

ISSN 2410-2601

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ

Δόξα / ДОКСА

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 2 (32)

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ МІСТА В
КУЛЬТУРНИХ, ІСТОРИЧНИХ ТА
СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ



Одеса
2019

Редакційна колегія:

докт. філософії,
проф. М. Вак (Нью-Йорк);
докт. філософії,
проф. Д. Йонкус (Каунас);
докт. філос. наук,
проф. І. В. Голубович (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. А. Довгополова (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. С. Гомілко (Київ);
докт. філос. наук,
проф. С. В. Куцепал (Полтава);
докт. філос. наук,
проф. М. В. Кашуба (Львів);
докт. філос. наук,
проф. В. І. Кебуладзе (Київ);
докт. філос. наук,
проф. С. О. Коначова (Москва);
канд. філос. наук,
доц. В. Л. Левченко (Одеса) –
головний редактор;
канд. філос. наук,
доц. К. В. Райхерт (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. К. Соболевська (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. С. П. Шевцов (Одеса) –
головний редактор;
докт. філос. наук,
проф. О. І. Хома (Вінниця)

докт. філол. наук,
проф. Н. В. Бардіна (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Т. С. Мейзерська (Київ);
докт. філософії,
проф. В. Б. Мусій (Одеса);
докт. філософії,
проф. Т. Щитцова (Вільнюс);
докт. філософії,
К. Харер (Потсдам);
докт. філософії,
проф. Л. Амір (Бостон);
докт. філос. наук,
проф. С. Г. Секундант (Одеса);
докт. філософії,
проф. Б. Шене (Бурса).

Редакція випуску – В. Л. Левченко,
І. В. Голубович

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова (протокол № 9 від 28 травня 2019 р.).

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 693 від 10.05.2017 р.
збірник внесено до переліку друкованих періодичних видань, що включаються до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук.
Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських і філологічних наук (постанови № 3-05/7 від 30.06.2004, № 1-05/7 від 04.07.2006, № 1-05/8 від 22.12.2010).

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2019

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2019

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Діа / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематиці.

Тридцять другий випуск збірника «Докса» присвячений проблематиці філософської та культурологічної урбаністики та різним аспектам репрезентації міста у культурних, історичних та соціальних практиках. Він презентує результати оригінальних досліджень феномену міста та різні виміри його презентації, а також рефлексії щодо цього.

В першому розділі «Філософське розуміння міста» розглядається низка питань, пов'язаних з деякими аспектами існування та функціонування міста в різних царинах соціального, культурного та релігійного життя. Зокрема, надаються ґрунтовні розвідки щодо етимології поняття «місто», правовим аспектам генезис міст в історії цивілізації, семіотичним «аспектам урбаністики, проблемам співіснування міста та диких тварин тощо.

Другий розділ «Місто через призму практик» об'єднує статті, в яких досліджується різні напрямки освоєння міського простору – публічний простір, двір, дім, балкон, будинок культури, сквер, екологічний активізм у місті тощо.

Третій розділ присвячено дослідженню місця та ролі міста у культурі та мистецтві. Автори статей аналізують різний художній досвід, звернення до втілення формальних та змістовних особливостей міста у сучасному та традиційному мистецтві (образотворче мистецтво, література, музичний театр, аніме та мурали). Зокрема розглядається, як втілюється ідея міста у фестивальному русі, трансформуються міфи у сучасному місті, які мистецькі виклики маємо у місті на головні сучасні івенти, наприклад чорнобильська катастрофа.

В четвертому розділі ми презентуємо статтю відомої дослідниці інтелектуального життя Одеси Людмили Сумарокової, яка присвячена одеському періоду життя видатного гуманітарія, логіка та психолога Миколи Грога.

Вже традиційний для нашого видання п'ятий розділ «Філософські Есеї» містить текст варіації відомої одеської дослідниці культури Срібного Віку Олени Соболевської ”ЕСТЬ ГОРОДА, В КОТОРЫЕ НЕТ ВОЗВРАТА... («є міста, в які немає повернення...»), у якому вона робить спробу тлумачення такого трагічного феномену, як вигнання.

У шостому розділі «Критика» надається критична стаття, щодо ісламської концепції урбаністики Ахмада ал Будайрі та започатковану в

Одеському національному університеті ім. І.І. Мечникова книжної серії, яка присвячена урбаністичній тематиці.

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу і роздумів про природу міста та його артикульованість у сучасному соціумі, філософії, релігії та мистецтві.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АФАНАСЬЄВ Олександр – докт. філос. наук, проф. кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету
БІЛЯНСЬКА Олена – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

БОГАЧЕВА Юлія – аспірантка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

БОРОДІНА Наталія – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету

БУЦИКІНА Євгенія – канд. філос. наук, ас. кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

ВАСИЛЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доц. кафедри політології, соціології та соціальних комунікацій Одеської національної академії зв'язку.

ГОЛУБОВИЧ Інна – докт. філос. наук, проф. кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ГОМІЛКО Ольга – докт. філос. наук, проф., від. наук. співроб. Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ).

ДИМЧУК Анатолій – аспірант кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ДОВГОПОЛОВА Оксана – докт. філос. наук, проф. кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ДРУЖИНІНА Юлія – студентка навчально-наукового гуманітарного інституту Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського (м. Київ).

КАРАСЄВ Максим – фахівець з інформаційної політики групи компаній «Пространство» (Одеса, Україна).

КИРИЛЮК Олександр – докт. філос. наук, проф., зав. Одеською філією Центру гуманітарної освіти НАН України

КОВАЛЬОВА Ніна – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету.

КОЖЕМ'ЯКІНА Оксана – канд. філос. наук, доц. кафедри філософських та політичних наук Черкаського державного технологічного університету.

КОЛЕСНИК Олена – докт. культурології, проф. кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології

Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

МАЙБОРОДА Павло – магістр історії, вчитель історії та правознавства, (м. Одеса, Україна)

МАЦЬКІВ Василь – аспірант кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

МИСІОН Ганна – канд. мистецтвознавства, доц. кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету.

ПЕТРІКІВСЬКА Олена – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

РАЙХЕРТ Костянтин – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

САРНА Олександр – канд. філос. наук, доц. кафедри соціальної комунікації Біларуського державного університету (м. Мінськ, Біларусь).

СЕЛЕЗНЬОВА Євгенія – головний редактор журналу «Пространство» (м. Одеса, Україна).

СОБОЛЕВСЬКА Олена – докт. філос. наук, зав. кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СУМАРОКОВА Людміла – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії Одеської національної юридичної академії.

СУХОДУБ Тетяна – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України (м. Київ)

ТИХОМІРОВА Фаріда – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ТХОРЖЕВСЬКА Тетяна – канд. іст. наук, доц. кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету.

ШЕВЦОВ Сергій – докт. філос. наук, проф. кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ШЕНЕ Бюлент – докт. філософії, проф. департаменту філософії та релігійних досліджень університету Bursa Uludag University (м. Бурса, Туреччина)

ЩОКІНА Олена – канд. культурології, доц. кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету.

Розділ 1.

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ МІСТА

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188621](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188621)

УДК 130.2

Олександр Кирилюк

СОЦІАЛЬНІ ТА УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ ЕТИМОНИ І ДЕРИВАТИ КОНЦЕПТУ «МІСТО» В ІНДОЄВРОПЕЙСЬКИХ МОВАХ

У статті розглянуто етимологію слів *місто, город, Stadt, town, burg, urbs, polis, civitas*. Усі вони, за виключенням останнього, мають своїми етимонами протоіндоєвропейські корені, що означали огорожу, замкнений простір, укріплене поселення, а також будинки, дворові споруди, господарське та родинне життя у цьому поселенні або культуру в цілому. Відповідно, у тих смислах, котрі пов'язувалися з містом, відобразилися й культурні універсалії. Вітальну (життєву) універсалію ми можемо побачити у тих випадках, коли слово фіксувало господарське та родинне життя. Ця категорія кодифікувалась у харчовому (аліментарному) та у репродуктивному (еротичному) смислах як сімейне життя у спільному вживанні їжі та у взаємній любові. Мортальна (смерть) культурна категорія тут табується через захист міста фортифікаційними стінами. Дериватами деяких з цих слів (*місто, город, burg*) стали слова, що позначали мешканців цих міст-фортець (*місянин, рос. горожанин, бюргер*), а з розвитком соціально-політичної системи ці слова набули класового забарвлення (*міщанин як становий статус, рос. громадянин, буржуа*). На відміну від них, *civitas* утворилося як політико-правовий термін, беручи походження від іменування того класу громадян (*cives – громадянин*) фізичного міста (*urbs*), котрі користувались найбільшими політичними правами. У цьому випадку слова, що позначали певний клас, стали етимонами для слів, що почали позначати місто як політичну комунікативну систему. У свою чергу, дериватами цих слів стали слова цивілізація, цивільний тощо. В українському суспільстві центр правового регулювання був зосереджений на селі (загальне право). Тому українське «місянин» не отримало значення рос. «громадянин». Натомість його відповідністю стало «громадянин» як представника «громади», руральної спільноти типу *Gemeinschaft*.

Ключові слова: етимологія, універсалії культури, *місто, город, Stadt, town, burg, urbs, polis, civitas*.

Етимологія дає можливість зазирнути у глибину тисячоліть та з'ясувати, якими були смислові підстави для номінації того чи іншого явища. Різні народи одні й ті ж самі явища могли іменувати за допомогою зовсім відмінних лексичних засобів, оскільки вважали найважливішою рисою різні властивості

чи ознаки відповідного явища. Концепт «місто» також фіксувався за допомогою відмінних слів, що утворювались на підставі розвитку лексичного складу мов. Метою статті є виявлення тих смислів, котрі носії різних мов індоєвропейської родини пов'язували з таким об'єктом номінації, як місто. Відповідно, для досягнення цієї мети автор ставить перед собою завдання з'ясувати, які саме етимони має концепт «місто» у мовах цієї мовної сім'ї, тобто, на підставі яких слів чи часто штучно реконструйованих коренів (що позначається значком *) протоіндоєвропейської прамови він утворився, і які він має деривати, тобто, похідні від нього лексичні одиниці. Таке комплексне дослідження етимології концепту місто здійснюється **вперше**, у літературі є аналіз походження лише окремих лексичних форм концепту «місто».

Micro. Stadt. «Місто» з різними варіаціями зустрічається в усіх слов'янських мовах у значенні великого населеного пункту, базарної площі, місця, місцини. Вважається, що українська запозичила його із західнослов'янських мов, де воно було калькою ср.-верх.-нім. *Stat* «місце, город». Тобто, первісним значенням цього слова було *місце*, у значенні «умісто», «умісті», що бере початок зі слов'янського **mesto* – «місце». Давнішим за нього є значення «накидане на землю покриття для розташування», пов'язане з *metati, mesti* – «кидати», близьке до лит. *misti* «харчування» [Micmo 1989: 484]. М. Фасмер у своєму етимологічному словнику також наводить литовські споріднені слова лит. *mintu, mitau, misti* «харчуватись» та *maistas* «харчування», а також *maitinu, maitinti* «годувати»; латиське *mitu, mist* «мешкати, знаходитися, харчуватися»; авест. *maetana* «місце перебування, житло, дім», *mitayaiti, mithnaiti* «живе, перебуває». Слово **Stadt** сходить до ср.-в.-нім. *stat*, а це – до др.-в.-нім. *stat* «місце», яке йде до прагерм. **stadiz* з тим же значенням, а воно – до пра-і.е. **steh-tis* («стояти» + суфікс -tis). *Stat* споріднене з англ. *stead* «місце» та з однокореневими словами інших мов з тим самим значенням. Слово зафіксоване з VIII ст., але сучасний сенс отримало у XIII ст.

У складових назвах міст вживання слова «місто» не зустрічається (хоча ним можуть позначатися певні райони великого міста – «старе місто»), натомість *-stadt* при утворенні назви міст не є рідкісним – це рос. Кронштадт, нім. Карл-Маркс-Штадт (Хемніц), Вайль-Дер-Штадт, Інгольштадт та інші.

Город. За Л. В. Успенським, це слово було вже у загальнослов'янській мові і звучало воно як **гордъ* з первісними значеннями «огорожа», «тин». З цього ж кореня пішли слова *город, огорожа*, рос. *огород, ограда*. Пізніше воно позначало «обнесене частоколом селище», «крепостицю». М. М. Шанський еволюцію смислів даного слова вбачає у переході від назви речі, котра робила дане місце огороженим (власне *огорожа, жердина* –

«те, що огорожує») через позначення внутрішньої площі, що обмежувалася цією огорожею (огорожене місце, огород) до сучасного значення рос. *город*, *крепость*. Такої ж думки з цього приводу А. В. Семенов, за яким *городом* почали називати велике поселення з будинками, що було обнесене захисними фортифікаційними спорудами вочевидь досить пізно. Але, як виявляється у процесі заглиблення у матеріал, така скорочена етимологія копцепту *город* у даних авторів не згадує інших важливих моментів досить змістовної його історії.

Ширшу етимологічну базу *города* наводить М. Фасмер, котрий вважає, що укр. *город*, рос. *город* сходять до ст.-слав. *градъ*, як і болг. *градъет*, сербохорв. *град*, словен. *graad*, чеш. *hrad*, польск. *grad*, в.-луж. *hrod*, н.-луж. *grad*, кашуб. *gard*, полаб. *gord*. Витоки слів *город* та *огород* як *огороженого місця* (др.-исл. *geri* «огорожена ділянка землі») сходять до слів із значенням *огорожа*, *паркан*, а також *жердина*, за допомогою яких, власне, це місце огорожували.

На думку багатьох дослідників, спорідненими на підставі прадавньої лексичної основи є давн.-інд. *grhas* «будинок», авести. *geredo* «печера», гот. *gards* «будинок», давн.-ісл. *gerdi* «обгороджена ділянка землі». Більш далеким джерелом *города* є індоєвропейський корінь *gh* та слово *gherdh* «окреслений колом», з чим пов'язані лит. *gardas* «ограда», лтш. *zardi* мн., др.-прусс. *sardis* «паркан», алб. *garth*, *-dhi* «паркан». З індоєвропейським коренем *gh* також співвідносяться значення, що виводять нас не тільки на огорожену ділянку землі, але й на певну господарську діяльність на ній. Так, з відмінністю лише у наголосі від *городу* в українській мові існує слово для позначення місця для сільськогосподарської роботи на «огороженій ділянці землі» – *городі*, на якій вирощуються здебільшого овочеві або коренеплідні рослини, тоді як *сад* в основному позначає штучні деревні, переважно фруктові, насадження. Натомість в інших мовах саме від первісного смислів огороженої ділянки походять слова, що позначають саме *сад* (англ. *garden*, нім. *Garten* та, вочевидь, рум. *gradina*). До в'язки значень слів, утворених на базі цього кореня, М. Фасмер відносить також лит. *gardinys* «хлів для дрібної худоби», жем. *gardis* «гратчастий борт воза». З сільськогосподарськими реаліями пов'язане також однокореневе слово рос. *озород* – «споруда з жердин для сушки сіна або снопів, та укр. *ожередь* – «рйштування з жердин».

Далі, етимологію давн.-гр. *khortos* як «огорожене місце для годування тварин», «сарай», «пасовище», далі, «харчові продукти для тварин», «сіно», «трава» (останнє значення збережене і у новогрецькій), або «харчування в цілому» словникові статті на це слово прив'язують до інд.-е. *g^her*, а його – до протоіндоєвропейського *oortos*, близьким до якого є санскритське *gha*,

лат. *hortus*, давн.англ. *Eard* та англ. *yard* – «двір» [Hortos 2019]. Вказане слово спочатку, як бачимо, мало значення, тотожне з оборою – «відгородженою частиною сільського подвір'я з приміщення ми для худоби», і лише згодом почало позначати двір взагалі.

За допомогою цього слова сформувалися назви таких міст, як, приміром, укр. Білгород-Дністровський, Болград, Вишгород, Городище; чеш. Буштеград; польск. Терногород; рос. Петроград та інші.

Urbs. Ч. Льюис та Ч. Шорт [Urbs 2011] зводять *urbs* до санскр. *vardh-* «робити сильнішим», наводячи перс. *vard-ana* – «місто» з пізнішим значенням місто, захищене стінами (a walled town), а потім просто місто (a city). Сучасні міста чи селища з включенням до їхньої назви кореня *urb-* невідомі, хіба що Урбіно (рим. *Urvinus Mataurense*) на сході Італії, хоча іноді цю назву прив'язують до етруського *uruvo* – «межа, кордон». З Плінія відоме село *Urbs* в Ефіопії (6. 180), а також два сусідніх муніципальних містечка під однією назвою *Urbinum*, котрих розрізняли завдяки різним епітетам (3.14).

Town. Це слово у сучасній англійській мові походить від давн.-англ. *Tun* із ранніми значеннями «огорожа», «сад», «поле», «двір», «ферма», «садиба», «житловий будинок», «особняк», та пізнішими – як «група будинків», «село». Воно було запозичене з протогерманських **tunaz*, **tunan* – «укріплене місце», які є спорідненими з іншими однокореневими словами різних германських народів із значеннями «огорожа», протоіндоєвропейська основа яких реконструюється у коренях **dhu-no-* «укріплене місце», «городище як фортеця на пагорбі». З онлайн-етимологічного словника, звідки взяті ці відомості, ми дізнаємося також, що після норманського завоювання у відповідності до французького *ville* з середини XII-го ст. *town* отримує значення «населеного пункту, більшого за село». Сучасне значення застосовується до міст достатньо великого розміру, а також до місцин, котрі посідають проміжне місце між містом (city) і селом (village) [Town 2019].

Цікавим є та обставина, що англ. *town* та укр. *тин* мають спільне джерело походження. За матеріалами М. Фасмера, слав. *тинь* є чи не найдавнішим запозиченням (до II ст. після Христа) з мов східно-германських народів з вже відомими нам семантиками «паркана, огорожі, укріпленого місця», як це видно з Новгородського літопису, чому є відповідні аналоги – герм., ср. др.-исл. *tun* «усадьба, двор, сад», англос., др.-сакс. *tun*, д.-в.-н. *zun* «забор», котрорые родственны ирл. *dun* «крепость». Тобто, значення *тину* майже співпадають із значеннями *граду*.

Тоді, якщо ця назва позначала «форт», «крепостицю», «фортецю», то урбаністичні топоніми мали б хоча б іноді включати до себе як

словоутворюючу частинку *-тин*. І дійсно, ті німецькі землі, де колись мешкали прибалтійські слов'яни, мають чисельні найменування населених пунктів на *-тин* – *Dobbertin*, *Mellentin*, *Zarrentin*, *Roggentin* та багато інших. Що саме ця частинка позначає, фахівці точно сказати не можуть, а якщо так, то логічно припустити найбільш ймовірне – вона позначає містечко з фортифікаційними укріпленнями, що підтверджується ідентичними назвами без цієї частинки, з іншими закінченнями, скажімо, є *Zarrentin*, а є й *Zarrendorf* (*dorf* – нім. «село»), і це останнє таких укріплень не мало. Так само відомі *Roggentin* та *Roggow*, або *Dobbertin* та *Doberan*, *Parkentin* та *Parkow* [Несколько интересных... 2012]. З цього видно, що *-тин* або *-тин* у назви містечка чи міста не є випадковими, коли, як у випадку з топонімом *Zarryn*– завдяки закінченню *-тин* розрізняли укріплене місто і відкрите для нападів село з однаковою назвою.

Цьому припущенню було знайдено підтвердженн у спірній, але гідній увазі гіпотезі у галузі альтернативної історичної лінгвістики Валентина Стецюка. Він знайшов в Україні майже шістьсот топонімів, що можуть мати англосаксонське походження, і половина з них містить у собі кінцевий формант *-тин/-тин/-тен/-ден*. Ним робиться припущення, що *-тин* як частина складової назви має конкретне значення. Надалі цей автор зазначає, що «пошуки його першооснови були проведені в декількох мовах і найбільш слушним для топоніма виявилось д.-анг. *tun* “огорожа”, “поле”, “двір”, “дім”, “житло”, “село”, “місто” (суч. англ. *town* “місто”) [Стецюк]». За цим дослідником, з цього словотворення виникли такі урбаністичні топоніми, як Козятин, Кривотин, Правутин, Люботин. Назви населених пунктів з подібними формантами *тин/тин/тен/ден* часто зустрічаються в Центральній Європі та Великій Британії. Наводить цей автор і чисельні чеські топоніми з основою *тин*, такі як Тин над Бечевою, Тин над Влтавою, Тинечек, Тиніштько, Тиніште, Тинец (над Лабем і над Сазавою) [Стецюк]. В Україні, додам, окрім названих, є такі топоніми на *-тин*, як Літин, Пирятин, Гусятин та інші.

