просторі людського буття часу просто нема, оскільки він створюється, винаходиться святом.

Таким чином, у світі міста існує важлива опозиція: буденний і святковий час, що між собою складають діалектичну єдність і виражають антропологічні стани. Повсякденний час характеризується монотонністю, повторювальністю і чіткою звичаєвою структурою, що дає можливість засвоїти світ міста у його єдності і системності. Однак повсякденний час так само містить невидимі сторони людського буття, які важко помітити без досягнення певної рефлексивної дистанції. Темпоральність буденності «задається» і визначається людиною – тілесно, психологічно, світоглядно, тобто в основі часу повсякденності знаходиться централізація і закріплення у людині. Натомість святковий час у місті грає важливу роль у конституюванні спільного простору, оскільки простір і час міської культури не даний зовні, а досягається завдяки особливим зусиллям

суб'єкта чи колективу. Тому святковий час винаходиться у єдиній спільній меті – організувати втрачені порядок і гармонію. На відміну від повсякденного часу, святковий володіє довільним та ігровим виміром, що репрезентується у дозвіллі і вільному часі людини.

2.4. Висновки

Отже, в осмисленні міста важливим теоретичним етапом є розуміння його як світу людського буття, що обумовлює особливу стратегію філософсько-антропологічного аналізу. Зокрема, було визначено, що світ міста є ціннісно-сисловою єдністю структурно-нормативних зв'язків між суб'єктами у просторі та часі культури. У цьому сенсі проаналізовано специфіку топографічних і темпоральних структур, в межах яких актуалізуються практики людини.

В аналізі простору міста особливу увагу приділено межі як символічній визначеності світу. У філософсько-антропологічному осмисленні «межа» відокремлює внутрішній часопростір міста від зовнішнього, будучи рубежем між своїм світом і чужим, означеним і неозначеним буттям. Культурним вираженням межі є також табу, що актуальне швидше в архаїчних містах, однак у сучасному світі трансформувались в різні нормативні і регулятивні форми підтримання порядку.

В осмисленні топографії міста його основними структурами постають центр та периферія, де актуалізуються різні культурні практики і коди. «Центр» і «периферія» є не лише окресленими картографічним чи географічним просторами, а й також набувають ціннісно-сислового виміру, що маркує особливості поведінки і мислення городянина. Із центру розгортається світ міста і навколо нього він зосереджується у своєму соціокультурному розвитку. У центрі зосереджуються як сакральні компоненти міської культури, так і профані, що практично репродукує світ міста у своїй замкненості. Натомість периферія є крайньою точкою простору міста, що актуалізує низку антропологічних імпульсів, більшість з яких пов'язана із неспокоєм, страхом і невпевненістю. Це також пов'язано з тим, що периферія завершує світ міста, а тому максимально

наближується до всього, що поза містом – до ворожого, загрозливого світу. Різниця між центром і периферією – саме *структурна*, що репрезентує притаманні культурні коди, за якими вирізняються ті чи інші просторові практики.

Дихотомія публічного і приватного простору складають ще одну важливу антиномію, яка обумовлює характер людського буття в місті. Публічні простори репрезентують великі скупчення колективів і соціальних груп, а тому містять численні культурні ритуали, що свідомо і несвідомо виконуються людиною. Культура тут проявляється у своїх об'єктивуючих стратегіях, вписуючи індивіда в загальні міські проекти, практики і тактики. Натомість приватний простір, що найбільш повно виражається домом, протиставляється зовнішньому світу та в ідеалі дає можливість для повної самореалізації суб'єкта. Попри символічну і емпіричну відмінність між публічним і приватним простором, вони пов'язані із буденністю і антропологізацією, адаптацією і осмисленням, а тому існують між собою у діалектичній єдності.

Водночас було розглянуто час міста, який сприймається людиною у двох вимірах: об'єктивному і суб'єктивному. Як наслідок, вибудовуються такі важливі форми організації часу, як циклічний і лінійний час, а більш локально – робочий і вільний час, що мають своє смислове значення і взаємодоповнюють один одного в діяльності міської людини.

Лінійна і циклічна картини світу мають своє міфологічне підґрунтя, а тому наявні архаїчні сенси трансформуються в урбаністичний контекст. Нетипове використання часу і простору концептуалізується у міські тактики, що є нелінійними використанням лінійних маршрутів, які задані владними інституціями або картографом і «переломлюванням» лінійного часу на свій розсуд. Коли лінійний час володіє більш суб'єктивним виміром, то циклічний час – об'єктивним, що набуває свого вираження у історико-культурній проекції міста.

Розглянуто іншу суттєву антиномію темпоральності міста: буденний і святковий час, що між собою утворюють діалектичну єдність і виражають антропологічні сенси. Повсякденний час характеризується монотонністю,

повторювальністю і чіткою звичаєвою структурою, що дає можливість засвоїти світ міста у його єдності і системності. Натомість святковий час у місті грає важливу роль у конституюванні спільного простору, оскільки простір і час міської культури не тільки існує як зовнішня реальність, а досягається завдяки особливим зусиллям суб'єкта чи колективу. Тому святковий час не є даністю, а постійно конструюється із єдиною спільною метою – організувати втрачені порядок і гармонію світу міста.

РОЗДІЛ 3

СВІТ МІСТА ЯК СПОСІБ ОРГАНІЗАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

3.1. Людська тілесність як фіксація буття у місті

Здійснюючи аналіз людського буття у місті, не можливо оминати феномен тілесності. Так чи інакше, але тіло – це перша реальність, із якою має справу людина. Більше того, Ольга Гомілко підкреслює, що «увесь світ речей можна декодувати через слабкості, вимоги чи примхи тілесності» [60, С. 136]. Реальність людської тілесності набуває особливого символічного і смислового виміру у організації світу міста, адже занурена у семантику культури міста, що може бути позначене як «неорганічне тіло» [там само] цивілізації. Людське тіло є *безпосередньою* реальністю, що неминуче потрапляє в *опосередкованість* зв'язків, практик і текстів міста. Культурний аспект людської тілесності характеризується подвійним значенням: з одного боку, тіло належить суб'єкту, а з іншого – належить місту, яке теж постає як суцільне тіло. Трапляється це тому, оскільки, за словами Вадима Іванова, «життєвий процес особистості та її життєвий світ всюди пронизані взаємним опосередкуванням протилежностей індивідуального і людського, самотнього і суспільно важливого» [88, С. 63]. Така діалектика людського буття проявляється повністю через тілесність, де поєднується як загальне, так і конкретне, постійне і тимчасове, своє та інше.

Феномен тілесності у місті є справді доволі складною *антропокультурною* реальністю, що постає у онтологічному вимірі (що й доводить Віктор Круткін), де не розділяється опозиція тіла і душі, біологічного і культурного. Однак спроба аналізу людської тілесності відбулася доволі пізно у філософській думці, про що зазначає Микола Зайцев: «Протягом усіх спроб осягнути людське буття як цілісність, це реалізовано не було. Аналізована думка зосереджувалась або на тілесності, і тоді духовне начало в людині стосувались переважно релігії, або духовності, і тоді тілесність людини тлумачилась як щось таке, що не відповідає людській сутності, а то й взагалі вороже їй» [82, С. 166]. Відповідно, дослідження тонкої і мовчазної єдності між двома інстанціями –

просторовим тілом міста та індивідуальним існуванням людини – потребує особливої обережності (про що зокрема пише антрополог Тед Полемус у праці «Тіло як медіум висловлення» [300], розглядаючи тіло у контексті моди та анти-моди). По-перше, воно неминуче натрапляє на ту чи іншу форму дискурсу, без якої будь-яка реєстрація фізичних даних виявляється лише формалізованою невизначеністю, і ліквідувати яку може тільки інша невизначеність, а тому ми опиняємось у безмежності інтерпретацій, де будь-яке трактування має значення. По-друге, таке дослідження балансує між дискурсивним підходом (тексти про тіло міста) і безпосереднім феноменальним перебуванням суб'єкта (індивідуальний досвід міста), а тому основною прерогативою дослідника є спроба збереження «золотої середини» між цими осередками знання.

Компліментарність людського і міського тіла. Людське тіло у місті під впливом соціальних і культурних факторів концептуалізується до певних смислових і символічних конструктів, та й загалом вся тілесність людини у її основних проявах втягується у культурний контекст, перетворюючись в універсальну мову культури. Влучно зазначає Тарас Лютий, що «при сприйнятті та відтворенні тілесних жестів, знаків чи символів, людина використовує цілу низку можливостей, притаманним психосоматичним структурам» [118, С. 370]. Залучення тіла людини у просторове тіло міста перетворює тіло із біологічного субстрату (або, за визначенням Еріха Ротхакера, «вегетативного шару») у соціокультурне явище, яке, на додаток до природних властивостей, отримує культурні атрибути. Із цього приводу Марк Оже у тексті «Від уявного міста до міста-фікції» міркує про символічне існування людей у мегаполісі: «Місто символізує собою тих, хто в ньому живе і працює: міське суспільство, що складається із людей, які зустрічаються і розмовляють один з одним, які ведуть символічне існування у первинному сенсі цього слова, тобто їх стосунки мають взаємодоповнюючий характер і володіють певною системою значень» [143].

Процес «вплітання» тіла у міський контекст є двозначним: із одного боку, суб'єкт свідомо вибудовує свою тілесність, а з іншого – отримує низку

властивостей без своєї активної участі. У романі Томаса Вулфа «Додому повернення нема» частково репрезентується Нью-Йорк і його жителі, які ввібрали місто, ставши частиною його дискурсу: «Величезне місто було цим людям жорстокою матір'ю, і вигодувала вона їх гіркотою. Вони народились серед цегли і асфальту, у багатоповерхових людських вуликах, на переповнених народом вулицях, із дитинства їх заколихував оглушливий брязкіт потягів надземки, що раптово налітали; з дитинства вони вчилися боротись, погрожувати, огризатись і відбиватись у світі лютого насилля, невгамовного шуму і гамору – місто залишило на них вічне тавро, забравшись у їхню кров і плоть, в'ївшись кислотою у їхні рухи і мову, думки і поняття... Сам пульс у людей бився наче у потужному ритмі міста: викривлені губи, ляскаючи залізом, готові миттєво виплеснути лайку, у серцях затаїлась непомірна похмура гординя» [337, Р. 36]. В одному абзаці автор зумів зобразити всю повноту взаємодії тіла індивіда та міста, непростий характер переживання і виживання, де з часом важко розділити антропологічне тіло від урбаністичного.

Попри те, що тіло завдяки культурі міста досягає певної онтологічної цілісності, але й водночас воно є інструментом і способом проявлення внутрішньої органіки міста. Вмонтоване у багатовимірний простір буття, функціонуючи всередині різних його підсистем і щаблів, тіло людини також отримує різні рівні буття. На цих рівнях тіло модифікується і постає в іпостасях або *образах*. Анрі Бергсон наголошує на особливий характер тіла, яке не тільки постає в образах, а саме повсякчас продукує образи: «Все відбувається наче в сукупності образів, яку я називаю всесвітом, дещо справді нове не може виникнути інакше, аніж через залучення якихось особливих образів, які мені являє моє тіло» [26, С. 417]. Філософ відзначив важливу форму проявлення тіла у культурі – його семіотизацію. Особливо це актуально у міській культурі, яка переповнена символами та образами, які структуруються різноманітними механізмами в єдиний урбаністичний світ. Юрій Лотман чітко фіксує цей структурно-семіотичний контекст культури у вступі до тексту «Культура і вибух», наголошуючи, що «без отримання, збереження і передачі інформації

неможливе життя людини – ні пізнання світу, ні організація людського суспільства» [116, С. 7–8], а тому тілесні практики «прописуються» у місті і через комунікативні канали передаються від суб'єкта до суб'єкта, від однієї епохи до іншої.

Із вищезазначених міркувань виникає судження, що тіло постає певним текстом (чи «поверхнею», «ландшафтом», як часто іменують тіло філософи постмодерної ситуації), в межах якого апробуються і актуалізуються закони, норми і цінності міста. Ролан Барт порівнює текст із тілом, підкреслюючи їхню комплементарність і подібність. Беручи до уваги семіотичну настанову, місто можна відчитувати і прочитувати, а також інтерпретувати і змінювати його контекст, надаючи останньому динаміки і пульсації. Поєднавши теорію Георга Зіммеля про органічну природу міста і семіотику, існує теза про вітальність тексту, а, отже, і тіла міста. Городянин постає у цьому сенсі не тільки як читач тексту-тіла міста, але й слухач його пульсу.

У той же час місто здійснює контроль над тілом і є владним органом щодо нього. Мішель Фуко вбачає у цьому такий приріст влади, яка в історико-культурному розвитку реалізує себе у варіативних формах покарань і наглядань. Культура повсякчас контролює людське тіло і через канон вписує в ту чи іншу структуру поведінки, однак, починаючи із XIX ст., у європейських та американських містах фізичне покарання тіла зникає, тому Мішель Фуко пише у «Наглядати й карати»: «Адже є незаперечний факт: за кілька десятиріч відійшло в минуле катоване, розчленоване, покалічене тіло з символічним тавром на плечі чи обличчі, виставлене живцем або мертво, перетворене на видовисько. Тіло перестало бути головною мішенню карних утисків» [190, С. 12]. Можливо, саме урбанізаційний приріст розчинив принцип покарання? Однак мало б бути навпаки, місто, що постає як світ, повинно контролювати порядок у світі. Зрештою, це стало основною теоретичною та емпіричною проблемою урбаністичних студій, що зосередились чи у не найбільших американських містах – Чикаго і Лос-Анджелесі.

Майже всі дослідники писали про те, що неконтрольоване владою тіло призводить до деструктивних інтенцій, які неможливо зупинити. Важко тут не згадати вплив Франкфуртської школи на спосіб мислення антропологів міста, адже саме Теодор Адорно і Макс Горкхаймер вперше акцентують увагу на «помсту тіла», яка виникла внаслідок цивілізаційного гніту на індивіда.

Для опису феномену вплітання біологічного тіла у культурну реальність міста також використовується поняття «перформативності», що фіксує процес зміни тілесності в залежності від перебування у тому чи іншому місці. Термін часто використовується сьогодні для того, щоб говорити про несвідомі компоненти знання і практик, так і для нових варіантів описання того, що відбувається між людиною і містом. Досі актуальною у цьому контексті є ідея тілесності Арнольда Гелена. Дослідник зокрема фіксує два шляхи рефлексії щодо тіла: «дослідження життєвих рухів людини, причетної до якихось ситуацій, особливо міміки, жестикуляції і мови (...), а потім і певних сполучень ознак тілесної будови із внутрішньою схильністю» [54, С. 153]. Із філософсько-антропологічної перспективи важливо з'ясувати, яким чином вибудовуються, репрезентуються і концептуалізуються контури тіла в світі міста. Це необхідно тому, оскільки саме тіло в місті представляє людину і слугує особливим контекстом для ідентифікації людини із різних філософських перспектив: онтологічної, гносеологічної, метафізичної тощо. Розглянемо поступово як взаємодіють між собою людське і міське тіло, які форми вони набувають і до яких ситуацій призводять.

Першим важливим етапом у розумінні тілесності є той факт, що принцип проявлення людського тіла у світі міста має просторовий характер, у якому кодується тілесний досвід індивіда у більш широкій колективній «каркас» міської пам'яті. Так, Світлана Шліпченко говорить про тіло як медіум між простором і пам'яттю: «Зв'язок простір-пам'ять забезпечується не в останню чергу через наше тіло, тобто ми виходимо на «перформативність пам'яті»... відтак, маємо право говорити про просторові практики, генеровані та водночас обмежені тим простором, де вони мають місце, про архітектуру, яка створює й

надає місце цим просторовим практикам» [205, С. 12]. Коли ми міркуємо про тіло, відразу порушується питання про його місце розміщення: *де і як* вибудовується тіло? Щоб використовувати своє тіло, ми повинні розуміти його просторові і часові межі. У цьому контексті важливою є розгорнута інтерпретація принципу поведінки людського тіла Мераба Мамардашвілі, яку він розгорнув у «Лекціях про Пруста». Зокрема, грузинський філософ зазначає: «Ми припускаємо, що подія міститься у моменті часу і простору. На жаль, це суттєво розтягнуто на всіх точках простору і часу, у яких вона коли-небудь займала і буде займати. Але я додам: які ми не можемо охопити, і у всякому разі не охопимо тим поглядом, який вмістив розпростерту перед нами фігуру. Ми не вступаємо у контакт із тією точкою простору, в якій справді розміщене тіло. Оскільки тіло розпростерте у всіх точках, які воно займало у минулому і буде займати в майбутньому, і якщо я не вступаю з ним у контакт, то я не маю цього тіла, не володію ним... тіло розпростерте, подія тіла відбувається не в тій точці, яку ти бачиш, а набагато ширше, і не може вміститися у цій точці... Живі істоти невинно змінюють своє місце відповідно нас. У непомітному, але незмінному вічному поступі світу, ми їх розглядаємо як нерухомі, оскільки момент бачення дуже короткий, щоб рух можна було помітити» [120, С. 282–283]. Філософ звертає увагу на тотальний характер положення тіла не тільки у просторі, але й у часі. Однак акцент робиться не тільки на фізичний спосіб розташування, а скоріше на символічний, що ідеально відображує естетичний контекст всесвіту Марселя Пруста. У міській реальності тілесність чітко вписана у різні практики, а тому її тотальність фіксується і контролюється просторовими і часовими структурами.

Тіло людини в місті є особливим *індикатором* культурної реальності, яка зі свого боку так само реагує і по-своєму конструює людську тілесність. У міському просторі людське тіло опиняється під тією множинністю соціальних і культурних факторів, що об'єктивно діють на тіло, на всю його природно дану основу – це так званий вплив міського тіла на людське. Однак крім просторового вираження тілесності (чи вираження тіла через міський простір), варто вказати на

другий етап розуміння буття тіла у місті – його часовий вимір. Більш того, людське тіло задає антропологічну і культурну розмірність хронотопу міста, оскільки, як пише Віктор Козловський, «тілесність на більш фундаментальному рівні людського саморозкриття забезпечує безпосередньо чуттєве відношення до світу, відношення, що супроводжує будь-який вид і спосіб людської активності» [102, С. 87]. Важливо тут зробити акцент на понятті «активності», оскільки через тіло проявляється і актуалізується хронотоп як динамічна *антропокультурна реальність*. Крім того, завдяки людській тілесності долається штучне теоретичне та емпіричне розділення людського існування у просторі або у часі міста, що здійснювалась більшістю антропологами (наприклад, Анрі Лефевр чітко окреслює простір як справжній ареал буття суб'єкта у місті, відкрито ігноруючи не тільки час, але й можливість взаємодії темпоральних і топографічних практик).

Взаємодія «людського тіла» і «міського тіла» є відображенням взаємодії природи і культури (поява міста на фоні природи може взагалі розглядатись як рана і розлам космосу). Відповідно, культурним втіленням природи тут більше є село або містечко, аніж місто. Про це писав Георг Зіммель, наголошуючи про «занурення» міста в наші відчуття і тіло: «Той глибокий контраст, що існує між життям великого міста і життям маленького міста чи села, що відрізняється повільним, звичним і рівномірним духовним і розумовим ритмом, цей глибокий контраст вноситься до наших органів чуття, – фундаменту нашого духовного життя, – і в ту кількість свідомості, витрати якої жадає від нас велике місто, як від істот, що пізнають лише на підставі розбіжностей» [320]. Через те швидкість міського життя передається тілу, яке, у свою чергу, розчиняється у щоденному ритмі великого міста. Техніки тіла відтворюють ритми міста і загалом передають його культурні смисли, символічні структури та історичні умовності. Доволі ілюстративним є роман Кобо Абе «Чуже обличчя», де осмислюється значення людського обличчя і маски у великому місті (у тексті японського письменника – Осака), які водночас відтворюють діалектику справжнього і віртуального, свого і чужого, природного і соціального.

Виникаючи на перетині природного і соціокультурного, модифікована людська тілесність об'єднує як матеріалізовані, об'єктивовані наслідки цього «перетину», так і ті атрибути, якими сам суб'єкт не володіє. Моріс Мерло-Понті акцентує на динамічний характер тілесності, на що Бернхард Вальденфельс реагує: «Конкретні гештальти, структури та поля, від яких він відштовхується, – це не реальні речі і не готові ідеї, а способи появи та організації; відповідна тілесна поведінка не розподіляється на сліпі механізми і свідомі акти – вона є відповіддю на вимоги ситуації і тим самим здатна до нового, що виходить поза існуючі правила» [41, С. 58]. У той же час перетин призводить до напружених стосунків тіла і міста, де людське тіло страждає і дезорієнтовується від інформаційних потоків, густоти розселення інших людей тощо. Інформаційне місто витісняє фізичне, дане тіло, натомість пропонуючи симулятивне і недосяжне тіло.

Важливо додати, що тіло все ж таки частково залишається «сліпим механізмом», який трансгресивно долає раціональні структури. Тому тіло містить як розумний, так і нерозумний компонент, що тим більше вказує на неоднозначність людського буття. Зокрема про антропологічні витoki тілесності Сергій Смірнов додає, що «суть же і головний акцент фундаментального предиката тілесності – не метафізичні, а антропологічні: цей предикат характеризує, насамперед, відношення рівнів антропологічної реальності і виражає, передусім, непідвладність тіла розуму і свідомості – його неслухняність і непіддатливість не до змін взагалі, а саме до тих, яких хотів би чи вимагав від нього розум» [167]. Цілком очевидно, що крім природної неможливості повністю опанувати тіло, існує також неможливість повністю опанувати культурним тілом.

Однак тут міститься важлива здатність тіла і в цілому людського організму, яка полягає в адаптивній можливості вписатися у дискурс міської культури, мимоволі змінюючи її семіотичний і предметний ряд. Адаптація людини до світу починається із позначення завдяки мові, що водночас є й початком формування культурної реальності. Позначаючи речі мовою (відповідно, завдяки можливостям тіла), людина розміщує предмети у світі та

надає їм смислової доцільності. Відтак, тіло є інструментом впорядкування міської реальності, надання їй антропологічної конкретики і практично-духовного вектору буття.

Останнє слугує доказом того, що спосіб адаптації до міського дискурсу часто має семіотичний вимір, коли важливішим не є безпосереднє вираження людської тілесності (яке, по суті, є неможливим у складній, закодованій системі культури), а його символічне або культурне вираження. Тому не дивно, що мода – структурована система знаків – є продуктом і феноменом суто міської культури, так само як кіберкультура, комп'ютерні ігри і загалом вся медіа культура. Всі ці виміри міської культури продукують образ «ідеального тіла», яке відтворює актуальні змісти у сфері «уявного», однак рідко коли відтворює їх у сфері «реального».

Міське тіло розгортається як великий текст, а тому одним із способів осягнення є прочитання або спосіб писання такого тексту. Тіло водночас виражається через знаково-символічну систему і є тією системою, оскільки будь-яке «входження» в поле культури передбачає не тільки декодування вже наявного символічного поля, але й «переписування» реальності і культурно-історичного досвіду. У цьому плані Віктор Козловський привертає увагу до виняткової ролі символів у людському житті, зазначаючи, що «культурні символи, будучи вагомими структурними компонентами самосвідомості особистості, відкривають для неї світ у сенсі його розумності, осмисленості і життєвої значущості» [100, С. 271]. Тому тілесне буття у світі міста є способом «символічної реконструкції» світу міста і його структур, де індивід прикладає значні зусилля, щоб осягнути смисловий рівень міської реальності. Складність полягає в тому, що процес осмислення потребує особистого *смислопокладання* і *смислопрокладання*, тобто людина повинна *привнести* власний смисл у навколишнє місто, що переповнене іншими смислами і знаками (із цієї причини Жан Бодріяр фіксує феномен симулякру у сучасних мегаполісах, де переповнена інформацією культура починає нагадувати кладовище порожніх форм, які нічого не значать для людини). Тіло у цьому разі є онтологічним доказом і способом власної

причетності до світу, а тому завдяки «символічному» є першим і надійним етапом залучення до вибудовування культури, оскільки, як зазначає Віктор Козловський, саме «символи забезпечують незриму наявність в особистісному досвіді певної семантичної глибини і незавершеної цілісності культури» [100, С. 272].

Як було написано раніше, міське тіло найбільше проявляється через буденність, яка і є тим спільним культурним і антропологічним тиглем, де перетинається людське і міське тіло. Однак буденність невидима і неосяжна, завдяки предметній реальності її не «схопиш». Тілесні практики жителів міста обплели його невидимою сіткою буденності, яку декодувати означає зайняти дистанцію, відійти від неї, що неминуче призведе до викривленого бачення. Одночасно перебування мого тіла у тілі міста не дозволяє об'єктивно побачити характер взаємодії між конкретним і загальним, індивідуальним і соціальним, приватним і публічним. На цю дихотомію наголошує відомий урбаніст Девід Гарві: «Але – і тут виникає діалектика – місто перетворює нас у міських умовах, які ми не вибирали. Як можна розраховувати на створення альтернативного міського світу, хоча б уявити його обриси, його загадки і чарівність, коли ми так глибоко занурені у досвід того, що вже існує? Чи можна жити у Лос-Анджелесі і не стати настільки розчарованим автомобілістом, щоб без кінця голосувати за позики на будівництво зростаючої кількості першокласних автострад?» [261, Р. 86]. По суті, від неспроможності тілесно видозмінити безмежне тіло міста (яке ототожнюється у цьому сенсі до тіла культури), людина вибудовує утопічні проекти міста, а тому питання Анрі Лефевра «Хто сьогодні не є утопістом?» буде актуальним завжди.

Що ж стосується смислових опозицій в осмисленні тіла у просторі, то Анрі Лефевр відмовляється від них, зважаючи на результати, до яких призвела класична метафізика і в цілому європейська раціональність. Дослідник переконаний, що представники модерної рефлексії «зрадили тіло», намагаючись його вписати у розчленований класичною філософією простір. На це Олена Трубіна відповідає: «Простір як форма і простір як субстанція, величний простір Космосу і сутінковий простір Землі були в процесі класичної метафоризації

розділені, як були розділені виражальне і осмислене, означуване і позначуване, вміст свідомості і реальність, психічне і соціальне, те, що проживається і те, що осягається» [175, С. 444]. Однак Анрі Лефевр переконаний, що живе тіло не підвладне абстракціям і метафорам, оскільки ті не виражають істинну онтологічну суть тіла, яке може бути як суб'єктом, так і об'єктом – об'єднувати у собі протилежності. У міському просторі така амбівалентність тілесності особливо виражена, а тому сучасна теоретична думка, вважає Анрі Лефевр, повинна враховувати «тіло разом із простором, тіло в просторі і тіло як творець простору» [278, Р. 407]. Однак найбільшу проблему урбаніст вбачає не традиції модерну чи раціоналізму європейського світу, а у владній інтенції міської культури, яка ідеологізує людське тіло, заважаючи його проявленню і вираженню, насильно вписує у свій дискурс, переломлюючи будь-які намагання індивідуальної самореалізації.

Коли окремих індивід не може змінити світ міста, то спроби реконструювати тіло міста владою мають місце. У більшості випадків такі спроби не тільки не зважають на індивідуальні запити, але й на історичний і культурний контекст міста, а тому для Анрі Лефевра онтологічне часто поєднується із історичним, яке поневолює тіло через візуальні і мовні механізми. Просторовий аналіз тіла повинен пояснити генезу і побудувати критику тих інституцій і підмін, перестановок і метафоризацій, анафоризацій і так далі, які змінили простір, що нами розглядається [278, Р. 135]. Парадоксально, але Анрі Лефевр переконаний, що модерний дискурс роздроблює простір і тіло через абстракції, водночас не помічаючи, що у постмодерній ситуації деконструкція, шизоаналіз та інші «практики» призводять до того ж самого. Про зайвість людського буття у постмодерній ситуації Віктор Малахов влучно зазначає, що сьогодні «виникають і поширюються зони, де людина вже – зайва, де сам комфорт стає нелюдським» [122, С. 18].

Фрагментація і розмивання тілесності відбувається не лише із тиску історії чи традиції, а в основному йде від самих людей. Анрі Лефевр шукав причину розламу між людським тілом і міським у великих наративах, хоча

проігнорував той факт, що будь-який наратив і дискурс продукується людиною, яка часто сама є для себе основним ворогом. Піонер модернізму в архітектурі Ле Корбюзьє із цього приводу міркував про сучасний йому Париж, «доля якого в наші дні змушує здригнутися через те, що деякі неглибокі, зловісні або, може, й повністю несвідомі люди намагаються зруйнувати його основну біологію» [115, С. 56]. Очевидно, що йдеться про надмірне захоплення репрезентативними просторами, коли мапа переважає над значимістю реального життя городянина; де уявне, проектоване тіло руйнує культурну органіку міського тіла, залишаючи за собою порожнечу або семіотичні викривлення. Мішель Фуко пропонує діагностувати патологічні дефекти міста-тіла, яке постає як об'єкт «медиалізації». Як зазначає Світлана Шліпченко, «геометрична, анатомічна чи фізіологічна аналогія завжди апелювала до позитивного балансу – йшлося про «ідеалізоване тіло у нормальному стані». І далі, в конструкції міста-як-соціального-тіла, превалює «медичний» характер цих аналогій – поставлена необхідність діагностувати та лікувати патологічні стани й дефекти» [205, С. 237]. Людина за своєю діяльністю постає не тільки лікарем, але й пацієнтом, тобто водночас активним і пасивним началом, тілесність якої «медиалізується» разом із тілом міста. У цьому контексті мова більше йде про спільну антропологічну природу тіла людини і міста, бо глобальне тіло міста утворюється із сукупності поодиноких тіл його мешканців.

Складна структура світу міста також передбачає поліфонічність зв'язків тіла і міста, оскільки людська тілесність, окрім того, що є суб'єктом і об'єктом пізнання, також постає нічийним, нейтральним і ситуативним полем у смисловій взаємодії між індивідом і міською культурою. Валерій Подорога говорив, що «ми завжди *поза* іншими тілами і *всередині* власного» [148, С. 12], а тому займаємо певну пограничну територію у бутті і, перефразовуючи Жоржа Батая, здійснюємось на межі. У цьому сенсі важливо згадати тезу Віктора Козловського про те, що «бути у *ситуації* може тільки істота, що наділена саме тілесною природою, оскільки тіло людини складається із тієї ж «субстанції», що й світ» [102, С. 88]. Тут важливо зафіксувати не тільки пограничне чи помежове тіло, про

яке пише Валерій Подорога, а й ситуативне тіло, яке ні суб'єкт, ні об'єкт – воно виконує роль медіума у світі. Справді, доречніше вживати конструкцію «феноменального тіла», яка також цілком відповідає осмисленню міської реальності. Остання ж виникає як феномен і складається із взаємодії феноменів у світі. Загалом «сприйняття – процес не тільки антропоморфний, але й онтологічно-культурний, тобто відбувається на рівні історично сформованої і важливої у світі і культурі людської самості, яка не зводиться до когітальних актів, а існує як феномен, де зрощені воедино антропоморфні можливості тіла і смислові можливості його (тіла) переживання, відношення до нього як до свого тіла, яке більше, ніж просто фізичний об'єкт, а є сам, «вписаний» у повноту світу» [там само]. Для сприйняття тіла як культурного феномену достатньо хоч би того факту, що воно більше, ніж фізична реальність, а тому існує як зовнішня конструкція над заданими природою органами і психофізичними здібностями.

У взаємодії людського тіла і міського настає той момент, коли перше втомлюється від світу міста і його тотального характеру. Тіло людини перетворюється із активного у пасивне, виконуючи роль не діяльнісного суб'єкта, а швидше того, що підкорюється ритмам, темпам і швидкості міста. Валер'ян Підмогильний змальовує таку ситуацію втомленого тіла в урбаністичній реальності як таке, що поринає у свої фантазії, втікаючи від утисків міста: «На рахунок цієї притоми він і поклав ту обважнілість м'язів та неохоту рухатись, що його тут обняла. Але почував він себе посланцем, що виконує надзвичайно важливе, тільки *чуже* доручення. Свої давні бажання він раптом відчув, як сторонній примус, і скорився йому не без глухої одрази. Він пішов далі під владою своїх побляклих на мить, але чіпких мрій» [145, С. 314]. Тілесна і духовна втома є результатом машинального життя у місті, що довела екзистенціальна філософія і репрезентувала авангардна культура. Так, пише Євгенія Босенко, «людина, яка розмовляє із телефонного автомату, за Камю, здається довколишнім смішною і недоречною. А, власне, чому?... Камю ж дивиться на навколишнє середовище очима втомленого дратівливого городянина, а тому підкреслює винятково зовнішні, формальні сторони побаченого» [32, С. 188]. Філософ

справді драматизує і перебільшує винятковість буденної практики у таксофоні, однак він має рацію щодо роздратованості городян. Втім, причина роздратованості, що часто проявляється завдяки тілесності, приховується не тільки у «нудоті» від міської культури. Причина тілесної і духовної втоми індивіда у тому, що він не може *змінити* онтологію міста, а тому повсякчас здійснює заперечення міста через низку дискурсивних практик. Вихід із цієї ситуації полягає в тому, що людина не повинна витратити зусилля на боротьбу із культурою – вона повинна спрямовувати себе до світу міста, відкривати культурні пласти і їх ціннісно-сміслове багатство.

Отже, людська тілесність є важливим чуттєво-смісловим феноменом, який не постає як лише фізична об'єктивна реальність. У процесі адаптації до світу міста людське тіло змінюється під впливом складних ритуалів, буденних і святкових практик, знаково-символічної реальності. Більш того, процес взаємодії людського тіла і міського є не тільки антропологічним, коли тіло творить місто і навпаки, а також онтологічно-культурним, оскільки на рівні історичної традиції формує канон тіла. Тіло у місті може бути осмисленим як плоть, що актуалізує низку рефлексивних і ментальних актів в урбаністичній реальності, модулює і здійснює часову і просторову складову світу. Характер взаємодії міського і людського тіла складний, динамічний і виснажливий для індивіда, тому неминуче продукує втому, байдужість і апатію. З іншого ж боку, лише завдяки тілу людина може відкрити для себе смисли світу міста і його хронотоп, реалізуватись як активний суб'єкт творчості і діяльності. Однак стратегії буття тіла у місті можуть мати різний спосіб проявлення у часопросторовій картині світу, протиставляючи і доповнюючи одна одну.

Модуси тіла в урбаністичній культурі. В антропології міста важливо проаналізувати декілька стратегій людського тіла, які стосуються не тільки просторового переміщення, але й образної та символічної репрезентації в культурі, бо часто текст може «сказати» про людину більше, аніж життя. Місто – романне й існує завдяки сфері уявного, яка у ньому породжується і до нього

повертається, тій самій сфері, яка ним провокується до життя і яка дає йому нове життя, говорив Марк Оже [143]. Однак у перспективі філософсько-антропологічного осмислення стратегій тіла у місті можливі два шляхи: власне *теоретичний*, який конструює збірну модель тіла у дискурсі певної гуманітарної традиції (наприклад, феноменальне, семіотичне, структурне тіло), що вбирає будь-які вираження тіла у місті; *практичний*, який не втрачає своєї рефлексивності, але зосереджується на культурних практиках тіла (туристичне тіло, фланерування, робоче тіло тощо), які можуть аналізуватись під різним кутом.

Так чи інакше, людське тіло конструює певну кількість культурних практик, які неможливо проігнорувати в контексті антропології і філософії міста. Справді, як пише Віктор Козловський, «важко собі уявити хоч якісь людські контакти, які явно (чи неявно) не моделюють властивості і можливості людської тілесності, тобто, не базувалися б на первинному смисловому (не пійманому рефлексією, але наявному у перцептивному досвіді) контакті зі світом, сприйняттям його як природного середовища існування» [102, С. 87]. Тіло у феноменологічній традиції постає як дорефлексивна реальність, яку навряд чи можна впіймати, зафіксувати або осмислити, оскільки сам аналіз під час накладання раціональних конструкцій відводить від спроби «дістатись» до *первинної* сутності речей. Однак цілком можливо зафіксувати його вираження у світі міста – тілесні дискурсивні практики, які з часом для городянина стають не менш природними, аніж будь-які біологічні процеси.

Міське середовище постає не тільки як фізичний субстрат, але й антропологічний, тобто людина обживає місто відповідно своїм запитам, у тому числі і тілесним. Виникає питання: яким чином відбувається освоєння міста у відповідності до людської тілесності? Фактично всі просторові зв'язки спрямовані до людського тіла – починаючи від метрополітену і закінчуючи правилами утворення черги до маршруток, а тому цілком має рацію Моріс Мерло-Понті, коли пише, що «в той час як з мого боку являвся шар тілесного буття, в який загрузає моє бачення, з боку речей маємо розгалуження безлічі

перспектив» [131, С. 75]. Варіативність людських тіл утворюють дискурс міської культури, яка речами і знаками у свою чергу вплетена в тілесність, постає її невід'ємним компонентом. Індивідуальні тіла утворюють «тілесну мапу» (за визначенням Валерії Подороги) у місті, що містить потенціал картографії та ідентифікації не менше, ніж певні міські топоси. Так, за одягом, кольором шкіри і способом поведінки можна розпізнати район чи квартал міста на мікрорівні, а на макрорівні – специфічні особливості городянина.

Тіло в місті слугує носієм досвіду світу, який дозволяє вибудовувати і артикулювати світ міста відповідно до власного образу. Відповідно, звернемось ще раз до роздумів Моріс Мерло-Понті у його праці «Видиме і невидиме». Так, філософ підкреслює, що «відношення між речами і моїм тілом на диво незвичайне: саме завдяки йому я інколи залишаюся у стані видимості, а інколи доходжу до самих речей» [131, С. 14]. Доступ до «самих речей» є свідченням особливого відношення людського і міського, яке легітимізується в людське світобачення, що включає в себе як емпіричний досвід суб'єкта, так і його концептуалізацію в межах світу міста. Під концептуалізацією мається на увазі як соціалізація суб'єкта в місті, так і сукупність легітимних культурних практик у ньому, які завдяки постійним ритуалам переростають у традицію урбаністичної культури. На опосередкованість діалогу зі світом пише Бернхард Вальденфельс: «Те, що ми завжди кажемо і що робимо, передбачає контакт зі світом, який, правда, відкривається тільки в обмежених перспективах і горизонтах. Світ є неготовим, наш досвід – незавершеним. Повна визначеність суперечила б законам досвіду» [41, С. 58]. Тому тілесність є частиною антропологічної відкритості до світу, а відтак – володіє здатністю до комбінації своїх проявів (*la manifestation*) та інваріантності зв'язків у міській реальності.

Перед тим як розглянути модуси тіла у місті, потрібно уточнити, що поняття «модуси» у соціальному бутті є штучною конструкцією, яка дозволяє розглянути різні прояви тіла у спільній міській перспективі. Розділення є штучним тому, що людська тілесність існує як цілісний комплекс модусів у міській реальності, які так швидко змінюються і видозмінюються (перехід з метро

у пішохідну зону, із неї на територію кафе чи у торговий центр – все це продукує низку тілесних практик), що марною видається спроба зафіксувати їх окремо. Втім, попередньо йшлося більше про соціальний дискурс тілесності, який справді щоразу набуває різного вираження, але також існує культурно-онтологічний, який містить модуси тілесного буття у місті у більш-менш незмінному стані. Серед них можна виокремити тілесну тріаду: *тіло городянина* (своє тіло), *фланера* (ситуативне тіло) і *туриста* (чуже тіло). Модуси тіла мають свої маршрути, обжиті простори, час, різні погляди на одні і ті ж пейзажі.

Тіло городянина репрезентує культурну приналежність до світу міста, знання про його структуру і цінності. У бінарній опозиції свій/чужий городянин займає позицію свого, тобто повноцінного суб'єкта колективу. Із одного боку, городянин не потребує додаткової символічної артикуляції – він самодостатній у своїй тілесності і органічно вписаний у міський ландшафт, а тому відкрито або завуальовано виражає антипатію до інших людей, місць, традицій. З іншого боку, городянина важко не помітити. Георг Зіммель вказує не тільки про неприязнь до інших тіл (відповідно, туриста і фланера), а й також про неприязнь до інших городян свого ж міста, тобто негативна настанова городянина до «не-свого» настільки емоційно глибока, що в кінцевому разі обертається проти нього, а тому внутрішні стосунки жителів великих міст один до одного формально характеризується замкнутістю, відособленістю [319]. Дотик до тіла, який має визначально онтологічне значення для Моріса Мерло-Понті, може обернутись трагедією міжособистісного спілкування, неприязню і повною негацією. Тілесна напруга імпліцитно наявна у повсякденному житті городян, яка нагадує Мішелю де Серто всесвіт, який щомиті може вибухнути. Далі дослідник додає, що «безіменний перехожий – ідеальний городянин, який проживає повсякденність і водночас створює незліченні дискурсивні ходи» [243, Р. 92].

Сприйняття і ставлення до світу міста городянином ґрунтується на раціональних і логічних стратегіях, а тому його тіло впевнене у рухах і цілях. Як писав Георг Зіммель, «типовий мешканець великого міста, що має, звичайно, тисячі модифікацій, створює собі самозахист проти загрозливих його існуванню

течій і протиріч зовнішнього середовища: він реагує на них не почуттям, а переважно розумом, якому розвинена свідомість надала гегемонію у духовному житті» [319]. Виважена раціональність пояснює феномен поспіху і ціленаправленості дій городян, позбавляючи простір ірраціональності і випадковості. Зрештою, будь-які вливання хаосу городянин прагне вирішити миттєво, звертаючись або до власного досвіду, або до ресурсів міста. Однак городянин, який двояко ставиться до світу і довколишніх, платить за занурення у різноманіття життя високу ціну: він не бачить людей в їх унікальності, він орієнтується серед них, підрозділяючи всіх сторонніх на типи. Зрештою, ритм міста позбавляє людину чуттєвості та емоційності, наділяючи її захистом від швидкоплинності подій. Тому, продовжує Георг Зіммель, «мабуть, немає іншого такого явища духовного життя, що було б так безумовно властиве великому місту, як байдужість» [там само]. Відповідно, байдужість як атрибут тіла городянина не є вираженням їх абсолютної незацікавленості у світі, а є формою самозахисту від швидкого ритму міста.

«Пороговим тілом», вживаючи термін Валерія Подороги, городянина у часткових випадках є тіло емігранта, яке характеризується тимчасовим буттям у темпоральному вимірі і прагненням до вкорінення у просторовому. Ідентичність емігранта викликає завжди підозру, бо вони, за словами Яна Чемберса, «прийшли з іншого місця – прийшли ні «звідти», ні «звідси», і віднині прагнуть бути одночасно «всередині» і «зовні» ситуації і, зрештою, жити на перетині історії та спогадів, переживаючи їх, щоб потім перекласти на нові, більш екстенсивні улаштування вздовж перехідних маршрутів... це завжди драма стороннього» [241, Р. 4], який прагне асимілюватись у світ міста. Перехідна «порогова» буттєва ситуація дотична більше до екзистенції фланера, аніж городянина, попри інтенцію емігранта до функціонування повноцінним життям міщанина.

Тіло фланера є посереднім між туристом і городянином, чужим і своїм, оскільки це завжди перехідна зона, де фланер апробує різні способи «приручення» міста і його структур. «Приручення» міського простору, вкорінення у ньому власної історії передбачає інтерпретацію просторової

організації і відношень, що розгортаються у міських просторах. Звідси основним екзистенціальним налаштуванням у фланера є його відкритість до активної інтерпретації світу міста, готовність до повного його переосмислення і переоцінки. Тому й то урбаністичним символом і безпосереднім географічним об'єктом маршруту фланера є *перехрестя*, завдяки якому виражається специфічний, часто богемний (у Шарля Бодлера, Джеймса Джойса, Семюеля Беккета, Алена Гінзберга тощо) бунт проти установлених норм і приписів міста. Інакше кажучи, тіло фланера – це втомлене від ритму мегаполісу тіло городянина, яке прагне спонтанних денних і нічних прогулянок будь-якими шляхами, що ніде не зафіксовані.

По суті, практика фланерування – це спосіб чужого бути своїм, а свого бути чужим; спроба зайняти дистанцію щодо міста і людей, «погляд з боку» на усталений історико-культурний контекст. Про маркування простору міста людським тілом згадує Мішель де Серто: «Все починається із кроків. Їх чисельність не складається в чіткі ряди. Вони не піддаються статистиці – у кожного свій голос, кожен відчувається і спрямовується в рух по-своєму. Їх галаслива маса – колекція незліченних індивідуальностей. Завдяки крокам точки дотикаються і простори набувають плоти. По суті, рух пішоходів утворює одну із тих «реальних систем», із яких складається місто» [243, Р. 28]. Однак коли пішоходи, серед яких більшість складають городяни, чітко означають і знають рух, то для тіла фланера критерій невизначеності і незнання карти є домінантним. Мішель де Серто використовує поняття «тактики» для пояснення тілесних напрямів у місті, завдяки яким люди прокладають собі шлях від однієї точки міста до іншої, вони створюють особисті маршрути, наповнені смыслом [176, С. 35].

Достатньо ідеалістичним видається проект Вальтера Беньяміна, який виокремлює дискурс фланерування як єдиний спосіб істинного пізнання міста. Аналізуючи поезію Шарля Бодлера, де повною мірою проявляється спосіб фланерування Парижем, філософ відзначає особливу здатність фланера помічати приховані від звичного ока простори. У Джеймса Джойса можна зустріти

розміщену у тексті ідею Вальтера Беньяміна: «Він перейшов на сонячну сторону, оминаючи відкритий люк погребу в 75 домі ... Відчуваєш себе молодшим. Де-небудь на сході, ось таким ранком, кинутись в дорогу на зорі ... Бродиш вулицями під навісом ... тиняєшся цілий день. Можеш зустріти пару грабіжників. Ну і що, зустрінеш» [269, Р. 73]. Буття фланера переповнене враженнями та емоціями, а тому в ньому більше ірраціонального, випадкового та сюрреального, аніж логічного. Справді, пише Володимир Єрмоленко, «фланер, для якого місто є рідним і все-таки екзотичним, «далеким від захопленого імпресіонізму», властивого чужинцеві. Натомість кожний закуток урбаністичного лабіринту стає немов гілозоїстичним чи бодай спіритуалістичним: за твердими перепонами стін, за плануванням вулиць та мовчанкою інтер'єрів приховується ніби жива, – хоч і невідома – рука. За кожним *locus*'ом завдяки горизонтові пам'яті, що з ним поєднаний – свій *genius*» [75].

Протилежної, більш критичної точки зору дотримується Найджел Тріфт, який не приймає ключове значення прогулянки для фланера, змінюючи фокус аналізу на зв'язок людина-машина [328, Р. 75–88]. Проте переплетення машини і людського тіла більш суттєве для городянина, якому мобільність відіграє першопочаткове значення. Крім того, для фланерування машина заважатиме, оскільки обмежує поле зору і спосіб пізнання міста.

Для фланера важливим є момент пограничних ситуацій і крайностей. У такому разі богемний спосіб життя збігається із «надривною ситуацією» в бутті. Судячи із ранніх досліджень Льюїса Вірта, сама «урбанізація більше не означає тільки процес, завдяки якому люди зацікавлені в об'єднанні у системі міста» [339]. Саме у межах пограниччя та фрагментарності місто починає сприйматись по-особливому, являючи і проявляючи свою сутність. Однак основне ж питання полягає у тому, який критерій істинності міста? Звідки фланеру знати, що місто показало свою сутність? Таке пізнання світу міста межує із містичним досвідом, де власні ірраціональні пориви більше значать аніж зовнішні раціональні чи логічні чинники. Тому фланер є завжди чимось ситуативним – між своїм і чужим, логічним і алогічним, минулим і майбутнім. Про це влучно пише у своєму тексті

«Від паломника до туриста» Зигмунд Бауман: «Здається, у Нові часи всі нитки життя зустрілися і сплелися у проведенні часу і життєвому досвіді фланера: пофланерувати – все одно, що сходити в театр, побути серед сторонніх і бути стороннім для них (бути в натовпі, але не належати йому), сприймати цих чужих людей як «поверхні», так, як нібито «видимістю» вичерпується їх «сутність», і додатково до цього бачити і знати їх швидкоплинно» [230, Р. 26]. Стає зрозуміло, чому Вальтер Беньямін у своїй урбаністичній теорії обирає міські пасажі як символ переходу від публічного у приватне, екстер'єру в інтер'єр, врешті, колективного до індивідуального буття. У цьому сенсі життя фланера втілює і репрезентує досвід простору (*Raumerfahrung*), а також логіку організації культури у часопросторі міста.