Розглянутий варіант іменування міста включено до назв амер. Елізабеттаун, півд.-афр. Кейптаун, столиці Сьєрра-Леоне Фрітауну тощо.

Burg. Це слово поєднує обидва значення концепту «місто» – і як *town*, і як *city*. Сходить воно до *borough* (боро) – «район, округ, містечко». Давньоанглійські *burg*, *burh* позначало або житло взагалі, або житло у межах укріпленої огорожі, протогерм. **burgs* – форт на пагорбі, фортецю, ст.-норв. *borg* – стіну, замок, ст.-нім. *burg*, *buruc* – укріплене містечко, цитадель, готс. *baurgs* – місто [Borough 2019]. У свою чергу, етимологи зводять ці слова до протоіндоєвропейського кореня **bhergh-* «високий» з дериватами, що відносяться до пагорбів, фортів на них, чи взагалі до укріплених висот [Bhergh- 2019]. Прикметно, що попри поширене значення укріпленого міста

у готській це слово мало сенс не просто міста, а громадянської спільноти (*civic community*).

Староанглійське *byrig* (байріг) збереглося у теперішніх назвах деяких англійських міст як *-bury* – і як власне *Bury* (Бері), так і, приміром, як *Бери-Сент-Едмундс* (*Bury St. Edmunds*). Міст, у складі назв яких присутнє *-burg* досить багато, достатньо назвати Страсбург чи (штучно запозичено) Оренбург. Власне *borough* присутнє у широковідомій через брендову марку сигарет назві старовинного англійського міста Марлборо (*Marlborough*). З *burgh* 'у як варіанту *borough* у шотландській та англійській у назвах міст Единбург (*Edinburgh*) та Пітсбург (*Pittsburgh*) *burgh* фігурує у сенсі «району».

Polis. Загально визнаними значеннями слова *polis* є такі значення, як «цитадель», «форт», «місто», «місто-держава», «громада», «громадяни», і походить воно від протоіндоєвропейське **polh-* «цитадель» з первісною семантикою «замкнутий простір, часто на вершині пагорба». Власну етимологію слова *polis*, пов'язуючи його з протоіндоєвропейським коренем **k^wel* (з якого виводять також термін *культура*), пропонує Жан-Виктор Верне. За ним, корінь **k^wel* позначає те, навколо чого організована діяльність або місце, де людина живе. Як бачимо, з точки зору універсально-культурного підходу плекання життя слід класифікувати як культивуацію *вітальності*. Посилаючись на Фуکیدіда (II, 15, 3), Ж.-В. Верне наполягає, що у того йшлося не про фортифікаційне укріплення, а про ту частину Аген, де мала місце найдавніша концентрація жителів, і в ті дні ті, хто йшов туди, говорив: «Я йду в місто» [Vernhes 2013]. Насправді, вже важко встановити, чи має давньогрецьке *polis* («громадянин») первісне значення «мешканець цитаделі», можливо, якщо судити за аналогією з *burg*, так і було, але, можливо, через те, що саме ці мешканці мали всю повноту політичних прав, їхнє іменування як *politiss* визначило зміну значення терміну *polis* з «фортеці» на «місце, де сконцентровано все політичного життя».

Урбаністичними топонімами, що склалися за допомогою цього слова є, приміром, укр. Севастополь, Сімферополь, Бориспіль, Ямпіль, Томашпіль, грець. Александруполіс, итал. Неаполь, польск. Семіполь, амер. Індіанapolis та інші. Дериватами цього слова є такі слова, як *політика*, *політичний*, *поліція* тощо.

Civitas. Civitta. Citta. City. Латинське *civitas* із значенням «місто» [Civitas 2008] споріднене з *civilis* – «що має відношення до громадян, цивільного, усього ... політичного, правового, що стоїть на захисті приватних прав та власності громадян» [Civilis 2011]. Витоки *civitas* йдуть до *civis* «місцеве, корінне населення (native), городянин, громадянин». Протоіндоєвропейським коренем цього слова є **key-* «лягати в основу,

оселитися, дім, родина, любов, улюблений», споріднене з давн.-англ. *hiwan* – мн. «члени домогосподарства, челядь», тобто, «домашні».

Термін *civitas* фіксував належність до певної «спільної справи», до республіки (*res publica*), і людність цієї *res publica* розумілася як спільнота громадяни з повними політичними правами. У даному смислі *фізичне* місто, або *urbs*, мало суттєву відмінність від *політичного* міста, або *civitas*, хоча пізніше, за часів імперії, деякі міста почали включати *civitas* (згодом – *civita* або *civida*) у свої назви. Таким чином, *civitas* – це більшою мірою політико-правове, семіотичне, а не фізичне місто.

Цікаво, що подібний поділ на громадян та негромадян існував й у ранньомодерному Львові у XVI ст., мешканці якого поділялися на громадян (*cives*), котрих було вписано до реєстрів міського права та просто мешканців міста (*incolae*). Перші користувалися міськими привілеями, другі – ні. Останні постійно боролися за урівняння у правах з *cives*, особливо у сфері торгівлі. Належати до міських громадян українцям та євреям заважала їхня віра – адже, за магдебурзьким правом, громадянство могло бути надане лише католикам, коли представники «інших релігійно-етнічних груп не були повноправними міщанами» [Гуль 2019].

Вочевидь, такий поділ на громадян та негромадян сходиться ще до давньогрецьких часів, де корінні мешканці міста мали політичні та громадянські права, визначені законами полісу, звідки походить *politis* – «громадянин». Але у давніх греків була ще одна назва міста – *astu* – «місто, його населена частина, не цитадель». Це слово походить від від протоеллінського **wastu*, з можливим зв'язком з санскритським *vasat* («будинок») та протоіндоевропейським джерелом **h²wostu*, з що, у свою чергу, бере початок з **h²wes* – «мешкати, жити» та **h²wostu* – «дім, будинок». З найменування міста *astu* виникло й слово *astos* із значенням, майже тотожним з *polites*, іноді з синонімічним вживанням як «громадянин, уродженець міста-полісу», але з однією суттєвою відмінністю – це був вільний громадянин, не раб, котрий, як іммігрант, метік, переселенець з іншого міста, мав, на відміну від *polites 'a* як корінного громадянина, лише громадянські, а не політичні права [Astos 2019].

Від *civitas* бере походження і англійське слово *city*. Вважається, що воно пов'язане із серед.-англ. *cite*, котре запозичене зі старо-франц. *cite*. У свою чергу, воно має своїм джерелом лат. *civitas* «громадянство, спільнота, місто із внутрішніми територіями». Це слово замінило традиційне ст.-англ. *burgh*, *borough* (*боро*) – «укріплене місто». Окрім того, слід сказати, що цілком природно латинське *civitas* дало через певні мовно-історичні трансформації ісп. *ciudad* (*сьюдад*), португ. *cidade* (*сідаджи*), каталанс. *ciutat* (*сйутат*), італ. *citta* (*чимма*) – «місто» тощо. Дериватами *civitas* є такі слова, як

цивілізація, цивільний, цивілізований тощо.

Серед сучасних міст, в назвах яких фігурує *civita* або *civida*, можна назвати італ. Чивіта ді Баньореджо, Чивітавекк'я, Чивідале-дель-Фриулі та інші, ісп. Сьюдад-Реаль тощо.

Висновки. Таким чином, розгляд етимонів концепту *місто* показав, що значну їхню частину складають слова, які позначали огорожене поселення, землю, що обробляється и засаджена деревами чи овочами, будинок, помешкання тощо. Інваріантом значень цих слів є значення місця, обмеженого по периметру певними штучними засобами – жердинами, парканом, стінами або іншими спорудами, і його величина може коливатися від площі господарської будівлі (хлів, будинок, двір) до пізніших значень як цілого міста, округи чи навіть держави, що отримала назву від свого головного міста. Семіологічні параметри міста прив'язувались також до змісту діяльності в його межах – це була діяльність, спрямована на забезпечення людей харчуванням. В універсально-культурному контексті тут мова йде про культивування *аліментарності*, і цей код специфікує *вітальний* аспект мешкання не тільки у забудованому місті, але й у його окрузі, котра разом з містом часто складала єдину адміністративну одиницю. Що стосується концепту місто як укріплення, фортеці, то тут у першу чергу мова йде про *агресивне* кодування, з боку місця – табуйоване, коли його мешканці для відбиття збройних зовнішніх атак споруджують навколо міста захисні мури, котрі заважають нападникам його захопити. У старовинних коренях слів із значенням «місто» простежується й *еротичний* код у сенсі родинного життя у любові та взаємному піклуванні.

З суттєвою зміною змісту міського життя, коли воно набуло правових форм, зі слів із значенням *місто* виникли похідні слова, що позначали суб'єктів цих відносин: з рос. *города* походить «гражданин», у германських мовах з *burg* виникло «бюргер» з тим самим значенням, але раніше, у XVII ст. – у значенні «вільний міщанин», буквально – «мешканець фортеці». У наступному столітті виникає термін «буржуазія», спочатку у сенсі «група вільних людей французького міста» як «французький середній клас», котрий поширився і в інших країнах та став позначати певний соціальний клас. Джерелами цього слова було вже згадуване протоіндоевропейське *bhergh*, франкське **burg* «місто», похідне від нього ст.-франц. *burgeois* (*бурже*) та *bourgeois* (*буржуа*) «мешканець міста» (на відміну від селянина). Аналогічного походження й укр. *міщанин* та рос. *мещанин* – запозичено з польської *mieszczanin* «городянин» від *miasto*, звідси *міщанський*, спочатку «міський», польск. *mieszczanski*. Мешканець міста отримав найменування за аналогією з іншими мовами – містянин, але це слово не отримало значення «громадянин». Втім, цей процес не був прямолінійним – як вже зазначалось,

у готів слово, похідне від кореня **bhergh*- разом із значенням укріпленого міста вже позначало громадянську спільноту, що можна пояснити римських впливом, оскільки до готів, що були сусідами Риму і часто перебували у нього на військовій службі, застосовувалось такі ж закони, як і до римлян у межах загального права (*jus commune*), а едикти Теодеріха прямо ґрунтувалися на римському праві. Римлянин, що переїжджав до іншого міста, переставав бути *cives* і набував статусу *incola* («житель»), але готи у Римі не могли набути й такого статусу, не кажучи вже про *cives*, і цілком можливо, що вони, за прикладом римлян, застосовували у себе аналогічний з *cives* статус для повноправосуб'єктних мешканців власних міст.

Але у цілому слова із значенням *громадянин* у політичному сенсі були дериватом слів із значенням *мешканець (укріпленого) міста*. Особливості формування цих слів полягають у тому, що вони утворюються на підставі слів із значенням «місто» начебто за аналогією з утворенням слів *громадянин* у давньогрецькій та латинській мовах. Насправді це не так, *civitas* – «місто» походить з *civis* – «громадянин». Річ у тім, що у давньогрецькій та латині існував термін, що позначав місто як фізичний об'єкт – *urbs*. *Civitas* хоча і позначало «місто», але не у фізичному сенсі як сукупності будівель на обвалованій території, а як політико-правову комунікативну віртуальну систему, коли можна було бути мешканцем *urbs*'а, але не належати до *civitas*, тобто, не належати до класу *cives*, або *civis* (класу патрициїв та знатних плебеїв) з найбільшими майновими та політичними правами, тобто, можна було бути (рос.) *горожанином*, але не бути (рос.) *гражданином*.

Список використаної літератури

- Гуль, О. (2019) «Чужі у своєму місті»: протистояння національних громад Львова у XVI ст., в: *Україна модерна. Міжнародний інтелектуальний часопис*. № 26. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <http://uamoderna.com/md/gul-lviv-medieval>.
- Місто (1989), в: *Етимологічний словник української мови*, у 7 т., т. 3, Київ: Наукова думка, 552 р.
- Несколько интересных южно-балтийских топонимов (2012). Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://nap1000.livejournal.com/35421.html>
- Стецюк, В. *Давня англосаксонська топонімія у континентальній Європі*. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://www.vstetsyuk.name/uk/Topo/Eng.html>.
- Astos (2019) *Wiktionary. The free Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%80%CF%83%CF%84%CF%8C%CF%82#Ancient_Greek

- Bhergh-* (2019) *Online Etymological Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: https://www.etymonline.com/word/*bhergh-Borough
- Borough* (2019) *Online Etymological Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://www.etymonline.com/word/borough>
- Civilis* (2011) *Charlton T. Lewis, Charles Short. (1879) A Latin Dictionary Oxford: Clarendon Press*. Retrieved April 1, 2019 from: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DC%3Aentry+group%3D51%3Aentry%3DCivilis1>.
- Civitas* (2008), *Wiktionary as Linguistic Linked Open*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://ru.glosbe.com/la/ru/civitas>.
- Hortos* (2019) *Wiktionary. The free Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://en.wiktionary.org/wiki/%CF%87%CF%8C%CF%81%CF%84%CE%BF%CF%82>.
- Town* (2019) *Online Etymological Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://www.etymonline.com/search?page=1&q=town>
- Urbs* (2011) *Charlton T. Lewis, Charles Short. (1879) A Latin Dictionary Oxford: Clarendon Press*. Retrieved April 1, 2019 from: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=urbs>
- Vaan de, Michiel. (2008) *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, V. 7. Leiden-Boston, 825 p. Retrieved April 1, 2019 from: <https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/Etymological%20dictionary%20of%20Lat%20%20de%20Vaan,%20>
- Vernhes, J.-V. (2013) *Une etymologie (heretique?) pour polis*, in *Connaissance Hellenique*. Retrieved April 1, 2019 from <https://ch.hypotheses.org/556>

Александр Кириллюк

СОЦИАЛЬНЫЕ И УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ЭТИМОНЫ И ДЕРИВАТЫ КОНЦЕПТА «ГОРОД» В ЯЗЫКАХ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ СЕМЬИ

Этимология «города» восходит к словам со значением «ограда», позднее – «укрепленное поселение, крепость». Дериватами этих слов стали термины, обозначающие жителей этого поселения (мещанин, горожанин, бюргер), которые с развитием политической жизни приобрели социально-классовое значение (мещанское сословие, гражданин, буржуа). В отличие от этого латинское *civitas* (город) возникло противоположным образом, являясь дериватом слова *cives* (граждане с наиболее полными политическими правами). Таким образом, в

результате исследования выяснено, что сначала ключевым признаком города считалось то, что он является укрепленным поселением, а потом – что он представляет собой средоточие политико-правовой жизни общества с его лидирующей ролью в развитии государства по сравнению с селом. В отличие от них в украинском сообществе центр правового регулирования был сосредоточен в селе (общее право). Поэтому украинское «місянин» так не получило значение рос. «гражданин». Его соответствием стало «громадянин» как представителя «громади», сообщества типа *Gemeinschaft*.

Ключевые слова: этимология, универсалии культуры, урбанистика, место, город, *Stadt*, town, burg, urbs, polis, civitas.

Olexander Kyrylyuk

SOCIAL AND UNIVERSAL CULTURAL ETYMONS AND DERIVATIVES OF THE CONCEPT «TOWN»-«CITY» IN THE LANGUAGES OF THE INDO-EUROPEAN FAMILY

The etymology of the words “місто, город, Stadt, town, burg, urbs, polis” and “civitas” is considered in the article. All of them, except last, have proto-Indo-European etymological roots, which means “fence, enclosure, fortified settlement”, as well as “houses, courtyards, farm and family life in this settlement” or “culture” in general. Accordingly, cultural universalias are also reflected in the sense that were associated with the city. We may see the vital (life) universalias in the sense that fixed the economic and family life. Category «life» here was codified by the nutritional (alimentary) code as joint cooking, and by the reproductive (erotic) code as family life with mutual love. The mortal (death) cultural category is denied (tabooed) by the fortification walls of the city, which at the first time were considered such its main feature. Derivatives of some of these words (місто, город, burg) became the words, which were denoting the inhabitants of these fortress cities (місянин, горожанин – «city dweller», burghers). With the development of the socio-political system, these words acquired a class meaning (ukr. міщанин as “urban social class”; rus. гражданин as “citizen, civilian, voter, individual” or “a legal entity of the state”; bourgeoisie). So, at first the most important feature of the city were a defensive walls, then – that it is a closed place for dwelling, and later – that it is a communicative political community of citizens. In this way, words denoting a particular class became etymons for words that began to designate the city as a political communication system. In contrast, civitas was formed as semiotic term, originating from the naming of cives (citizen) of the physical city (urbs), who enjoyed the most political

rights. In turn, the derivatives of these words were the words civilization, civil etc. Thus, in one case the word «citizen» was formed from the word «city», in the other case the word «city» was formed from the word «citizen». Thus, the study found that at first the key feature of the city was that it was a fortified settlement, and then that it was the center of the political and legal life of society with its leading role in the development of the state compared to the village in most cases. On the contrary, in the Ukrainian community, the center of legal regulation was concentrated in the village (common law), while the cities were populated mainly by colonialist. That is why ukr. «mistsyanin» (city dweller) did not get the value of a citizen. An analogue of the word «citizen» has become the ukr. word «hromadjanyn» as a representative of a rural common (Hromada), community of *Gemeinschaft* type.

Keywords: etymology, universalias of cultures, urban studies, place, city, *Stadt*, town, burg, urbs, polis, civitas.

References

- Gul, O. (2019) «Chuzhi u svojemu misti»: protystoyannya nacionalnyh gromad Lvova u XVI st. [Aliens in Their Own City: Confrontation of Lviv National Communities in the 16th Century], in: *Ukrayina moderna. Mizhnarodnyj intelektualnyj chasopys*, # 26. Retrieved April 1, 2019 from: <http://uamoderna.com/md/gul-lviv-medieval>.
- Misto (1989), in: *Etymologichnyj slovník ukrayinskoyi movy* [City. Etymological dictionary of Ukrainian], v 7 t., t. 3, Kyiv: Nauk. dumka, 552 p.
- Neskolko interesnykh yuzhno-baltyjskikh toponymov (2012) [Some interesting South Baltic place names] Retrieved April 1, 2019 from: <https://nap1000.livejournal.com/35421.html>
- Stecyuk, V. (2019) *Davnya anglosaksonska toponimiya u kontynentalnij Evropi* [Ancient Anglo-Saxon Toponymy in Continental Europe]. Retrieved April 1, 2019 from: <https://www.vstetsyuk.name/uk/Topo/Eng.html>.
- Astos (2019), in: *Wiktionary. The free Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%80%CF%83%CF%84%CF%8C%CF%82#Ancient_Greek
- Bhergh- (2019), in: *Online Etymological Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: https://www.etymonline.com/word/*bhergh-
- Borough (2019), in: *Online Etymological Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://www.etymonline.com/word/borough>
- Civilis (2011), in: Charlton T. Lewis, Charles Short. (1879) *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press. Retrieved April 1, 2019 from:

- text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DC%3Aentry+group%3D51%3Aentry%3Dcivilis1.
- Civitas (2008), in: *Wiktionary as Linguistic Linked Open*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://ru.glosbe.com/la/ru/civitas>.
- Hortos (2019), in: *Wiktionary. The free Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://en.wiktionary.org/wiki/%CF%87%CF%8C%CF%81%CF%84%CE%BF%CF%82>.
- Town (2019) *Online Etymological Dictionary*. Retrieved April 1, 2019 from: <https://www.etymonline.com/search?page=1&q=town>
- Urbs (2011) Charlton T. Lewis, Charles Short. (1879) *A Latin Dictionary Oxford*: Clarendon Press. Retrieved April 1, 2019 from: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=urbs>
- Vaan de, Michiel. (2008) *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, V. 7. Leiden-Boston, 825 p. Retrieved April 1, 2019 from: <https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/Etymological%20dictionary%20of%20Lat%20%20de%20Vaan,%20>
- Vernhes, J.-V. (2013) *Une étymologie (herétique?) pour polis*, in *Connaissance Hellenique*. Retrieved April 1, 2019 from <https://ch.hypotheses.org/556>

Стаття надійшла до редакції 19.04.2019

Стаття прийнята 19.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188617](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188617)

УДК 101.2:101.8:111/11

Татьяна Суходуб

«ТОPOS» КАК ПРЕДМЕТ И ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Статья посвящена анализу «места» (гр. topos) как понятия и как социокультурного феномена. Цель исследования – выявить особенности топологической рефлексии в философии. Основное внимание уделено вопросам связи мысли и места, интерпретации смыслов «ландшафтного мышления».

Ключевые слова: «topos» как понятие и феномен, топологическая рефлексия, ландшафт, ландшафтное мышление, место как дом человека.

Философский интерес к «городу» как предмету исследования, что наблюдается и в Украине [Малахов, Суходуб 2006; *Образ міста...* 2005], закономерно актуализирует вопрос о понятийном аппарате и методологии такого анализа. На наш взгляд, ключевым понятием «городоведческих» философско-антропологических размышлений всё чаще выступает «topos» (с гр. место, местность). Причём, к нему апеллируют независимо от контекста анализа. Речь может идти как о теоретических подходах к городу как социокультурному феномену, возникшему и меняющему свой облик на определённых этапах истории [*Город в...* 2001], так и о созданной городом мифологии (к примеру, Парижем [Кайуа 2003: 120–133]) или же исследовательский интерес будет направлен на современные практики освоения городского пространства. Понятно, что разнообразие толкований понятия «место» («topos») задаёт ему всё более широкое логическое содержание, где «город» выступает лишь одним из возможных социально-пространственных измерений человеческого бытия. Методологической основой топологической рефлексии является «ландшафтное» мышление, позволяющее раскрыть характерные черты и такого «места на земле» как «город». Цель статьи – показав истоки и смыслы ландшафтного мышления, выявить особенности топологической проблематики в философском дискурсе.

Автор уже обращался к теме ландшафта и связанного с ним типа мышления [*Образ міста...* 2005: 5–15; Хайдеггер 2003: 21 и др.], поэтому вначале позволим себе обобщённо представить эти исследования. Под «ландшафтным» мышлением понимается рефлексия, направленная на раскрытие смыслов того или иного «места» как определённой социокультурной среды, как феномена, рождающегося присутствием человека, и одновременно как интеллектуального процесса, направленного на самоанализ, понимание собственных чувств и мыслей человека,

вызванных «местами» его пребывания. «Ландшафтное» мышление исходит из семиотического толкования культуры как полифункционального целого, в котором природные, ментальные образы, философия, искусство, социокультурные практики развиваются по законам памяти, что предполагает в размышлении учёт связи «места» и мысли, «места» и творческой деятельности, «места» и жизни человека. Такое мышление, безусловно, несёт в себе элементы символического, мифологического мышления, но главная особенность ландшафтного мышления заключается в том, что оно предполагает воспроизведение, воссоздание смыслов духовно-культурного бытия людей через акцентуацию, означивание «места», «местности» как истока идей, образов, биографий.

Немецкое слово «Landschaft» в топологической рефлексии не предполагает описания общего вида местности (хотя её образы и важны), что традиционно подразумевается в трактовке этого понятия. Это и не пространство со своими специфическими признаками и естественного происхождения элементами, характеризующими рельеф грунта, климатические особенности, природные зоны и т. п. Здесь «ландшафт» понимается как «место» личного бытия человека. То есть, в означенном аспекте ландшафт – не живой, природой или социумом созданный «пейзаж», «картина» внешних для человека впечатлений, а то «место», которым он живёт изнутри, с которым чувственно связан его духовный мир.

Иначе говоря, «ландшафтное» мышление, опираясь на понятие «место», творит «ценностные миры», запечатлевающие в самосознании человека предельно значимые для него социокультурные феномены. В «ценностных мирах» воссоздаётся индивидуально-чувственно-личностное восприятие мира, где отдельный предмет приобретает особый смысл – при этом, не важно, будет ли это детская игрушка, впечатление о которой вытеснено на какой-то период якобы нашей взрослостью, или мы будем мыслить мир в его пределе, как универсум (то есть, во всей возможной его полноте). К примеру, к числу таких «предметов» или «ценностных миров» можно отнести такие понятия и одновременно феномены духовного бытия человека как «родная улица» или «город первой любви», «малая родина» или «лица одноклассников», с которыми дружишь всю жизнь, что позволяет естественно повторять поэтические строки – «мой первый друг, мой друг бесценный».

В «ценностных мирах» человек воспитывается и самовоспитывается, он их создаёт и ими живёт, в «ценностных мирах» существует только то, что дорого и близко конкретной личности, что, может быть, никогда не смогут увидеть или оценить другие или увидят и оценят не так. О

«ценностных мирах» как значимых для человека «местах» лучше всего говорит поэзия. Обратим, к примеру, внимание, как раскрывается в ней тема «места» как поиска дома, родины, образов юности, вех жизненного пути, судьбы человека: «Киев – родина нежная, / Звучавшая мне во сне, / Юность моя мятежная, / Наконец ты вернулась мне! / Я готов целовать твои улицы, / Прижиматься к твоим площадям. / Я уже постарел, ссутулился, / Потерял уже счёт годам. / А твои каштаны дремучие, / Паникадила Весны, / Всё цветут, как и прежде, могучие, / Берегут мои детские сны...» (А. Вертинский); «Без киевского братства / деревьев и церквей / вся жизнь была б гораздо / безродней и мертвей / <...> Здесь дух высок и весок, / и пусть молчат слова: / от врубелевских фресок / светлеет голова. / Идём на зелен берег / над бездной ветряной / дышать в его пещерах / святою стариной...» (Б. Чичибабин); «... Необратимо потеряно / Всё, что с рожденья дано нам. / Кто объяснит мне уверенно, / Что мне считать своим домом? / Город ли жёлто-медовый, – / Этот заснеженный мыс ли? / Определение дома. / Определение смысла / Жизни, что теплится вроде бы, – / Значит – не кончился порох. / Определение Родины – / Призрачной точки опоры» (А. Гордницкий).

Становление метафизики «места» вырастает, на наш взгляд, из традиционной онтологии, прежде всего, из интерпретаций категории «пространство» как формы, позволяющей понимать последовательность сменяющихся процессов или состояний сцепленных определённым образом между собой предметов или явлений. Перенесение акцента с «физического» пространства на «социальное» (чем активно занимались в новейшее время) позволило раскрыть специфику социокультурных процессов как способов жизнедеятельности общества, осознать закономерности исторического освоения природного универсума, становления «очеловеченной», «обжитой» планеты и т. д. Однако отдельный человек мало вписывался в такую «схему» мироотношения, собственно его «место» оставалось не определено. Постепенно понятие «место» перестаёт соотноситься только с точками физического пространства. Тем более, что последнее выказывало лишь их «равноправие», то есть независимость процессов (событий) от места их протекания, безразличия к наличию или отсутствию в этой «точке» собственно человека. Таким образом понимаемая «однородность» пространства перестала удовлетворять запросы человека. Усреднение значимости отдельных «точек» (если понять это в социокультурном значении) провоцировало, по сути, состояние беспамятства, безразличия к прошлому, в психологическом аспекте – потерю человеком «дом» и невозможности его нахождения. Ведь если «всё – равно» (без различий, значит безразлично, где и что происходит).

Размышление о «месте», таким образом, подводило к постановке смысложизненных проблем, о чём заговорила философия, литература, публицистика [Бердяев 2001; Крымский 2008; Мамардашвили 2014; Марьяна 2014; Хайдеггер 2003 и др.]. Для самосознания оказывалось недостаточным индифферентное восприятие «мест» только лишь как неких «точек», с человеком несвязанных. А ведь именно в них, этих самых пространственных точках («здесь» и «теперь»), имели «место» мысли, чувства, незабываемые состояния поэтов, мыслителей, как, впрочем, и всех других людей. Тема «места», таким образом, приобрела статус философской проблемы, решение которой, в частности, способствовало становлению философского краеведения [Кара-Мурза 2014; *Образ места...* 2005: 5–15, 109–121; Суходуб 2014: 21–22 и др.]. Феномен «места», безусловно, заслуживает и того, чтобы его понимать и в другом, духовно-интеллектуальном ключе, как всё то, что творчески удалось совершить человеку, тем самым осознать своё место и места других в культуре. Очень точно, на наш взгляд, формулирует данную антропологическую проблему Г. Шпет в одном из последних писем, адресованном Ю. Балтрушайтису. Философ с горечью уже нереализуемого желания в силу собственной обречённости на не-жизнь пишет: «Высшей силе угодно было преподать мне урок, заставить разбираться в вещах и людях с тем, чтобы *каждому найти его действительное, не иллюзорное место*. Мне кажется, что урок дан поздновато и всей пользы его назидания я не применю, но кто знает, где поставлены сроки и чем должны быть наполнены времена?...» (курсив – Т. С.) [*Густав Шпет...* 2005: 344].

Представить современную топологическую рефлексию в философии невозможно и вне осознания тех изменений в понимании мышления, которые произошли в XX веке. Уже стало общим местом подчёркивание того, что на основе критического пересмотра «классической» философии вырабатываются новые типы философской рациональности, такие как герменевтическая, феноменологическая, коммуникативная, философско-лингвистическая и т. д. Но ведь философское самосознание минувшей эпохи поставило вопрос и о «нетипизированном» (скажута) мышлении, то есть, вне определённо оформленного в нём образа действительности. Такая постановка вопроса связана в первую очередь с М. Хайдеггером, выступившим, образно говоря, за мышление, но не за рациональность, её однозначно сформированный тип; считавшим, что мыслить и уметь выстраивать силлогизмы – суть разные умения. Если первое приветствуется как творческий процесс, как мастерство, то второе – всего лишь инструмент, необходимое «ремесло», связанное с постижением сущего, не бытия. Философское же мышление представляет собой приведение в движение

метафизики, которая как собственно само человеческое бытие есть вопрошание «сверх сущего» [Хайдеггер 1993]. Именно такое хайдеггеровское вопрошание («сверх сущего») создало в философском дискурсе возможность топологической рефлексии.

Неприятие философом устойчивой оформленности мысли, тем более заданной (чем-то или кем-то извне, чужим), некими упорядочивающими законами, правилами, стереотипными установками, освободило мыслительный процесс от предопределённости результата, от непосредственной понятности, не оставляющей места сомнению. Человек стал самостоятельным в своём истолковании мира, открыл возможности иной жизненной и интеллектуальной ритмики, не присущей собственно его естеству, а исходящей из постижения ландшафта в «опыте жизни» (своём и других). Об этом, по сути, говорит М. Хайдеггер, описывая свою жизнь в горном селении: «Порой труд в горах приходится довольно надолго прерывать... Но как только я возвращаюсь наверх, в первые же часы весь мир прежних вопросов вновь со всех сторон обступает меня в домике, и при этом в тех же самых словесных впечатлениях, в которых я оставил его. Меня просто-напросто переносит в труд с его особым ритмом колебаний, и в сущности я вовсе не управляю его сокровенным законом» [Хайдеггер 2008: 369–370].

Хайдеггеровский опыт философского мышления вне обоснования бытия сущим позволил отождествить бытие с «присутствием». А это, в свою очередь, открыло возможность мыслить человека, его место, не как нечто «положенное» рядом с другими предметами, а как совершающееся лично настоящее человека, что вписывает его в мир не сторонним наблюдателем или созерцателем, а «присутствующим», что меняет не столь понимание жизни, сколь саму жизнь человека. Как подчёркивал философ, если «горожанин, побывав, как говорится, в деревне, в лучшем случае “загорится”», то «мой ... труд от начала до конца несут и направляют эти горы, эти крестьяне» [Хайдеггер 2008: 369]. Вероятно, из этой настроенности, образно говоря, на мелодию «мест» вырастает и его убеждение и призыв: «Бросим же снисходительные заискивания и фальшивые игры в народность – и давайте научимся со всей серьёзностью относиться к простой и тяжёлой жизни там, на горах. И тогда она вновь заговорит для нас» [Хайдеггер 2008: 371].

Хайдеггер уверен, что подлинный философский труд создаётся действительностью ландшафта, из него произрастает и собственное существование мыслящего: «Только труд разверзает просторы, в какие вступит действительность этих гор. Черета трудов до конца погружена в ландшафт, в его совершающееся пребывание» [Хайдеггер 2008: 368].

Действительность ландшафта, по сути, создаёт возможность философии, если следовать за хайдеггеровской мыслью. «Когда во мраке зимней ночи вокруг хижины бушует снежная буря с её свирепыми порывами ветра, – рассуждает философ, – когда всё окрест застилает снежная пелена, всё, скрывая от глаз, вот когда наступает время торжествовать философии. Вот когда она обязана вопрошать просто и существенно. <...> Тогда впечатляется труд мысли в языке – всё равно как ели, высясь, противостоят буре. И эта философская работа протекает не как сторонние занятия чудака, засевающего в своём углу. Самое место ей – среди крестьянских трудов» [Хайдеггер 2008: 369].

Итак, философ исходил из того, что «бытие имеет место», следовательно, это обстоятельство и мысль не должна обходить. Мир в индивидуальном восприятии как будто наговаривает человеку своё несказанное и ждёт от него слова о себе. Да и человек меняет себя, самоопределяясь через «места» присутствия, научается слышать всё не сказанное ему доселе и потому не высказанное для себя и всех. Отсюда, в деле понимания бытия человеку должно научиться мыслить самостоятельно о том, чем он жив и чем живёт, в чём и как пребывает; научиться видеть связь, свою соотносённость с иной реальностью, выходящей за его собственные границы, тем самым понять «места» и других. Быть может тогда, жизнь иных «мест» и других людей заговорит в человеке (для него и других). Именно из такого способа общения с миром, как представляется, и рождается откровенное высказывание философа: «И слушаю, что скажут мне горы, и леса, и крестьянские усадьбы» [Хайдеггер 2008: 371].

Обращение к «*toros*'у» как предмету метафизических размышлений, конечно, изменило стиль философствования, что отразилось в предельной индивидуализации и экзистенциализации философского мышления, открывающего, казалось бы, «единичного» порядка проблемы как общие, а особенные, дорогие сердцу «места», как близкие и другим. Как уже отмечалось, возможность постижения мира в топологическом измерении связана, безусловно, с проблемой «присутствия», определением «модусов присутствия» в их связи с «экзистенциалами» бытия. Последние же, согласно С. Б. Крымскому, следует рассматривать как «... формы осознанного бытия, социальные конструкции материи и идей, витальная сеть переплетения материального и идеального. Эти экзистенциалы определяются сакральной духовностью (измерениями общения человека с Небом и Землёй), ценностями культуры (как способа перевода вещей в предложения)...» [Крымский 2008: 291]. «Присутствие» как проблема нацеливало, таким образом, философов на поиск иных языков философствования, на отхождение от абстрактных идей и создания «теоретических» конструкций,

применяемых к реальному (не придуманному) миру. Такая направленность мышления могла создавать утопии (то есть «хорошие места», если ориентироваться на один из вариантов перевода трансформированного греческого слова), но отдаляла человека от реальных «мест», творящих его судьбу, определяющих жизненный путь, биографию, экзистенциальные выборы.

Внимание к теме присутствия задавало, что стоило бы подчеркнуть, и иное понимание культуры – не через устоявшееся определение – как способов деятельности, социально, исторически обусловленных, а как «... владение тем, чем нельзя владеть предметно, вечно и потребитель [Мамардашвили 2014: 323]. Иначе говоря, культивирование идеально-духовных начал как определяющих для человека, создавало топологическую рефлексию, подчёркивающую значимость для человека предметов, феноменов, не просто влияющих, а полагающих его бытие. Кодом, раскрывающим личностный рост, становились, таким образом, слова, на первый взгляд, обыденные, но именно в них проявлялся «мир человека» как действительность. «Память» (семейная, родовая, историческая); «воспоминания» (о том, где был и каким был); «возвращения» к памятным местам (реальные или воображаемые), «путешествия» (в прошлое или «будущее»), «дорога домой» (определение, нахождение своего дома) – всё это темы, которые имеют явный экзистенциально-онтологический оттенок. Ведь именно в этих мечтаниях, надеждах и их осуществлениях рождается личность, находя своё место, определяющее её жизненные смыслы и её само как смысл.

Восприятие мира в его отдельных «точках» или «местах» как подлинной действительности задаёт человеку основание самовоспитания. Он уже способен, формируя в себе такие важнейшие для себя понятия как «мой город», «мой двор», «моя вишня», «папой посаженный тополь», «родная улица», «*alma mater*» и т. д., не владеть «местами», одарившими его таким богатством, а беречь их как самое драгоценное и самое «говорящее» о его человеческой судьбе. В этих «местах» – жизнь, ушедшая и текущая, говорливая и тихая, трогательно зачаровывающая прелестью бытия других или убивающая отчаянием, ибо разрушающая «дом» твоего бытия. «Места» стягивают жизнь человека к некой отправной для него точке, где он находит себя, честно отвечая на вопросы, начинающиеся со слова – «зачем?» (ведь только в этих ситуациях и обретаются подлинные смыслы бытия). При этом «место» (даже если оно объединяет многих) не может быть «общим», подобно тому как в логике и риторике толкуется «общее место» (нечто всем известное, всеми однозначно понимаемое), ведущее, кстати, своё происхождение от того же слова «*toros*». В дискурсе о «месте» общие

подходы, приёмы к толкованию одного и того же не срабатывают, так как «topos» как «общее», даже делимое с другими, всегда будет оставаться только «моим». Моя библиотека, мой музей, мои – архив, школа, улица, рынок; мои – поле, лес, курган, террикон, речная гладь, берег или известная всем гора (но и она только моя), мой мир в «розовых тонах», моё «оранжевое небо» или семь всем известных нот (и они только мои), так как это я переживаю действительность этих «мест» как родных, близких, во мне рождаются чувства и идеи, сожаления и надежды, которые никому не передать.

«Место», таким образом, обозначает социокультурные явления (даже если это, образно говоря, «место радуги» или «место слепого дождя», открывающих мир не с обыденной стороны), «место цветущего яблоневого сада» или «тропинки в перелеске», где были сказаны главные слова, памятные на всю жизнь. Иначе говоря, места пребывания, запечатлённые в самосознании человека, становятся для каждого точками отсчёта самых памятных событий – рождения, взросления, переживания первой любви, творческого взлёта, духовных тревог или радостей и т.д., наконец, ощущаются условиями определения своего места на земле и тем самым обретения своего «дома». Впрочем, и «дом» – не конечный пункт постижения бытия. Ведь его могут разорять, отнимать, беззастенчиво делать якобы «чужим». Вот в этой невозможности остановиться в мысли о «месте», пожалуй, и заложена бесконечность топологической аргументации, столь необходимая для утверждения бытия и обоснования права на «место».

Таким образом, топологическая рефлексия открыла новый, неискажённый абстрактным языком и иллюзорно-утопическими представлениями образ философии, опирающийся на «ландшафтное» мышление. «Место» (topos) как понятие и социокультурный феномен человеческого бытия пришло на смену «пространству», ещё недавно определяющему в социокультурном смысле важную для человека связь между сосуществующими наряду с ним предметами, явлениями, событиями, формами самодвижения общественных и духовно-культурных процессов. Если социальное пространство в целом фиксировало освоённость мира человеком в его истории, то «место» определяет уникальность бытия человека, высвечивает его дела, жизнь духа и тела в контексте личностного «присутствия» в мире, что позволяет осознавать как опасность, непредсказуемость человеческих действий, так и их плодотворность. В этом контексте смысл философской работы заключается в прояснении действительности ландшафта как «мест» творческого, личностного роста человека в его бытии.

Список использованной литературы

- Бердяев, Н. А. (2001) *Самопознание (опыт философской автобиографии)*, в: *Бердяев, Н. А. Самопознание: Сочинения*, Москва: Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, сс. 249–603.
- Город в процессах исторических переходов. Теоретические аспекты и социокультурные характеристики* (2001) Москва: Наука, 392 с.
- Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие* (2005) Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина, Москва: РОССПЭН, 720 с.
- Кайуа, Р. (2003) *Миф и человек. Человек и сакральное*, пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. Москва: ОГИ, 296 с.
- Кара-Мурза, А. А. (2014) *Бердяевская Москва (Опыт философского краеведения)*, в: *Философские науки*, Москва, № 4, сс. 65–77.
- Кримський, С. Б. (2008) *Дім – Поле – Храм*, в: *Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії*, Київ: Вид. дім «Кисво-Могилянська академія», сс. 291–300.
- Малахов, В. А., Суходуб, Т. Д. (2006) *Місто як предмет метафізичних досліджень*, в: *Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження*, Київ: ЦГО НАН України, сс. 407–408.
- Мамардашвили, М. К. (2014) *Другое небо*, в: *Мамардашвили, М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады*, СПб.: Лениздат, Команда А, сс. 309–345.
- Марьина, Т. Н. (2014) *Сага о дороге: повесть*, Кострома: Обл. тип. им. М. Горького, 88 с.
- Образ міста в контексті історії, філософії, культури* (2005) Київ: Парапан, 200 с.
- Суходуб, Т. Д. (2014) *Историко-философское познание: методология регионоведения*, в: *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць*. Вип. 726–727. *Філософія*, Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, сс. 19–23.
- Хайдеггер, М. (2003) *Разъяснения к поэзии Гёльдерлина*, пер. с нем. Г. Б. Ноткина, СПб.: Академический проект, 320 с.
- Хайдеггер, М. (2008) *Творческий ландшафт: Почему мы остаёмся в провинции?*, в: *Хайдеггер, М. Исток художественного творения*, пер. с нем. Михайлова А. В., Москва: Академический Проект, сс. 368–371.
- Хайдеггер, М. (1993) *Что такое метафизика?*, в: *Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления*, пер. с нем., Москва: Республика, сс. 16–27.