Модус тілесного буття фланера у певних параметрах подібний до тіла *бездомного*. Останній не тільки не має сталого прихистку у місті (а тому вкорінення у світ), але теж займає межову ситуацію. Для городян бездомний є невидимим простором, позбавленим особистісного і смислового начала. У той же час буття бездомного викликає тривогу у тілесності городян, оскільки воно містить у собі хаотичність і непередбачуваність. Втім, коли тіло фланера націлене на пізнання міста (нехай сюрреалістичне і колажне), то для бездомного воно є зайвим, а тому Зигмунд Бауман наголошує, що у «бродячого нема дорожньої карти, оскільки його маршрут складається із шматочків, кожного разу по клаптику» [230, Р. 28]. Бездомне тіло є знеособленим тілом, яке хоч і складає частину ідентичності міста, але воно не керується креативним і діяльнісним принципом буття. Модус тіла бездомного позбавлений вкоріненості у світ міста, а тому передбачає вештання і виживання.

Своєю чергою, туристичне тіло – це завжди тіло Іншого у місті, а тому існує несвідома пересторога і тривога щодо туристичного тіла, хоч без нього жодне місто неможливе. Городяни розуміють цю культурну необхідність приймати туриста, але також зневажають туриста як того, що не може принципово зрозуміти складність буття корінного жителя міста (хоча кожен турист – це завжди житель з іншого міста). Така амбівалентність чітко

простежується із нижченаведеного опису Лондона у новелі Ніла Геймана «Neverwhere»: «Це було місто, де древнє і незграбно нове витісняють один одного – не нагло, але без будь-якої поваги. Це місто магазинів і офісів, ресторанів і будинків для престарілих, парків і церков, пам'ятників, які ніхто не помічає, і пальців, зовсім не схожих на палаци... Шумний, брудний, радісний, тривожний, який *живе* туризмом і *зневажає* туристів» [254, Р. 8]. Погляд туриста на місто є тим фокусом і світоглядом, який принципово не наявний у можливостях городян, які завжди є заручниками свого міста і носіями його кодів. Тіло туриста маркує світ міста таким чином, що позбавляє його певної таємниці, бо турист змушений відзначити і означити для себе карту.

Для означення карти міста тіло туриста проходить через *точки культурної інтенсивності*, або так звані *must-see places*. Відтак, зовсім не випадковою побуває метафора *міста як музею*, що існує як завмерлий у часі артефакт. Визначальними для цих просторових прописаних культурою маршрутів є не тільки мапи, але й путівники. Не менше значення відіграють і самі городяни, які завжди підкажуть основні *must-see places*. Втім, вирішальним модусом для актуалізації у свідомості туриста точок культурної інтенсивності є тіло гіда, яке повністю контролює поле зору сприйняття світу міста. Інша річ, що сьогодні доволі популярними стають некласичні, екстремальні форми пізнання *невидимого* міста, а саме підземного міста¹¹, надземного панорамного міста, міста смітників і волюцюг тощо.

Маршрути тіла туриста неможливі без *транзитивних урбаністичних зон*, а саме аеропортів, вокзалів, портів, готелів. Особливе місце займає теорія перехідних просторів у Марка Оже [223, 224], який для розуміння тимчасовості існування у транзитивних «коридорах» виділяє поняття «не-місця» як сценічного простору людського буття. Вслід за Марком Оже, слушно артикулювати транзитивні зони як *перехідні* простори, що потрібно перейти для досягнення

¹¹ Так, специфічною урбаністичною субкультурою є дігери, які подорожують підземними каналізаційними тунелями, катакомбами, закинутими і забутими маршрутами. Основна мета такого пізнання – дослідити (*urban exploration*) і відкрити справжнє місто, яке було втрачене в історико-культурному поступі.

кінцевої цілі, тобто занурення у світ міста. Дослідник пропонує відрізнити простори переходу від «антропологічних місць», *фіксованих* і функціональних просторів міста, де розгортаються індивідуальні проекти, відносини та комунікації. Однак тут не можемо погодитись із Марком Оже: приймаючи його метафору про не-місця, важко прийняти думку про пасивність перехідних зон. Насправді, не-місця насичені практиками і комунікаціями не менше, аніж фіксовані простори – вони не менш антропологічно насичені кодами і тілесними стратегіями, формуючи «хореографію транзитних місць» [84, С. 56]. Важко хоча б оминати той факт, що багатьом людям доводиться не тільки часто бути на вокзалах, у готелях та придорожніх мотелях, але й жити у їх межах, наповнювати не-місця смислами і життєвими історіями. Інша річ, які життєві історії та культурні стилі репрезентують люди у перехідних зонах.

Попри те, тіло туриста є невід'ємною частиною буття міста, і городяни, розуміючи це, тимчасово приймають туристів у свій світ, кожен із них є більшою мірою один для одного чужим. Конструктивна програма діяльності городян повинна базуватись на діалогічній установці до туристів як до інших, а не чужих, однак вона не завжди виконується у дійсності – турист завжди бути тілом із *іншого* міста і світу.

Спільним модусом існування як городянина, так і туриста є *рух* у просторі і часі. В обох він чітко прописаний, але у городянина до буденних ритуалізованих практик у просторі, коли у туриста – до проєкцій у часі, де смислове значення відіграють не тільки місця, але й час переживання. Якщо ж додати про тіло фланера, то його рух завжди направлений поза часову і просторову єдність світу міста, тому й присутня спонтанність і випадковість маршруту. Що ж до туриста, то, переконаний Зигмунд Бауман, його ціллю є нове переживання; турист свідомо і систематично шукає пригод, нових, несхожих на попередні переживання, оскільки радості від знайомих пейзажів ввійшли у звичку і не приносять радість [230, Р. 29]. Тому враження від міста у туриста часті, але не глибокі (зрештою, пильне розуміння і не потрібне йому), натомість тіло городянина максимально віддаляється від вражень, надаючи урбаністичному ландшафту функцію фону.

Говорячи про урбаністичну культуру, неможливо оминати питання великих скупчень людей, яке у контексті феноменології тілесності може бути означеним як *тіло натовпу*, що справді притаманне лише світу міста. Модус тіла натовпу не є чимось окремим у контексті градації тілесних модусів, адже у натовпі присутні як городяни, фланери, туристи, так і безліч інших, менш помітних людських тіл.

Тіло натовпу постає визначальним феноменом у місті, бо не тільки вміщує комплекс дискурсивних стратегій тіла, але й саме володіє специфічними атрибутами. Так, тіло натовпу є амбівалентним середовищем культурної реальності, що поєднує і об'єднує спектр відмінних, але й водночас однотипних рухів, шляхів, ідентичностей та стратегій писання міського тексту. Доволі яскраву метафору «бурхливого» життя натовпу у мегаполісі можна зустріти у праці Пітера Акройда «Лондон», де місто практично ототожнюється із живим тілом, що має свою біографію, історію та специфічні звички: «Якщо поглянути іздалеку, то ви побачите море дахів, а людські потоки у його темній глибині помітні не більше, аніж жителі якогось невідомого океану. Однак місто завжди переповнене невгамовним життям зі своїми коловоротами і течіями, піною і бризками. Звук вулиць подібний до гулу морської раковини, а коли в минулому місто поринало у туман, його мешканці немов блукали морським дном» [220, Р. 7–8]. Автор використовує море як метафору плинності і галасливості натовпу у місті, що поглинає кожного у свої «темні глибини», адже тіло натовпу переповнене невидимими, анонімними зв'язками кожного зі всіма.

З одного боку, тіло натовпу характеризується знеособленим репрезентативним полем людського буття, де простір буденних ритуалів розчиняє у собі суб'єктивні цілі і наміри. З іншого ж, саме у натовпі людське тіло вільно може виразити свою індивідуально-особистісну стратегію життя, реалізувати різноманітні естетичні, комунікативні та загалом світоглядні проекти. Скажімо, без тіла натовпу мода була б неможливою, оскільки, репрезентуючи певні модні тенденції, натовп знецінює водночас високі естетичні ідеали, а тому провокує до

створення нових канонів і стилів життя. У цьому проявляється дуалізм як моди, так і суспільства, про який писав Георг Зіммель [320].

Людина у тілі натовпу потрапляє під вплив парадоксального *нічийного* простору буття, що справді розгортається у крайніх полюсах людської екзистенції: тут і своє, ближнє та знайоме, а також водночас і чуже, далеке та непізнане. Почуття й думки індивіда у натовпі, відповідно, можуть варіюватись від самозаглибленого осмислення (читання книг, прослуховування музики, розглядання одягу інших людей) до колективної тривоги (психологічні наслідки скоєння теракту, ще одного виняткового феномену у мегаполісі). Численні індивідуальні практики у натовпі задають динаміку колективного тіла, де елемент творчості та інтерпретації відіграю конструктивну соціокультурну функцію. Про це й пише Вальтер Беньямін, описуючи колектив (за його словами – «суб'єкт міста») як той, що «живе, переживає, розпізнає та винаходить» [235, Р. 423].

У кожному разі, тіло натовпу конституює *горизонт індивідуальних стилів життя у вертикалі*¹² колективного співбуття людей у світі міста. Необхідно наголосити, що основною репрезентативною культурною формою для вертикалі буття тіла натовпу є міська повсякденність, адже у ній найчастіше і найвиразніше проявляється *механіка* ритму натовпу. Однак тут же додамо, що й свято у місті повноцінно може виражати культурну семантику тіла натовпу, починаючи від релігійних свят (сходження Благодатного вогню у Єрусалимі, самобичування під час ходи у Пристрасну П'ятницю) і завершуючи державними (День Незалежності).

Таким чином, функціональний аспект тілесності у світі міста продукує низку специфічних модусів тіла, які у свій спосіб позначають, прочитують і концептуалізують світ. Пануючими модусами тіла є тіло городянина (своє тіло), фланера (ситуативне тіло) і туриста (чуже тіло). Буття городянина володіє раціональними, логічними і чітко прописаними схемами тілесного буття, де випадковість та емоційність переносяться на периферію. В основі тілесних

¹² Іншою філософсько-антропологічною метафорою щодо «вертикалі колективного співбуття» може бути «сходи», оскільки у натовпі завжди присутнє *сходження, потік*, а відтак – безперервний рух у культурному часопросторі.

практик городянина окреслені буденні маршрути, де байдужість до інших є захисною реакцією від перевантаження ритмом міста.

Протилежним модусом є тіло фланера, яке позначає місто згідно внутрішньої індивідуально-особистісної схеми, де відчуття та асоціації відіграють вагоміше значення, аніж культурна традиція чи історія. Практики фланерування постають як дистанція щодо міста і людей, «погляд з боку» на усталений урбаністичний ландшафт, а відтак – це буття на межі свого і чужого, видимого і невидимого.

Натомість тіло туриста маркує світ міста таким чином, що позбавляє його таємниці, бо турист змушений відзначити і означити для себе карту, тому пізнання міста туристом позбавлене смислової глибини і має завжди поверхневий характер. Тілесне буття туриста занурене у минуле, а тому біографія та ідентичність міста для нього відіграє першочергове значення. Крім цих основних модусів тіла можна виокремити ситуативні, як-от емігранта чи бездомного, однак вони не настільки культурно та антропологічно оформлені, як тіло городянина, фланера і туриста. Попри семантичну відмінність, різні модуси тіла утворюють сукупну тілесну карту міста, залишаючи на ній свої характерні сліди.

До того ж, одним із специфічних феноменів міської культури є тіло натовпу, яке із філософсько-антропологічного фокусу маркується як нічийне тіло. Людина у тілі натовпу потрапляє під вплив парадоксального нічийного простору буття, що розгортається у крайніх полюсах людської екзистенції. У цьому амбівалентному середовищі людське буття пов'язане із швидким рухом, притаманним великому місту, але й також із непередбачуваністю подій та історій.

3.2. Формування світогляду людини міста

Буття людини у світі міста передбачає освоєння світу у його смисловій, ціннісній і часопросторовій цілісності. Внаслідок «антропологізації» міста і входження у його середовище відбувається формування індивідуального світогляду, тобто тієї онтологічної основи, звідки людина здійснюється не тільки як городянин, але й цілісна особистість. Фундаментальною умовою в освоєнні

міста людиною є її відкритість до світу і в цілому усього потенціалу культури, оскільки індивідуально-особистісна визначеність людини не є чимось раз і назавжди даним. Відкритість є встановленням людини у місті, спробою олюднити його структурно-топологічний ландшафт, надати йому онтологічного виміру, тобто встановити два фундаментальні модуси буття – «буття у світі» і «буття світу». У свій час Фрідріх Енгельс влучно наголосив, що «буття є взагалі відкритим питанням, починаючи із тієї межі, де припиняється наше поле зору» [128, С. 43]. З'ясуємо, чому відкритість людини до світу міста має онтологічно-культурну природу, які практики і тактики це передбачає і, основне, ким стає людина внаслідок відкритої взаємодії зі світом.

У формуванні себе як активного культурного індивіда необхідного є адаптація (чи інкультурація (*enculturation*) за Маршалом Херсковіцем) у культурний час і простір, що передбачає певне індивідуальне зусилля. Так, міркує Віктор Козловський, «у цьому сенсі можна погодитись із Гайдеггером про те, що сама відкритість людини світу відбувається завжди всередині часового горизонту і в основному залежить від часових форм і модусів (минулого, теперішнього і майбутнього). Тому, якщо «закінчується» первинний (для людського буття) час, то «зникає» і світ, що розуміється як осмислений часовий горизонт, як реальність, де буття (у часі) трансцендентує» [102, С. 84]. Власне акт «трансцендентування» буття у світі і є тим надривом, метазаданням і зусиллям, які людина повинна прикласти як для формування/збереження своєї культурної цільності, так і для простого виживання та засвоєння соціальних типів поведінки. Особливо це важливо людям, які збираються жити у місті або тільки потрапили до урбаністичного світу.

Інакшим означенням «прориву» в культуру може бути процес усвідомлення міста і самоусвідомлення себе у місті («необхідність себе» за влучним визначенням Мераба Мамардашвілі), тобто тут медіумом між суб'єктом і світом постає свідомість. Втім, набагато важливіше з'ясувати, пише Євген Бистрицький, «не стільки пізнавальний зміст акту самоусвідомлення як певного виду знання людини про світ «зовнішній» і «внутрішній», скільки важливо

дослідити його онтологічне значення, тобто розглянути самоусвідомлення як умову єдності буття особистості, її реальної чуттєво-предметної діяльності у світі» [30, С. 157]. Відповідно, процес самоусвідомлення без занурення і запитування до світу міста неможливий, оскільки наших знань і зусиль ніколи не достатньо для глибинної рефлексії. Первинною формою пізнання себе у світі є культура.

По суті, акт «схоплення» світу міста є спробою пізнання смислової структури, яке (пізнання) завжди є індивідуальним процесом, оскільки, згідно ідеї Вадима Іванова, «смысл возникает на перетині значення із індивідуальним досвідом людини, тому значення завжди суспільне, смысл – індивідуальний» [88, С. 42]. Однак не всі культурні і соціальні ситуації у ціннісному чи семантичному вимірі є однаково наповнені змістами для індивіда. Звідси висновок, що світ міста не є даністю за своєю смисловою будовою, а існує як опосередкована символічна реальність, що потребує залучення індивіда до активної діяльності у місті. У цьому сенсі відкритість людини до світу справді постає як спроба вийти поза власну мовну, предметну реальність до більш ширшої, надіндивідуальної реальності і її зв'язків. Тому, продовжує Вадим Іванов, «смысл є та міра обживання реальностей світу, що забезпечує їх буття для людини, їх потойбічність. Зі сторони ж людини як суб'єкта смысл є тим вмістом явищ світу, що у межах відношень світопорядку слугує основою *розумного*, доцільної поведінки і діяльності» [88, С. 43]. Закритість людини від світу є формою бажання не пізнавати світ міста, а тому неминуче призводить до небуття індивіда як духовної, так і тілесної істоти. Справді, «безсенсовність рівнозначне смерті, втраті будь-яких основ і виправдань для буття у світі» [там само]. Крім того, безсенсовність не тільки може бути наслідком закритості світу, але й приходити після відкритої інтерпретації світу, яка втратила свою доцільність і розумність для індивіда.

Відкритість людини світу міста. Безсенсовність світу і самотність як наслідок є доволі типовим явищем у місті, що часто характеризує сучасне буття у

мегаполісі. Попри великий спектр можливостей у великому місті, більшість людей потрапляє у «одновимірні» схеми існування, практично не помічаючи ні інших людей, ні самого міста. Самотність може виникати із двох проектів людської відкритості – поглинанням індивіда світом і навпаки, неспроможності відкритись світові. Крім того, реалізація всіх проектів буття теж характеризується самотнім світовідчуттям, позбавленням сенсу самореалізації і доцільності у світі. Тобто людина у місті повинна у якомусь сенсі не до кінця бути реалізованою як особистість та городянин, залишаючи простір і горизонт для творчості, безперервного самовдосконалення.

Діалектика смислових утворень і конфігурацій людини та світу міста полягає у тому, що індивід відкритий до світу, коли світ закритий до індивіда. Оскільки мається на увазі перш за все культурний світ, то він завжди постає як символічна і смислова реальність, що не може бути зведена до буквального, прямого прочитання, а символ та смисл, як відомо, не прочитуються безпосередньо – їх потрібно «розпакувати», відкрити для себе. Скажімо, улюблена тема імпресіоністів «спілкування в кафе» не може бути інтерпретована як така, що ілюструє людей, яким нічого робити із дня у день. Люди у кафе парадоксальним чином найбільше репрезентують міську культуру, у культивуванні контрасту відпочинок/робота, де відвідувачі кафе спостерігають за людьми, які постійно кудись запізнюються. Разом із тим саме у кафе найбільш помітна соціальна розбіжність і водночас її подолання, бо, як влучно зазначає Михайло Герман, «у звичному житті адвокат не прийде в гості до слюсаря на пенсії, а успішний комерсант – до муляра із сусіднього будівництва» [55, С. 183]. Чи не у кафе може проявлятися повною мірою людська відкритість? Звісно, що наведена цитата більше стосується життя Парижу, але основний мотив один і той самий – місто надто складне за своєю архітектонікою, де видиме сплетене із невидимим, а значення часто постає як смисл.

Відкритість людини до світу міста передбачає множинність тактик і практик, які мають як індивідуальний, так і об'єктивний характер. Однак основна антропологічна дилема полягає в тому, щоб зберегти водночас свою тілесно-

духовну самість і водночас набути якісно нового досвіду, знань і смислів. Апелюючи до онтології людини Мартіна Гайдеггера, відкритість до світу є способом *запитувальності*, а «всяка запитувальність є пошуком» [193, С. 20], що у підсумку більш важливий і продуктивний, аніж кінцева ціль. Людина запитує, що може бути ще крім її власного індивідуального буття? Більше того, питання торкається фундаментальних принципів не тільки світу міста, але й відрефлексовує бажання і намагання людиною знайти *своє* місце у світі. Мартін Гайдеггер пов'язує питання про буття із поняттям *присутності*, а те, у свою чергу – із *екзистенцією*. Тому пошук відповіді на питання «як можна розуміти людське буття у світі міста?» є спробою встановити певну закономірність і системність у екзистенціях, що вказують на особливість людського буття у місті. Однак «знання про світ» і «буття у світі» не є тотожними між собою, але вони імпліцитно перебувають у пориві відкритості до світу, оскільки відкритість вже є буттям у світі, але й водночас є й пізнанням світу. Така дихотомія є основною теоретично-практичною проблемою у філософсько-антропологічному аналізі міста.

Важливе значення у процесі відкриття людини до світу відіграє *довіра* як той поштовх, що змушує суб'єкта позбутись власного життєвого простору. Як писав Мілан Кундера, «набагато більша відмінність між тими, хто сумнівається у бутті як даності для людини (нехай як завгодно і ким завгодно), і тими, хто приймає його беззастережно» [271, Р. 247]. Не меншу роль у довірі світові міста відіграє тіло, яке і є тим перехідним етапом між власним внутрішнім світом і чужим зовнішнім світом, який треба освоїти, надати йому смислової доцільності. Бернхард Вальденфельс, описуючи феноменологію Моріса Мерло-Понті, точно акцентує увагу на тому, що «тіло відкриває різні виміри досвіду», а відтак «воно перебуває у безпосередній співзвучності або дисонансі з ритмами того, що відбувається у світі, сприймаючи, воно пізнає різноманітність речей» [41, С. 58]. Людське тіло як до-предикативний досвід і є тим порогом або очікуванням світу. Довіра як духовний імпульс і тілесне очікування у своїй єдності закладають *умову* і *точку відліку* відкритості. У Карла Маркса є думка, що стосується подальшої культурної трансформації тіла, де природа постає як основа для входження у

буття світу: «*Людська сутність природи існує тільки для суспільної людини; бо тільки в суспільстві природа є для людини ланкою, що зв'язує людину із людиною, її буття із іншим і буттям іншого для неї, життєвим елементом людської дійсності: тільки у суспільстві природа постає як основа її власного людського буття*» [128, С. 118]. Тому у взаємній співмірності натуральні символи утворюють особливу мову тіла, особливий засіб самовираження і самоактуалізації, бо, як продовжує Маркс, «*тільки у суспільстві її природне буття є для неї її людським буттям і природа стає для неї людиною*» [там само].

Умова людської відкритості світу міста передбачає не тільки можливість проявлення індивіда як активного суспільного суб'єкта, але й радикальне його перетворення. Людина ніколи не може повністю бути готовою до взаємодії як зі світом, так само із містом, а тому завжди існуватиме *тривога* потенційної відкритості. Зміна людини у місті як «*другій природі*» означає також набуття «*другої природи*» для себе, тобто становлення в собі іншого. Справді, пише Вадим Іванов, «*феномен «другої природи» тим і цінний у філософському сенсі, що постає наче топильна піч, у якій природна закономірність і людська доцільність сплавляються у предметні результати, що утворюють дійсність особливого роду із особливою структурою взаємовідносин*» [88, С. 39]. Пізнаючи місто, «*розпаковуючи*» його смислову архітектоніку, індивіду відкривається культурна логіка урбаністичного світу. Недаремно цій темі класик аналізу міської проблематики Льюїс Вірт [339] присвятив свій текст «*Урбанізм як спосіб життя*», підкреслюючи тісний, або навіть тотожний зв'язок між містом і культурою.

Втім, потрібно вказати на принциповий антропологічний аспект відкритості світу міста. Ситуація людського освоєння світу не є безпосереднім розумінням речей і явищ – людина завжди має справу із *образом* міста, оскільки, за словами Вадима Іванова, «*образ світу, випрацюваний практикою суспільства і засвоєний індивідами, слугує, подібно матриці чи монтажній схемі, спільною основою змістовного розпізнання предметних елементів як комірок у спільній сітці*» [88, С. 39]. Доцільно додати, що образ постає для нас не як абстрактна сутність, а як конкретна дійсність тобто попри вторинність міської культури вона

завжди сприймається для людини як єдина у своєму роді первинність. Парадоксальним чином природа стає для людини вторинним буттям, а культура – первинним, оскільки лише в ній людина може надати смисловою доцільність і розумність суцільному. Гегель підкреслює безпосередність буття у культурі на прикладі вищезгаданого образу – основного компоненту культури – де суб'єкт відіграє більшу роль, аніж об'єкт: «...Інша сторона, *друга* виразна риса образу, яку нам необхідно вказати. А саме, вмістом тут є певний суб'єкт, який діє, створює деякі предмети, переживає деякі стани, і т.д., і тепер цей суб'єкт втілюється в *образі*, не як об'єкт, а лише у відношенні до того, *що* він робить результатом своїх дій, того, що з ним відбувається... І тут також, як загалом в образі, не *все* значення цілком відокремлене від всього втілення, а виставлений самостійно лише суб'єкт» [57, С. 417]. В образі міста органічно поєднується як індивідуальні, внутрішні процеси світовідношення, так і зовнішні об'єктивовані константи людського буття, оформлені у процесі історичного розвитку урбаністичної культури.

Однак виникає питання, чи може людина бути із іншими, не відкриваючись світу міста, а тому не засвоюючи його символічну природу, ритуали і стратегії, практики і досвід, позбавляючи практично себе залучення у культуру? Щоб відповісти на це питання, потрібно з'ясувати ким стає людина у процесі діалогу зі світом міста. Як було зазначено вище, світ міста володіє ознаками доцільності, розумності і смислової єдності його феноменів, тому залучення суб'єкта до міста є можливістю отримання цих атрибутів. По суті, місто як світ у своїй онтологічній основі зумовлює перспективу органічного приєднання людини не тільки до *колективного* буття, але й віднайти шлях до *власного* буття. У Джеймса Джойса наявна цікава думка: «Кожне життя – це безліч днів, день за днем. Ми проходимо через самих себе, зустрічаємо грабіжників, привидів, гігантів, старих, молодих, дружин, вдів, свояків, але завжди приходимо до себе» [269, Р. 204]. Відповідно, у процесі розкриття та інтерпретації міста ми так чи інакше розкриваємо свій внутрішній світ і його таємницю.