Тетяна Суходуб

«ТОПОС» ЯК ПРЕДМЕТ І ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Стаття присвячена аналізу «місця» (гр. topos) як поняття і як соціокультурного феномену. Мета дослідження – виявити особливості топологічної рефлексії в філософії. Основна увага приділена питанням зв'язку думки і місця, інтерпретації смислів «ландшафтного мислення».

Ключові слова: «topos» як поняття і феномен, топологічна рефлексія, ландшафт, ландшафтне мислення, місце як дім людини.

Tatiana Sukhodub

«TOPOS» AS A SUBJECT AND A PROBLEM OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE

The article is devoted to the analysis of «place» (gr. topos) as a concept and as a sociocultural phenomenon. The purpose of the study is to identify the features of topological reflection in philosophy. The main attention is paid to the issues of connection of thought and place, interpretation of the meanings of «landscape thinking».

“Landscape thinking” proceeds from a semiotic interpretation of culture as a multifunctional whole, in which natural, mental images, philosophy, art, and sociocultural practices develop according to the laws of memory. “Landscape” is understood as the “place” of personal human being, with which his spiritual world is sensually connected.

Keywords: «topos» as a concept and phenomenon, topological reflection, landscape, landscape thinking, place as a person's home.

References

- Berdjaev, N. A. (2001) *Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii)* [Self-knowledge (experience of philosophical autobiography)], in: *Berdjaev, N. A. Samopoznanie: Sochinenija* [Self-knowledge: Works], Moskva, Izd-vo JeKSMO-Press; Kharkov, Izd-vo Folio, (Serija «Antologija mysli»), pp. 249–603.
- Gorod v processah istoricheskikh perehodov. Teoreticheskie aspekty i sociokulturnye harakteristiki* (2001) [The city in the processes of historical transitions. Theoretical aspects and socio-cultural characteristics], Moskva, Nauka, 392 p.
- Gustav Shpet: zhizn v pismah. Jepistoljarnoe nasledie* (2005) [Gustav Shpet: life in letters. Epistolary Heritage], otv. redaktor-sostavitel T. G. Shhedrina, Moskva, ROSSPJEN, 720 p.
- Kajua, R. (2003) *Mif i chelovek. Chelovek i sakralnoe* [A Myth and a man. A Man and the Sacred], per. s fr. i vstup. st. S. N. Zenkina, Moskva, OGI, 296

- p.
- Kara-Murza, A. A. (2014) *Berdjaevskaja Moskva (Opyt filosofskogo kraevedenija)* [Moscow of Berdyaev (Experience of philosophical study of local lore)], in: *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], *Iyp.* 4, Moskva, pp. 65–77.
- Krymskij, S. B. (2008) *Dim – Pole – Hram* [House – field – temple], in: *Krymskij, S. B. Pid signaturoju Sofii* [Under the signature of Sofia], Kiev, Vyd. d³m «Kyyvo-Mogiljans'ka akademija», pp. 291–300.
- Malahov, V. A., Suhodub, T. D. (2006) *Misto jak predmet metafizichnih doslidzhen* [City as a subject of metaphysical research], in: *Totallogy-XXI. Postneklasichni doslidzhennja*, CGO NAN Ukraїni. Vyp. 14, Kiev, pp. 407–408.
- Mamardashvili, M. K. (2014) *Drugoe nebo* [Another sky], in: *Mamardashvili, M. Soznanie i civilizacija: Vystuplenija i doklady* [Consciousness and Civilization: Speeches and Papers], Sankt-Petersburg, Lenizdat, Komanda A, pp. 309–345.
- Maryina, T. N. (2014) *Saga o doroge: povest* [Saga of the Road: story], Kostroma, Obl. tip. im. M. Gorkogo, 88 p.
- Obraz mista v konteksti istorij, filosofij, kultury* (2005) [The Image of the City in the Context of History, Philosophy, Culture: Readings of Kiev Studies], Kiev, Parapan, 200 p.
- Suhodub, T. D. (2014) *Istoriko-filosofskoe poznanie: metodologija regionovedenija* [Historical and philosophical knowledge: methodology of area studies], in: *Naukovyj visnik Chernivetskogo universitetu: Zbirnik naukovyh prats* [Scientific Bulletin of Chernivtsi University: a collection of scientific papers], vyp. 726–727. Filosofija, Chernivtsi, pp. 19–23.
- Hajdegger, M. (2003) *Razmjasnjenja k poezii Gjolderlina* [The Explanations for Hoelderlin's Poetry], per. s nem. G. B. Notkina, Sankt-Petersburg, Akademicheskij proekt, 320 p.
- Hajdegger, M. (2008) *Tvorcheskij landshaft: Pochemu my ostajomsja v provincii?* [Creative landscape: Why do we stay in the province?], in: *Hajdegger M. Istok hudozhestvennogo tvorenija*, per. s nem. Mihajlova A. V., Moskva, Akademicheskij Proekt, pp. 368–371.
- Hajdegger, M. (1993) *Chto takoe metafizika?* [What is metaphysics?], in: *Hajdegger, M. Vremja i bytie: Stati i vystuplenija*, per. s nem., Moskva, Respublika, pp. 16–27.

Стаття надійшла до редакції 14.04.2019

Стаття прийнята 14.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188630](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188630)

УДК 009:168.522

Александр Афанасьев, Ирина Василенко

НАРРАТИВ И СИМВОЛ В ТЕКСТУАЛЬНОМ ПРОЧТЕНИИ ГОРОДА

В городской символике целесообразно различать культурно-историческую и идеологическую разновидности. В идеологической символике определяющее значение имеет явный или скрытый нарратив, за которым стоит метанарратив, однозначно задающий соответствующее прочтение городского текста, но вызывающий неоднозначные ассоциации.

Ключевые слова: *городской текст, символ, нарратив.*

Город и городская жизнь издавна привлекали внимание исследователей. Но относительно недавно урбанистика сформировалась как огромное исследовательское поле, где пересеклись интересы истории, культурологии, эстетики и целого ряда областей философского знания. Единства методологии, тематики, подходов и позиций в исследованиях нет в силу многоаспектности феномена, именуемого городом. Верно отметила Я. Верменич: «Становление и развитие городов в концентрированном виде отразили формирование цивилизационных основ ценностно-мировоззренческого и нормативно-регулятивного аспектов социального взаимодействия. Поэтому город – это не только упорядоченная система расселения и производственный комплекс. Это также особый образ жизни со специфическими средствами поддержания и воспроизводства присущих ему ценностей и стереотипов, традиций поведения» [Верменич 2011:15].

Среди многоплановых исследований города существенное место занимает текстуальное прочтение города. Представление города в виде текста является попыткой осмыслить его как целостное пространство, в котором имена и символы призваны подчеркнуть и «освятить» его упорядоченность.

По-видимому, город невозможно представить как единый целостный текст. Город – это множество связанных и не связанных между собой текстов. Многие из них сформулированы явно. Городской текст – это то, «что город говорит сам о себе – неофициально, негромко, не ради каких-либо амбиций, а просто в силу того, что город и люди города считали естественным выразить в слове свои мысли и чувства, свою память и желания, свои нужды и свои оценки» [Топоров 1995: 368]. Но многие городские тексты в структуре города присутствуют в неявном виде и их предстоит еще выявить и прочесть, порой даже заново: «архитектурные сооружения, городские обряды и церемонии, самый план города,

наименования улиц и тысячи других реликтов прошедших эпох выступают как кодовые программы, постоянно заново генерирующие тексты исторического прошлого» [Лотман 1992b: 13–14].

Городской текст включает огромное количество символов, интерпретация которых задает то или иное прочтение городского текста через соответствующие нарративы. Анализ связи городской символики и нарративов является целью данной статьи.

Разнообразие городских текстов обусловлено огромным множеством компонентов, включенных в понятие «город»: сами жители города от рядовых граждан до знаменитостей, исторические достопримечательности, городская топонимика, городские легенды, мифы, городской фольклор и даже особый специфический городской выговор, расположение города в пространстве и во времени, городская экономика и инфраструктура, транспортная система, развлекательные учреждения, архитектура, районы и микрорайоны (локусы), городская власть и ее политика и пр. Причем это многообразие изменяется во времени, образуя многоплановую историю города, или, точнее, множество его историй.

Возникновение и развитие городов часто трактуют как борьбу порядка и хаоса, как стремление к реализации упорядоченности, к победе разума и порядка над хаосом через всевозможные коллизии природного и социального, аполоновского и дионисийского, естественности и искусственности [Степанова 2015]. Действительно, издавна город казался более упорядоченным, городская жизнь на первый взгляд, меньше зависит от природных стихий и социальных потрясений, человек там более защищен, чем вне города, например, крепостными стенами. Однако, искусственная упорядоченность города, во все времена была, во-первых, довольно хрупкой, а во-вторых, содержала и даже порождала немало неконтролируемых феноменов, олицетворявших новый хаос.

В цивилизованных странах городские власти вместе с архитекторами и другими специалистами призваны создать такое расположение домов, учреждений, транспортных потоков и прочей инфраструктуры, чтобы сделать жизнь жителей максимально упорядоченной и удобной. В таких случаях город действительно представляет собой четкое и хорошо отрегулированное пространство, и его можно читать как единый текст, в котором относительно легко прослеживается разумность и целостность. Но дело в том, что далеко не все городское пространство контролируется городской властью, например, преступность. А в современных условиях глобализация накладывает свой отпечаток и на городскую жизнь, детерминируя всевозможные коллизии и противоречия. То, что происходит в городе, – отмечает французский исследователь города Мишель де Серто,

– зависит от деятельности больших корпораций, всемирной торговли и масштабных замыслов, а не от воли городской власти, направленной на благосостояние города. Текст современного города – это скорее «инструкция по применению», позволяющая поставить жизнь в городе под контроль машин, а машины – под контроль все более изощренного технического разума, обеспечивающего кажущуюся слаженность, упорядоченность, четкость, целостность городской жизни, хотя повседневная практика городских жителей видоизменяет навязанную им упорядоченность. Отсюда возникает, как минимум, два прочтения города: официально-стратегическое, где город представлен как абстрактное целое, и неофициально-тактическое, где город называется и читается по-другому [Серто 2013]. Здесь город приобретает новые черты, новые символы и нарративы.

Действительно, жители такого города не ставят перед собой целей, которые могли бы нарушить стратегическую четкость. Во-первых, власти не позволят, во-вторых это было бы неразумно, это нарушило бы упорядоченность и внесло бы хаос в городскую жизнь. Именно поэтому о произвольных застройках, рынках или парковках не может быть и речи. Даже преступность старается вписаться в городской порядок, а проявления гражданских свобод в виде демонстраций и всевозможных акций, от одобрительных до протестных, власти стараются направить в такое русло, которое не нарушало бы отрегулированное течение жизни.

В этом плане стратегическая (по терминологии Серто) жизнь Одессы не вполне отвечает цивилизованному идеалу. Городское пространство далеко от целостности, разумности и упорядоченности. И дело не только в произвольных парковках в силу отсутствия их должного количества, неимоверно хаотизирующих городскую жизнь, или произвольных и полу-произвольных застройках. Беда в том, что даже в регулируемых строительных, транспортных или инфраструктурных решениях мало целостности и смысла. Примеры можно множить до бесконечности. В районе относительно небольшой Тираспольской площади располагается шесть аптек (!?), а на Тираспольской улице, которая после реконструкции стала шестиполосной, работает практически две полосы, остальные превратились в подобие парковок. Не отличается хорошей продуманностью застройка Одессы. Огромные здания часто вырастают в самых неожиданных местах, нарушая далеко не только эстетические принципы и увеличивая хаос. Объекты, представляющие собой культурно-историческую ценность, часто, как минимум, выпадают из общей целостности, если не страдают в буквальном смысле. В этом отношении одесситам предстоит не только читать городской текст через повседневную жизнь, но и писать его стратегию, или как минимум контролировать ее написание.

Смысловая целостность города организуется не только в пространстве, но и во времени. Как и пространственные, временные изменения неизбежны, хотя, возможно, они не столь заметны. Скажем, имена городов, улиц, площадей, архитектурных и скульптурных сооружений связывают пространство и время, образуя городскую символику, призванную упорядочить городскую жизнь, но сама система этих имен и символов лишена продуманности, упорядоченности, в ней переплетены исторические, культурные, идеологические, политические, эстетические и просто случайные имена. Многие из них вызывают неоднозначные ассоциации, противоречивые эмоциональные реакции, особенно при повседневном, личностном прочтении.

Некоторым именам не просто дать интерпретацию без знания авторского замысла. Примером может служить название магазина на улице Канатной – «Універсамъ». Удивительно сочетание буквы «і» в середине слова, отличающей украинский язык от русского, и твердого знака «ъ», отличающего русский язык от украинского. Возможно это отсылка к ироническому описанию Виктором Шкловским в «Сентиментальном путешествии» борьбы петлюровцев с твердым знаком [Шкловский] или отсылка к критике в 90-х годах прошлого века «большевистской и сатанинской» орфографии, отменившей твердый знак в конце слова [Пахомов], возможно – ностальгия по недавнему советскому «единству братских народов», возможно просто одесский «прикол», не исключена и элементарная грамматическая ошибка в условиях нынешнего падения уровня образования. В любом случае вполне вероятно, что данная вывеска станет достопримечательностью Одессы.

Развернутой классификации городских символов не создано, хотя основания для этого имеются [Аверинцев 1985; Лотман 1992а]. Э. Сепир различал символы как конденсационные, имеющие явно выраженную эмоциональную политическую или религиозную окраску, и референциальные, отличающиеся эмоциональной нейтральностью [Сепир 1993: 204]. Различать символы на основании вызываемой ими эмоциональной реакции весьма продуктивно, но такие реакции существенно зависят от времени появления данного символа и разумеется его интерпретации.

Само по себе имя городского объекта, скажем, название улицы, имеет вполне утилитарный смысл: ориентацию в городском пространстве, чтобы, к примеру, письмо не адресовалось «на деревню дедушке». В таком качестве все городские имена имеют нейтральную ценностно-эмоциональную окраску и обозначают соответствующий объект, не более того. Но проблема в том, что многие, если не все городские имена являются еще и символами,

когда им придается соответствующий культурный, исторический, и особенно политический, идеологический смысл, выдается соответствующая интерпретация, конструируется некоторый нарратив, подразумевающий соответствующую метанаррацию. Городские символы, возможно, в отличие от многих других, не есть «пустой знак», они имеют не просто очевидные предметные денотаты, но и соответствующую смысловую референцию, которая естественным образом ограничивает многообразие интерпретирующих нарративов. Однако и в этом случае интерпретаций больше, чем одна-единственная, поэтому назвать некий городской символ референциальным, значит подразумевать одно-единственное его значение: имя городского объекта. В таком качестве городские символы существуют для тех людей, которые иных интерпретаций не знают или не придают им значения. Например, название улицы кое-кому ни о чем не говорит, кроме названия этой улицы. Для такого субъекта этот городской символ будет референциальным. Можно допустить, что таких людей много, но их обычно называют некультурными, варварами, и они не являются примером для подражания. Разумеется, некоторые интерпретации символов в определенных ситуациях не имеют существенного значения, но это не означает, что их нет в принципе. В этом плане чистых референциальных символов не существует, они появляются лишь в некотором отношении.

Можно различать городские символы по другому основанию – по виду ценностной окраски, положенной в основу имени или интерпретации. Тогда полезно различать культурно-исторические и политико-идеологические символы. Например, улица Греческая будет типичным примером культурно-исторического городского символа. И она же под именем Карла Либкнехта будет примером идеологического символа. И те, и другие символы имеют определенную историю, но первые связаны с социально-культурными особенностями данной местности, улицы, района, а вторые – с политическими соображениями, важными для руководства, причем, чаще всего лишь в некоторый промежуток времени, и они с местной историей, как правило, не связаны. Если греки, жившие когда-то на Греческой улице естественным образом (именно культурно-историческим) предопределили ее название, то Карл Либкнехт к этой улице не имел никакого отношения и, наверное, не знал о ее существовании. Идеологическая символика, с одной стороны, добавляет хаоса в городской текст, поскольку с упорядоченностью жизни или символик не имеет ничего общего, с другой стороны, провоцирует одобрительные или неодобрительные, иронические или саркастические интерпретации в повседневных практиках.

В советское время на углу улиц Карла Либкнехта и Карла Маркса находился винный подвалчик, которому одесситы дали негласное имя «Два

Карла». Имя, на первый взгляд, чисто референциальное. Но ему придавалась интерпретация в виде невысказанной насмешки над идеологическими символами, из-за чего было небезопасно произносить такое имя без оглядки.

Разумеется, политико-идеологические символы имеют право на существование. Более того, они должны быть важным атрибутом городской символик, поскольку имеют немалое воспитательное, патриотическое и порой даже культурное значение – вопрос в том, какова метанарративная идеология, стоящая за данными символами. Но есть еще один не менее важный вопрос: как связаны идеологические символы с культурно-историческими особенностями города. Если такой связи нет, идеологический символ теряет культурное значение и выглядит чуждым, несистемным, нелогичным, выпадающим из смысловой целостности, из городского текста и он обязательно будет предметом отрицательных ассоциаций, насмешливых интерпретаций и прочих способов неприятия. В свое время, задолго до начала борьбы с советской коммунистической символик, благодаря одесскому мэру Эдуарду Гурвицу Одесса первая в Украине избавилась от советской символик довольно простым способом: всем улицам вернули дореволюционные, исторические имена. Трудности возникли лишь с теми улицами, которые появились в советское время, поскольку нужно было различить советские идеологические и культурно-исторические символы, хотя и полученные в советское время. Не всегда это было просто. Например, имена каких воинов, отличившихся в боях за Одессу во второй мировой войне, следовало увековечить? Если маршал Малиновский, имя которого носит одна из улиц города, одессит, то Александр Матросов к Одессе не имел отношения. Или как быть с названием поселка Котовского: каково соотношение исторического и идеологического в этом имени полубандита, полуреволюционера, а затем советского комбрига? Это касается и переулка Маяковского, в имени которого также переплелись историко-культурные и идеологическо-коммунистические смыслы. Примеры можно продолжать, но вопрос должен быть решен в принципе: что и как надлежит помнить вечно и ежечасно, что отложить в музей, а что подлежит забвению. Иными словами, как должна функционировать историческая память, зафиксированная в городской символик, причем, как официальная, так и неофициальная, в частности, как совместить местный социально-исторический контекст с общечеловеческими и общенациональными идеалами?

В данное время этот вопрос практически отдан на откуп Украинскому институту национальной памяти, что вызывает серьезную озабоченность. Это при том, что институт ведет очень нужную и в основном плодотворную работу по преодолению коммунистической идеологии, заполнению белых

пятен отечественной истории и пр. Но проблема в том, что идеологическая составляющая в его деятельности превалирует над научной. Это недопустимо. Историческая память должна формироваться преимущественно на научной основе. Идеология же, в том числе и самая привлекательная или популярная, не может быть научной по определению, поскольку всегда выражает частный интерес и имеет сиюминутное значение [Афанасьев, Василенко 2017].

Символ всегда имеет в своем составе явный или скрытый нарратив, причем идеологический символ всегда отсылает к метанарративу. Если знак или имя, как, например, название улицы, подразумевает преимущественно лишь описание, в частности, историческое, то превращаясь в символ, они приобретают нарративную составляющую, причем как правило не одну. Различные интерпретации выявляют такие нарративы. Советские символы в названии улиц отсылали к нарративам биографического порядка соответствующего советского героя или революционера, к более общему нарративу (гранднарративу), объясняющему их место в советской истории, и обязательно к метанарративу, выявляющему всемирно-историческую роль Советского Союза, руководящей роль коммунистической партии, всепобеждающей силе марксистско-ленинского учения. Разумеется, возможны и социально-исторические, культурно-исторические нарративы, но их структура, будучи повествовательной не ведет к метанарративной цели. Поэтому такие нарративы содержат больше описательных конструкций, чем объяснительных. А нарративная форма там соблюдается ради интереса, интриги, сюжетности, краткости и т.п., как, например, в пояснениях гидов, или в городских мифах и легендах. В отличие от них, идеологический символ изначально сориентирован на некую, наперед заданную цель, очищаясь от всего, что не имеет к ней отношения. Имя маршала Говорова ничего не говорило о его роли в истории Одессы, зато вкупе с мемориальными и ритуальными составляющими последовательно вела к сверхцели: торжеству советского строя и единственно верной коммунистической идеологии, обеспечившим победу в войне, коммунистическому будущему человечества и прочим составляющим данного символа. Разумеется, никто даже не задавался вопросом, почему Говоров носил прозвище Аптекарь, или что он делал в царской армии, или почему в молодости успешно служил офицером в Белой армии, поднимаясь по служебной лестнице и воюя против советской власти.

В качестве вывода отметим, что в городской символике целесообразно различать культурно-историческую и идеологическую разновидности. В идеологической символике определяющее значение имеет явный или скрытый метанарратив, задающий соответствующее прочтение городского

текста.

Список использованной литературы

- Аверинцев, С. С. (1985) *Заметки к будущей классификации типов символа*, в: *Проблемы изучения культурного наследия*, Москва: Наука, 400 с.
- Афанасьев, О. И., Василенко, И. Л. (2017) *Исторична пам'ять: наука та ідеологія*, в: *Філософія та гуманізм*, вип. 6, Одеса: ОНПУ, сс. 12–22.
- Верменич, Я. В. (2011) *Исторична урбаністика в Україні: теорія містознавства і методика літочислення*, Київ: Інститут історії України НАН України, 306 с.
- Лотман, Ю. М. (1992а) *Символ в системі культури*, в: *Лотман, Ю. М. Избранные статьи: в 3-х т., т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры*, Таллин: Александра, 480 с.
- Лотман, Ю. М. (1992б) *Символика Петербурга и проблемы семиотики города*, в: *Лотман, Ю. М. Избранные статьи: в 3-х т., Таллин: Александра, т. 2, 478 с.*
- Пахомов, В. М. *Реформа орфографии 1917–1918*. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: http://gramota.ru/class/istiny/istiny_5_orfo1917/
- Сепир, Э. (1993) *Избранные труды по языкознанию и культурологии*, Москва: Прогресс, 656 с.
- Серто, М. де. (2013) *Изобретение повседневности. Искусство делать*, СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 330 с.
- Степанова, А. (2015) *«Закат Европы» Освальда Шпенглера и литературный процесс 1920–1930-х гг. Поэтология фаустовской культуры*, СПб.: Алетея, 496 с.
- Топоров, В. Н. (1995) *Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное*, Москва: Прогресс-Культура, 623 с.
- Шкловский, В. *Сентиментальное путешествие*. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://iknigi.net/avtor-viktor-shklovskiy/21425-sentimentalnoe-puteshestvie-viktor-shklovskiy/read/page-10.html>

Олександр Афанасьєв, Ірина Василенко

НАРАТИВ І СИМВОЛ В ТЕКСТУАЛЬНОМУ ПРОЧИТАННІ МІСТА

У міській символіці доцільно розрізняти культурно-історичний і ідеологічний різновиди. В ідеологічній символіці визначальне значення має явний або прихований нарратив, за яким стоїть метанарратив, що задає відповідне прочитання міського тексту, але викликає неоднозначні асоціації.

Ключові слова: міський текст, символ, нарратив.

Oleksandr Afanasiev, Iryna Vasylenko

NARRATIVE AND SYMBOL IN TEXTUAL READING OF THE CITY

Representation of the city in the form of text is an attempt to understand it as a holistic space. Names and symbols are designed to emphasize its orderliness. The urban text includes a huge number of characters, their interpretation sets one or another reading of the urban text through the appropriate narratives.

Urban symbolism is intended to streamline urban life, but it itself is devoid of order, it is intertwined with historical, cultural, ideological, political, aesthetic, and just random names. Many of them cause ambiguous associations, contradictory emotional reactions.

The name of the city object has a utilitarian meaning: orientation in the urban space. As such, all names in city have a neutral value-emotional tinge. But in city are also symbols when they are given the appropriate cultural, historical, and especially political, ideological meaning. In this case, some narrative is constructed, implying the corresponding metanarrative. Pure referential characters do not exist.

It is useful to distinguish between cultural, historical and political ideological symbols. For example, Grecheskaya Street in Odessa will be a typical example of a cultural and historical city symbol. And she, under the name of Karl Liebknecht, will be an example of an ideological symbol. Both those and other symbols have a certain history, but the first are connected with the socio-cultural characteristics of the area, and the second with political considerations.

Political and ideological symbols can be an important attribute of urban symbols, since they have a considerable educational, patriotic, and sometimes even cultural significance. The question is what is the metanarrative ideology behind these symbols. But there is another equally important question: how are the ideological symbols connected with the cultural and historical features of the city. If there is no such connection, the ideological symbol loses its cultural meaning and looks alien, non-systemic, illogical, falls out of the semantic integrity, from the urban text.

Keywords: city text, symbol, narrative.

References

- Averincev, S. S. (1985) *Zametki k budushhej klassifikacii tipov simvola* [Notes to the future classification of symbol types], in: *Problemy izuchenija kul'turnogo nasledija*, Moskva, Nauka, 400 p.
- Afanasiev, O. I., Vasilenko, I. L. (2017) *Istorichna pamjat: nauka ta ideologija* [Historical memory: science and ideology], in: *Filosofija ta gumanizm*,

- vyp. 6, Odesa, ONPU, pp.12-22.
- Veremich, J. V. (2011) *Istorichna urbanistika v Ukraïni: teorija mistoznavstva i metodika liotchislennja* [Historical urban study in Ukraine: the theory of scientific knowledge and methods of analysis], Kyev, Institut istorii Ukraïni NAN Ukraïni, 306 p.
- Lotman, J. M. (1992a) *Simvol v sisteme kultury* [Symbol in the system of culture], in: *Lotman J. M. Izbrannye stati v 3-h t., t. 1. Stati po semiotike i tipologii kultury*, Tallin, Aleksandra, 480 p.
- Lotman, J. M. (1992b) *Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda* [The Symbolism of St. Petersburg and the Problems of City Semiotics], in: *Lotman, J. M. Izbrannye stati: v 3 t., Tallin: Aleksandra, t. 2, 478 p.*
- Pahomov, V. M. *Reforma orfografii 1917-1918* [Spelling Reform 1917-1918.], Retrieved April 1, 2019 from http://gramota.ru/class/istiny/istiny_5_orfo1917/
- Sepir, J. (1993) *Izbrannye trudy po jazykoznaniju i kulturologii* [Selected Works on Linguistics and Cultural Studies], Moskva, Progress, 656 p.
- Serto, M. de. (2013) *Izobretenie povsednevnosti. Iskusstvo delat* [The invention of everyday life. Art to do], SPb., Izd-vo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 330 p.
- Stepanova, A. (2015) «*Zakat Evropy*» *Osvalda Shpenglera i literaturnyj process 1920–1930-h gg. Pojetologija faustovskoj kultury* [«The Decline of Europe» by Oswald Spengler and the literary process of the 1920–1930 je. Poetology of Faustian culture (monograph)], SPb., Aleteja, 496 p.
- Toporov, V. N. (1995) *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovanija v oblasti mifopojeticheskogo: Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Research in the field of mythopoetic: Favorites], Moskva, Progress-Kultura, 623 p.
- Shklovskij, V. *Sentimentalnoe puteshestvie* [Sentimental Journey], Retrieved April 1, 2019 from <https://iknigi.net/avtor-viktor-shklovskiy/21425-sentimentalnoe-puteshestvie-viktor-shklovskiy/read/page-10.html>

Стаття надійшла до редакції 24.04.2019

Стаття прийнята 24.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188558](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188558)

УДК 340.12:[340.14 + 340.153] +177.5 *Сергей Шевцов*

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ГОРОДОВ КАК ФЕНОМЕН ПРАВА

В статье выдвинута мысль о возможности рассматривать сам по себе город как особый правовой феномен. В основе лежит антропологическое определение города и понимание права через правосознание. Обоснование включает два момента. Во-первых, город представляет собой принципиально новый тип социальных связей, не родовой и племенной. Соединение вместе чужих по рождению и роду людей требует развития норм взаимодействия, в основе которых лежит признание другого (чужого) равным себе. Во-вторых, источником рождения городского права выступает организация городской территории, посредством выстраивания горизонтального и вертикального измерений для поселения. Оба момента оказываются возможны для ранних этапов развития человеческого общества благодаря переосмыслению (универсализации) религии. Город оказывается своего рода «перекрестком» фрагментов старых правовых систем, и на их основе возникает принципиально новая форма осмысления гражданином города собственного социального бытия, своего статуса в бытии. Городское право предстает как форма выражения нового самосознания гражданина и его иного понимания своего места и функции в универсуме.

Ключевые слова: правосознание, город, урбанизация, гражданин, право, норма, социальная общность, коммуна, иерархия, антропология.

Пройти мимо изучения современного города нет возможности – наверное, ни в одном из смыслов. Экономические, политические или культурные его срезы запечатлены в монографиях, сборниках статей, научных конференциях, Интернет-сайтах и электронных публикациях. Урбанизация стала не просто приметой нашего времени, она, без преувеличения, определяет его. Даже изменение климата на планете приписывают прежде всего городам. Города не просто участвуют в политических событиях, они все чаще сами оказываются ими, утверждают себя в качестве международных деятелей. И тем не менее ученые отмечают недостаток внимания к городу как субъекту права со стороны юристов [Aust 2015: 256], что не может не удивлять, если учесть мощность потока направленных на них исследований. Надо признать, что юридическая сторона, которая интересует нас, по-прежнему остается одной из самых загадочных, и может показаться, что постоянно растущее количество

исследований только выносит на поверхность все новые и новые проблемы.

Город как предмет изучения заинтересовал исследователей прежде всего городским правом: оно стало предметом изучения еще в XVIII веке, а с начала следующего вокруг проблемы его происхождения и этапов развития развернулись серьезные дискуссии [Белов фон 1912: ix]. XX век ознаменовался сменой методологических установок и активным обращением к стремительно развивающейся археологии. И тем не менее мы все еще далеки от того, чтобы прояснить город как юридический феномен. Историки права, задаваясь вопросами о формировании правосознания бюргерства, обращались главным образом к политическим трактатам и повествовательным хроникам¹. Юристы, справедливо усматривающие свое призвание в следовании строгому канону, отдают предпочтение позитивному праву, исследуя системы его нормативных положений в их параллелях, сплетениях, пересечениях и полифонии. Диалог между этими подходами оказывается затруднен по причине различия как исходных предпосылок и фундаментальных категорий, так и самих исследуемых понятий.

Сам город (а не его жители или определенный социальный слой горожан) как субъект права все еще остается непривычным предметом для юридического подхода. Не вызывает сомнения, что историки права проделали огромную работу по анализу и изучению городских систем права. Но город предстал в их работах почти исключительно как материнская стихия для рождения городского права. Знаменитая «История римского права» В. Кункеля, своего рода подведение итогов многовекового исследования римского права, начинается с главы «Город-государство как отправная точка римских правовых изменений» [Kunkel, Schermaier 2005 [1948]: §1], но далее повествование идет исключительно о правовых нормах, не о самом городе. Немецкие историки права с девятнадцатого сосредоточили пристальное внимание на немецких средневековых городах, но их интересовало прежде всего городское право в его истоках и трансформациях. Теории К. Эйхгорна, В. Арнольдта, К. Нитча, К. Гегеля, Р. Зома, Г. фон Белова и многих других конструировали пути возникновения и развития городского права, исходя из господствующей в тот период однолинейной установки восходящего развития и единства источника. Эти черты присущи исследователям других стран – французам (Ж. Мишле, Ф. Гизо, О. Тьерри и др.), итальянцам, англичанам. Ф. У. Мейтленд посвятил городу и городскому праву особое исследование [Maitland 1898], а в его знаменитой «Истории английского права до Эдуарда I», написанной совместно с Ф. Поллаком, есть раздел о городах [Maitland, Pollock 1899: b. 2, ch. 3]. Даже замечательная работа А. Пиренна [Пиренн 1937], в которой

автор уделяет пристальное внимание развитию права, все еще может быть отнесена к старой парадигме, хотя во многом уже ломает ее рамки. Множественные истории отдельных городов и общие истории возникновения городских поселений также часто обращаются к городскому праву, как и исследования по отдельным системам городского права, например, Магдебурскому, Любекскому, Гамбургскому и т.д. Но сам по себе город, а не городское право, редко становился предметом исследования как правовой феномен. Даже в блестящей работе Макса Вебера «Город» [Вебер 1994 (1921)]², с полным основанием считающейся классической, эта сторона оказывается практически не затронутой. Позже к изучению города обращались многие выдающиеся ученые – Г. Чайлд, Л. Мамфорд, В. Кристаллер, Р. Парк, Э. Берджесс, Л. Вирт и многие другие, их работы наглядно продемонстрировали, что рассмотрение города в полной мере возможно только при задействовании самых различных дисциплин и многоуровневого рассмотрения различных аспектов возникновения и развития такого сложного феномена. Показательно, к примеру, что для современной урбанистики при обращении к начальным этапам возникновения городов характерно живое обсуждение не только засвидетельствованных документов, свидетельств и артефактов, но и таких общих вопросов как почему люди вообще объединяются для сотрудничества в сложные группы? каков институциональный механизм подобного объединения? возникает ли при этом неизбежно иерархия принятия решений? (См.: [Jennings, Earle 2016; Marcus, Sabloff 2008; Birch 2013]).

Данная статья не претендует на раскрытие города как правового феномена в целом, автор стремится лишь поставить вопрос о рассмотрении самого возникновения городов с точки зрения формирования не столько правовых норм, сколько правового мышления. В силу того, что правовое мышление остается все еще малоисследованным и трудным для рассмотрения предметом, а кроме того, существенно различается в различных культурах, мы ограничимся здесь только общим начертанием контуров данной проблемы, сосредоточив свое внимание на средневековых городах Европы, но предполагая в дальнейшем применить полученные выводы к городам Киевской Руси.

Прежде всего нужно определиться с основными понятиями. Правосознание мы будем понимать как осознание собственной природы (в рассматриваемый период – прежде всего как полученной от Бога) через условия и механизмы реализации этой природы в социуме. Иначе говоря, что именно и каким образом должен делать человек в отношении других, чтобы оставаться верным замыслу своего Творца. В этом случае право предстает как условие(я) реализации внутренней природы человека (его

сущности), что можно понимать одновременно и как обязанность, и как свободу поступать тем или иным образом, быть так-то и так-то [Шевцов 2014: 361].

В этом смысле заявленная тема означает, что возникновение городов неизбежно должно было каким-то образом изменить представление людей (и не только жителей города) о собственной природе и своих обязанностях в отношении самих себя и других.

Что касается определения города, то здесь мы находим огромное разнообразие определений [см.: Manzanilla 1997], построенных на различных основаниях. Это разнообразие во многом определяется позицией исследователя и его исходными предпосылками. Например, по мнению англичанина Т. Дж. Корнелла, опирающегося на археологический подход, началом Рима можно считать появление мостовой на главной городской площади – Форуме [Cornell 2003: 96]. Города возникали различным образом: как крепости для размещения гарнизона (сторонником «гарнизонной» теории возникновения городов был Ф. У. Мейтленд [Maitland 1909]), как рынки, как административные и/или судебные центры. М. Вебер утверждал, вопреки традиции предшествующего века, что у города нет одного начала, но, как правило, несколько одновременно – город является результатом сложных перекрещивающихся процессов – экономических, социальных и военно-политических; он сразу выступает в виде сложного комплекса явлений [Вебер 1994 (1921): 665]. Единственными чертами, присущими всем городам при их возникновении, признает М. Вебер, были замкнутость населения, административная функция и разделение его жителей на сословия [Вебер 1994 (1921): 309, 323, 401]. Вслед за другими исследователями мы будем ориентироваться на известное определение Луиса Вирта, предложенное им в его статье 1938 года «Урбанизм как способ жизни» [Wirth 1938]. Он определяет город как постоянное поселение с большой численностью (1) при высокой плотности населения (2) и высокой гетерогенностью социальных ролей жителей (3) [Wirth 1938: 3–8].

Это определение создает методологическую трудность в том смысле, что почти не затрагивает плоскость правовых отношений, но, если мы дадим городу определение с точки зрения права, мы сразу предпримем собственный поиск. Таким образом, на данном этапе достаточно будет сказать, что города представляют собой достаточно большие замкнутые поселения, имеющие сложный социальный состав. К этому для начального этапа возникновения нужно добавить черты, не являющиеся отличительными для города (что хорошо показано М. Вебером), но почти неизменно присущие ему: это поселения, удовлетворяющие свои нужды

на внутреннем рынке и, как правило, обладающие защитными укреплениями [Вебер 1994 (1921): 310–314]. Такое определение не проводит решительного разграничения между городом и сельским поселением (ойкосом или поселком), но позволяет выделить объект исследования.

Современный эволюционный подход к созданию типологии городов опирается прежде всего на исторические и этнографические исследования в данной области, поэтому даже древний город предстает как новый шаг общности по сравнению с сельскими поселениями [Feinman, Marcus 1998; Marcus, Sabloff 2008; Jennings, Earle 2016]. Уже в силу такого противопоставления город рассматривается как новый шаг к «цивилизации» и по сути отождествляется с государством. Развитие городов со временем характеризуется как достигающее «критического порога (critical threshold)» [Flannery 1972: 423], «Большого Взрыва (Big Bang)» [Pauketat 2007: 146] или «фазового перехода (phase transition)» [Yoffee 2005: 230] к «цивилизации» (в данном контексте отождествляемой с государством). Только относительно недавно этому подходу был брошен прямой вызов в статье известных антропологов Дж. Дженнингса и Т. Эрла [Jennings, Earle 2016], которые на двух конкретных примерах показали проблематичность такой связи. Первый их пример рассматривал доисторический город Тиуанако на Андском нагорье (современная Боливия), где государство (с тем же названием, но авторы пишут их различно – «Tiahuanaco» для города и «Tiwanaku» для государства) возникло примерно триста лет спустя после того как в этом поселении появились монументальные строения, свидетельствующие о формировании города³; второй пример носит обратный характер – государство на Гавайях возникает при полном отсутствии городов или даже их подобия.

Данные авторы придерживаются своего рода «народнического»⁴ подхода к возникновению городов, согласно которому города созданы народом, трудящимися людьми. «Те, кто собрались вместе, чтобы сформировать первые города, были в основном фермерами, скотоводами и рыбаками. Они, скорее всего, больше склонялись к созданию кооперативных, взаимовыгодных структур строительства в новых условиях, которые сводили к минимуму центральную власть и возникающую стратификацию – две особенности, обычно связанные с государствами» [Jennings, Earle 2016: 475].

Независимо от того, принимаем ли мы выводы этих исследователей или нет, в силу устоявшейся традиции связывать города с государством, а государство с правом, нам следует привести также определение для государства, чтобы избежать разночтений и несогласованности. Наиболее удобным в данном случае (помимо того, что оно замечательно во многих

отношениях) представляется определение Г. Классена: «...государство – это независимая централизованная социально-политическая организация для регулирования социальных отношений в сложном, стратифицированном обществе, занимающем определенную территорию и состоящем из двух базовых страт – правителей (rulers) и управляемых (ruled), отношения между которыми характеризуются политическим господством (dominance) первых и налоговыми обязательствами (tax obligations) вторых, легитимизованные разделяемой, по крайней мере, частью общества идеологией, в основе которой лежит принцип реципрокности⁵» [Classen 1996: 1255].

Это определение, как нетрудно заметить, во многом близко определению города Л. Вирта. По сути, в нем отсутствует пункт (2) (высокая плотность населения) и добавлен пункт о легитимизации существующих между стратами отношений идеологией. Можно признать, что именно второй пункт определения Вирта является решающим для различия, так как, когда речь идет об античных полисах и городах средневековых, почти не вызывает сомнения наличие для его граждан некоей идеологии или ее подобия.

Несмотря на то, что, в отличие от античных полисов, средневековые города не всегда были городами-государствами (подобно итальянским коммуна), они во многих отношениях были близки к ним. Формирование особого городского права только подкрепляет это сходство.

Но в данном случае эта близость определений не является для нас методологическим препятствием, так как речь будет идти о возникновении городов, то есть процессе обретения поселением обозначенных в определении качеств. Поскольку нас интересует правовой план, предметом нашего внимания оказывается последний пункт: в определении Вирта – гетерогенность социальных ролей жителей, а в определении Классена – наличие страт, распределение между ними функций и легитимизация этого распределения идеологией. Это тем более важно, что государство часто выступает или рассматривается как синоним права; даже для нашего определения, далеко отстоящего от традиционных определений права, тем не менее эта близость сохраняется, так речь в нем идет о деятельности как о некоторой функции. Таким образом, предметом данного рассмотрения выступает формирование функций страт городского поселения и осознания ими этих функций как собственного бытийного (и тем самым правового) статуса. Право, таким образом, не что иное как условия реализации своей бытийной функции в качестве некоего полномочия [Шевцов 2014: 361].