Так, людина є носієм як індивідуального, так і колективного, але коли індивідуальне дане нам від народження, то соціально-колективне набувається і відкривається – через звичаї, ритуали, традицію, які складають невіддільну частину світу міста, як і будь-якої культури. Міркуючи над цим питанням, В. Іванов писав про подвійну природу людського буття, «що і в предметах людського світу, наскільки вони швидко залучені у суспільний зв'язок, їхня природна сутність зводиться у нову ступінь, отримує новий смисловий вимір, визначений всією системою соціальних опосередкувань» [88, С. 46]. Далі філософ наголошує, що «універсальність цих опосередкувань не дана кожній людині в її індивідуальному досвіді, вона наперед задана у згорнутому вигляді – як смисл речі, що сплавляє в єдине ціле її предметну *форму* і суспільну *норму* адекватного відношення до неї» [там само]. Тому людина, позбавляючи себе відкритості світу міста – так само як і до будь-якого цивілізаційного чи культурного утворення – позбавляє себе пізнання світу, оскільки нашого даного індивідуального досвіду завжди мало як для індивідуально-особистісного встановлення, так і мало для самої культури, яка *потребує* відкритості від людини. Досвід міста постає як *необхідність* для людини, що потенційно має позбавити людину від соціальної самотності та неможливості самовстановлення. У кінцевому разі все залежить від суб'єкта, наскільки він зможе відкритись світу і зберегти водночас власну самість, не розчинившись у безмежності культури.

Останнє слугує доказом того, що фундаментальним онтологічним імпульсом, який спонукає індивіда вийти поза власний досвід, здобуваючи і опановуючи відчуття *світопорядку*. Коли людина обмежена власним досвідом, то місто здається суцільним хаосом, як і культура, а тому неминуче виникає панічне чуття тривоги і випадковості всього. З іншого ж боку, чи можливе взагалі людське буття поза культурою? У кінцевому разі для самопізнання недостатньо індивідуального досвіду, а тим більше для пізнання міста, яке потребує буття-до-світу, що обертається буттям-до-себе. Отож, суб'єкт не тільки здобуває і опановує світопорядок і його смислову архітектоніку, але стає носієм смислу світу міста, невід'ємним його елементом. Тому уникання взаємодії зі світом наближує

небуття не тільки конкретного індивіда, але й загалом світу, за умов, що від міста відвертається не один, а більшість індивідів, які не вбачають для себе можливості бути в місті як у своєму, близькому і знайомому світі. Така закономірність чудово проявляється, наприклад, під час археологічних пошуків, коли розкопки якогось давнього міста загодять у глухий кут, якщо ми не можемо відтворити (і відповідно, зрозуміти) світ, в якому давні люди вибудовували це місто. Відтак, для нас місто перетворюється у «мертве місце» накопичення якихось артефактів, без осмислення і розуміння.

Таким чином, відкритість є фундаментальним модусом людського буття у світі міста, що актуалізує низку специфічних дискурсів і культурних проєктів. Відкритість є спробою подолати власний індивідуальний досвід до символічно-сислового контексту міста. Із філософсько-антропологічної позиції світ міста володіє ознаками доцільності, розумності і смислової єдності його феноменів, що в кінцевому разі дає людині відчуття і знання впевненості, логічності світопорядку. Ситуація людського освоєння світу не є безпосереднім розумінням речей і явищ – людина завжди має справу із образом міста. По суті, місто як світ у своїй онтологічній основі імпліцитно містить можливість залучитись людині не тільки до колективного буття, але й прийти до власного буття. Однак пізнання світу як певне смислопрокладання є доволі складним процесом, що із антропологічної точки зору визначається як переживання.

Амбівалентність переживання міста. Крім зовнішньої видимої реальності міста, існує невидима, внутрішня реальність індивіда, яка постає як постійний реєстр свідомих і несвідомих переживань міста. Йдеться про екзистенціальний і гносеологічний вимір людського буття, де комплекс переживань складає не менш суттєву складову світу міста, аніж його матеріальні об'єкти, вулиці, артефакти та інформаційні потоки. Загалом, пише Галина Горнова, «антропологічний дискурс переживань був здійснений у спробі зрозуміти людину в її цілісності і системності. У гносеологічному аспекті вони вивчалися для освоєння всього вмісту досвіду, оскільки переживання є одним із

головним його понять... Гносеологічна традиція сягає до сенсуалізму, зокрема, Джон Локк займався пошуками витоків людського знання, що знаходилось не тільки у зовнішньому, але і внутрішньому досвіді, потім продовжується у філософії життя, інтуїтивізмі, прагматизмі, позитивізмі, екзистенціалізмі» [61]. Розгляд переживання є важливим доповненням до осмислення таких важливих компонентів у антропології міста як світогляд, досвід та ідентичність, що можуть бути описані як інваріантні структури в урбаністичному світі завдяки виокремленню виражальних засобів, однотипності інформаційного потоку, орієнтації на певні комунікативні ситуації і часопросторові фокуси. Концептуальною передумовою розуміння переживання міста є те, що це «особлива буттєва форма життєвого і культурного засвоєння і присвоєння міста, у якій здійснюється процес переходу у суб'єктивний внутрішній світ людини об'єктивованих форм проявлення сутності міста» [там само]. Важливо розуміти, що поняття «об'єктивна реальність» не обмежуються уявленням про матеріальність, оскільки у цьому світі опосередкованих зв'язків реально те, що об'єднує людей, має людський смисл і воно тим більш реальне, чим значніший цей смисл

Місто як предмет переживання допускає здійснити філософсько-антропологічну рефлексію завдяки деяким закономірностям. Насамперед, світ міста постає як об'єктивована у просторових і темпоральних практиках людська реальність, що було доведено у попередньому розділі. Це є доказом того, що попри швидкісний і фрагментарний ритм людського буття у місті, існує низка стійких і незмінних атрибутів, що значно переважають над індивідуальним характером переживання. Із цього приводу Георг Зіммель зазначав: «Пізнавальна здатність людини оснований на сприйнятті відмінностей, тобто його свідомість збуджується сприйняттям різниці між враженням, що переживаються і безпосередньо тим враженням, що передували цьому. Постійні враження, що протікають із невеликими різницями, звичним чином і рівномірно представляють одні і ті ж протилежності, вимагають, так би мовити, меншої витрати свідомості, ніж калейдоскоп швидко мінливих картин...» [319].

З іншого боку, комплекс подій у місті складає «платформу» для потенційних переживань. Місто в цілому постає як епіцентр напруги, яка, підкреслює Світлана Шліпченко, «посилювалась пульсуючим «драйвом» технологічних змін, остаточним розпадом традиційного світу кінця ХІХ – поч. ХХ ст. – соціальна нестабільність, вуличний натовп, урбаністичний хаос, неконтрольоване розростання метрополісів, розгубленість індивідуумів і втрата ними «відчуття» свого повсякденного існування» [205, С. 247]. Усі ці причини дають достатньо підстав до виокремлення в межах міста антропологічного дискурсу переживання.

Амбівалентність людського переживання повною мірою проявляється у світі міста, де раціональні та ірраціональні компоненти сплетені між собою у єдине ціле, а пізнавальна здатність людини заснована на сприйнятті розходжень. У місті індивідуальний вимір переживання проявляється, за словами Вільгельма Дільтея, як «постійний потік вражень, бажань, сприйняття, уявлень і т.д., який ми не можемо пізнати розумом, завдяки раціональним категоріям мислення» [250, S. 60–61]. Одночасно Ганс-Георг Гадамер звертає увагу на двозначність поняття «переживання», яке, з одного боку, є останньою даністю і основою всього пізнання, а з іншого боку – воно невіддільне від самого життя, оскільки включає людину у свою тотальність.

У міській реальності переживання індивіда швидше постає як всепоглинаюча тотальність, що абсорбує різні фрагментарні враження, випадкові сигнали і речі об'єктивної реальності міста. Людина більшою мірою відчуває на собі вплив міста, аніж здатна перетворити його: вона у більшості випадків «отримує» місто, ніж «створює» його. Одночасно з цим, для створення/перетворення чого-небудь обов'язково потрібна наявність того універсального середовища, яке зробить це можливим. Із цього приводу варто згадати Хосе Ортега-і-Гасета: «Сказати, що ми живемо, – це сказати, що ми перебуваємо в оточенні окреслених можливостей. Це оточення ми, звичайно, називаємо «обставинами». Усяке життя – це перебувати в «обставинах» чи у світі. Бо це ж первинне значення поняття «світ». Світ – це репертуар наших життєвих

можливостей» [141, С. 35]. Проте, попри спектр можливостей у місті, реалізація себе у світі потребує затрати тілесної і духовної енергії – людина водночас як втрачає у місті, так і набуває.

Переживання постає як трансгресивний феномен для людини, оскільки в більшості випадків виникає у критичний момент життя. Однак саме тут йде мова про особисте ставлення до світу міста, а тому переживання дає можливість пізнати культуру не рубежах. Так, пише Євген Бистрицький, «вважається, що саме тут індивід здійснює свій важливий людський вибір, визнаючи близьким для себе або те, що відноситься до справжньої культури, або залишаючись поза її межами» [30, С. 57]. У цьому сенсі важливо додати, що людина не тільки випробовує на «міцність» (смыслову доцільність і важливість, цінність і тривалість дії) соціальні чи культурні межі, а сама постає межею, перевіряючи власні можливості і знання. Вільгельм Дільтей виділяв переживання як конечну одиницю свідомості і підкреслював, що «всьяке переживання як те, що заповнює якийсь момент нашого існування, складне» [74, С. 66].

Людина здатна активно змінювати деякі сторони свого внутрішнього життя і навколишнього світу, але в той же час вона відкрита світу і відчуває його різноманітні впливи; місто дає людині свободу, але й обмежує її, диктуючи як їй варто жити. Однак антропологічною особливістю міста залишається його *опосередкованість*, що забезпечує людину від всепоглинаючого, тотального характеру світу. Закони і відношення опосередкування, за словами Вадима Іванова, «придають усьому суцшому в цьому світі подвійне буття – безпосереднє і опосередковане, інакше кажучи, просто буття і буття для людини» [88, С. 34]. Відповідно, переживання міста постає одночасно у двох онтологічних площинах, проявляючись у різних смислотворчих вимірах.

Подвійний характер переживання проявляється також і в тому, що це є як деструктивна, так і конструктивна ситуація, що постає переломним епізодом у житті городянина. При можливості прикласти максимальні зусилля, людина може не тільки змінити себе, але й місто у його соціальному, культурному, метафізичному вимірі. У характері відносин людини і світу Сергій Пролєєв

наголошує на важливість самовизначення індивіда: «Завдяки людському буттю здійснюється зміна світобудови. У цьому своєму призначенні, у своїй особливій ролі в світобудові, яка в кожній культурі наповнена специфічним вмістом, людина отримує можливість не тільки «бути» у світі, але й самовизначатись в ньому. Тобто мати світ в якості горизонту власного існування і одночасно своїм буттям відкривати світу нові можливості розвитку» [152, С. 96]. Справді, переживання міста відкриває горизонт світу міста, дозволяючи побачити його просторову і часову цілісність. Однак бачення горизонту є недовготривалим явищем, а втримати його у цілісності є практично неможливим завданням для індивіда. Відтак, людина вдається до різних творчих практик, щоб зафіксувати образно, символічно мить переживання міста, яке повсякчас «вислизає» від раціоналізації.

Важливим антропологічним питанням може бути не тільки, що таке переживання міста, але й *що* саме переживається – з яким містом ми маємо справу? Тут же похідним є питання про того, *хто* переживає, бо залежно від способу і об'єкту переживання, конструюється ідентичність городянина. Останнє підтверджують міркування Мартіна Гайдеггера: «Хто – це те, що крізь зміну розташувань і переживань тримається тотожним і при тому співвідносить себе із цією множинністю. Онтологічно ми розуміємо його як щось завжди і постійно наявне у замкненому регіоні і для нього, у переважному сенсі тому, що перебуває в основі як *суб'єкт*» [193, С. 137–138]. В основі переживання завжди перебувають суб'єктивні раціоналізації та асоціації, але й навіть вони залежать від «множинності» міста, яка визначається культурно-історичною протяжністю або традицією. Сфера переживання поєднує в собі як часові, так і просторові параметри. У першому випадку йде мова не тільки про переживання швидкого ритму, але й переживання древності міста. Міста із «товстішим» культурним прошарком впливають на суб'єкта набагато більше і потужніше, аніж новостворені. Так, пише Галина Горнова, «частота згадувань у «людських документах» міст із багатим культурно-історичним минулим, звісно ж, набагато переважає згадування більш молодших міст і містечок, яким так і приречено

залишитись культурною провінцією на карті світу» [61]. Існує небезпека перенасичення містами із чималим естетичним і смисловим наповненням, оскільки суб'єкт почуває себе беззахисним перед культурною мозаїкою таких міст як Рим, Барселона, Париж, Флоренція тощо.

Темпоральність переживання включає не тільки теперішню ситуацію, але й майбутній проект, конструкт чи образ міста, тобто існує певний модус очікування вражень. Сутність переживання тут полягає у тому, що суб'єкт покладає певні надії і сподівання на реальність, яка буде згодом. У такому «очікуванні смислу» людина також конструює, вибудовує свою ідентичність, моделює ідеальне життя. Поль Рікер підкреслював проєкційний характер ідентичності: «Керівний образ нашої ідентичності походить не лише з нашого теперішнього та нашого минулого, але й від наших сподівань на майбутнє. Вони є часткою нашої ідентичності, яка відкрита для несподіванок, для нових зустрічей. Те, що я називаю ідентичністю особи чи спільноти, є до того ж ідентичністю, прочиненою у майбутнє. Ідентичність є «підвішеною». А відтак, утопічний елемент є неодмінним компонентом ідентичності» [154, С. 374]. Філософ помітив важливу річ, яка полягає у переживанні майбутнього як не тільки *уявної* реальності, але й *несподіваної* реальності, а тому невідомої і невидимої для людини. Тому переживання міста вбирає у себе як теперішню «напругу» міста, але й ті невідомі події (а тому небезпечні), які відбудуться згодом.

У свою чергу просторовий аспект репрезентує різні види переживання у локальних середовищах міста. Не є дивним те, що місця актуалізують враження та емоції, а тому сприймаються як такі, що потенційно заповнені смислами у перспективі діяльності. Втім, людина не обов'язково повинна щось робити у тому чи іншому фрагменті простору – достатньо лише тілесної наявності для актуалізації культурних кодів. Наприклад, відособленість міського життя доволі яскраво відображує текст Вірджині Вулф «Міссіс Делуей», у якому можна зустріти такий опис: «Кожен день по ним проносились шалені фарби тисячі нових вражень – і кожен день нові звуки, усі фарби, всю лють знову змітало без сліду з цієї завзятої броні» [338, Р. 36]. Письменниця фіксує просторову і водночас

часову природу емоцій і вражень від міста як такі, що завжди пов'язані із *тривалим переживанням міста* у світі. Загалом вся творча енергія Вірджинії Вулф спрямована на досягнення механізмів зміни вражень від соціокультурного світу і, як наслідок, людини як епіцентру цих вражень.

Однак Карл Ясперс вважає, що переживання людини себе як цілісності – це розуміння себе, що звільнюється від соціальних зв'язків. Цілісний, нерозділений індивід у філософському ірраціоналізмі є асоціальною людиною. Людська спільність, що існувала у єдності, розколота на «субстанціональну спільність» і «технічний колектив суспільства», де перший тип існування пов'язаний із домашнім життям, народом, а другий – із міським механістичним буттям, позбавленого вкоріненості.

«Переживання міста» має динамічний, нелінійний характер, а тому не може бути зведене до будь-яких сталих конструкцій. У той же час переживання, попри нестабільність своєї реалізації у світі міста, не може не включати у свою процесуальність топографічні і темпоральні структури. Саме у цих структурах продукується тривога за словами Оксани Запорожець: «Ефективність продукування тривоги у сучасному місті прихована і вплетена у структури повсякденного досвіду городян: рутинні практики, що пов'язані із певними просторами – не-місцями, які підтримуються зводом правил і обмежень. Тривога здатна розширювати свою географію, розіграватись в інших міських просторах, змінюючи їх обриси та смисли. Тілесно і просторово тривога багатовимірною. Вона продукується і викликається до життя складною взаємодією різноманітних реєстрів буденного досвіду: візуальним, аудіальним, тактильним» [84, С. 64–65]. Тобто переживання міста, виражене чи проявлене через тривогу, має свою безпосередню тілесну причетність до міських ландшафтів, починаючи історичними архітектурними монументами і закінчуючи рекламою, світлом вітрин і запахами.

Особливість нелінійності переживання пояснюється не тільки зміною часопросторових відрізків міста, але й зокрема неспроможністю переробити за короткий відлік часу те чи інше враження. Відповідно, переживання міста є

недовготривалою, але глибоко емоційним сприйняттям фрагментів світу міста. Хоча в той же час Ганс-Георг Гадамер вказує, що «буттєвий тип переживання полягає саме в тому, що воно описується через властивість ніколи не закінчуватись. Фрідріх Ніцше говорив: «У глибоких людей всі переживання тривалі» [51, С. 111]. Однак важливо мати на увазі не тільки суб'єкт, але й об'єкт переживання, бо саме від останнього залежить як тривалість, так і глибина переживання.

Екзистенційний вимір свідчить не тільки про ірраціональні компоненти, але й також про *неконтрольованість* переживання. Людина не може за власним бажанням контролювати переживання, оскільки у сприйнятті міста знаходиться певна несподіваність і випадковість. Будь-які ірраціональні компоненти і практики концептуалізуються світом міста, вписуються у його архітектоніку та впорядковуються. Тому, хоч і людина не здатна повною мірою контролювати переживання, але місто і культура загалом є тим регулятором, який окреслює і намагається полегшити переживання індивіда, пропонуючи йому досвід як форму подолання власних тривог.

Отже, буття людини у світі міста неможливе без переживання, яке є складним антропологічним феноменом. Складність переживання міста у тому, що воно водночас як формує людину, так і призводить до психологічного дискомфорту, який виражається у самотності, покинутості у світі та неможливості реалізуватись. Крім того, двозначність полягає й у тому, що сукупне переживання є коротким сприйняттям міста, але водночас наслідок такого сприйняття триває доволі довго, а часто навіть і все життя. Переживання міста має як просторовий, так і часовий вимір, що маркує його як всепоглинаючу реальність, яка у більшості випадків не може контролюватись людиною. Встановлено, що переживання міста є амбівалентним процесом, оскільки у нього залучені як суб'єктивні екзистенціальні зрушення, так і спосіб осягнення логіки організації міської культури.

Актуалізація досвіду міста. Встановлення людського буття в міській культурі, входження у її ціннісний і смисловий контекст неможливе без набуття знання про світ, яке у філософсько-антропологічній оптиці артикулюється як «досвід». Попри індивідуальні тілесно-духовні засади людського буття, існує низка ритуалів та смислів, без яких неможливе життя у місті. Річ у тому, що засвоєння кожним індивідом культурного спадку не тотожне тільки лише свідомому, рефлексивному засвоєнню змістовних багатств минулого культури, оскільки людських можливостей недостатньо для пізнання міської реальності. Необхідність такого комплексу культурних навичок проявляється із обох сторін – як із суб'єкта, так із об'єктивного буття культури, яке потребує актуалізації своїх смислів людиною. Георг Зіммель відкрито конститує монолітність індивідуального та надіндивідуального у місті: «Усюди, де зазначається про внутрішній зміст результатів специфічного сучасного життя, де, так би мовити, тіло культури запитує про душу, – це питання нас зараз цікавить щодо великих міст, – усюди відповідь потрібно шукати в тому рівнянні, що складається між індивідом і надіндивідуальним змістом його життя, – у пристосуванні особистості, завдяки якому вона уживається із зовнішніми силами» [319]. Відповідно, нас цікавить характер адаптування людського тіла до міського, в основі якого знаходиться досвід.

Між людиною та світом міста існує тісний, діалектичний зв'язок, який проявляється завдяки активній діяльності суб'єкта, а також під час наявності смислового поля культури. Людина не є заданою реальністю, а повсякчас самоактуалізовується через культуру. Зокрема про динамічний характер культурної реальності Сергій Пролєєв зазначає, що «буття людини не якась стала величина. Його зміст розкривається не тільки в тому, що людина є, але і в тому, що складає перспективу і горизонт людського розвитку» [152, С. 92]. У «горизонті людського розвитку» досвід світу міста – водночас досвід людської культури загалом – складає основу для само і світопізнання. Розглянемо філософсько-антропологічні особливості засвоєння і продукування досвіду у світі міста.

Вище зазначалось про умову відкритості до світу як спроби подолати і вийти поза індивідуальне буття у більш складне, організоване буття міста. Для такого «трансцендентального прориву» у сферу культурних смислів власних інтенцій людини не достатньо, тому існує досвід попередніх поколінь (не обов'язково локальної культури), який закодований у традицію. Доцільно згадати міркування Павла Гуревича про парадокс людської природи: «Людська природа як якась даність безумовно існує. Ми не в змозі уявити її конкретне розшифрування, бо вона розкриває себе в різних культурних і соціальних феноменах. Вона, таким чином, не зводиться до переліку якихось усталених ознак. Нарешті, сама ця природа не є безмежно відсталою. Зберігаючи себе як певну цілісність, вона тим не менше схильна до змін» [66, С. 135]. У випадку прийняття досвіду міста спостерігається черговий антропологічний парадокс, який полягає в тому, що для засвоєння «усталених ознак» потрібно «приборкати» свою мінливість, але в той же час – досвід міста необхідним саме для особистого розвитку, що завжди володіє атрибутами нестабільності. Відтак, пише Вадим Іванов, «самовизначення особистості у людському світі постає як діалектичний процес її входження, проростання у життєву реальність і разом із тим персоніфікацію, відособлення у ній» [88, С. 65]. Відособленням у міській культурі є процес формування людини як особистості, а якщо у соціокультурному вимірі – то міської ідентичності, аналіз якої ми здійснимо згодом.

Прикметною особливістю набуття досвіду міста є також той аспект, що вказує на *неможливість* людського буття без адаптації в культуру. Ернст Кассілер чітко зазначає, що «всі безпосередні і практичні інтереси людини залежать від її природного оточення. Вона не може жити, не пристосовуючись до умов навколишнього світу. Перші кроки інтелектуального і культурного життя людини можна уявити як певний спосіб розумового пристосування до безпосереднього оточення» [97, С. 5]. Однак чи існує традиція в місті, де велика кількість людей розвиває регулятивні принципи збереження людського досвіду? Чим виражається традиція міста?

Формою традиції в місті є культурні інститути, які у закодованому вигляді зберігають паттерни людської поведінки у місті. Передавання досвіду людини через культурні інститути може мати *синхронний* і *діахронний* спосіб. У першому випадку йдеться про одночасність передавання знання про світ. Діахронний спосіб трансляції досвіду містить у собі аспект послідовності та історичності. Із цього випливає, що передавання досвіду індивідом тісно пов'язане із часом (про що наголошував Поль Рікер у своїй праці «Час і розповідь»), а тому передбачає тривалість сприйняття і засвоєння людиною навичок і знань про місто. Культурні інститути є переходом у процесі адаптації індивіда до міста, а тому вбирають у своє середовище практично всі функції культури – починаючи регулятивною і закінчуючи компенсаторною.

Первинною формою акумуляції і передавання досвіду також є свято, яке, попри архаїчне походження, зберігає своє значення у місті. Коли культурні інститути пов'язані із буденністю, то свято завжди містить у собі надбуденний ритм буття, де сакральне відіграє ключову роль, а тому досвід сприймається як щось особливе і виняткове. У цьому контексті Мірча Еліаде про відновлення священного часу у святі, що обумовлює внутрішню динаміку свята: «Будь-яке свято розгортається у початковому часі. Саме відновлення початкового і священного часу і відрізняє поведінку людини *протягом* свята від її поведінки до і після» [78, С. 57].