Наш тезис будет обоснован, если нам удастся показать, что возникновение нового типа поселения (города) неизбежно ведет к изменению представления человека (его жителя) о своем месте в системе

бытия или своем бытийном статусе. Это может быть выявлено только в том случае, если мы обнаружим, что город означает новый тип социальных связей, который обусловлен в свою очередь особым представлением человека о своей сущности (как системы прав и полномочий, определяющих его деятельность). На самом деле, не просто сказать, что здесь является следствием чего – новое самосознание порождает новый тип связей или наоборот, скорее все же они складываются одновременно и взаимоформируют друг на друга (что кажется более вероятным). В данном случае достаточно будет зафиксировать формирование нового типа социальных отношений как неотъемлемое свойство городского поселения (при условии, что мы в данном случае говорим прежде всего о городах средневековой Европы – города Азии, Африки и Латинской Америки требуют особого рассмотрения).

Так как исторический план проблематичен в том смысле, что требует классификации городов, учитывающей цели и обстоятельства их создания [Jankuhn, Schlesinger, Steueret 1973–1974; Сванидзе 1999], исходные условия их возникновения и этапы формирования, причем эта классификация должна также включать и уже существующие города, к тому же подобная классификация может быть построена только на тщательном рассмотрении имеющихся документов и свидетельств, что превосходит возможности отдельной статьи, здесь мы ограничимся лишь общей моделью, тем, что М. Вебер называл «идеальным типом», а конкретные примеры будем использовать в качестве иллюстрации, но никак не доказательства. Именно разнородность исторического материала, на наш взгляд, воспрепятствовала Веберу построить целостную типологию городского хозяйства и вынудила его ограничиться лишь типологической моделью.

Теперь можно перейти непосредственно к модели возникновения города. На раннем этапе (иногда его называют пред-городом) поселение еще не обладало каким-то особым правом, отличающимся от системы права той местности, в котором оно расположено [Рогачевский 1996: 16 ff.]. И все же сам факт его возникновения уже влечет за собой эту возможность, что обусловлено по крайней мере двумя моментами. Первый из них – тот очевидный факт, что город возникал как место совместного жительства ранее не связанных по месту проживания людей. Архаичное сообщество жилось на родовых и племенных связях, и оказавшийся вне своего рода (например, изгой) практически терял статус человека [Шевцов 2014: 213–224]. Средневековое общество представляло собой куда более сложное сплетение межличностных связей при безусловном сохранении родственных и племенных традиций, но общая тенденция развития вела к приоритету вассальных связей над родственными.⁶ Ситуация оказывалась

неоднородной: в традиционных сельских поселениях продолжали господствовать родо-племенные связи, вместе с тем для знати вассальные отношения постепенно выходили на первый план. Города представляли собой новый тип общности, создать который исключительно рациональными земными средствами в тот момент едва ли было возможно. Город вообще понимался как общность, община – от Тита Ливия и Августина до Оттона Фрейзингенского⁷ – состоящая прежде всего из несвязанных родовыми узлами людей. Основой нового сообщества выступали клятва и межличностные связи, идеологическим гарантом верности которых выступала, несомненно, вера и только после нее – общность интересов. В данном случае для нас важно, что средневековые города возникали не просто для удовлетворения тех или иных экономических, хозяйственных или военно-политических нужд, они представляли собой новый тип единства, основанного на праве. Западный город, говорит М. Вебер, представлял собой братство, скрепленное клятвой [Вебер 1994 (1921): 340].

Все же остается не вполне ясным, каковы механизмы, объединяющие людей в большие группы со сложной структурой. Исследования этой проблемы отмечены различием исходных предпосылок и направленности поиска (см., например: [Blanton, Fargher 2008; Boyd, Richerson 2009; Carballo 2013; Turchin, Currie, Turner, Gavrillets 2013; Vaughn, Eerkens, Katner 2010]). Можно считать почти установленным, что возникновение групп равных по своему статусу семей относится к эпохе плейстоцена и такое равенство обеспечивало сотрудничество, одновременно препятствуя приобретению одной из семей особого статуса [Hardin 1968; также см.: Boehm 1993; Ostrom 1990; Wiessner 1996; Wiessner 2009]. Внимание исследователей сосредоточилось в этом отношении на возникновении социальной стратификации, приведшей затем к формированию государственных образований. Еще в начале 60-х гг. Э. Сервис предложил ряд промежуточных стадий между акефальным социумом и государством – локально-групповое сообщество (band), племя (tribe), вождество (chiefdom) и государство (state) [Service 1962]. Эта типология была подвергнута тщательному рассмотрению и претерпела множество изменений (сам Э. Сервис под воздействием критики М. Фрида [Freid 1967] исключил племя из своей типологии [Service 1975]). Р. Карнейро справедливо отметил, что вождество следует рассматривать не как переходный этап от эгалитарного сообщества к бюрократическому государству, а как ключевой шаг в эволюции социума, уже содержащий в себе все основные начала государства [Carneiro 1981: 38]. 90-е гг. прошлого века были отмечены многочисленными дискуссиями о природе вождества: часть исследователей придерживались мнения Э.

Сервиса (восходящего еще к М. Веберу) о важности харизматического начала власти бигменов, другие исследователи видели основу возвышения вождя в его экономическом (имущественном) могуществе [Earle 1991: 1]. Ни одной из сторон не удалось найти неопровержимые аргументы, и в итоге значительная часть антропологов в последующие десятилетия вообще отказались от такой схемы стадийного развития. За всеми этими спорами о социальной эволюции и ее стадиях, более прочные и традиционные эгалитарные, групповые структурные отношения оказались вне зоны пристального внимания, даже для времени переходных эпох [Jennings, Earle, 2016: 474].

Следует также учитывать, что любая подобная общая типология должна быть модифицирована в конкретных случаях с учетом тех или иных кризисных явлений или военных действий. В этих случаях роль вождя (лидера) резко возрастает и, как правило, неизбежно ведет к изменению родственно-ранговой реципрокности до уровня редистрибуции [Салинз 1999; Sahlins 2008]. Тем не менее, устойчивые эгалитарные групповые отношения при этом не исчезают полностью, но продолжают в значительной мере служить основанием также и для возникающих новых видов социальных отношений.

Возвращаясь к модели города, можно не сомневаться, что горожане на первых этапах придерживались правовых обычаев тех мест, откуда они были родом. Нам следует, таким образом выделить две разновидности городов: основное население которых составляло местное население (примером может служить город древлян Искоростень до его уничтожения княгиней Ольгой), и города, население которых складывалось из различных пришлых групп (вероятно, к таким городам может быть отнесен Киев). Также можно выделить случаи синойклизма, объединения нескольких первичных, иногда даже разноплеменных общин в один город (примером чему служит Новгород). Но даже с учетом различия этих подвидов, следует признать, что гражданам города едва ли удавалось сохранить эти традиционные правовые отношения в неизменном виде. Здесь примером может служить знаменитое Магдебургское право, представлявшее собою сложный конгломерат норм, различных по происхождению (к сожалению, уровень современных исследований все еще не позволяет говорить о Новгородском или Киевском праве). В отношении способов приобретения прав собственности и некоторых правил судебного процесса Магдебургское право включало ряд достаточно архаичных обычаев саксонского земельного права, в отношении правил организации ремесла и торговли ему был присущ оригинальный характер, политическое же устройство города во многом определялось привилегиями, полученными горожанами от императоров и

архиепископов Магдебургских [Рогачевский 1996: 17–18]. Уже на одном этом примере видно, что если большинство населения на начальной фазе и следовало «Саксонскому зеркалу», точнее, местному саксонскому праву (Магдебург известен с начала IX века, а «Саксонское зеркало» составлено шеффеном Эйке фон Репковым в 1221–1225 гг. как свод правовых норм Саксонии), то существующая система саксонских правовых норм не могла удовлетворить чисто городские потребности Магдебурга.

Магдебург при своем возникновении объединил, судя по этому свидетельству, главным образом жителей окрестных земель, и все же его гражданам пришлось вносить существенные изменения в систему правовых отношений. Это еще в большей мере относится к городам, жителями которых оказывались уроженцы разных земель или племенных образований, такие города должны были представлять собой поначалу конгломерат осколков совершенно различных правовых систем (вернее, систем обычного права)⁸. Человек той эпохи уже рождался с определенным социальным статусом – либо знатным, либо свободным, либо несвободным и зависимым; общественные связи, в которые он вступал, сохраняли свой природный, органический характер – это связи родовые, племенные, семейные, отношения родства или свойства [Гуревич 1999: 135]. «Элемент волеизъявления в формировании социальных групп и систем связи здесь отсутствует или минимален... Принадлежность к социальному разряду или слою определяет поведение индивида. Все стороны его жизни регламентированы, заранее известно, как он должен поступить в той или иной ситуации, – выбора почти не существует» [Гуревич 1999: 136].

Люди из разных мест, не связанные кровным родством, принадлежащие как к одной имущественной и правовой категориям, так и к различным, объединялись в большую общность – это факт естественный или парадоксальный? Если их поведение действительно было столь регламентировано и определено принадлежностью к социальной группе, как оказывается возможен феномен возникновения города, новой общности, новой формы поведения? Если их объединение было вызвано политическими и экономическими условиями, на чем они могли строить межличностные отношения, необходимые для совместного существования и достижения общей цели? Единственная возможность – явное или латентное правовое соглашение, признающее другого, ранее чужого, своим: равным или функционально связанным. При этом каждый входил в новую общность с собственной прежней системой права (вероятнее всего, обычного), с представлениями о себе, соответствующим его прошлому статусу.

Но городская жизнь и социальные отношения города выходили за рамки тех норм, которые предполагало обычное право сельского жителя. То, что можно сохранить, использовать, переносится в новые условия – право землевладения, торговое право, рыночное право и т. д., но и они требовали развития в новых условиях, а кроме того, ряд видов специфически городской деятельности вообще не мог регламентироваться старым правом. Вместе с тем город требовал единства для обеспечения своей безопасности. Таким образом, города оказывались своего рода «правовыми перекрестками» или «правовыми мозаиками», где несколько правовых систем накладывались одна на другую и неизбежно вели к формированию своей особой правовой системы (или принятием уже готовой городской с локальными модификациями⁹). «Город, – пишет современная исследовательница, – как бы собирает на своем правовом поле все возможные, существующие к этому времени виды права... эта способность к впитыванию разнородного материала, обусловленная гетерогенным характером самого города как целостного организма, и сплавлению его в городское право и была отличительной и определяющей чертой правотворчества в городе» [Варьяш 2000: 237–238].

Горожанин (понятийное содержание этого термина складывается постепенно с обретением городским правом своего формального воплощения¹⁰), по сути, это тот, кто владеет в городе землей, имеет свое занятие-функцию и занимает определенное место на городской стене или в городском ополчении. Все три момента в значительной мере определялись не индивидуально, а вхождением в ту или иную городскую корпорацию (по мере их возникновения и развития). Сюда же необходимо добавить религию, единство веры (не в строгом смысле) было обязательным условием средневекового города. Все перечисленные пункты, кроме участия в городском ополчении, могли быть отнесены и к жителю деревни, так как крестьяне не принимали участия в военных действиях как организованная группа (крестьянские восстания в данном случае не могут рассматриваться, так как они, не будучи постоянными, не затрагивали правовой статус, скорее, являлись следствием нарушения уже существующего в рамках обычного права). Но было бы преждевременным сделать вывод, что именно место в ополчении формировало городского жителя и сам город. Скорее, следует говорить о комплексном соединении всех трех (плюс вера) составляющих. Только их соединение вместе наделяли город присущими ему чертами уникальности как социального образования.

Создание новой общности, как и выработка правовых норм было невозможно без единства веры. Происходила своего рода «универсализация» религии. Общность не могла обходиться без ритуалов,

а они требовали единства религиозного мировосприятия. Даже в античности при политеизме каждый город имел своих особых богов-покровителей (который мог носить одно имя с каким-то богом олимпийского пантеона, рассматривался как тождественный, но все же чем-то отличался). Слушателей Гомера не смущало, что в цитадели Трои стояла статуя Афины как защитницы и покровительницы города, в то время как сама богиня активно помогала осаждавшим Трои данайцам. В средневековье в ситуации единобожия эту функцию выполняли святые и особые обряды поклонения¹¹. Это, как мы знаем, не отменяло возможности сосуществования в городе с иноверцами – достаточно вспомнить существование ариан в Константинополе, евреев в испанских городах и такой особый случай как сосуществование католиков, православных, иудеев и мусульман в городах Сицилии¹², – но, во-первых, это никогда не рассматривалась как нормальное положение дел, во-вторых, обычно складывалось на достаточно позднем этапе существования города, когда прочность общины уже сложилась, наконец, в-третьих, служило вечным источником конфликтов: каждый раз при политических или экономических кризисах их причину усматривали в факте наличия в городе иноверцев. На начальном этапе такое сосуществование оказывалось возможным только при равенстве сил и наличии существенно превосходящего по мощи противника горожан. Можно не сомневаться, что, к примеру, голландцы пустили в свои города иудеев-беженцев из Испании только в силу своего неприятия Испании и осуществляемой ею политики.

Вторым моментом организации городов, связанным с правом, была организация территории поселения. «Город складывается как антипод сельской округи. Это укрепленный островок, убежище перед лицом опасности безграничных пространств, открывавшихся за стенами города и враждебных ему» [Гусарова 1999: 142]. Город – не просто компактное поселение (с высокой плотностью населения), это определенным образом организованное пространство земли. Любой город является ориентированным пространством в том смысле, что разделен на зоны, каждая из которых имеет особую структуру (см., напр.: [Гусарова 1999]). Стены и башни, мосты и каналы, собор и общественные здания, улицы и площади задавали направления и систему ориентации. Эту же функцию выполняли и некоторые общественные места: рынки, лавки, бордели, места наказаний (позорные столбы, плахи, виселицы), места сборов, кладбища, колодцы и т. п. Некоторые из них были неразрывно связаны с ритуальными действиями и не мыслились иначе. Город не был и не мог быть однородным: его районы существенно различались, по сути, город как целое объединял несколько совершенно различных районов. Его пространство уплотнялось

и растягивалось, сакрализовалось и «снижалось», и это различие районов определенным образом соответствовало различиям в статусах его обитателей. «...В средневековом городе царит хаос узких и кривых улочек и переулков, тупиков, беспорядочно разбросанных зданий. Но в этой бессистемности просматривается внутренняя логика: различные социальные, профессиональные, этно-конфессиональные группы населения концентрировались вокруг своих центров и на своей территории (бург, епископская резиденция, гетто, специализированный рынок и т.д.), защищая свои права и свободы внутри города. Бессистемность и индивидуализм в застройке соседствовали с правилами и предписаниями, строго ограничивавшими и регулировавшими частную инициативу. В результате город образовывал единый организм...» [Гусарова 1999: 144].

В том факте, что гражданином города мог стать лишь тот, кто владел участком земли в городе, видели преемственность с вотчиной и сельским поселением [Белов фон 1912: 110 ff.; Варьяш 2000: 249]. Все же плотность городских построек обусловлена не только стремлением разместить как можно больше строений внутри городских стен. Городские дома должны были демонстрировать имущественное и статусное положение владельца: дома более состоятельных людей, вероятно, представляли собой уменьшенные подобию усадеб или даже комплекса из нескольких усадеб [Янин 1998: 140, 199 f.; Янин 2013: 28], люди среднего достатка владели полноценными домами, но с небольшой внутренней территорией или совсем без нее, бедняки жили в лачугах или даже бараках. Стены домов средних жителей и бедняков должны были образовывать улицу без всякой ограды. Не только из-за дефицита земли, но и в целях безопасности все эти строения, разделенные по зонам, должны были тесно примыкать друг к другу, создавая совершенно особые условия: человек оказывался в своего рода лабиринте, едва свернув с магистральных улиц (также ориентированных, в большинстве случаев – на соборную площадь). Так расположены усадьбы в древнем Новгороде [Янин 1998: 200–202; Янин 2013: 10], так стоят дома в Помпеях и Геркулануме (а это дачные, курортные города для зажиточных людей).

В сельской усадьбе и крестьянском жилище пределы отмечены оградой, окружающей дом. Вся огороженная территория рассматривалась как внутренняя часть дома, и сама ограда также оставалась его неотъемлемой частью. У этого факта было правовое измерение. Согласно скандинавским сборникам Законы Фростатинга и Законы Гулатинга, правовое нарушение, произошедшее внутри ограды, рассматривается как имевшее место внутри дома и оценивается намного строже (обычно вдвое), чем произошедшее снаружи [Frostathings 1846: 142, 143; Gulathings 1846: 242]. Для сельских

усадеб внутренней частью усадьбы считалась и прилегающая к ограждению территории (расстояние брошенного плуга) [Gulathings 1846: 145]. Единицей права, таким образом, в деревне должна была считаться семья, и принадлежащая ей земля (при всей условности этих понятий для обычного права, далеко не так тщательно разработанного, как нормы скандинавского законодательства). В городе это частично сохранялось (например, в отношении усадеб знатных и богатых), но одновременно вырабатывались нормы владения для тех, у кого был только свой дом или его часть.

При той тесноте и плотности строений, которая была характерна для города, и несмотря на иррегулярность и произвольность застройки, не приходится сомневаться в ее функциональности. Американский архитектор и теоретик градостроительства Э. А. Гуткинг¹³ охарактеризовал этот тип застройки средневекового города как «шедевр функциональности» [Gutkind 1964–1974: vol. 5 (1970): 52], поскольку строители города проявили себя как реалисты, «адаптировав улицы к сложностям роста города» [Ibid.].

Из-за тесноты в городе понятие собственности должно было обостряться, а вторжение на чужую территорию преследоваться еще более сурово¹⁴. Но должен был измениться и сам характер понимания территории и территориальной собственности – прежнее могло сохраняться только для богатых усадеб (что вероятнее всего имело место, если судить по некоторым из новгородских берестяных грамот [Янин 1998]).

Несомненно, плотность расположения строений – стена к стене – должна была порождать особую систему отношений между соседями. Наряду с правовым статусом внутреннего двора, неизбежно должен был сформироваться правовой статус улицы, квартала (в Новгороде, например, некоторые бояре владели несколькими примыкающими друг к другу усадьбами, практически кварталами [Янин 1998: 200]; кроме того, улицы в городах ради безопасности иногда запирались на ночь, то есть имели ворота), но прежде всего – каждого дома¹⁵. Дома представляли обособленную единицу («Почти каждый дом имел свое “лицо”: герб над входом, скульптурную фигурку святого, рыцаря, Девы Марии, льва и др. (...) Домам давались названия: “Белый олень” “Черная лошадь”, “Три лебедя” и т.п.» [Гусарова, 1999: 160]), в определенном смысле дом представлял одно целое с его владельцем. Внешний вид дома должен был свидетельствовать о занятии хозяином и о его состоянии, еще точнее – о его статусе в божественном мироздании. Город, в отличие от замка или деревни, был местом демонстративным, местом демонстрации своего статуса, своего места в бытии.

Любое строение организует пространство – от шалаша до собора, так же как это способны делать элементы ландшафта – горы, лес, берег реки и т.

д. Но сами по себе сооружения, как и элементы ландшафта, организуют только одно измерение пространства, которое можно назвать «горизонтальным» – в той или иной степени параллельное земной поверхности. Любое сообщество людей предполагает некоторые отношения между индивидами, следовательно, включает в себя элементы правовых отношений на основе осмысления своего статуса. Гетерогенность социальных ролей жителей [Wirth 1938: 8] необходимо должна была получать свое выражение не только в поведении, как это уже было отмечено, но и в одежде, в оформлении жилищ и т. д. На раннем этапе, при самом образовании города, это различие оставалось еще небольшим, но оно должно было хорошо читаться для опытного глаза. Сама такая демонстрация выводит организацию пространства за пределы одной лишь «горизонтальной» в сферу вертикальной иерархии. Право неразрывно связано с деятельностью людей, его «горизонталь» организуют сообщество равных по статусу, система «вертикалей» устанавливает иерархию среди не равных по своему статусу слоев¹⁶.

Вертикальная организация пространства предполагает выстраивание системы отношений между человеком и иными силами – космическими, божественными, над- и под-земными. Устойчивость этой картины находит свое подтверждение в типологическом единстве архаических представлений о мире у разных народов и культур, даже не связанных между собою. Достигая определенного уровня развития, человеческое общество встраивает себя и свои элементы в картину мира природных сил – превосходящих человека и уступающих ему. Модель мирового дерева, одушевленных природных сил, богов, живущих на горе, – все они, как правило, помещают наиболее сильных и могущественных персонажей где-либо наверху, а низшие и стихийные силы – либо внизу, либо на периферии человеческого мира. Гомеровская модель богов, живущих на Олимпе, с высокой долей вероятности заимствована из традиции, восходящей к шумерам¹⁷, и из того же источника, вероятно, образ пророка, восходящего на гору для общения с богом. Но это представление о превосходящих человека силах, живущих вне «горизонтальной» человеческого мира, свойственно многим народам [Буае 2018: гл. 2]. И все же следует, наверное, добавить, что «вертикаль» в данном случае не более чем метафора. Точнее было бы говорить о повседневном и всегда доступном человеку пространстве (социальная иерархия) и пространстве особом, доступном лишь при определенных условиях, но воспринимаемом как реальное (иногда даже характеризующееся как более реальное единственно реальное¹⁸).