Свято долає хаотичний стан речей через утворення порядку. У цьому сенсі важливим є поняття Жюль Дельоза «дикий досвід» (або «досвід божевілля», тобто *expérience de la folie*), що фіксує у собі як відсутність вираженої структури світу, так і його потенційну креативність. Однак основна ціль свята не тільки в досягненні певного оптимального душевного стану людей, але й здійснення комунікації між людьми різного статусу. Свого часу Михайло Бахтін, досліджуючи сміхову культуру і частково міську, відзначав особливу роль карнавалу, що конденсував у собі практично всі особливості свята.

Іншою еквівалентною формою до культурних інститутів є культурний зразок (*cultural pattern*). Поняття введене в обіг культурної антропології (зокрема

Рут Бенедикт та Альфредом Крьобером, який використав цей термін для позначення способів внутрішньої організації і структури об'єктів), однак сьогодні воно наявне практично у всіх гуманітарних дисциплінах, особливо у філософії культури. Культурний зразок є комплексом стереотипних схем поведінки, взаємодій і взаємин між людьми, які ієрархічно структуровані відповідно до буденних та виняткових потреб індивіда. Крім того, кожне покоління у культурному зразку знаходить нові змістовні моменти, тому вихідною функцією є сполучення ланок різних видів людської активності. У місті без культурного образу місто приречене на вимирання і занепад, а ритм буття не набув би потрібної динаміки. Наприклад, поведінка у метрополітену належить до буденних несвідомих поведінкових рефлексів, коли ситуація припинення роботи метро є винятковою подією у ритмі міста, що актуалізує особливу стратегію дій.

Діахронний та синхронний способи передавання досвіду репрезентує зовнішній та внутрішній рівні буття світу міста. Зовнішній пов'язаний із історико-культурними процесами, що володіють інтенцією до узагальнення, об'єктивації досвіду. Культура та її об'єктивні компоненти створюють людині відчуття стабільності та історичного сенсу. Об'єктивні підстави для продовження історичного існування подібного роду спільнот, без сумніву, існують, не кажучи вже про безцінний, унікальний у кожному окремому випадку досвід людського спілкування, що акумулюється. Видається, цей досвід заслуговує вивчення і культивування в реальному житті, додає Віктор Малахов [122, С. 16] Натомість внутрішній рівень відображує локальні ритми людського буття у місті, де узагальнення відіграє меншу роль, аніж індивідуальне сприйняття паттернів і культурних практик міста. Втім, розділяти діахронний і синхронний аспекти прийняття/засвоєння досвіду неможливо, оскільки кожен процес доповнює один одного, наділяючи ознаками дискретності/протяжності, часткового/загального, миттєвого/історичного культурний простір міста.

Попри строгість передавання знань про місто через ритуали (які характеризуються, за Джорджем Фрезером, послідовністю, цілковитою визначеністю і повторюваністю дій [252]), людина володіє *інтерпретативною*

спрямованістю до сприйняття досвіду. Павло Гуревич фіксує складний характер входження у горизонт культурного буття, який володіє динамічністю та мінливістю, що є викликом для адаптивних можливостей людини: «Людська природа зберігає свою цілісність, але в той же час піддається змінам. Тією ж мірою і культура не є проекцією незмінних людських інстинктів. Вона рухлива, і людська природа намагається пристосуватися до неї. Людина може адаптуватися до недовготривалих стосунків, але при цьому не вичерпати себе. У конкретній ситуації вона здатна розвивати певні душевні та емоційні реакції, які народжуються з особливих властивостей її природи» [67]. У той же час динамічний характер культури неможливо усвідомити сприйняттям досвіду міста без наявності певних сталих апріорних структур (як темпоральних і топографічних, так і гносеологічних), що орієнтує індивіда до ясних поведінкових стратегій. Це змушує, за словами сучасного теоретика пізнання Олега Баксанського, «припустити наявність певного «знання» про світ, що успадковується людиною як сукупність пристосувальних досягнень поколінь її еволюційних предків, які адаптувались до того ж середовища проживання (відносно принципів параметрів нашої реальності – тривимірності простору, відношень послідовності тощо) протягом мільйонів років» [17, С. 64]. Додамо, що припущення/знання про наявність спільного смислового поля досвіду попередніх поколінь вже є умовою залучення до спільного модусу буття у культурі, а тому є поштовхом до індивідуального діалогу зі світом міста.

Умова інтерпретації досвіду міста містить у собі екзистенціальний вимір людської свободи. Інтерпретуючи і намагаючись зрозуміти (хоча у випадку світу міста інтерпретація не завжди є розумінням смислів культури, а часто є їх пристосуванням до індивідуальних потреб суб'єкта) досвід міста, людина самостійно конструє образ світу, не діючи у механічний, строго регламентований спосіб. Принцип інтерпретації досвіду міста вказує на особливий статус індивіда у системі колективного буття. Згідно з цим, Вадим Іванов стверджує, що «культура виражає самодіяльний, а значить, і вільний, творчий характер життєдіяльності людей» [88, С. 53]. Проте, продовжує філософ,

«форми цієї життєдіяльності не вибираються довільно, а задані людям соціально-історично. У залежності від обставин і фази розвитку ці форми можуть як відповідати рівню індивідуальних властивостей людей, так і бути перешкодою, зовнішніми кайданами їх розвитку» [там само]. Людина не завжди конструктивно може використати знання про місто, втрачаючи орієнтири і точки дотику зі світом.

У свій час критика чиказької школи підкреслила неоднорідність досвіду та універсальних характеристик «урбанізму як способу життя», який постулював Льюїс Вірт. Критика базувалась на тому, що існують *різні* урбанізми, що не можуть бути зведені до спільної структури. Справді, чи завжди взаємини між людьми несуть глибокий рівень соціального знання, як-от у міських гетто, що із часом втрачають своє значення і перетворюються на байдужість до навколишніх? Чи завжди міський образ життя пов'язаний із конкретними просторовими або часовими формами? Чи завжди вони настільки тривалі і онтологічно суттєві для індивіда? Враховуючи вищезгадану умову смислотворчої обробки соціально-історичного знання індивідом, різний культурний досвід (у тому числі й незахідних міст, до яких апелювали критики, зокрема Дженіфер Робінсон [306]), не тільки виключається, але й *включається* урбаністичним середовищем. У тому й культурно-онтологічна особливість світу міста, що діалектично поєднує абсолютно різні досвіди, критерії і етичні маркери – тобто все те, що становить цінність і значення для людини.

Досвід є безперервним процесом, тому індивід завжди набуває, засвоює і зберігає знання місто не залежно від вікових чи соціальних критеріїв. Знання про світ ніколи не буває достатнім, бо щось завжди лишається *непроговореним*. Людина, пізнаючи світ міста, не тільки конституює безмежність його смислових пластів, але й безмежність власного буття у світі. Людина ніколи не знає, коли їй достатньо досвіду, оскільки світ міста, попри свою структурну стабільність, володіє внутрішньою динамікою та історико-культурним розвитком, низкою особливостей, що перебувають поза межами раціоналізації та концептуалізації (у цьому сенсі достатньо переконливою є праця Тараса Лютого «Розумність

НеРозумного» [118], де він, залучаючи широкий культурний контекст, доводить присутність логіки і організації у так званих нерозумних формах людського буття). Крім того, із боку міста наявна інтенція до «плекання» ідеального городянина, який потенційно має відтворити знання про світ майбутнім поколінням якомога точніше і змістовніше. Зважаючи на це, Анрі Лефевр писав: «Світ набуває порядку, а об'єкти у світі – своїх ідентичностей, від класифікаційних схем, закорінених в можливих чи випадкових і тимчасових модусах соціального життя – *orientatio* соціального контролю, який розміщує індивідуальне і колективне в координатах часу, простору і буття. Суб'єкти-громадяни як члени конкретного суспільства набувають знання про свій простір і звикають до свого статусу суб'єктів, діючи в середині простору та намагаючись зрозуміти його» [278, Р. 411]. Статус суб'єкта відображує поняття *ідентичності*, що акумулює як бачення себе у світі міста, так і свою функціональну роль у ньому.

Тому й, крім теоретичного аспекту досвіду, є його практична сторона, яка полягає у безпосередньому апробуванні навичок життя у великому місті та культурі в цілому. Однак не достатньо лише прийняти досвід, його потрібно прожити і пережити, осмислити у своєму індивідуальному бутті. Відповідно, Микола Зайцев зазначає про характер засвоєння законів світу, де процес осмислення відіграє основне значення: «Осягаючи світ, людина не лише щось дізнається про нього, а й усвідомлює значення світу для свого буття. Проте визначитися у своєму індивідуальному існуванні людина не може, осягаючи лише значення для себе світу. Це значення переломлюється через свій індивідуальний досвід, в результаті чого значення світу трансформується у смисл, який співвідносить будь-яке явище, будь-який предмет з людиною; якщо щось позбавлене смислу, воно перестає існувати для людини» [82, С. 151]. Без індивідуально-особистісного переживання знань про світ і отримання власного, унікального досвіду неможливий будь-який пізнавальний шлях.

Таким чином, досвід міста є необхідною складовою у процесі індивідуального пізнання світу і трансформації його у власний проект буття.

Необхідність такого комплексу культурних навичок проявляється із обох сторін – як із суб'єкта, так із об'єктивної реальності культури. У горизонті людського розвитку досвід світу міста – водночас досвід людської культури загалом – складає основу для само- і світопізнання. Важливим регулятивним принципом постає традиція, яка найсуттєвіше реалізується у місті культурними інститутами та святом, в основі якого культурний зразок (*cultural pattern*). Останній є комплексом стереотипних схем поведінки, взаємодій і взаємин між людьми, які ієрархічно структуровані відповідно до потреб індивіда. Не зважаючи на запити людини, світ міста містить інтенцію до конструювання ідеального і справжнього городянина, який потенційно має відтворити знання про світ майбутнім поколінням якомога точніше і змістовніше, а також відображувати порядок і доцільність міської культури. У цьому сенсі міська ідентичність відіграє смислотворчу і водночас культуротворчу роль.

3.3. Міська ідентичність як проект людського буття

У сучасних дослідженнях нема студій, де б не порушувалось питання ідентичності – гендерної, класової, політичної, расової, національної тощо. Світ міста не є винятком у численних вимірах людського життя, хоч і вбирає всі інші реальності у свій дискурс. Проте філософсько-антропологічна передумова питання про міську ідентичність повинна не тільки вбирати у своє концептуальне поле різні виміри (часто протилежні між собою), але й бути самодостатнім зрізом культури, претендуючи на цілісність та універсальність. Така метапозиція дозволяє уникнути як надмірного апелювання до соціального, політичного чи будь-якого іншого буття людини, так і здійснити рефлексію у власне феноменологічному сенсі, де конституюються лише *притаманні* практики і тактики городянина як безпосереднього вираження міської ідентичності.

Перехід від осілого і циклічного часу у традиційному суспільстві до нелінійного часу індустріального життя радикально змінює буття людини, де порушується питання ідентичності. Людині потрібні колосальні зусилля, щоб зберегти свій внутрішній ритм у місті, переконаний Георгій Кнабе [103, С. 87],

але й також не менші зусилля потрібні для проектування своєї ідентичності як *способу* самовизначення у світі міста. Йдеться про те, що смисл та ідентичність можуть існувати тільки як проекти, а дистанція дозволяє проекту існувати. Фігура Іншого тут відіграє визначальне значення, яка може виражатись як городянами одного і того ж міста, так і «зовнішніми» *незнайомими* постатями. Про незнайомця як стороннього у місті докладно писав Георг Зіммель. Зокрема він наголошує на тривогу городян за власну ідентичність і проекція цих тривог на фігуру Іншого [319], де власна територія відіграє домінуюче значення. Такий архаїчний принцип захисту «свого» місця існування наявний у більш роздроблених секторах міста, коли квартали і райони постають зрізом «збірної» міської ідентичності. Тому й так важливий тілесний компонент в ідентифікації як себе, так й іншого, де колір шкіри, одяг, мова часто слугує більшим культурним кодом, аніж декларації та соціальні тексти.

У питанні міської ідентичності місце критерію відіграє чи не основне значення. Який зовнішній і внутрішній критерії ідентифікації городянина? Чи можна із певністю говорити про цілісний образ ідентичності? Феноменолог Альфред Шюц використовує поняття «типізація» як спосіб віднесення до певного класу, що функціонує у просторі повсякденності [213]. Тут важливо виокремити два рівня питання – «як мене бачать інші» і «як я себе бачу», тобто зовнішній рівень означення, що тяжіє до об'єктивного і більш суб'єктивний, внутрішній рівень самоідентифікації себе із городянином. Справді, як пише Олексій Мусієздов у своїй розвідці про ідентичність Харкова, «інтерпретація себе в якійсь певній якості передбачає набір «аргументів», що пояснюють, чому я такий, чим я саме відрізняюсь від інших, чому я так вважаю і т.д. Тобто уявлення про себе... складаються у певну більш чи менш впорядковану сукупність – певний дискурс» [136, С. 488]. Два рівня проблеми суттєво відрізняються між собою, адже перший більш тяжіє до конструювання *цілісного* і *сталого* образу ідентичності, коли другий є доволі закритим феноменом для розуміння, який пов'язаний із ідентифікацією, що не є тотожним ідентичності. Втім, культурна основа статусу городянина вбирає у себе як ідентифікацію, так й ідентичність. Можна загострити

проблему і поставити питання: чи є городянин тотожний міській ідентичності? Адже багато людей живуть у місті, але не ідентифікують себе із його світом, цінностями та історією, тобто є його жителями, а не городянами.

Передусім, саме поняття «городянин» містить у собі таке важливе значення як «городити», тобто від-межувати себе від інших, своє місце-буття від небуття, оскільки місце є продуктом відношень – частиною суб'єктивної проєкції, частиною інтерналізації зовнішньої реальності, за влучним визначенням міського антрополога Баррі Кьортіса [245, Р. 55]. Відгородження «свого» від «чужого» пов'язане із відокремленням простору від не-простору. У деяких випадках сам «простір» означає «від-межовувати». Дамо розгорнуту дефініцію простору зі словника індоєвропейських термінів Еміля Бенвеніста: «Древньоіндійське *gájas* «простір» при *gjáti*, «простеляє». Із індоєвропейського *g^heg*' – «проводити лінію», «різати», «окреслювати»; подібне латинському *regiones* «небесні лінії», що проводились під час ворожінь римськими авгурами, але і означення певного простору та місцевості» [22].

Проте найбільш цікаво розробив принцип розбудови індивідуального буття Мартін Гайдеггер, який осмислює буття людини як буття-у-світі. Так, пише філософ, «зрозумілість буття-у-світі як сутнісної структури присутності дозволяє проникнути в екзистенціальну просторовість присутності. Це оберігає нас від сліпоти, відповідного поспішного відкидання цієї структурою, сутність якого не онтологічно, а «метафізично» вмотивовано наївною думкою, що людина є духовною річчю, перенесена потім «у» простір» [193, С. 76]. Через те бути городянином означає не тільки бути присутнім у світі міста, але й брати активну участь у його розбудові або в «проживанні» буття міста як свого суб'єктивного буття. У тексті «Будувати, проживати, мислити» Мартін Гайдеггер продовжує свої міркування: «Коли говоримо про проживання, то ми, як правило, уявляємо собі якусь поведінку, один із багатьох типів поведінки людини. Ми працюємо тут, а мешкаємо там. Мешкання не є нашою єдиною активністю – насправді це була б майже бездіяльність – окрім цього ми маємо ще якісь справи, подорожуємо, і у дорозі то тут, то там мешкаємо. Первинно *будувати* означає *мешкати*» [53].

Однак для того, щоб бути правдивим, корінним, закоріненим мешканцем того чи іншого міста, ми повинні не тільки відчитувати сліди міста, але й відчитувати значення попередніх культур, епох і поколінь. Тобто також бути городянином значить завжди діяльнісно бути у світі, продукуючи як актуальні коди поведінки, так і об'єктивні форми традиції; бути як його безпосередній критерій і водночас як виражальне ціле.

На винятковій ролі діяльності також наголошує філософський антрополог Арнольд Гелен, який зазначає, що «людська, свідомо здійснена дія як процес представляє собою у своєму реальному протіканні, з точки зору переживання, абсолютно нерозривну, до-проблематичну єдність свого роду. (...) під дією потрібно розуміти передбачливу, заплановану зміну дійсності, а сукупність змінених, таким чином, і знову створених фактів разом із необхідними для цього засобами – як «засобами представлення», так і «речовими засобами» – повинно називатись культурою» [54, С. 158]. Тому цілком очевидно, що не всі жителі міста є власне городянами, оскільки безособове буденне існування, яке Мартін Гайдеггер означив як *Das Man*, відрізняється від індивідуального проживання, яке в основі своїй має розбудову міста як світу людського буття. Недаремно згодом у своїх студіях Ханна Арендт акцентуватиме на *діяльності* як специфічній особливості людини, яку [діяльність] «неможливо уявити поза людським суспільством» [6, С. 32].

У формуванні ідентичності вирішальне значення відіграє умова відкритості, досвід і знання про світ міста, що було доведено у попередньому підрозділі, однак не менше значення має й *цільова* орієнтація, тобто який критерій і орієнтир життя обирає індивід. У цьому фокусі Сергій Пролєєв окреслює людське буття не як сталість, а як *проект* всього життя: «Буття із простої констатації сущого перетворюється в проблему в силу того, що для людини тотожність із собою (самоідентифікація) не є samozрозумілою та самоочевидною даністю, вихідним і постійним станом, а складає завдання його життєдіяльності» [152, С. 93]. Відповідно, міська ідентичність теж не є даністю, так само як і особистість – для вибудовування як першої, так і другої індивід прикладає

максимум духовних та тілесних сил. Для індивіда у проектуванні міської ідентичності знаходиться подвійне завдання: *самоосмислення* і *світоосмислення*. Відтак смислова «обробка» міста та своєї сутності складають як культурну, так і онтологічну основу конструювання ідентичності. Тому, як пише Віктор Козловський, «в дійсності, культурні смисли тільки тоді є справжніми смислами, коли постають у вигляді умов поєднання особистісного буття і досвіду із світопорядком і розумністю життєвого світу, де як розумність, так і світопорядок є такими тільки завдяки живому досвіду і спілкуванню індивідів» [100, С. 294]. На живий компонент спілкування з іншими акцентує Емануель Левінас, де відкритість до людей відіграє запоруку самопізнання, хоча й зауважує, що «істоти можуть обмінюватись між собою усім, крім свого акту-існування» [113, С. 27].

Якщо ж обернути питання навпаки, то який критерій життя «пропонує» місто для індивіда? Йдеться про умову *активної творчої діяльності* у місті, що спонукає індивіда до актуалізації власних талантів і здібностей. Це свідчить про відкритий, динамічний характер творення та функціонування міської ідентичності. У такому разі активізується принципова необхідність внутрішньої культурної і пізнавальної підготовленості людини до самоосмислення і самовизначення, тобто підвищується значення творчого потенціалу людини. Сам у цих умовах реалізується «воля до творчості», про яку писав Еріх Ротхакер [307], завдяки якій і вибудовуються *прошарки* ідентичності у формі духовних ландшафтів. На противагу цим міркуванням, в умовах тоталітарного режиму міста продукували однотипний, позбавлений варіативності і творчості образ громадянина, що механістично виконує якусь єдину функцію. Про це критично писали представники Франкфуртської школи і зокрема Герберт Маркузе у праці «Одновимірна людина» [130].

Процес самоідентифікації індивіда у культурі потребує фігуру Іншого, що відіграє конструктивну роль, де ситуація тотожності/відмінності є критерієм власної ідентифікації у світі міста. Так, Поль Рікер пише про механізм тотожності таким чином: «Різниця, покладена і відразу ж виключена, з'являється у вигляді розрізнення типів тотожності: за тотожністю атомів, про що ми щойно говорили,

слідують тотожність рослинних організмів (один і той же дуб зберігає свою структуру), тотожність тварин (одне тривале життя), тотожність людини («участь в одному й тому ж постійному житті...»), нарешті, тотожність особистості. Основний розлом, таким чином, проходить між людиною і «я». Саме свідомість проводить відмінність між ідеєю людини та ідеєю «я», що зветься також особистістю» [155, С. 146]. Для філософа фігура Іншого у конструюванні власного «я» має істотне значення, оскільки саме через диференціацію себе від інших людей «я» означає власне унікальне буття, самостверджуюсь у ньому. Крім того, філософ наголошує на *особистісний* аспект процесу ідентифікації, який має доволі суперечливе вираження у місті. З одного боку, індивід прагне до особистого буття, однак у загальному потоці людей набуває *безособистісне* існування.

Питання, яке тут постає, звучить так: як мені бути собою у безособовій масі людей? Репрезентативним феноменом цієї дилеми є мода, яка водночас відображує намагання виділитись із натовпу, але водночас «задає» типовий і стандартний спосіб поведінки. Ролан Барт, здійснюючи семіотично-структурний аналіз моди у своїй праці «Система моди» [13], помітив, що мода відтворює символічні і смислові механізми культури, а також є апофеозом ідеології міста, що дотичне до теорії утисненого тіла Мішеля Фуко. Крім того, семіотик довів, що мода у місті слугує засобом міжособистісної і міжгрупової комунікації, а тому пов'язана із передаванням досвіду і як наслідок продукується процес конструювання ідентичності. Георг Зіммель у свою чергу наполягав на міжкласовій складовій формування ідентичності через моду, коли нижчий клас повторює вищий, утворюючи таким чином семіотичний симбіоз.

Міська ідентичність залежить від контексту, а найбільше – від просторового середовища. В антропологічному зрізі просторове середовище виражене власне людськими спільнотами, а тому саме вони мають визначальний вплив на індивіда у його процесі самоідентифікації. Як писав Макс Шелер, «наше життя повністю залежить від мінливої думки про нас іншої людини» [318, Р. 42], а тому поведінка і мислення індивіда цілком відтворює логічно-смисловий ряд

«культурного простору» певного колективу. Макс Шелер відзначає суто негативний характер такого впливу, виключаючи будь-яку можливість «позитивної програми» середовища, як-от адаптації і реалізації себе завдяки творчим ресурсам соціуму. Одним із перших, хто заговорив про включення індивіда у структурне поле соціальної ідентичності, був Курт Левін, який вважав необхідністю бути залученим до групової/міської ідентичності для того, щоб зберегти внутрішній спокій.

У своєму функціональному вимірі міська ідентичність є способом і образом життя індивіда у місті. У цьому разі конструюється комплекс знань, вмій і здібностей для життя, що вибудовуються із культури і всередині її смислового поля. Завдяки «входженню» у світ міста міська ідентичність проявляється як культурно-антропологічна форма особистості. Тому Вадим Іванов пише про культурний вимір людського буття, що «тільки засвоюючи і з'єднуючи в собі певну долю суспільної культури, індивід стає особистістю і персоніфікує отриманий культурний потенціал як свій власний внутрішній світ, багатство свого Я» [88, С. 56]. Продовжуючи цю логіку, додамо, що сутністю міської ідентичності є не тільки усвідомлення себе як жителя міста, але й *розуміння* способу буття городянина у відповідному символічно-предметному місці із відповідними людьми і текстами. Ключовим є комунікативний аспект, де місто постає як інструмент продукування та трансляції тексту обміну, а міська ідентичність – як простір і контекст комунікації. При цьому, міркує Тарас Возняк, «кожне з міст природним чином виконувало різний набір комунікативних функцій – якесь з них мало більше торгових функцій, скажімо, було значним портом, інше було великим адміністративним центром, ще якесь славилося як університетське місто, ще інше випускало загальнонаціональну газету» [48, С. 84]. Такі факти спонукають до думки, що завдяки індивідуальним практикам утворюється сукупна ідентичність міста, де історія відіграє критерієм та рушієм ідентичності. Бути у місті означає відповідати за його світ, порядок і часопросторову структуру, а також бути причетним до творення його ідентичності.

Отож, у феномені міської ідентичності можна виділити два рівня розуміння – «як мене бачать інші» і «як я себе бачу», тобто зовнішній рівень означення, що тяжіє до об'єктивного осмислення і внутрішній рівень самоідентифікації себе із городянином. Два процеси суттєво відрізняються між собою, адже перший більш тяжіє до конструювання цілісного і сталого образу ідентичності, коли другий є доволі закритим для розуміння феноменом, який пов'язаний із ідентифікацією, яку характеризує процесуальність, а не сталість. Проте культурно-онтологічна основа статусу городянина вбирає у себе як ідентифікацію, так й ідентичність. Важливим є особистісний аспект процесу ідентифікації, який має доволі суперечливе вираження у місті. Із одного боку людина вибудовує свою самість у місті, а з іншого – творить колективно ідентичність самого міста, де індивідуальний спосіб буття нівелюється соціокультурними програмами. Попри це, міська ідентичність є завжди проектом людського буття для індивіда, в основі якого процеси виділення і тотожності, творення і читання текстів міста, комунікативні та інтегративні акти відіграють ключову роль у встановленні власної самості.

3.4. Висновки

Таким чином, феномен людського тіла у місті займає домінантне значення, яке під впливом соціальних і культурних факторів концептуалізується до певних смислових і символічних конструктів. Загалом вся тілесність людини у її основних проявах залучається у культурний контекст, перетворюючись в універсальну мову культури. Процес «вплітання» тіла у міський контекст є двозначним: з одного боку, суб'єкт свідомо вибудовує свою тілесність, а з іншого – отримує низку властивостей без своєї активної участі. Попри те, що тіло завдяки культурі міста досягає певної онтологічної цілісності, водночас воно є інструментом і способом проявлення внутрішньої органіки міста. Вмонтоване у багатовимірний простір буття, функціонуючи всередині різних його підсистем і рівнях, тіло людини також організує його структуру. Для опису феномену вплітання біологічного тіла у культурну реальність міста також використовується

поняття перформативності, що фіксує процес зміни тілесності в залежності від перебування у тому чи іншому місці.

Організація світу міста передбачає поліфонічність зв'язків тіла й міста, оскільки людська тілесність, окрім того, що є суб'єктом і об'єктом пізнання, також постає чимось ситуативним у смисловій взаємодії між індивідом та міською культурою. Тому для використання тіла ми повинні враховувати його просторові і часові межі. Просторовий характер тілесності виражається кодуванням досвіду індивіда у більш широкий колективний корпус міської пам'яті. У темпоральному вимірі через тіло проявляється і актуалізується місто як динамічна антропокультурна реальність.

Функціональний аспект тілесності у світі міста продукує низку специфічних модусів тіла, які у свій спосіб позначають, прочитують і концептуалізують світ. Серед них можна виокремити тілесну тріаду: *тіло городянина* (своє тіло), *фланера* (ситуативне тіло) і *туриста* (чуже тіло). Модуси тіла мають свої маршрути, обжиті простори, час, різні погляди на одні і ті ж пейзажі.

Доповненням до модусів тіла є також тіло *натовпу*, у якому зникає межа між своїм та чужим, внутрішнім і зовнішнім, а тому воно постає нічийним життєвим простором. З одного боку, тіло натовпу характеризується знеособленим репрезентативним полем людського буття, де простір буденних ритуалів розчиняє у собі суб'єктивні цілі і наміри. З іншого ж, саме у натовпі людське тіло вільно може виразити свою індивідуально-особистісну стратегію життя, реалізувати різноманітні естетичні, комунікативні та загалом світоглядні проекти.

Специфіка організації світу міста передбачає освоєння його смислової, ціннісної і часопросторової єдності. Буде показано, що фундаментальною умовою в освоєнні міста людиною є її відкритість до світу як освоєння його структурно-топологічного ландшафту. Умова людської відкритості світу міста передбачає не тільки можливість проявлення індивіда як активного суспільного суб'єкта, але й радикальне його перетворення (зокрема у вимірі варіацій просторових практик).

Внаслідок «антропологізації» міста і входження у його середовище завдяки традиції та досвіду відбувається формування індивідуального світогляду, тобто тієї онтологічної основи, завдяки якій суб'єкт формує свою міську ідентичність.

Із філософсько-антропологічної позиції світ міста володіє ознаками доцільності, розумності і смислової єдності його феноменів, що в кінцевому разі дає людині відчуття і знання впевненості, впорядкованості світопорядку. Ситуація людського освоєння світу не є безпосереднім розумінням речей і явищ – людина завжди має справу із опосередкованим образом міста. По суті, місто як світ у своїй онтологічній основі імпліцитно містить можливість залучитись людині не тільки до колективного буття, але й прийти до власного буття.

ВИСНОВКИ

Таким чином, виокремлення теоретико-методологічних засад філософсько-антропологічного аналізу міста як світу людського буття актуалізувало потребу історичної ревізії основних антропологічних моделей. Враховуючи історико-культурні закономірності виникнення антропологічних досліджень, було розглянуто соціальну, культурну, історичну й урбаністичну антропологію, а також їхнє розгалуження у відповідних школах чи напрямках.

Соціальна антропологія аналізує людське буття в місті у контексті соціальних структур, інститутів чи текстів, які окреслюють межі репрезентації людського буття у мегаполісі. Використовуючи різний методологічний інструментарій – починаючи від структуралізму і закінчуючи феноменологією – модель соціальної антропології прагне вибудувати точне і вичерпне розуміння міста, опираючись на характер функціонування суспільних взаємин. Натомість культурна антропологія враховує притаманні ознаки людського життя в локальних міських культурах, нехтуючи їхніми загальними характеристиками. У моделі культурної антропології кожне місто є світом зі своєю специфічною структурою буття, що потребує не відстороненого погляду, а безпосереднього залучення до його внутрішнього живого середовища.

Виявлено, що в історичній антропології відбувається зміна пріоритетних акцентів для гуманітарного пізнання. На перше місце постає вивчення саме людини (а не будь-яких загальних механізмів соціальної регламентації або культурної формації) в аспекті її повсякденного існування і часто маргінальних практик в культурі. Історична антропологія розглядає місто як конденсатор безмежної кількості буденних практик, що варто взяти до уваги і спробувати вписати в загальний поступ культури.

Окремо проаналізовано модель урбаністичної антропології, в основі якої місто є безпосереднім об'єктом досліджень. Завдання урбаністичних антропологів полягає в тому, щоб систематизувати досвід міської культури і спробувати змонтувати образ суб'єкта мегаполіса, враховуючи різноманітні просторові, тілесні, економічні, повсякденні та текстуальні стратегії людського буття.

Відповідно, було окремо розкрито сутність філософсько-антропологічного аналізу міста і його методологічних основ. Філософсько-антропологічну модель суттєво вирізняє те, що вона прагне поєднати у аналізі як позаісторичні характеристики людини, так і ті, що виходять безпосередньо з її буттєвої сутності. Зважаючи на це, було сформульовано теоретико-методологічні та концептуальні засади для здійснення філософсько-антропологічного аналізу міста як світу. В основі аналізу є інтерпретація просторових та часових структур світу міста і специфіка організації в ньому тілесного та світоглядного виміру людського буття, а також виявлення сутності міської ідентичності.

Отже, в осмисленні міста важливим теоретичним етапом є розуміння його як світу людського буття, що обумовлює особливу стратегію філософсько-антропологічного аналізу. Зокрема, було визначено, що світ міста є ціннісно-сисловою єдністю структурно-нормативних зв'язків між суб'єктами у просторі та часі культури. У цьому сенсі проаналізовано специфіку топографічних і темпоральних структур, в межах яких актуалізуються практики людини.

В аналізі простору міста особливу увагу приділено межі як символічній визначеності світу. Межа відокремлює внутрішній часопростір міста від зовнішнього, будучи рубежем між своїм світом і чужим, означеним і неозначеним буттям. Культурним вираженням межі є також табу, що у трансформувалось у різні нормативні і регулятивні форми підтримання порядку.

В аналізі топографічних структур міста розкрито смислове значення центру та периферії, які функціонально доповнюють один одного. Центр і периферія є не тільки окресленим картографічним чи географічним простором, а також набувають ціннісно-сислового виміру, що обумовлює особливості поведінки і мислення городянина. Із центру розгортається світ міста і навколо нього він зосереджується у своєму соціокультурному розвитку, конденсуючи сакральні і профанні структури міської культури. Натомість периферія є крайньою точкою простору міста, що актуалізує низку антропологічних імпульсів, більшість з яких пов'язана із неспокоєм, страхом і невпевненістю. Це

також пов'язано з тим, що периферія завершує світ міста, а тому наближується до невідомого світу, що поза урбаністичним середовищем.

Однак периферія також містить творчий потенціал людського буття в місті, продукуючи зразки й ідеї, що потім будуть опрацьовані в центрі. Така обставина визначає периферію як креативне начало у смисловій сітці міста. Своєю креативністю периферія долає статус невизначеності і порожнечі на карті, вмонтовується у світопорядок міста і його смислову сітку. Більше того, саме завдяки периферії і можливе обертання світу міста навколо культурно-символічного і людського центру.

Розглянуто й специфіку публічного і приватного простору, що утворює чергову структурну антиномію у міському просторі. З'ясовано, що публічні простори репрезентують великі скупчення колективів і соціальних груп, а тому містять численні культурні ритуали, що свідомо і несвідомо виконуються людиною. Культура тут проявляється у своїх об'єктивних практиках, вписуючи індивіда в загальні міські проекти. Натомість приватний простір, що найбільш повно виражається домом, протиставляється зовнішньому світу та в ідеалі дає можливість для повної самореалізації суб'єкта. Доведено, що важливим екзистенціально-антропологічним виміром людського буття у публічному просторі є його переживання, коли приватний простір характеризується проживанням. Попри символічну та семантичну відмінність між публічним і приватним простором, між ними наявна діалектична єдність, що окреслює маршрути просторових практик міста.

Показано, що темпоральні структури також формують світ міста, оскільки визначають його динаміку як у внутрішньому антропологічному контексті, так і в зовнішній історико-культурній проекції. Коли лінійний час володіє більш суб'єктивним виміром, то циклічний час – об'єктивним, що набуває свого вираження у традиції міста. Лінійна і циклічна картини світу мають своє міфологічне підґрунтя, а тому поступово архаїчні сенси трансформуються в урбаністичний контекст.

Розкрито антропологічні виміри повсякденного та святкового часу. Повсякденний час характеризується монотонністю, повторювальністю і чіткою звичаєвою структурою. На противагу йому, святковий час у місті грає важливу роль у конституюванні спільного простору, оскільки простір і час міської культури не тільки наявні в індивідуальних формах сприйняття, а конструюються завдяки особливим зусиллям колективу. Тому святковий час не є даністю, а постійно конструюється із єдиною спільною метою – організувати втрачений порядок і гармонію світу міста.

Крім культурних топографічних і темпоральних структур міста, було з'ясовано характер організації людського буття у світі міста. У цьому контексті першочергове значення має людська тілесність, що репрезентує як індивідуальні неповторні виміри людини, так і водночас набуті культурні атрибути. Загалом, вся тілесність людини в її основних проявах залучається в культурний контекст, перетворюючись в універсальну мову культури. Процес «вплітання» тіла у міський контекст є двозначним: з одного боку, суб'єкт свідомо вибудовує свою тілесність, а з другого – отримує низку властивостей без своєї активної участі. Попри те, що тіло завдяки культурі міста досягає певної онтологічної цілісності, водночас воно є інструментом і способом проявлення внутрішньої органіки міста. Вмонтоване у багатовимірний простір буття, функціонуючи всередині різних його підсистем і рівнів, тіло людини також організує його структуру.

Виділено характер взаємозв'язків людського і міського тіла, де вихідним є принцип доповнення. Як виявилось, організація світу міста передбачає й те, що людська тілесність є суб'єктом та об'єктом пізнання і водночас постає нічийним, ситуативним простором існування у смисловій взаємодії між індивідом і міською культурою, а тому виражена притаманним лише для міста феноменом – тілом натовпу. З одного боку, тіло натовпу характеризується знеособленим репрезентативним полем людського буття, де простір буденних ритуалів розчиняє у собі суб'єктивні цілі і наміри. З другого ж, саме у натовпі людське тіло вільно може виразити свою індивідуально-особистісну стратегію життя, реалізувати різноманітні естетичні, комунікативні та, загалом, світоглядні проекти.

Крім того, проаналізовано інші специфічні модуси тіла, а саме городянина, фланера і туриста, що проявляються як форми свого, ситуативного і чужого буття у світі міста. Буття городянина вирізняється раціональними, логічними і чітко прописаними схемами тілесного буття, де випадковість та емоційність переносяться на периферію. В основі тілесних практик городянина окреслені буденні маршрути, де байдужість до інших є захисною реакцією від емоційного перевантаження у щоденному житті великого міста. Протилежним модусом є тіло фланера, яке позначає місто згідно до внутрішньої, індивідуально-особистісної схеми, де відчуття та асоціації відіграють вагоміше значення, аніж культурна традиція чи історія. Практики фланерування є дистанцією щодо міста і людей, «погляд з боку» на усталений урбаністичний ландшафт, а відтак – це буття на межі свого і чужого, видимого і невидимого. Своєю чергою, тіло туриста маркує світ міста таким чином, що позбавляє його таємниці, бо турист змушений відзначити і означити для себе карту, тому пізнання міста туристом позбавлене смислової глибини і має завжди стереотипну природу сприйняття.

Показано, що фундаментальною умовою в освоєнні міста людиною є її відкритість до світу. Ця умова передбачає не тільки можливість проявлення індивіда як активного суспільного суб'єкта, а ще і радикальне його перетворення згідно з індивідуальними та культурними проектами. Відкритість є спробою залучити власний індивідуальний досвід до символічно-смислового контексту міста. Із філософсько-антропологічного фокусу розуміння світ міста володіє ознаками доцільності, розумності і смислової єдності його феноменів, що в кінцевому разі дає людині відчуття і знання впевненості, логічності світопорядку.

Як наслідок відкритості людини світу міста відбувається його переживання і засвоєння у формі досвіду. Складність переживання міста в тому, що воно водночас як формує людину, так і призводить до психологічного дискомфорту, який виражається в самотності, покинутості у світі та неможливості реалізуватись. Крім того, двозначність полягає в тому, що сукупне переживання є коротким сприйняттям міста, але водночас наслідок такого сприйняття триває доволі довго, а часто навіть і все життя. Одночасно вказано на істотну роль

досвіду міста, який, крім послідовних, апробованих в історичній перспективі стратегій засвоєння, містить також вимір інтерпретації, що зберігає вибір і свободу городянина. Досвід міста є необхідною складовою у процесі індивідуального пізнання світу і трансформації його у власний проект буття. Необхідність такого комплексу культурних навичок проявляється із обох боків – як із суб'єктивної, так із об'єктивної реальності культури.

Унаслідок «антропологізації» міста і входження до його середовища завдяки традиції та досвіду, відбувається формування світогляду, тобто тієї онтологічної основи, завдяки якій суб'єкт проектує свою міську ідентичність. У феномені міської ідентичності можна виділити два рівня розуміння – «як мене бачать інші» і «як я себе бачу», тобто зовнішній рівень означення, що тяжіє до об'єктивного осмислення, і внутрішній рівень самоідентифікації себе із городянином. Два процеси суттєво відрізняються між собою, адже перший більш тяжіє до конструювання цілісного і сталого образу ідентичності, коли другий є доволі закритим для розуміння феноменом, який пов'язаний з ідентифікацією. Одночасно доведено, що важливим у структурі міської ідентичності є особистісний аспект процесу ідентифікації, який має доволі суперечливе вираження у місті. З одного боку людина вибудовує свою самість у місті, а з другого – творить колективно ідентичність самого міста, де індивідуальний спосіб буття нівелюється соціокультурними програмами.

Отже, філософсько-антропологічний аналіз людського буття у світі міста передбачає перспективу розуміння не тільки життя городянина, а й специфіки організації культури. Завдяки існуванню міста як сукупності ціннісно-сміслових і діяльнісно-творчих процесів між людьми міська культура постає у формі монолітного світу, де індивід намагається віднайти своє місце існування і, врешті, – самого себе.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрос Є. І. Інтелект у структурі людського буття [Текст] / Є. І. Андрос. — К. : Стилос, 2010. — 358 с.
2. Андрос Є. І. Комунікативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування [Текст] / Є. І. Андрос // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. — К. : Наук. думка, 2004. — С. 155–201.
3. Анисимов А. М. Типы существования [Текст] / А. М. Анисимов // Вопросы философии. — 2001. — № 7. — С. 100–113.
4. Античная мифология [Текст] / [энциклопедия / автор-состав. В. Королев]. — М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2007. — 768 с. — (Тайна древних цивилизаций).
5. Анциферов Н. П. «Непостижимый город...» : Душа Петербурга [Текст] / Н. П. Анциферов // Петербург Достоевского. Петербург Пушкина [сост. М. Б. Вербловская]. — СПб. : Лениздат, 1991. — 335 с.
6. Арендт Х. *Vita activa* или о деятельной жизни [Текст] / Х. Арендт ; [пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина]. — СПб. : Алетейя, 2000. — 437 с.
7. Архипова Л. Рух до антропології через літературу [Текст] / Л. Архипова // Людина в часі : (філософські аспекти української літератури ХХ-ХХІ ст.) ; [упор. В. Моренець, М. Ткачук]. — К. : Унів. вид-во Пульсари, 2010. — С. 32–54.
8. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти [Текст] / Ф. Арьес ; [пер. с фр. С. В. Оболенского]. — М. : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. — 528 с.
9. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке [Текст] / Ф. Арьес ; [пер. с фр. Я. Ю. Старцева]. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 416 с.
10. Ашкеров А. Ю. Гражданин мира полисов [Текст] / А. Ю. Ашкеров // Человек. — 2002. — № 6. — С. 129–148.
11. Ашкеров А. Ю. Античный город [Текст] / А. Ю. Ашкеров // Человек. — 2003 — № 4. — С. 149–160.

12. Барт Р. Мифологии [Текст] / Р. Барт ; [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. — М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — 320 с.
13. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры [Текст] / Р. Барт ; [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. — М. : Изд. им. Сабашниковых, 2003. — 512 с.
14. Барт Р. Семиология и градостроительство [Текст] / Р. Барт // Современная архитектура. — 1971. — № 1. — С. 4–17.
15. Барт Р. Структурализм как деятельность [Текст] / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика ; [пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. — М. : Прогресс, 1989. — С. 253–260.
16. Баркова А. Л. Новый год: символика современного ритуала [Текст] / А. Л. Баркова // Человек. — 2002. — № 1. — С. 56–67.
17. Баксанский О. Е., Кучер Е. Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» [Текст] / О. Е. Баксанский, Е. Н. Кучер // Вопросы философии. — 2002. — № 8. — С. 52–70.
18. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук [Текст] / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М. : Искусство, 1979. — С. 361–373.
19. Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества [Текст] / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Собрание сочинений. — Т. 1. — М. : Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. — С. 265–325.
20. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса [Текст] / М. М. Бахтин. — М. : Худож. лит., 1990. — 543 с.
21. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства [Текст] / Г. Башляр ; [пер. с фр. Н. В. Кислова, Г. В. Волкова, М. Ю. Михеева]. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 376 с.
22. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов [Текст] / Э. Бенвенист ; [пер. с фр. Ю. С. Степанова]. — М. : Прогресс, Универс, 1995. — 454 с.

23. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные ссе [Текст] / В. Беньямин ; [пер. с нем. / Под. ред. Ю. А. Здороого]. — М. : Медиум, 1996. — 240 с.
24. Беньямин В. Московский дневник [Текст] / В. Беньямин ; [пер. с нем. Г. Шолема]. — М. : Ad Marginem, 1997. — 284 с.
25. Беньямін В. Вибране [Текст] / В. Беньямін ; [пер. з нім. Ю. Рибачук, Н. Лозинська]. — Львів : Літопис, 2002. — 214 с.
26. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и пам'ять [Текст] / А. Бергсон ; [пер. с фр. В. А. Флеровой]. — Мн. : Харвест, 1999. — 1408 с. — (Классическая философская мысль).
27. Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь [Текст] / А. Бергсон ; [пер. с фр. И. И. Блауберга]. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 400 с. — (Книга света).
28. Бибихин В. В. Мир [Текст] / В. В. Бибихн. — Томск : Водолей, 1995. — 144 с.
29. Быстрицкий Е. К. Культура и личностное измерение человеческого бытия [Текст] / Е. К. Быстрицкий // Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). — К. : Наукова думка, 1991. — С. 8–58.
30. Быстрицкий Е. К. Мировоззрение личности в свете философской традиции: проблема единства сознания, знания и самосознания [Текст] / Е. К. Быстрицкий // Мировоззренческая культура личности. — К. : Наукова думка, 1986. — С. 89–155.
31. Блок М. Апология истории или ремесло історика [Текст] / М Блок ; [пер. с фр. Е. Куббеля]. — М. : Наука, 1986. — 174 с. — (Памятники исторической мысли).
32. Босенко Е. Урбанизм и живопись [Текст] / Е. Босенко // Образ міста в контексті історії, філософії, культури: Києвознавчі читання — К. : Парапан, 2005. — С. 181–192.
33. Бодрийяр Ж. Город и ненависть [Текст] / Ж. Бодрийяр // Логос 1991–2005. Избранное: В 2 т. — Т. 2. — М. : Издательский дом «Территория

- будущего», 2006. — С. 437–449. — (Университетская библиотека Александра Погорельского).
34. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм [Текст] / Ф. Бродель ; [пер. з фр. Г. Філіпчук]. — К. : Основи, 1998. — 461 с.
35. Бубер М. Проблема человека [Текст] / М. Бубер ; [пер. с нем. Н. Кушнира]. — К. : Ника-Центр, 1998. — 96 с.
36. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть [Текст] / П. Бурдые // Thesis: теория и история экономических и социальных институтов и систем. — 1993. — № 2. — С. 137—150.
37. Бютор М. Город как текст [Текст] / М. Бютор // Бютор М. Роман как исследование ; [пер. с фр. Н. Бунтман]. — М. : Изд-во. МГУ, 2000. — С. 157–164.
38. Вайль П. Гений места [Текст] / П. Вайль. — М. : Астрель, 2010. — 448 с.
39. Вальверде К. Философская антропология [Текст] / К. Вальверде ; [пер. с исп. Г. Вдовиной]. — М. : Христианская Россия, 2000. — 416 с.
40. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности [Текст] / Б. Вальденфельс ; [пер. с англ., нем., фр.] // Социо-Логос. Общество и сферы смысла. — М. : Прогресс, 1991. — С. 39–50.
41. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології [Текст] / Б. Вальденфельс ; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої]. — К. : Альтерпрес, 2002. — 176 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).
42. Вебер М. Избранное. Образ общества [Текст] / М. Вебер ; [пер. с нем. М. И. Левиной]. — М. : Юрист, 1994. — 704 с. — (Лики культуры).
43. Вебер М. Избранные произведения [Текст] / М. Вебер ; [пер. с нем. Ю. Н. Давыдова]. — М. : Прогресс, 1990. — 808 с.
44. Верле А. В. Пространство прошлого: ритм – контекст – событие [Текст] / А. В. Верле // Модусы времени. — 2005. — Выпуск 5. — С. 79–91.
45. Визуальная антропология: городские карты памяти [Текст] / [под ред. П. Романова, Е. Ярской-Смирновой]. — М. : ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. — 312 с.

46. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження [Текст] // Л. Вітгенштайн ; [пер. з нім. Є. Попович]. — К. : Основи, 1995. — 311 с.
47. Возняк Т. Феномен міста [Текст] / Т. Возняк. — Львів : Ї, 2009. — 334 с.
48. Возняк Т. Sine qua non – «без чого немає» [Текст] // Independent cultural journal «Ї» / Т. Возняк. — 2004. — № 29. — С. 394–409.
49. Вульф К. Антропология: история, культура, философия [Текст] / К. Вульф ; [пер. с нем. Г. Хайдаровой]. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. — 280 с.
50. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості [Текст] / Ю. Габермас ; [пер. з нім. А. Онишко]. — Львів : Літопис, 2000. — 317 с.
51. Гадамер Г.-Г. Істина і метод: основи філософської герменевтики [Текст] / Г.-Г. Гадамер ; [пер. з нім. О. Мокровольського]. — Т. 1. — К. : Юніверс, 2000. — 464 с.
52. Гадамер Г.-Г. Істина і метод: основи філософської герменевтики [Текст] / Г.-Г. Гадамер ; [пер. з нім. О. Мокровольського]. — Т. 2. — К. : Юніверс, 2000.— 478 с.
53. Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити [Електронний ресурс] / М. Гайдеггер // «Ї». — 1989. — № 1. — Режим доступу до журн. : <http://www.ji.lviv.ua/n1texts/heid2>. — Назва з екрану.
54. Гелен А. О систематике антропологии [Текст] / А. Гелен ; [перев. с нем. А. Ф. Филиппова] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 151–201.
55. Герман М. В поисках Парижа, или Вечное возвращение [Текст] / М. Герман. — СПб. : Искусство–СПБ, 2005. — 421 с.
56. Гегель Г. В. Лекции по эстетике [Текст] / Г. В. Гегель / Гегель Г. В. Собрание сочинений в 14 т. ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнера, П. С. Попова]. — Т. 1. — М. : Искусство, 1938. — 494 с.
57. Глазычев В. Л. Поэтика городской среды [Електронний ресурс] / В. Л. Глазычев. — Режим доступу до джерела:

http://www.glazychev.ru/habitations&cities/1986_poetika.htm. — Назва з екрану.