Организация пространства «по вертикали» для средневекового города превращалась прежде всего в усвоение и отстаивание своих прав-функций в божественном мироздании, что означало, во-первых, регламентированную внутреннюю стратификацию внутри города, а во-вторых, установление четких связей с иными элементами социума – крестьянами окрестных поселений, приезжими купцами, епископом, сеньорами, королевской или императорской властью, самим императором или королем, наконец, небесными силами – святыми, ангелами и самим Богом. Не случайно в средневековой Европе получило такое распространение строительство готических соборов: собор наглядно демонстрировал ту вертикальную ось, на которой размещался город и его жители [Богодарова 2000; Гуревич 1999: 43 ff.].

В этом плане организация пространства по вертикали и горизонтали уже сама по себе была пронизана правом. Право заменяло родовые и племенные связи и право позволяло создать единство граждан, без которого городская жизнь была невозможной – ни в военной (оборонительной) сфере, ни в экономической (торговой, рыночной), ни в финансовой, ни в политической. И – едва ли не самое важное – в религиозной. Протестантизм, в котором М. Вебер видит материнское лоно капитализма, родился именно в городах, и именно города служили его укрепленными форпостами.

Само стремление Римского клира, Константинополя, князя Владимира Святославича, английского короля Генриха VIII или дома Габсбургов установить единство религии носило, как известно, не только характер административный или чисто религиозный, но еще и внутренне-политический, так как означало организацию пространства государства по единым основаниям и по сути означало превращение государства в единую общность-общину, подобную единому городу.

Таким образом, территория, религия и право оказывались нераздельно спаяны внутри городских стен, и касание одной из них неизбежно вело к изменениям других. Возникновение городского пространства означало одновременное возникновение и нового юридического пространства, и определенное время их развитие определяло друг друга. При этом нужно учитывать, что право следует в данном случае понимать не только как совокупность тех или иных грамот или уставов, но прежде всего как способ соотношения своей личности и своего статуса с божественным миропорядком.

Таким образом, города представляли как, во-первых, новый вид практической деятельности, во-вторых, новый тип социальных связей, и в-третьих, существенно иная форма присутствия в божественном мироустройстве. Универсальным выражением всех этих аспектов служило

право. В Западной Европе развитию городского права способствовали еще ряд обстоятельств – начавшаяся с XI века активная фаза противостояния папской и королевской (императорской) власти, в которую оказались включены города, а с XIII века – создание в городах университетов и юридических школ. Но города, как мы старались показать, и сами играли важную роль в развитии права и правового мышления.

Примечания

¹Прекрасной иллюстрацией может служить неоднократно переиздававшаяся работа Ульриха Айсенхардта по истории немецкого права [Eisenhardt 1984].

²Эта работа была издана в 1921 году, а в 1922 включена во второй том большого исследования «Хозяйство и общество».

³«Урбанизация началась в Тиуанако около 500 г. н.э., но первые явные свидетельства существования государства Тиуанако датируются после 800 г. н.э. В конечном счете, Тиуанако был регионально-организованной политией, состоящей из профессионального правящего класса, простого класса и высокоцентрализованного и внутренне специализированного правительства. Однако государство было создано через создание кооперативных, эгалитарных и кооперативных объединений на базе города, которые организовывали городскую жизнь в течение первых 300 лет поселения.» [Jennings, Earle 2016: 478].

⁴См. об этом подходе в работе Н. Яковенко [Яковенко 2006: 12–13].

⁵Реципрокность, реципрокация (от лат. *reciprocus* — возвращать назад, двигать взад и вперед), термин, введенный Б. Малиновским, означающий обмен материальными благами и услугами на эквивалентной основе между соплеменниками, членами социальной горизонтальной сети, который выступает как форма проявления существующих между ними взаимных обязательств.

⁶«В знаменитой истории из англосаксонской хроники речь идет о членах одного рода, которых развела вендетта двух сеньоров, между которыми были поделены их оммажи, и эти родственники были вынуждены воевать друг с другом. Они смиренно приняли выпавшую на их долю участь: «Никто из близких не дорог нам так, как наш возлюбленный лорд», — говорят они. Важное признание. Вторит ему в середине XII века в уважающей законы Италии фраза из «Книги феодалов»: «Против всех должны помогать вассалы сеньору — против своих братьев, сыновей и отцов»» [Блок 2003: 228–229].

⁷Одна из самых знаменитых средневековых хроник Оттона Фрейзингенского (*Otto Frisingensis*; ок. 1111/1114–1158) носит название «*Chronica sive Historia*

de duabus civitatibus», то есть «Хроника или История двух градов» с явной отсылкой к Августину, так как рассказывает преимущественно о борьбе империи с папой, но, с другой стороны, показательно, что империя понимается отчасти как город именно в период стремительного роста и усиления городов, о жителях которых, к слову сказать, автор отзывается исключительно негативно.

⁸«В варварском обществе человек уже рождается с определенным правом, — он принадлежит либо к роду знатных, либо к роду рядовых свободных, либо к потомкам зависимых или несвободных и пользуется теми правами, которые присущи соответствующей социальной категории. Общественные связи имеют по преимуществу еще природный, органический характер. Это связи родовые, племенные, семейные, отношения родства и свойства. (...) Элемент волеизъявления в формировании социальных групп и систем связи здесь отсутствует или минимален... (...) Принадлежность к социальному разряду или слою определяет поведение индивида. Все стороны его жизни регламентированы, заранее известно, как он должен поступить в той или иной ситуации, — выбора почти не существует.» [Гуревич 1999: 135–136.]

⁹Примером такого заимствования может служить Магдебургское право (*Magdeburger Recht*), получившее широкое распространение. Точное количество городов, принявших *Magdeburger Recht* в качестве основы управления, точно неизвестно, исследователи насчитывают во второй половине XIV века около четырехсот таких городов [Lieberwirth 1990: 24; Рогачевский 1996: 19]. Показательно, что почти в каждом случае есть свои отличия [Lieberwirth 1990: 23 ff.; *Gunczi* 2017].

¹⁰«Долгое время городские хартии и статуты не знают специального термина для определения жителей города. Значительное число памятников обозначает своего адресата либо как *homines*, *incolas*, *populatoies*, *populus*, “мужчины и женщины” и т.д., либо описательно: “те, кто живет и будет жить в этом месте” и другими подобными выражениями.» [Варьяш 2000: 235].

¹¹«Не только каждый город и каждый приход имел своего святого, но и у каждой ремесленной и купеческой гильдии, профессии, братства, госпиталя, школы и т.д. были свои заступники. Городу Ману покровительствовал св. Юлиан, Туру - св. Мартин, Венеции - св. Марк, Дубровнику - св. Власий, Толедо - св. Ильдефонс, Линкольну - св. Анна. Св. Христофор и св. Иаков охраняли путников. За школяров предстательствовал св. Николай (правда, этого святого своим покровителем считали многие). Галантерейщики поручали себя св. Екатерине, стекольщики - св. Кларе, парижская бойня - св. Иакову, плотники и каменщики - св. Людовику.» [Богодарова 2000: 199].

¹²Это действительно особый случай, их мирное сосуществование обеспечивалось только силой королевской власти, опиравшейся на разные группы и строго разграничивавшей их функции в политическом устройстве [Норвич 2005; Берман 1999: 383 ff.].

¹³Э. А. Гуткинд (1886 – 1968) родился и начал свою профессиональную деятельность в Германии, которую покинул в 1933 году, в США переехал в 1956. В данном случае термин «американский» использован лишь в силу того, что свое фундаментальное исследование [Gutkind 1964 – 1972] он подготовил и издал в США.

¹⁴«Жизнь в городе в силу естественных причин - скученности, концентрации разнородных интересов, акцентированных социальных различий, участия в политических событиях и т. д. - давала больше поводов для проявления насилия, в том числе и в форме преступления, чем жизнь деревенская. В случаях насилия, влекших за собой уголовные тяжбы, само наказание являлось своего рода разрешением и завершением конфликтов, учитывая то понимание правосудия, которое характерно для средневекового сознания: восстановление истины и справедливости имело своим необходимым элементом воздаяние за содеянное. Именно поэтому в течение длительного времени в городском праве в пенитенциарной системе присутствует принцип талиона, который лишь постепенно заменяется штрафами.» [Варьяш 2000: 251].

¹⁵«В средневековом традиционном городском строительстве в качестве основного элемента выступал дом, а не улица» [Гусарова 1999: 156].

¹⁶«Если первые городские хартии в идеале имели в виду все население города, то теперь часть его оказывается за рамками собственно городских правовых норм (т.е. и за рамками единого правосудия и справедливости, что несомненно раскалывало общность города в целом и, как мы знаем, было причиной многочисленных конфликтов). Таким образом, можно сказать, что территориальное право перерастает в сословное. Крайне важно, что городское право не знает полноправных и неполноправных горожан, а делит население города на горожан и негорожан.» [Варьяш 2000: 249–250].

¹⁷«...Азиатские истоки этого понятия (олимпийской семьи Гомера. – С. Ш.) фактически неоспоримы. Шумерские боги были задуманы именно таким образом - как Игиги, живущие вместе на божественной горе, связаны друг с другом под властью Энлиля (или Мардука в производном вавилонском пантеоне), управляя судьбами людей на земле, получая жертвы от них.» [Kirk 1990: 4]. См. также об этом: Буркерт 2004, гл. 3; J. V. Prichard 1969; Kirk 1998 [1970]: chs. 3 and 4; Smith 2010.

¹⁸Можно вспомнить платоновское *hyperouranios topos* (Phaed. 247c) и его характеристику как *ontos* (Phaed. 248b).

Список использованной литературы

- Белов, Г. фон (1912) *Городской строй и городская жизнь средневековой Германии*. Москва, 224 с.
- Берман, Г. Дж. (1999) *Вера и закон: примирение права и религии*, пер. с англ. Д. Шабельникова, М. Тименчика; ред. н. Малыхина. Москва: Ad Marginem, 432 с.
- Блок, М. (2003) *Феодальное общество*. Москва: Изд-во им. Сабашниковых, 304 с.
- Богодарова, Н. А. (2000) *Собор в средневековом городе*, в: *Город в средневековой цивилизации Западной Европы*. Т. 3. *Человек внутри городских стен. Формы общественных связей*. Москва: Наука, 378 с.
- Буайе, П. (2018) *Объясняя религию. Природа религиозного мышления*. Пер. с фр. М. Десятова. Москва: Альпина Паблишер, 496 с.
- Буркерт, В. (2004) *Греческая религия: Архаика и классика*. Пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского. Санкт-Петербург, 584 с.
- Варьяш, О. И. (2000) *Городское право и право в городе как фактор единения / Город в средневековой цивилизации Западной Европы*. Т. 3. *Человек внутри городских стен. Формы общественных связей*. Москва: Наука, сс. 232–253.
- Вебер, М. (1994[1921]) *Город*, в: *Вебер М. Избранное. Образ общества*. Москва: Юрист, сс. 309–446.
- Гуревич, А. Я. (1999) *Категории средневековой культуры*, в: *Гуревич А. Я. Избранные труды*. Т. 2. *Средневековый мир*. Москва, СПб.: Университетская книга, сс. 17–260.
- Гусарова, Т. П. (1999) *Город и ландшафт*, в: *Город в средневековой цивилизации Западной Европы*. Т. 1. *Феномен средневекового урбанизма*. Москва: Наука, сс. 140–160.
- Норвич, Д. (2005) *Нормандцы в Сицилии. Второе нормандское завоевание. 1016–1130*, пер. с англ. А. А. Игоревского. Москва: Центрполиграф, 367 с.
- Пиренн, А. (1937) *Средневековые города Бельгии*. Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 555 с.
- Рогачевский, А. Л. (1996) *Меч Роланда: Правовые взгляды немецких горожан XIII–XVII вв.* СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 156 с.
- Салинз, М. (1999) *Экономика каменного века*. Москва: ОГИ, 296 с.

- Сванидзе, А. А. (1999) *Средневековые города Западной Европы: некоторые общие проблемы*, в: *Город в средневековой цивилизации Западной Европы*. Т. 1. Феномен средневекового урбанизма. Москва: Наука, сс. 9–41.
- Шевцов, С. П. (2014) *Метаморфозы права. Право и правовая традиция*. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 408 с.
- Яковенко, Н. (2006) *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*. Київ: Критика, 583 с.
- Янин, В. Л. (1998) *Я послал тебе бересту...* Москва: Школа «Языки русской культуры», 464 с.
- Янин, В. Л. (2013) *Очерки истории средневекового Новгорода*. Москва: Русский Миръ: Жизнь и мысль, 448 с.
- Aust, H. P. (2015) *Shining Cities on the Hill? The Global City, Climate Change, and International Law*, in: *The European Journal of International Law*. Vol. 26, № 1, pp. 255 – 278. Retrieved April 1, 2019, from: <http://www.ejil.org/pdfs/26/1/2570.pdf>
- Birch, J. (ed.) (2013) *From prehistoric villages to cities: settlement aggregation and community transformation*. New York: Routledge, 226 p.
- Blanton, R. E., Fargher, L. F. (2008) *Collective action in the formation of pre-modern states*. New York: Springer, 447 с.
- Boehm, C. (1993) *Egalitarian behaviour and reverse dominance hierarchy*. *Current Anthropology*, № 34(3), pp. 227–254.
- Boyd, R., Richerson, P. J. (2009) *Culture and the evolution of human cooperation*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, № 364(1533), pp. 3281–3288.
- Carballo, D. M. (2013) *Labor collectives and group cooperation in pre-Hispanic central Mexico*, in: *Cooperation and collective action: archaeological perspectives*. David M. Carballo, ed. Boulder: University of Colorado Press, pp. 243–274.
- Carneiro, R. (1981) *The Chieftdom as Precursor of the State*, in: *The Transition to Statehood in the New World*. N.Y.: Cambridge University Press, pp. 37–79.
- Classen, H. (1996) *State*, in: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. N. Y., vol. IV, pp. 1253–1257.
- Cornell, T. J. (2003) *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*. L.; N.Y.: Routledge, 507 p.
- Earle, T. K. (1991) *Chieftdoms: Power, Economy, and Ideology*. N.Y.: Cambridge University Press, 356 p.
- Eisenhardt, U. (1984) *Deutsche Rechtsgeschichte*. München: C.H. Beck, 424 S.
- Feinman, G. M., and Marcus, J., (eds.). (1998) *Archaic states*. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press, 427 pp.

- Flannery, K. V. (1972) *The cultural evolution of civilizations*, in: *Annual Review of Ecology and Systematics*. No 3, pp. 399 – 426.
- Freid, M. H. (1967) *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. McGraw Hill Text, 270 p.
- [Frostathings 1846] *Den aeldre Frostathings – Lov*, in: *Norges gamle Love*. Bd. I. Christiania, 1846, SS. 119–258. Retrieved April 1, 2019, from: [https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_\(F%C3%B6rste_bind\)](https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_(F%C3%B6rste_bind))
- Gönczi, K. (2017) *Elemente der Magdeburger Stadtverfassung und ihr Transfer in die ostmitteleuropäische Rechtskultur*, in: *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*. Sectio F, Historia, vol. LXXII, Lublin, S. 69–79.
- [Gulathings 1846] *Den aeldre Gulathings – Lov*, in: *Norges gamle Love*. Bd. I. Christiania, 1846, SS. 1–118. Retrieved April 1, 2019, from: [https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_\(F%C3%B6rste_bind\)](https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_(F%C3%B6rste_bind))
- Gutkind, E. A. (1964–1974) *International History of City Development*. N.Y., L., vol. 1–8.
- Hardin, G. (1968) *The tragedy of the commons*, in: *Science*, № 162(3859), pp. 1243–1248.
- Jankuhn, H., Schlesinger, W., Steueret, H. (Hg.) (1973–1974) *Vor- und Frühformen der europäischen Stadt im Mittelalter. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 18. bis 24. April 1972*. Bd. 1–2. Göttingen.
- Jennings, J., Earle, T. (2016) *Urbanization, State Formation, and Cooperation: A Reappraisal*, in: *Current Anthropology*. Vol. 57, No 4, pp. 474–493.
- Kirk G. S. (1998 [1970]) *Myth: its Meaning and Functions*. University of California Press, 299 p.
- Kirk, G. S. (1990) *The Iliad: a commentary*. Gen. ed. G. S. Kirk. Vol. II: books 5–8. Ed. by G. S. Kirk. Cambridge University Press, 351 p.
- Kunkel, W., Schermaier, M. (2005 [1948]) *Römische Rechtsgeschichte*. 14. Aufl. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag. 335 S.
- Lieberwirth, R. (1990) *Das Privileg des Erzbischofs Wichmann und das Magdeburg Recht / Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig. Philologisch-historische Klasse*. Bd. 130. H. 3. Berlin, 28 S.
- Maitland, F. W. (1898) *Township and Borough: Being the Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in the October Term of 1897*. Cambridge University Press, 220 p.

- Maitland, F. W., Pollock, F. (1899) *History of English Law before the Time of Edward I*. Cambridge University Press, 688 p.
- Manzanilla, L. R. (1997) *Early urban societies: challenges and perspectives*, in: *Emergence and change in early urban societies*. Linda Manzanilla, ed. New York: Plenum, pp. 3–39.
- Marcus, J., Sabloff, J. A. (2008) *One Introduction*, in: *Marcus J., Sabloff J. A. (eds.) The ancient city: new perspectives on urbanism in the Old and New World*. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press, pp. 1–26. Retrieved April 1, 2019, from: https://sarweb.org/wp-content/uploads/2017/07/sar_press_the_ancient_city.pdf
- Maitland, F. W. (1909) *The Constitutional History of England*. Cambridge University Press, 547 p.
- Ostrom, E. (1990) *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. New York: Cambridge University Press, 298 p.
- Pauketat, T. R. (2007) *Chieftoms and other archaeological delusions*. Landham, MD: Altamira, 270 p.
- Prichard J. B., ed. (1969) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3rd ed., Princeton, 735 p.
- Sahlins, M. (2008) *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy in the West, and... on Other Conceptions of the Human Condition*. – Cambridge: Prickly Paradigm Press, 112 p.
- Service, E. R. (1962) *Primitive Social Organization; An Evolutionary Perspective*. Random House, 211 p.
- Service, R. E. (1975) *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. W. W. Norton & Company, Inc., 388 p.
- Smith M. S. (2010) *God in translation: deities in cross-cultural discourse in the biblical world*. Eerdmans; Reissue edition, 416 p.
- Turchin, P., Currie, T. E., Turner, E. A. L., Gavrillets, S. (2013) *War, space, and the evolution of Old World complex societies*, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, No 110(41), pp. 16384–16389.
- Vaughn, K. J., Eerkens, J. W., Katner, J., eds. (2010) *The evolution of leadership: transitions in decision making from small-scale to middle-range societies*. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press, 366 p.
- Wiessner, P. (1996) *Leveling the hunter: constraints on the status quest in foraging societies*, in: *Food and the status quest*. Polly Wiessner and Wulf Schiefenhovel, eds. Oxford: Berghahn, pp. 171–191.
- Wiessner, P. (2009) *The power of one? Big Men revisited*, in: *The evolution of leadership: transitions in decision making from small-scale to middle-range societies*. Kevin J. Vaughn, Jelmer W. Eerkens, and John Kantner, ed.

- Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press, pp. 195–222.
- Wirth, L. (1938) *Urbanism As A Way of Life*, in: *American Journal of Sociology*, vol. 44, №. 1, pp. 1–24. Retrieved April 1, 2019, from: <http://www.sjsu.edu/people/saul.cohn/courses/city/s0/27681191Wirth.pdf>
- Yoffee, N. (2005) *Myths of the archaic state: evolution of the earliest cities, states, and civilizations*. New York: Cambridge University Press, 292 p.