58. Глазычев В. Л. Изменения в культуре города: проблемы и парадоксы [Электронный ресурс] [Текст] / В. Л. Глазычев. — Режим доступа до джерела:
http://www.glazychev.ru/habitations&cities/1998_izmenenia_v_culture_goroda.htm. — Назва з екрану.
59. Гольц Г. А. Философско-методологические проблемы урбанистики: направления междисциплинарного синтеза [Текст] / Г. А. Гольц // Философия. Серия 3. — 1995. — № 4. — С. 115–174.
60. Гомілко О. Метафізика тілесності : концепт тіла у філософському дискурсі [Текст] / О. Гомілко. — К. : Наукова думка, 2001. — 340 с.
61. Горнова Г. В. Переживание города [Электронный ресурс] / Г. В. Горнова. — Режим доступа до статті: <http://www.omsk.edu/article/vestnik-omgpu-8.pdf>. — Назва з екрану.
62. Горнова Г. В. Феномен города в духовном мире человека [Текст] : дис. ...канд. филос. наук: 09.00.13. / Г. В. Горнова. — Омск : ОмГТУ, 2005. — 150 с.
63. Горский В. «Бог посреди него» (Образ Киева в «Слове о Законе и Благодати» Илариона) [Текст] / В. Горский // Образ міста в контексті історії, філософії, культури. — К. : Парапан, 2005. — С. 37–46.
64. Гройс Б. Город в эпоху его туристической воспроизводимости [Электронный ресурс] / Б. Гройс // Неприкосновенный запас. — 2003. — № 4 (30). — Режим доступа до статті: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/4/grois.html>. — Назва з екрану.
65. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А. Я. Гуревич. — М. : Искусство, 1984. — 350 с.
66. Гуревич П. С. Уникален ли человек? [Текст] / П. С. Гуревич // Философские науки. — 1994. — № 1–3. — С. 135–153.

67. Гуревич П. С. Парадоксы человеческой природы [Электронный ресурс] / П. С. Гуревич // *Философия человека*. — Режим доступа до джерела: <http://psylib.org.ua/books/gurep01/txt03.htm>. — Назва з екрану.
68. Гуссерль Э. Логические исследования. Том II [Текст] / Э. Гуссерль ; [пер. с нем. Э. А. Бернштейн]. — М. : Гнозис, ДИК (Дом интеллектуальной книги), 2001. — 584 с.
69. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль ; [пер. с нем. Д. В. Скляднева]. — СПб. : Наука : Ювента, 1998. — 315 с. — (Слово о сущем).
70. Гумбрехт Х. У. В 1926 году: на острие времени [Текст] / Х. У. Гумбрехт ; [пер. с англ. Е. Канищевой]. — М. : Новое литературное обозрение, 2005. — 568 с.
71. Гутнов А. Э., Глазычев В. Л. Мир архитектуры: лицо города [Текст] / А. Э. Гутнов, В. Л. Глазычев. — М. : Молодая гвардия, 1990. — 352 с.
72. Горський В. С. Місто на межі [Текст] / В. С. Горський // *Практична філософія*. — 2002. — № 2. — С. 98–107.
73. Дельеж Р. Нариси з історії антропології [Текст] / Р. Дельеж ; [пер. з фр. Є. Марічева]. — К. : Вид. дім НаУКМА, 2008. — 259 с.
74. Дильтей В. Сущность философии [Текст] / В. Дильтей ; [пер. с нем. М. Е. Цельтера]. — М. : Интрада, 2001. — 160 с.
75. Єрмоленко В. Персонажі Вальтера Беньяміна [Електронний ресурс] / В. Єрмоленко. — Режим доступу до статті: <https://vpered.wordpress.com/2010/12/30/yermolenko-benjamin/>. — Назва з екрану.
76. Єрмоленко В. Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін і його час [Текст] / В. Єрмоленко. — К. : Часопис «Критика», 2011. — 280 с.
77. Евзлин М. Космогония и ритуал [Текст] / М. Евзлин. — М. : Радикс, 1993. — 337 с.
78. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання [Текст] / М.

- Еліаде ; [пер. з нім., фр., англ. Г. Кьоран, В. Сахна]. — К. : Основи, 2001. — 592 с.
79. Жирар Р. Насилие и священное [Текст] / Р. Жирар ; [пер. с фр. Г. Дашевского]. — М. : Новое литературное обозрение, 2000. — 400 с.
80. Загороднюк В. П. Целеполагание в практике, культуре, познании [Текст] / В. П. Загороднюк . — К. : Наук. думка, 1991. — 172 с.
81. Загороднюк В. П. Бачення знання та людини у філософії модерну та постмодерну [Текст] / В. П. Загороднюк // Філософська думка. — 2006. — № 4. — С. 3–21.
82. Зайцев М. О. Особистісне буття в смисловому полі європейської культури [Текст] / М. О. Зайцев. — К. : Видавництво НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2007. — 202 с.
83. Запорожец О., Лавринiec Е. Прятки, городки и другие исследования игры (Urban Studies: в поисках точки опоры) [Текст] / О. Запорожец, Е. Лавринiec // *Communitas*. — 2006. — № 1. — С. 5–19.
84. Запорожец О., Лавринiec Е. Хореография беспокойства в транзитных местах [Текст] / О. Запорожец, Е. Лавринiec // *Визуальная антропология: городские карты памяти*. — М. : Вариант, ЦСПГИ, 2009. — С. 45–67.
85. Зиммель Г. Избранное. Философия культуры [Текст] / Г. Зиммель ; [пер. с нем. А. В. Дранова]. — М. : Юристь, 1996. — 672 с.
86. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека [Текст] / В. Зомбарт ; [пер. с нем. Ю. Н. Давыдова, В. В. Сапова]. — М. : Директмедиа Пабблишинг, 2007. — 637 с.
87. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство [Текст] / В. П. Иванов. — К. : Наукова думка, 1977. — 251 с.
88. Иванов В. П. Мироззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности [Текст] / В. П. Иванов // *Мироззренческая культура личности*. — К. : Наукова думка, 1986. — С. 10–65.

89. Иванов К., Егорова И. Город на ладони: ранняя история городской топографии [Текст] / К. Иванов, И. Егорова // Логос. — 2008. — № 3. — С. 184–199.
90. Ильин В. Г. Город: образ, концепт, реальность [Текст] / В. Г. Ильин. — Ростов на Дону : Изд-во Рост. Ун-та, 2003. — 251 с.
91. Камю А. Бунтующий человек [Текст] / А. Камю ; [пер. с фр. И. Я Волевича, Ю. М Денисова, А. М. Руткевича, Ю. Н. Стефанова]. — М. : Изд-во политической литературы, 1990. — 416 с.
92. Камю А. Посторонний. Чума [Роман] / А. Камю ; [пер. с фр. Б. Ф. Бублик]. — М. : ООО «Издательство» АСТ; Харьков : «Фолио», 2001. — 336 с.
93. Камю А. Миф о Сизифе [Электронный ресурс] / А. Камю. — Режим доступа до джерела: <http://philosophy.ru/library/camus/01/0.html>. — Назва з екрану.
94. Каганов Г. З. Горожанин в городе: идентификация с землей и небом [Текст] / Г. З. Каганов // Человек. — 2001. — № 3. — С. 50–66.
95. Каганов Г. З. Горожанин в городе: идентификация с землей и небом [Текст] / Г. З. Каганов // Человек. — 2001. — № 4. — С. 28–38.
96. Каганов Г. З. Душа и тело города [Текст] / Г. З. Каганов // Человек. — 2002. — № 1. — С. 88–103.
97. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке [Текст] / Э. Кассирер ; [пер. с нем. Ю. А. Муравьева]. — М. : Гардарика, 1998. — 784 с. — (Лики культуры).
98. Каюа Р. Людина та сакральне [Текст] / Р. Каюа ; [пер. із фр. А. В. Усика]. — К. : Ваклер, 2003. — 256 с.
99. Козеллек Р. Часові пласти: дослідження з теорії історії [Текст] / Р. Козеллек ; [пер. з нім. В. Шведа]. — К. : Дух і літера, 2005. — 436 с.
100. Козловский В. П. Культурно-исторические традиции и мировоззрение личности [Текст] / В. П. Козловский // Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования). — К. : Наукова думка, 1986. — С. 245–292.
101. Козловский В. П. Культурный смысл: генезис и функции [Текст] / В. П. Козловский. — К. : Наукова думка, 1990. — 128 с.

102. Козловский В. П. Пространство и время культуры: деятельность, бытие, телесность [Текст] / В. П. Козловский // Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). — К. : Наукова думка, 1991. — С. 59–91.
103. Кнабе Г. С. Внутреннее пространство: дом, город, общество [Текст] / Г. С. Кнабе // Город как социокультурное явление исторического процесса — М. : Наука., 1995. — С. 224–234.
104. Краткий словарь по социологии [Текст] / [ред.-упор. Д. М. Гвишиани, Н. И. Лапина]. — М. : Издательство политической литературы, 1989. — 480 с.
105. Круткин В. Онтология человеческой телесности : философские очерки [Текст] / В. Круткин. — Ижевск : Изд-во Удмуртского университета, 1993. — 169 с.
106. Кук Ф. Модерн, постмодерн и город [Текст] / Ф. Кук ; [пер. с англ. Н. Эдельмана] // Логос. — 2002. — № 3–4.
107. Кром М. М. Историческая антропология [Текст] : пособие к лекционному курсу / М. М. Кром. — СПб. : Дмитрий Буланин, 2000. — 80 с.
108. Курбанов М. Г. Человек в мире или мир в человеке [Электронный ресурс] / М. Г. Курбанов. — Режим доступа до статті: <http://anthropology.ru/ru/texts/kurbanov/man.html>. — Назва з екрану.
109. Леви-Стросс К. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс ; [пер. с фр. под. ред. и с примеч. В. В. Иванова]. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1985. — 536 с. — (Этнографическая библиотека).
110. Леві-Строс К. Первісне мислення [Текст] / К. Леві-Строс ; [пер. з фр. С. Йосипенка]. — К. : Український центр духовної культури, 2000. — 324 с.
111. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль ; [пер. с фр. Б. Шаревской]. — М. : ОГИЗ, 1937. — 533 с.
112. Лефевр А. Другие Парижи [Текст] / А. Лефевр // Логос. — 2008. — № 3. — С. 141–147.
113. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека [Текст] / Э. Левинас ; [пер. с фр. А. В. Парибка]. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1999. — 266 с.

114. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф ; [пер. с фр. Ю. Л. Бессмертного]. — М. : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. — 376 с.
115. Ле Корбюзье. Творческий путь [Текст] / Ле Корбюзье ; [пер. с фр. Ж. Розенбаум]. — М. : Стройиздат, 1970. — 246 с.
116. Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки [Текст] / Ю. М. Лотман. — СПб. : «Искусство-СПБ», 2002. — 768 с.
117. Луман Н. Час і системна раціональність [Текст] / Н. Лукман ; [пер. з нім. М. Бойченка]. — К. : Центр учбової літератури, 2011. — 224 с.
118. Лютий Т. Розумність НеРозумного [Текст] : монографія / Т. Лютий. — К. : Парапан, 2007. — 417 с.
119. Мамардашвили М. Как я понимаю философию [Текст] / М. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1992. — 416 с.
120. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте [Текст] / М. К. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem. 1995. — 547 с.
121. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества [Текст] / Л. Мамфорд ; [пер. с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов]. — М. : Логос, 2004. — 278 с.
122. Малахов В. Образ города в современном гуманитарном дискурсе: некоторые проблемные направления [Текст] / В. Малахов // Образ міста в контексті історії, філософії, культури. — К. : Парапан, 2005. — С. 16–19.
123. Марков Б. В. Антропологический поворот в философии XX в. [Текст] / Б. В. Марков // Очерки социальной антропологии. — СПб. : Петрополис, 1995. — С. 18–29.
124. Марков Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории [Текст] / Б. В. Марков. — СПб. : Лань, 1997. — 384 с.
125. Марков Б. В. Человек в пространстве культуры [Текст] / Б. В. Марков. — СПб. : Алетейя, 1999. — 304 с.

126. Марков Б. В. Культура повседневности [Текст] / Б. В. Марков. — СПб. : Питер, 2008. — 352 с.
127. Марсель Г. Трагическая мудрость философии [Текст] / Г. Марсель ; [пер. с фр. Г. Тавризян]. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1995. — 216 с.
128. Маркс К. Сочинения (2-е издание) [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Издательство политической литературы, 1974. — Т. 42. — 570 с.
129. Маркс К. Сочинения (2-е издание) [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Издательство политической литературы, 1974. — Т. 20. — 858 с.
130. Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [Текст] / Г. Маркузе ; [пер. с англ. А. А. Юдина]. — М. : REFL-book, 1994. — 368 с.
131. Мерло-Понти М. Видиме і невидиме: з робочими нотатками [Текст] / М. Мерло-Понти ; [пер. з фр. Є. Марічева]. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. — 268 с.
132. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия [Текст] / М. Мерло-Понти ; [пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина]. — СПб. : Ювента, Наука, 1999. — 606 с.
133. Мелик-Гайказян И. В. Воздействие меняющегося мира как информационный процесс [Текст] / И. В. Мелик-Гайказян // Человек. — 2007. — № 3. — С. 32–43.
134. Молчанов В. Гуссерль и Бергсон: введение времени [Текст] / В. Молчанов // Логос. — 2009. — № 3. — С.82–97.
135. Музіль Р. Людина без властивостей [Роман] / Р. Музіль ; [пер. з нім. О. Логвиненко]. — Т. 2. — К. : Вид-во Жупанського, 2010.— 366 с.
136. Мусиездов А. А. Идентичность города: динамика образа Харькова в исторической перспективе [Текст] / А. А. Мусиездов // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. — 2009. — Випуск 15. — С. 488–494.
137. Мэй Р. Открытие бытия [Текст] / Р. Мэй ; [пер. с англ. А. Багрянцевой]. — М. : Институт Общегуманитарных Исследований, 2004. — 224 с.

138. Нанси Ж.-Л. Corpus [Текст] / Ж.-Л. Нанси ; [пер. с фр. Е. Петровской, Е. Гальцовой]. — М. : Ad Marginem, 1999. — 255 с.
139. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [Текст] / Ф. Ницше ; [пер. с нем. С. Л. Франка, Ю. М. Антоновского, Н. Полилова]. — М. : Эксмо, 2006. — 848 с.
140. Ойзерман Т. И. Существуют ли универсалии в сфере культуры? [Текст] / Т. И. Ойзерман // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 51–62.
141. Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори [Текст] / Х. Ортега-и-Гасет ; [пер. з ісп. В. Бургардта, В. Сахна, О. Товстенко]. — К. : Основи, 1994. — 420 с.
142. Образ міста в контексті історії, філософії, культури [Текст] / [відпов. ред. М. Попович]. — К. : Парапан, 2005. — 200 с.
143. Оже М. От города воображаемого к городу-фикции [Электронный ресурс] / М. Оже ; [пер. с фр. В. Мизиано] // Художественный журнал. — № 24. — 1999. — Режим доступа до статті: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm>. — Назва з екрану.
144. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию [Текст] / Х. Плеснер ; [пер. с нем. А. Г. Гарджикурбанова]. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 368 с.
145. Підмогильний В. Місто [Роман] / В. Підмогильний // Оповідання. Повість. Романи. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 308–539. — (Першотвір).
146. Пигалев А. И. Праздник [Текст] / А. И. Пигалев // Культурология. XX век. Энциклопедия. — Т. 2. — СПб. : Университетская книга, 1998. — С. 134–135.
147. Подорога В. А. Метафизика ландшафта [Текст] / В. А. Подорога. — М. : Наука, 1993. — 320 с.
148. Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию [Текст] / В. А. Подорога. — М. : Ad Marginem, 1995 — 342 с.
149. Подорога В. А. Словарь аналитической антропологии: Антропология тела, Мимесис, Другой, Событие, Тело без органов, Картография тела [Текст] // Логос / В. А. Подорога. — 1999. — №2. — С. 26–88.

150. Помян К. Порядок часу [Текст] / К. Помян ; [пер. з фр. С. Йосипенка]. — К. : Український Центр духовної культури, 2008. — 462 с.
151. Пролєєв С. В. Мікрофізика влади та міжособистісні потестарні змагання [Електронний ресурс] / С. В. Пролєєв // Мультиверсум. — 2006. — № 52. — Режим доступу до статті: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_52/Proleev.htm. — Назва з екрану.
152. Пролєєв С. В. Культурно-історическіе абсолюти и человеческое бытие [Текст] / С. В. Пролєєв // Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). — К. : Наукова думка, 1991. — С. 91–113.
153. Постмодернизм. Энциклопедия [Текст] / [сост. А. А. Грицанов, М. А. Можейко]. — Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. — 1040 с.
154. Рікер П. Сам як інший [Текст] / П. Рікер ; [пер. з фр. В. Андрушко та О. Сирцової]. — К. : Дух і літера, 2000. — 458 с.
155. Рикер П. Путь признания [Текст] / П. Рикер ; [пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной]. — М. : Российская политическая енциклопедия, 2010. — 272 с.
156. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике [Текст] / П. Рикер ; [пер. с фр. И. С. Вдовиной]. — М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2002. — 372 с. — (Канон философии).
157. Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности [Текст] / Г. Риккерт // Логос. — М. : Тип. т-ва А. А. Левенсон, 1912-1913. — Кн. 1 и 2. — С. 1–35.
158. Ромашко С. Раздуть в прошлом искру надежды...: Вальтер Беньямин и преодоление времени [Електронний ресурс] / Сергей Ромашко // Новое литературное обозрение. — 2000. — № 46. — Режим доступу до статті: <http://magazines.russ.ru/nlo/2000/46/razdut.html> — Назва з екрану.
159. Ромашко С. Монумент – сувенир – улика. Временная ось мегаполиса [Текст] / Сергей Ромашко // Логос 1991-2005. Избранное: В 2 т. — Т. 2. — М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. — С. 508–521. — (Университетская библиотека Александра Погорельского).

160. Савчук В. Метафізика раны [Текст] / В. Савчук // Ступени: Філософський журнал. — 1992. — № 2. — С. 25–42.
161. Савчук В. Кровь культуры [Текст] / В. Савчук. — СПб. : Изд-во С.-Петербургского университета, 1995 — 177 с.
162. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Текст] / Ж.-П. Сартр ; [пер. с фр. А. А. Санина] // Сумерки богов. — М. : Политиздат, 1989. — С. 319–344.
163. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо [Текст] / Ж.-П. Сартр ; [пер. з фр. В. І. Колядко]. — К. : Основи, 2001. — 854 с.
164. Семенова В. Картирование городского пространства: основные подходы к визуальному анализу [Текст] / В. Семенова // Визуальная антропология: городские карты памяти. — М. : ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. — С. 67–82.
165. Стародубцева Л. Земля без места [Электронный ресурс] / Л. Стародубцева. — Режим доступа до статті: <http://old.russ.ru:8080/antolog/vek/1991/01/starodub.htm>. — Назва з екрану.
166. Смирнов С. А. Современная антропология: аналитический обзор [Текст] / С. А. Смирнов // Человек. — 2003. — № 4. — С. 86–94.
167. Смирнов С. А. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя [Электронный ресурс] / С. А. Смирнов. — Режим доступа до статті: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horuju/Horuju3>. — Назва з екрану.
168. Суханцева В. К. Хайдеггер: к онтологии обыденности [Текст] / В. К. Суханцева // Філософські дослідження. — 2003. — Випуск 4. — С. 7–15.
169. Современная западная социология [Текст]: словарь / [сост. Давидов Ю. Н., Ковалева М. С., Филиппов А. Ф.]. — М. : Издательство политической литературы, 1990. — 432 с.
170. Табачковский В. Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? [Текст] / В. Г. Табачковский. — К. : Наукова думка, 1993. — 176 с.

171. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» [Текст] / В. Г. Табачковський. — К. : ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
172. Тищенко П. Д. «Дано мне тело... » [Текст] / П. Д. Тищенко // Человек. — 1990. — № 3. — С. 41–49.
173. Тойнби А. Д. Пережитое. Мои встречи [Текст] / А. Д. Тойнби ; [пер. с англ. М. Носова, Н. Кудашева]. — М. : Айрис-пресс, 2003. — 672 с.
174. Топоров В. Н. Пространство и текст [Текст] / В. Н. Топоров // Текст : семантика и структура. Сборник статей. — М. : Наука, 1983. — С. 227–284.
175. Трубина Е. Город в теории: опыты осмысления пространства [Текст] / Е. Трубина. — М. : Новое литературное обозрение, 2011. — 520 с.
176. Трубина Е. Видимое и невидимое в повседневности городов [Текст] / Е. Трубина // Визуальная антропология: городские карты памяти. — М. : ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. — С. 17–45.
177. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия [Текст] / Н. Н. Трубников. — М. : Наука, 1987. — 256 с.
178. Тыхеева Ю. Ц. Человек в городском пространстве (философско-антропологические основания урбанологии) [Электронный ресурс] / Ю. Ц. Тыхеева. — Режим доступ до статті: — <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/professor.ru/Tyheeva/>. — Назва з екрану.
179. Успенский Б. А. История и семиотика: Восприятие времени как семиотическая проблема [Текст] / Б. А. Успенский // Этюды о русской истории. — СПб. : Азбука, 2002. — С. 9–77.
180. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия [Текст] / Э. Финк ; [пер. с нем. А. Гараджи] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 357–402.

181. Феллер В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории [Текст] / В. Феллер. — М. : КноРус, 2005. — 672 с.
182. Фридман А. Мир как пространство и время [Текст] / А. Фридман. — Минск : Либроком, 2009. — 114 с.
183. Франкл В. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Франкл ; [пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана]. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
184. Фромм Э. Бегство от свободы [Текст] / Э. Фромм ; [пер. с англ. П. С. Гуревича]. — М.: Прогресс, 1995. — 256 с.
185. Фромм Э. Человеческая ситуация [Текст] / Э. Фромм ; [пер. с англ. Д. А. Леонтьева]. — М. : Смысл, 1995. — 240 с.
186. Фромм Э. Забытый язык. Иметь или быть? [Текст] / Э. Фромм ; [пер. с нем. и англ. Э. Телятниковой]. — М. : АСТ, 2009. — 442 с. — (Philosophy).
187. Фрисби Д. Разрушение города: социальная теория, мегаполис и экспрессионизм [Текст] / Д. Фрисби ; [пер. с англ. И. Мюрберг] // Логос. — 2002. — № 3–4. — С. 252–284.
188. Фрейд З. Толкование сновидений [Текст] / З. Фрейд ; [пер. с нем. К. Ковешникова]. — М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2005. — 1088 с. — (Гиганты мысли).
189. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук [Текст] / М. Фуко ; [пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой]. — СПб. : А-cad, 1994. — 408 с.
190. Фуко М. Наглядати й карати. Народження в'язниці [Текст] / М. Фуко ; [пер. з фр. П. Тарашука]. — К. : Основи, 1998. — 392 с.
191. Фуко М. Археологія знання [Текст] / М. Фуко ; [пер. з фр. В. Шовкун]. — К. : Основи, 2003. — 326 с.
192. Фуко М. Технологии себя [Текст] / М. Фуко ; [пер. с англ. А. Корбута] // Логос. — 2008. — № 2 (65). — С. 96–122.

193. Хайдеггер М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. — М. : Республика, 1993. — 448 с.
194. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет [Текст] / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. — М. : Гнозис, 1993. — 304 с. — (Феноменология. Герменевтика. Философия языка).
195. Хайдеггер М. Тождество и различие [Текст] / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. Денежкина]. — М. : Гнозис, Логос, 1997. — 64 с.
196. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии [Текст] / Н. Хамитов. — К. : Ника-центр; М. : Институт общегуманитарных исследований, 2002. — 336 с.
197. Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир [Текст] : курс лекций / Н. Хамитов. — К. : КНТ, 2006. — 456 с
198. Хейзинга Й. Homo Ludens [Текст] / Й. Хейзинга ; [пер. с нидерланд. В. Ошиса]. — М. : АСТ, 2004. — 544 с.
199. Хенгстенберг Г. Э. К ревизии человеческой природы [Текст] / Г. Э. Хенгстенберг // Это человек. Антология ; [сост. П. С. Гуревич]. — М. : «Высшая школа», 1993. — С. 211–250.
200. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения [Текст] / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецова]. — М., Спб. : Медиум, Ювента, 1997. — 312 с.
201. Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание [Текст] / Я. В. Чеснов. — М. : ИФ РАН, 2007. — 213 с.
202. Шелер М. Положение человека в космосе [Текст] / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Ф. Филиппова] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 31—95.
203. Шелер М. Избранные произведения [Текст] / М. Шелер ; [пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова]. — М. : Гнозис, 1994. — 490 с.

204. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей [Текст] / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Н. Малинкина]. — М. : Наука, Университетская книга, 1999. — 232 с. — (Слово о сущем).
205. Шліпченко С. Записано на камені: короткі інтервенції в історію та теорію архітектури [Текст] / С. Шліпченко. — К. : Всесвіт, 2008. — 352 с.
206. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дополнения [Текст] / А. Шопенгауэр ; [пер. с нем. Ю. И. Айхенвальд]. — М. : Харвест, 2005. — 992 с.
207. Шорске К. Віденський fin-de-siècle. Політика і культура [Текст] / К. Шорске ; [пер. з англ. О. Коцюмбас]. — Л. : ВНТЛ-Класика, 2003. — 320 с.
208. Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и ее проблемы [Текст] / Г. Шпет. — Томск : Водолей, 1996. — 191 с.
209. Шульц П. Философская антропология [Текст] / П. Шульц. — Новосибирск : НГУ, 1996. — 118 с.
210. Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських уявлень про людину [Текст] / В. І. Шинкарук // Філософська антропология: екзистенціальні проблеми. — К. : Педагогічна думка, 2000. — С. 3–46.
211. Шинкарук В. И. Шинкарук В. И. Философия и мировоззрение [Текст] / В. И. Шинкарук // Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. — К. : Наукова думка, 1977. — С. 7–26.
212. Шипилов А. В. Город смысл и смысл города [Текст] / А. В. Шипилов // Человек. — 2006. — № 1. — С. 82–94.
213. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира [Текст] / А. Шютц ; [пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой]. — М. : Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. — 336 с.
214. Шюц А., Лукман Т. Структура життєсвіту [Текст] / А. Шюц, Т. Лукман ; [пер. з нім. В. Кебуладзе]. — К. : Український Центр духовної культури, 2004. — 560 с.
215. Щедровицкий П. Философия развития и проблема города [Электронный ресурс] / П. Щедровицкий. — Режим доступа до статті:

<http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/evolution/formula/philosophy/>. —

Назва з екрану.

216. Энциклопедический словарь по культурологии [Текст] / [сост. Радугин А. А.]. — М. : Центр, 1997. — 502 с.
217. Юнг К. Г.. Душа и миф. Шесть архетипов [Текст] / К. Г. Юнг ; [пер. с нем. А. А. Спектор]. — М. : АСТ; Мн. : Харвест, 2005. — 400 с.
218. Ямпольский М. Рим и Петербург [Текст] / М. Ямпольский // Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О метариальном и идеальном в культуре. — М. : Новое литературное обозрение, 2007. — С. 207–323.
219. Ясперс К. Философия. Философское ориентирование в мире [Текст] / К. Ясперс ; [пер. с нем. А. К. Судакова]. — М. : Канон, 2011. — 384 с.
220. Ackroyd P. London : The Biography [Текст] / P. Ackroyd. — L. : Vintage, 2001. — 848 p.
221. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and bare Life [Текст] / G. Agamben. — Stanford : Stanford University Press, 1998. — 228 p.
222. Agassi J. Toward A Rational Philosophical Anthropology [Текст] / J. Agassi. — Dordrecht : Kluwer, 1977. — 414 p.
223. Augé M. Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity [Текст] / M. Augé. — L. : Verso Press, 1995. — 122 p.
224. Augé M. In the Metro [Текст] / M. Augé. — 1st ed. — Minneapolis: Univ of Minnesota Press, 2002. — 152 p.
225. Alter R. Imagined Cities: Urban Experience and the Language of the Novel [Текст] / R. Alter. — L. : Yale University Press, 2005. — 208 p.
226. Amin A., Thrift N. Cities. Reimagining the Urban [Текст] / A. Amin, N. Thrift. — Cambridge : Polity Press, 2002. — 192 p.
227. Auster P. City of Glass [Роман] / P. Auster. — N.Y. : Penguin Books, 1987. — 208 p. — (Non-Classics).
228. Barnes J. Aristotle: A Very Short Introduction [Текст] / J. Barnes. — Oxford : Oxford University Press, 2001. — 176 p.

229. Barry P. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory* [Текст] / Peter Barry. — 5th ed. — Manchester : Manchester University Press, 2002. — 320 p.
230. Bauman Z. *From Pilgrim to Tourist or a Short History of Identity* [Текст] / Z. Bauman // *Questions of Cultural Identity* [Eds. S. Hall, P. Du Gay]. — N.Y. : SAGE, 1996. — P. 18–36.
231. Bauman Z. *City of Fears, City of Hopes* [Електронний ресурс] / Z. Bauman. — L. : Goldsmiths College, University of London, 2003. — P. 2–39. — Режим доступу до статті: <http://cms.gold.ac.uk/media/city.pdf>. — Назва з екрану.
232. Basham R. *Urban Anthropology. The Cross-Cultural Study of Complex Societies* [Текст] / R. Basham. — Palo Alto, CA : Mayfield Publishing Company, 1978. — 353 p.
233. Beals R., Hoijer H. *An Introduction to Anthropology* [Текст] / R. Beals, H. Hoijer. — N.Y. : Macmillan Pub Co, 1977. — 688 p.
234. Benjamin W. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* [Текст] / W. Benjamin. — L. : Verso Books, 1997. — 192 p.
235. Benjamin W. *The Arcades Project* [Текст] / W. Benjamin. — Cambridge : Harvard University Press, 1999. — 1073 p.
236. Bergson H. *Durée et simultanéité* [Текст] / H. Bergson. — Paris : PUF (Presses Universitaires de France), 2009. — 516 p.
237. Boissevain J. *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions* [Текст] / J. Boissevain. — N.Y. : St. Martin's, 1974. — 300 p.
238. Bradbury M. *The Cities of Modernism* [Текст] / M. Bradbury // *Modernism: A Guide to European Literature 1890-1930*. — L. : Penguin Books, 1991. — P. 96–105.
239. Cassirer E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [Текст] / E. Cassirer. — 2nd ed. — New Haven, L. : Yale University Press, 1962. — 250 p.
240. Chambers I. *Popular Culture: The Metropolitan Experience (Studies in Culture and Communication)* [Текст] / I. Chambers. — L. : Routledge, 1986. — 256 p.

241. Chambers I. *Migrancy, Culture, Identity* [Текст] / I. Chambers. — N.Y. : Routledge, 1994. — 176 p.
242. Cela C. J. *The Hive* [Роман] / C. J. Cela. — N.Y. : Farrar, Straus and Giroux, 1990. — 256 p.
243. Certeau M. De. *The Practice of Everyday Life* [Текст] / M. de Certeau. — Berkeley : University of California Press, 1984. — 229 p.
244. Cresswell T. *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression* [Текст] / T. Cresswell. — Minneapolis : Univ Of Minnesota Press, 1996. — 216 p. — (Minnesota Archive Editions edition).
245. Curtis B. *That Place Where: Some Thoughts on Memory and the City* [Текст] / B. Curtis // *The Unknown City* [Eds. I. Borden, J. Kerr, A. Pivaro]. — Cambridge, L. : The MIT Press, 2002. — P. 54–68.
246. Davis M. *Fortress Los Angeles: The Militarization of Urban Space* [Текст] / M. Davis // *Metropolis. Center and Symbol of Our Times* / [Ed. by Ph. Kasinitz]. — N.Y. : New York University Press, 1995. — P. 355–369. — (Main trends of the modern world).
247. Dear M. *Comparative Urbanism* [Текст] / M. Dear // *Urban Geography*. — 2005. — Vol. 26. — № 3. — P. 247–251.
248. Deleuze G. *Essays Critical and Clinical* [Текст] / G. Deleuze. — Minneapolis : University Of Minnesota Press, 1997. — 221 p.
249. Deleuze G., Guattari F. *City-State* [Текст] // *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory* / G. Deleuze, F. Guattari. — L. : Routledge, 1997. — P. 313–319.
250. Dilthey W. *Gesammelte Schriften*. [Текст] / W. Dilthey. — Band V. — Stuttgart / Göttingen: Teubner, 1957. — 583 S.
251. Emerson T. E. *Archaic Societies: Diversity and Complexity Across the Midcontinent* [Текст] / T. E. Emerson. — N.Y. : State University of New York Press, 2009. — 867 p.

252. Frazer J. G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: A New Abridgement from the Second and Third Editions* [Текст] / J. G. Frazer. — N.Y. : Oxford University Press, 2009. — 858 p. — (Oxford World's Classics).
253. Fried L. F. *Makers of the City* [Текст] / L. F. Fried. — N.Y. : University of Massachusetts Press, 1990. — 244 p.
254. Gaiman N. *Neverwhere* [Роман] / N. Gaiman. — N.Y. : Harper Perennial, 2003. — 400 p.
255. Gottdiener M., Budd L. *Key concepts of Urban Studies* [Текст] / M. Gottdiener, L. Budd. — L. : Sage Publications Ltd, 2005. — 188 p.
256. Grosz E. «Bodies-cities», Space, Time and Perversion: Essays in the Politics of Bodies [Текст] / E. Grosz. — N.Y. and L. : Routledge, 1995. — 288 p.
257. Haar M. *Heidegger and the Essence of Man* [Текст] / M. Haar. — N.Y. : SUNY Press, 1993. — 195 p. — (Suny series in contemporary continental philosophy).
258. Harris M. *Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology* [Текст] / M. Harris. — 7th ed. — N.Y. : Pearson Education, 1997. — 576 p.
259. Harris M. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* [Текст] / M. Harris. — Lanham : AltaMira Press, 2001. — 824 p.
260. Hartung Ge. *Daß Mass des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung der Ernst Cassirers* [Текст] / G. Hartung. — Velbrück; Auflage : Nachdruck, 2006. — 394 s.
261. Harvey D. *The Urban Experience* [Текст] / D. Harvey. — Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1989. — 312 p.
262. Harvey D. *The Right to the City* [Текст] / D. Harvey // *Divided Cities: The Oxford Amnesty Lectures 2003*. — Oxford : Oxford University Press, 2006. — P. 83–103.
263. Hemingway E. *A Moveable Feast* [Роман] / E. Hemingway. — N.Y. : Bantam Books, 1965. — 209 p.
264. Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* [Текст] / E. Husserl // *Husserl E. Gesammelte Werke, Band X*. — Hamburg : Meiner, 1985. — 256 s.

265. Highmore B. *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction* [Текст] / B. Highmore. — L. and N.Y. : Routledge, 2002. — 192 p.
266. Habermas J. *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* [Текст] / J. Habermas. — Cambridge : MIT Press, 1991. — 301 p.
267. Hayden D. *The Power of Place: Urban Landscapes and Public History* [Текст] / D. Hayden. — Cambridge, Mass. : MIT Press, 1995. — 316 p.
268. Jervis W. W. *The World in Maps. A Study in Map Evolution* [Текст] / W. W. Jervis. — L. : George Philip & Son, 1938. — 208 p.
269. Joyce J. *Ulysses* [Роман] / J. Joyce. — N.Y. : Modern Library, 1992. — 816 p.
270. Jacobs J. *The Uses of Sidewalks: Safety* [Текст] / J. Jacobs // *The Death and Life of Great American Cities*. — N.Y. : Random House, 1961. — P. 37–71.
271. Kundera M. *The Unbearable Lightness of Being* [Роман] / M. Kundera. — N.Y. : Harper Perennial Modern Classics, 1999. — 320 p.
272. Landmann M. *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankes* [Текст] / M. Landmann. — München, Freiburg : K. Alber, 1962. — 619 s.
273. Landmann M. *Philosophische Anthropologie* [Текст] / M. Landmann. — Berlin : Gryter, 1955. — 224 s.
274. Landry C. *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators* [Текст] / C. Landry. — L. : Earthscan Publications Ltd, 2000. — 300 p.
275. Lehan R. *The City on Literature: An Intellectual and Cultural History* [Текст] / R. Lehan. — L. : University of California Press, 1998. — 307 p.
276. Lehrer J. *How the City Hurts your Brain... And what can do about it* [Электронный ресурс] / J. Lehrer // *Boston Globe*. — January, 2. — 2009. — Режим доступу до статті: http://www.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2009/01/04/how_the_city_hurts_your_brain/?page=4. — Назва з екрану.
277. Lefebvre H. *Everyday Life in Modern World* [Текст] / H. Lefebvre. — New Brunswick : Transaction Publishers, 1990. — 206 p.

278. Lefebvre H. The Production of Space [Текст] / H. Lefebvre. — Oxford and Cambridge, MA : Blackwell, 1992. — 464 p.
279. Lefebvre H. Critique of Everyday Life [Текст] / Henri Lefebvre. — L. and N.Y. : Verso, 1992. — 275 p.
280. Lefebvre H. Writings on Cities [Текст] / H. Lefebvre. — Oxford and Cambridge, MA : Blackwell, 1996. — 264 p.
281. Lombardo P. Introduction: The Philosophy of the City [Текст] / P. Lombardo // Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture. — New Haven : Yale University Press, 1993. — P. vii—ix.
282. Lynch K. The Image of the City [Текст] / K. Lynch. — Cambridge : MIT Press, 1992. — 194 p.
283. Malkki L. National Geographic: The Rooting of peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees [Текст] / L. Malkki // Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology / [Eds. A. Gupta, J. Ferguson]. — Durham : Duke University Press, 1997. — P. 52–75.
284. Margaine S. Forbidden Places: Exploring Our Abandoned Heritage [Текст] / S. Margaine. — Versailles : Jonglez Publishing, 2009. — 256 p.
285. Massey D. B. For Space [Текст] / D. B. Massey. — L. : Sage Publications Ltd, 2005. — 232 p.
286. Meagher S. M. Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings [Текст] / S. M. Meagher. — N.Y. : State University of New York Press, 2008. — 330 p.
287. Merrifield A. Benjamin & the City of Light [Текст] / A. Merrifield // The Nation. — 2000. — January, 31. — P. 25–28.
288. Merry S. E. Urban Anthropology [Текст] / S. E. Merry // The Dictionary of Anthropology / [Ed. by Thomas Barfield]. — Oxford : Blackwell publishers, 1997. — P. 479–480.
289. Miller H. Tropic of Cancer [Роман] / H. Miller. — N.Y. : Grove Press, 1994. — 318 p.

290. Miasto w sztuce – sztuka miasta [Текст] / [Red. E. Rewers]. — Kraków : TAIWPN UNIVERSITAS, 2010. — 708 s.
291. Morris M. Too Soon Too Late: History in Popular Culture [Текст] / M. Morris. — Bloomington : Indiana University Press, 1998. — 336 p.
292. Mumford L. Technics and Civilization [Текст] / L. Mumford. — L. : Routledge & Kegan Paul Ltd, 1934. — 496 p.
293. Mumford L. The Culture of Cities [Текст] / L. Mumford. — N.Y. : Hartcourt Brace and Company, 1938. — 586 p.
294. Mumford L. The City in History: It's Origins, It's Transformations and It's Prospects [Текст] / L. Mumford. — San Diego : Harcourt Brace Jovanovich, 1961. — 657 p.
295. One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology [Текст] / [Eds. F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin & S. Silverman]. — Chicago : The University of Chicago Press, 2005. — 406 p.
296. Paetzold H. The Philosophical Notion of the City [Текст] / H. Paetzold // City Life: Essays on Urban Culture. — Maastricht : Jan Van Eyck Academie, 1997. — 176 p.
297. Paetzold H. Symbol, Culture, City [Текст] / H. Paetzold. — Maastricht : Jan Van Eyck Academie, 2000. — 103 p.
298. Pile S. The Body and the City: Psychoanalysis, Space and Subjectivity [Текст] / S. Pile. — L. : Routledge, 1996. — 288 p.
299. Plesner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch [Текст] / H. Plesner. — Berlin and New York : De Gruyter, 1975. — 373 s. — (Sammlung Gaschen).
300. Pohlenus T. The Body as a Medium of Expression [Текст] / T. Pohlenus. — L. : E. P. Dutton & Co., 1975. — 339 p.
301. Portmann A. Aufbruch der Lebensforschung [Текст] / A. Portmann. — München : Rhein-Verlag, 1965. — 268 s.
302. Poulan J. De l'homme. Elements d'anthropologie philosophique du langage [Текст] / J. Poulan. — Paris : CERF, 2001. — 301 p.

303. Recapturing Anthropology: Working in the Present [Текст] / [Ed. by Richard G. Fox]. — Santa Fe : SAR Press, 1991. — 264 p.
304. Ricoeur P. Memory, History, Forgetting [Текст] / P. Ricoeur. — Chicago : University of Chicago Press, 2004. — 624 p.
305. Robins K. Collective Emotion and Urban Culture [Текст] / K. Robins // Managing Cities: The New Urban context / [Ed. by P. Healey]. — Chichester : John Wiley, 1995. — P. 45–63
306. Robinson J. Ordinary Cities. Between Modernity and Development [Текст] / J. Robinson. — L. : Routledge, 2006. — 224 p.
307. Rothacker E. Philosophische Anthropologie / E. Rothacker. — Bonn : H. Bouvier, 1964. — 199 s.
308. Rushdie S. Midnight's Children [Роман] / S. Rushdie. — N.Y. : Random House Trade Paperbacks, 2006. — 533 p.
309. Sassen S. The Global City: New York, London, Tokyo [Текст] / S. Sassen. — Princeton : Princeton University Press, 2001. — 398 p.
310. Schøllhammer K. E. A Walk in the Invisible City [Текст] / K. E. Schøllhammer // Knowledge, Technology & Policy. — 2008. — Volume 21. — № 3. — P. 143–148.
311. Schofield M. Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms (Issues in Greek Philosophy) [Текст] / M. Schofield. — L. and N.Y. : Routledge, 1999. — 256 p.
312. Seamon D., Mugerauer R. Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and the World [Текст] / D. Seamon, R. Mugerauer. — N.Y. : Columbia University Press, 1989. — 310 p.
313. Seamon D. Jane Jacob's «Death and Life of Great American Cities» as a Phenomenology of Urban Place [Електронний ресурс] / David Seamon. — Режим доступу до статті: http://ksu.academia.edu/DavidSeamon/Talks/43272/Jane_Jacobss_DEATH_AND_LIFE_OF_GREAT_AMERICAN_CITIES_as_a_Phenomenology_of_Urban_Place. — Назва з екрану.

314. Sennett R. The Fall of Public Man [Текст] / R. Sennett. — L. and N.Y. : W. W. Norton & Company, 1992. — 416 p.
315. Sennett R. Uses of Disorder: Personal Identity and City Life [Текст] / R. Sennett. — L. : Faber & Faber, 1996. — 217 p.
316. Sennett R. Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization [Текст] / R. Sennett. — N.Y. : W. W. Norton & Company, 1996. — 432 p.
317. Sharpe W. C. Visions of the Modern City: Essays in History, Art and Literature [Текст] / W. C. Sharpew. — L. : The Johns Hopkins University Press, 1987. — 280 p.
318. Scheler M. The Nature of Sympathy [Текст] / M. Scheler. — Hamden : Archon Books, 1973. — 274 p.
319. Simmel G. The Metropolis and Mental Life [Электронний ресурс] / G. Simmel. — Режим доступу до джерела: http://www.blackwellpublishing.com/content/BPL/Images/Content_store/Sample_chapter/0631225137/Bridge.pdf — Назва з екрану.
320. Simmel G. Fashion [Электронний ресурс] / G. Simmel // International Quarterley. — 1904. — № 10. — P. 130—155. — Режим доступу до статті: http://www.modetheorie.de/fileadmin/Texte/s/Simmel-Fashion_1904.pdf — Назва з екрану.
321. Simmel G. The Problem of Sociology [Текст] / G. Simmel // Georg Simmel on Individuality and Social Form. — Chicago : University of Chicago Press, 1971. — P. 24–40.
322. Soja E. W. Writing the City Spatially [Текст] / E. W. Soja // City. — 2003. — Vol. 7. — № 3. — P. 269–281.
323. Tanner T. Venice Desired [Текст] / T. Tanner. — Harvard : Harvard University Press, 1992. — P. 366–368.
324. Theroux P. My Other Life [Роман] / P. Theroux. — N.Y. : Mariner Books, 1997. — 464 p.

325. The Anthropology of Space and Place: Locating Culture [Текст] / [Eds. S. M. Low, D. Lawrence-Zunigas]. — New Haven, London : Yale University Press, 1995. — 432 p.
326. The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space [Текст] / [Ed. by E. Hirsh]. — N.Y. : Oxford University Press, 1995. — 280 p. — (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).
327. The Blackwell City Reader [Текст] / [Ed. by G. Bridge]. — 2nd ed. — N.Y. : Wiley-Blackwell, 2010. — 472 p. — (Wiley Desktop Editions).
328. Tylor E. B. Primitive Culture [Текст] / E. B. Tylor. — Ithaca : Cornell University Library, 2009. — 522 p.
329. Turner V. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual [Текст] / V. Turner. — L. : Cornell Univ Press, 1970. — 417 p.
330. Visions of the Modern City: Essays in History, Art, and Literature [Текст] / [Eds. L. Wallock, W. Sharpe]. — Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1987. — 280 p.
331. Warda J. Planowanie rozwoju miasta. Danie w 3 minuty [Электронный ресурс] / Jacek Warda. — Режим доступа до статті: <http://kulturaenter.pl/planowanie-rozwoju-miasta-danie-w-3-minuty/2009/07/>. — Назва з екрану.
332. Weber M. The City [Текст] / M. Weber. — N. Y. : The Free Press, 1958. — 462 p.
333. Weintraub Je. Varieties and Vicissitudes of Public Space [Текст] / J. Weintraub // Metropolis. Center and Symbol of Our Times / [Ed. by Ph. Kasinitz]. — N.Y. : New York University Press, 1995. — P. 280–320. — (Main trends of the modern world).
334. Wells K. The Material and Visual Cultures of Cities [Электронный ресурс] / K. Wells // Space and Culture. — 2007. — № 10. — P. 136—144. — Режим доступа до статті: <http://www.udec.edu.mx/BibliotecaInvestigacion/Documentos/2009/Marzo/Arq%20The%20Material%20and%20Visual%20Cultures%20of%20Cities.pdf>. — Назва з екрану.

335. Welton D. *The Body: Classic and Contemporary Readings* [Текст] / D. Welton. — Oxford : Wiley-Blackwell, 1999. — 392 p.
336. Wolfe T. *You Can't Go Home Again* [Роман] / T. Wolfe. — N.Y. : Harper Perennial Modern Classics, 1998. — 720 p.
337. Woolf V. *Mrs Dalloway* [Роман] / V. Woolf. — L. : Wordsworth Editions Limited, 2003. — 146 p. — (Wordsworth Classics).
338. Wirth L. *Urbanism as a Way of Life* [Текст] / L. Wirth // *The American Journal of Sociology*. — 1938. — Vol. 44. — № 1. — P. 1–24.
339. Wirth-Nesher H. *City Codes: Reading the Modern Urban Novel* [Текст] / H. Wirth-Nesher. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — 244 p.
340. Wunderlich F. M. *Walking and Rhythmicity: Sensing Urban Space* [Текст] / F. M. Wunderlich // *Journal of Urban Design*. — 2008. — Vol. 13. — № 1. — P. 125–139.
341. Young I. M. *City Life and Difference* [Текст] / I. M. Young // *Metropolis. Center and Symbol of Our Times* / [Ed. by Ph. Kasinitz]. — N.Y. : New York University Press, 1995. — P. 250–270. — (Main trends of the modern world).
342. Zubaida S. *Max Weber's The City and the Islamic City* [Текст] / S. Zubaida // *Max Weber Studies*. — 2006. — № 6.1. — P. 111–118.
343. Zukin S. *The Culture of Cities* [Текст] / S. Zukin. — Cambridge : Blackwell Publishers, 1996. — 336 p.
344. Zukin S. *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World* [Текст] / S. Zukin. — N.Y. : University of California Press, 1993. — 338 p.