Сергій Шевцов

ВИНИКНЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ МІСТ ЯК ФЕНОМЕН ПРАВА

У статті висунута ідея про можливість розглядати само по собі місто як особливий правовий феномен. В основі лежить антропологічне визначення міста та розуміння права через правосвідомість. Обґрунтування включає два моменти. По-перше, місто являє собою принципово новий тип соціальних зв'язків, відмінних від традиційних родових і племінних. З'єднання разом чужих по народженню і роду людей вимагає розвитку норм взаємодії, в основі яких лежить визнання іншого (чужого) рівним собі. По-друге, джерелом народження міського права виступає організація міської території, за допомогою вибудовування горизонтального і вертикального вимірювань для поселення. Обидва моменти виявляються можливі для ранніх етапів розвитку людського суспільства завдяки переосмисленню (універсалізації) релігії. Місто виявляється свого роду «перехрестям» фрагментів старих правових систем, і на їх основі виникає принципово нова форма осмислення громадянином міста власного соціального буття, свого статусу в бутті. Міське право постає як форма вираження нової самосвідомості громадянина і його іншого розуміння свого місця і функції в універсумі.

Ключові слова: правосвідомість, місто, урбанізація, громадянин, право, норма, соціальна спільність, комуна, ієрархія, антропологія.

Sergii Shevtsov

THE EMERGENCE OF MEDIEVAL CITIES AS A PHENOMENON OF LAW

The article puts forward the idea of the possibility to consider the city itself as a special legal phenomenon. The basis of this assumption is the anthropological definition of the city and the understanding of law through feeling of law. The rationale includes two points. Firstly, the city is a fundamentally new type of social connections, not lineal or tribal. The complex combination of people together who are strangers by gender and place of birth requires the development of some interaction standards, which are based on the recognition of another (alien) equal to oneself. Secondly, the source of the birth of city law is the organization of the city territory, by horizontal and

vertical dimensions for the settlement. Both points are possible for the early stages of the development of human society due to the rethinking (universalization) of religion. The city turns out to be a kind of “crossroads” of fragments of the old legal systems, and a fundamentally new form of citizen’s understanding of his own social being and his status in being arises on the basis. City law appears as a form of expression of a citizen’s new self-consciousness and his special understanding of his place and function in the universe.

Keywords: self-consciousness, feeling of law, urbanization, citizen, law, right, norm, legal consciousness, social community, commune, hierarchy, anthropology.

References

- Berman, G. J. (1999) *Vera i zakon: primirenje prava i religii* [Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition], per. s angl. D. Shabelnikova, M. Timenchika; red. n. Mal'khina. M.: Ad Marginem, 432 p.
- Blok, M. (2003) *Feodalnoe obshchestvo* [La societe feodale]. M.: Izd-vo im. Sabashnikov'kh, 304 p.
- Bogodanova, N. A. (2000) *Sobor v srednevekovom gorode* [Cathedral in a medieval city], in: *Gorod v srednevekovoj civilizacii Zapadnoj Evropy. T. 3. Chelovek vntri gorodskikh sten. Formy obshchestvennykh svyazey*. M.: Nauka, 378 p.
- Buaje, P. (2018) *Obyasnyaya religiyu. Priroda religioznogo myshleniya* [Et l'Homme Crea Les Dieux: Ńomment expliquer la religion]. Per. s fr. M. Desyatova. M.: Al'pina Pabliher, 496 p.
- Burkert, V. (2004) *Grecheskaya religiya: Arkhaika i klassika* [Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche]. Pervod s nem. M. Vitkovskoj i V. Vitkovskogo. Sankt-Peterburg, 584 p.
- Varyash, O. I. (2000) *Gorodskoe pravo i pravo v gorode kak faktor edineniya* [City law and law in the city as a factor of unity], in: *Gorod v srednevekovoj civilizacii Zapadnoj Evropy. T. 3. Chelovek vntri gorodskikh sten. Formy obshchestvennykh svyazey*. M.: Nauka, pp. 232 – 253.
- Veber, M. (1994[1921]) *Gorod* [Die Stadt], in: Veber M. *Izbrannoe. Obraz obshchestva*. M.: Yurist, pp. 309 – 446.
- Gurevich, A. Ya. (1999) *Kategorii srednevekovoj kultury* [Categories of medieval culture], in: Gurevich A. Ya. *Izbrannye trudy. Tom 2. Srednevekovyj mir*. M. SPb.: Universitetskaya kniga, pp. 17 – 260.
- Gusarova, T. P. (1999) *Gorod i landshaft* [City and landscape], in: *Gorod v srednevekovoj civilizacii Zapadnoj Evropy. T. 1. Fenomen srednevekovogo urbanizma*. M.: Nauka, pp. 140 – 160.
- Norvich, D. (2005) *Normandczy v Sicilii. Vtoroe normandskoe zavoevanie. 1016–1130* [The Normans in the south, 1016-1130] / Per. s angl. A. A. Igorevskogo. M.: Czentropoligraf, 367 p.
- Pirenn, A. (1937) *Srednevekoye goroda Belgii* [Histoire de Belgique]. M.: Gosudarstvennoe socialno-ekonomicheskoe izdatelstvo, 555 s.
- Rogachevskij, A. L. (1996) *Mech Rolanda: Pravovye vzglyady nemeczkikh gorozhan XIII–XVII vv.* [Rolands Sword: Legal Views of German Citizens of the 13th - 17th Centuries]. SPb.: Izdatelstvo S.-Peterburgskogo universiteta, 156 p.
- Salinz, M. (1999) *Ekonomika kamennogo veka* [Stone Age Economics]. M.: OGI, 296 p.
- Svanidze, A. A. (1999) *Srednevekoye goroda Zapadnoj Evropy: nekotorye obshhie problemy* [Medieval cities of Western Europe: some common problems], in: *Gorod v srednevekovoj civilizacii Zapadnoj Evropy. T. 1. Fenomen srednevekovogo urbanizma*. M.: Nauka, pp. 9 – 41.
- fon Belov, G. (1912) *Gorodskoj stroj i gorodskaya zhizn srednevekovoj Germanii* [Der Ursprung der deutschen Stadtverfassung]. M., 224 s.
- Shevtsov, S. P. (2014) *Metamorfozy prava. Pravo i pravovaya tradiciya* [Metamorphoses of law. Law and legal tradition]. M.: Izd. dom Vysšej shkoly ekonomiki, 408 p.
- Yakovenko, N. (2006) *Naris istorii serednovichnoyi ta rannomodernovoyi Ukrainy* [An outline of the history of medieval and early modern Ukraine]. K.: Kritika, 583 p.
- Yanin, V. L. (1998) *Ya poslal tebe berestu...* [I sent you birch bark...] M.: Shkola «Yazyki russkoj kultury», 464 p.
- Yanin, V. L. (2013) *Ocherki istorii srednevekovogo Novgoroda* [Essays on the history of medieval Novgorod] / Izd. 2-e, pererab. I dop. M.: Russkij Mir: Zhizn i mysl, 448 p.
- Aust, H. P. (2015) *Shining Cities on the Hill? The Global City, Climate Change, and International Law*, in: *The European Journal of International Law*. Vol. 26, No. 1, pp. 255 – 278. Retrieved April 1, 2019, from: <http://www.ejil.org/pdfs/26/1/2570.pdf>
- Birch, J. (ed.) (2013) *From prehistoric villages to cities: settlement aggregation and community transformation*. New York: Routledge, 226 p.
- Blanton, R. E., Fargher, L. F. (2008) *Collective action in the formation of pre-modern states*. New York: Springer, 447 c.
- Boehm, C. (1993) *Egalitarian behaviour and reverse dominance hierarchy*. *Current Anthropology*, № 34(3), pp. 227–254.
- Boyd, R., Richerson, P. J. (2009) *Culture and the evolution of human cooperation*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B:*

- Biological Sciences*, № 364(1533), pp. 3281–3288.
- Carballo, D. M. (2013) *Labor collectives and group cooperation in pre-Hispanic central Mexico*, in: *Cooperation and collective action: archaeological perspectives*. David M. Carballo, ed. Boulder: University of Colorado Press, pp. 243–274.
- Carneiro, R. (1981) *The Chiefdom as Precursor of the State*, in: *The Transition to Statehood in the New World*. N.Y.: Cambridge University Press, pp. 37–79.
- Classen, H. (1996) *State*, in: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. N. Y., vol. IV, pp. 1253–1257.
- Cornell, T. J. (2003) *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*. L.; N.Y.: Routledge, 507 p.
- Earle, T. K. (1991) *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*. N.Y.: Cambridge University Press, 356 p.
- Eisenhardt, U. (1984) *Deutsche Rechtsgeschichte*. München: C.H. Beck, 424 S.
- Feinman, G. M., and Marcus, J., (eds.). (1998) *Archaic states*. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press, 427 pp.
- Flannery, K. V. (1972) *The cultural evolution of civilizations*, in: *Annual Review of Ecology and Systematics*. No 3, pp. 399–426.
- Freid, M. H. (1967) *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. McGraw Hill Text, 270 p.
- [Frostathings 1846] *Den aeldre Frostathings – Lov*, in: *Norges gamle Love*. Bd. I. Christiania, 1846, SS. 119–258. Retrieved April 1, 2019, from: [https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_\(F%C3%B6rste_bind\)](https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_(F%C3%B6rste_bind))
- Gönczi, K. (2017) *Elemente der Magdeburger Stadtverfassung und ihr Transfer in die ostmitteleuropäische Rechtskultur*, in: *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*. Sectio F, Historia, vol. LXXII, Lublin, S. 69–79.
- [Gulathings 1846] *Den aeldre Gulathings – Lov*, in: *Norges gamle Love*. Bd. I. Christiania, 1846, SS. 1–118. Retrieved April 1, 2019, from: [https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_\(F%C3%B6rste_bind\)](https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_(F%C3%B6rste_bind))
- Gutkind, E. A. (1964–1974) *International History of City Development*. N.Y., L., vol. 1–8.
- Hardin, G. (1968) *The tragedy of the commons*, in: *Science*, № 162(3859), pp. 1243–1248.
- Jankuhn, H., Schlesinger, W., Steueret, H. (Hg.) (1973–1974) *Vor- und Frühformen der europäischen Stadt im Mittelalter. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 18. bis 24. April 1972*. Bd. 1–2. Göttingen.
- Jennings, J., Earle, T. (2016) *Urbanization, State Formation, and Cooperation:*

- A Reappraisal*, in: *Current Anthropology*. Vol. 57, No 4, pp. 474–493.
- Kirk G. S. (1998 [1970]) *Myth: its Meaning and Functions*. University of California Press, 299 p.
- Kirk, G. S. (1990) *The Iliad: a commentary*. Gen. ed. G. S. Kirk. Vol. II: books 5–8. Ed. by G. S. Kirk. Cambridge University Press, 351 p.
- Kunkel, W., Schermaier, M. (2005 [1948]) *Römische Rechtsgeschichte*. 14. Aufl. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag. 335 S.
- Lieberwirth, R. (1990) *Das Privileg des Erzbischofs Wichmann und das Magdeburg Recht / Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Bd. 130. H. 3*. Berlin, 28 S.
- Maitland, F. W. (1898) *Township and Borough: Being the Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in the October Term of 1897*. Cambridge University Press, 220 p.
- Maitland, F. W., Pollock, F. (1899) *History of English Law before the Time of Edward I*. Cambridge University Press, 688 p.
- Manzanilla, L. R. (1997) *Early urban societies: challenges and perspectives*, in: *Emergence and change in early urban societies*. Linda Manzanilla, ed. New York: Plenum, pp. 3–39.
- Marcus, J., Sabloff, J. A. (2008) *One Introduction*, in: *Marcus J., Sabloff J. A. (eds.) The ancient city: new perspectives on urbanism in the Old and New World*. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press, pp. 1–26. Retrieved April 1, 2019, from: https://sarweb.org/wp-content/uploads/2017/07/sar_press_the_ancient_city.pdf
- Maitland, F. W. (1909) *The Constitutional History of England*. Cambridge University Press, 547 p.
- Ostrom, E. (1990) *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. New York: Cambridge University Press, 298 p.
- Pauketat, T. R. (2007) *Chiefdoms and other archaeological delusions*. Landham, MD: Altamira, 270 p.
- Prichard J. B., ed. (1969) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3rd ed., Princeton, 735 p.
- Sahlins, M. (2008) *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy in the West, and... on Other Conceptions of the Human Condition*. – Cambridge: Prickly Paradigm Press, 112 p.
- Service, E. R. (1962) *Primitive Social Organization; An Evolutionary Perspective*. Random House, 211 p.
- Service, R. E. (1975) *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. W. W. Norton & Company, Inc., 388 p.

- Smith M. S. (2010) *God in translation: deities in cross-cultural discourse in the biblical world*. Eerdmans; Reissue edition, 416 p.
- Turchin, P., Currie, T. E., Turner, E. A. L., Gavrillets, S. (2013) *War, space, and the evolution of Old World complex societies*, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, No 110(41), pp. 16384–16389.
- Vaughn, K. J., Erkens, J. W., Katner, J., eds. (2010) *The evolution of leadership: transitions in decision making from small-scale to middle-range societies*. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press, 366 p.
- Wiessner, P. (1996) *Leveling the hunter: constraints on the status quest in foraging societies*, in: *Food and the status quest*. Polly Wiessner and Wulf Schiefelhovel, eds. Oxford: Berghahn, pp. 171–191.

Стаття надійшла до редакції 13.04.2019
Стаття прийнята 13.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188625](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188625)

UDC 130.2

Bülent Senay
PHILOSOPHY OF DIFFERENCE, HYPERMODERNITY,
AND THE CITY OF “HAPPINESS” IN AL-FARABI’S
“AL-MADINA AL-FADHILA”

The text describes the relationship between the three concepts – Philosophy of Difference, Hypermodernity, and the City of “Happiness”. Starting from the notion of city as space, the author considers how knowledge economy, information and virtual reality shape our perceptions of, and insights into, the meaning of life. Cities are spaces of “cultures” and culture in plural means difference. Identities are constructed within cultural boundaries. Processes of differentiation in constructing identities require a kind of philosophy of difference, as we live in a hypermodern urban space. It is spoken in detail about 21st century urban space as more and more multicultural, multiethnic and multireligious. In such an urban environment, identity constructions need a certain philosophy. This philosophy can only be a philosophy of difference. Difference and difference here points at the idea of living together with “others” who are different than us in culture, worldview and religion. The author comes to the conclusion that our biggest challenge in cities is to make our cities centres of wisdom and happiness through education and moral decision-making processes based on a philosophy of difference and reflexivity.

Keywords: *philosophy of difference, hypermodernity, the city of happiness, multicultural, multiethnic, multireligious.*

I would like to speak about the relationship between the three concepts that the title of this paper points at, namely, *Philosophy of Difference, Hypermodernity, and the City of “Happiness”*. I am aware of the fact that it is not an easy task at all, and goes beyond the borders of a paper presentation. In the context of the ‘*philosophical problems of information society, and cities in conditions of information society*’, this presentation is focused on ‘*City policy and the conditions of information society*’.

Starting from the notion of CITY as space, I would like to briefly look into how the speed of ‘*knowledge*’ and ‘*information*’ economy creates differences that require a strong philosophical positioning in dealing with the **uncertainties** and **risks** of the 21st century’s ‘*hypermodern*’ urban space. In doing so, I will use two philosophical reference points. I will start with contemporary French-Italian philosopher Paul Virilio’s ideas on the hypermodern city, which are also elaborated in his book *City of Panic* (Paul Virilio is the writer who coined

“dromology“), where he speaks about how knowledge economy, information and virtual reality shape our perceptions of, and insights into, the meaning of life. Then this discussion will be evaluated in the context of al-Farabi’s famous theory of “al-Madina al-Fadhila – the Virtuous City“. This brings us to the idea of “**philosophy of difference**“ in the city of the 21st century.

Cities are spaces of differences. Difference is a key concept of philosophy, denoting the process or set of properties by which one entity is distinguished from another within a relational field or given conceptual system. With their differences, cities are large, densely populated human settlements, often with a degree of governmental autonomy from the national state. Today there are even mega-cities with populations above twenty million. Istanbul, where I took my flight from, is over 15 million daytime. Citing Michel Foucault¹, James Donald argues that the modern state uses two rationalities in maintaining its power: that of state reason, or governance; and that of policing, which classifies and identifies population. *Donald writes*: ‘The population became the target of both surveillance and welfare’². Cities generally comprise a diversity of peoples and cultures, with highly differentiated modes of life between which there often is only the faintest communication, the greatest indifference and the broadest tolerance, occasionally the bitterest strife, but always the sharpest contrast.³

Cities, by definition, are spaces of “cultures“ and culture in plural means **difference**. Identities are constructed within cultural boundaries. Culture is one of the ‘most complicated words in the English language’. Cultural and religious differences define 21st century urban spaces. Culture is where philosophy and practice meet. Philosophy without practice dissolves very easily into air . . . practice without philosophy turns into myopic, mindless practicism’.⁴ If philosophy were an enterprise of asking questions from birth to death, then we could say, as Jacques Derrida indeed does, that what comes before question is “being“. The very sense of “Being“ is something that is lost in the hypermodern city. Hypermodernity refers to any contemporary social process containing a greater and faster than usual amount and speed of various elements relating to the quality or state of modernity. Differences, cultural or otherwise, become either confrontational or lost in such speed, that is, in the hypermodern condition. Hypermodernity is modernity with excessive speed. I shall come back to that later on.

In the Western philosophy, from Leibniz to Kant, the idea of difference was

addressed in various ways: Leibniz used the indiscernibility of identicals (principium identatis indiscernibilium) and Kant used Leibniz’s principle in an empirical framework in his *Critique of Pure Reason*. Much of the philosophical work moved towards structuralist thought in Western academia. Structuralism is a theoretical paradigm in sociology, anthropology, linguistics and semiotics positing that elements of human culture must be understood in terms of their relationship to a larger, overarching system or structure. It works to uncover the structures that underlie all the things that humans do, think, perceive, and feel. Yet, French philosopher Jacques Derrida both extended the scope and profoundly criticised the application of structuralist thought to the processes by which meaning is produced through the interplay of difference in language, and in particular, writing. Whereas structuralist linguistics recognizes that meaning is differential, more structuralist thought, such as narratology, becomes too focused on identifying and producing a typology of the fixed differential structures and binary oppositions at work in any given system. In his work, Derrida sought to show how the differences on which any signifying system depends are not fixed, but get caught up and entangled with each other. Writing itself becomes the prototype of this process of entanglement, and in *Of Grammatology* (1967) Derrida coined the term diff?rance (a deliberate misspelling of diff?rence) in order to provide a conceptual hook for his thinking on the meaning processes at work within writing/language. This neologism is a clever play on the two meanings of the French word diff?rer: to **differ** and to **defer**. Derrida thereby argues that meaning does not arise out of fixed differences between static elements in a structure, but that the meanings produced in language and other signifying systems are always partial, provisional and infinitely deferred along a chain of differing/deferring signifiers. In a similar fashion, Gilles Deleuze’s *Difference and Repetition* (1968) was an attempt to think about difference as having an ontological **privilege over identity**, **inverting the traditional relationship between the two concepts and implying that identities are only produced through processes of differentiation**. This is also a familiar understanding in the Eastern philosophical traditions. There is more emphasis on “being“, that is ontology, in Eastern and Asian philosophy, than on metaphysics. Eastern ontology starts with recognition of diversity and difference.

This is where the contemporary city life becomes a matter of concern. Processes of differentiation in constructing identities require a kind of **philosophy of difference**, as we live in a hypermodern urban space.

I would like to point out that one of the several challenges that the 21st

century presents to our urban condition is the earlier mentioned hypermodernity. Not modernity, not postmodernity but hypermodernity. Hypermodernity is the type of modernity that can be associated with post-secular and post-rational urban life. In hypermodernity, emotions are important. Identities are also influenced by emotions. Contemporary society is becoming more and more hypermodern. We live in a world at risk, as Ulrich Beck and Anthony Giddens claim. In our hypermodern cultures, the latter half of the twentieth century has been described as an age of flux, uncertainty and rapid social change in parallel to the de-sacralisation of everything in hypermodern setting. (Nasr, 1995; Bauman, 1991; Marwick, 1990). When there is deep uncertainty in urban psychology, it means there is also need for a philosophy of difference.

Uncertainty is very much related to the sense of speed in history and an unmatched level of relativity in social and political life. **Uncertainty is about having more unknowns in one's life than "knowns"**. 21st century urban space is more and more **multicultural, multiethnic** and **multireligious**. In such an urban environment, identity constructions need a certain philosophy. This philosophy can only be a philosophy of difference. Difference and difference here points at the idea of living together with "others" who are different than us in culture, worldview and religion. This is where I would like to go a little deeper into the idea of **speed** as speed makes a fundamental impact on our urban lives. Virilio argues that what makes the city "panic" is the fact that technological progress and virtual reality go faster than political reality, and out of political control.

When we speak about speed, we encounter with the question of "**relativity**" in human life. As Paul Virilio argues in his "dromology", we live in a society of SPEED and ACCELERATION. Virilio emphasizes the importance of speed in history, and thereby of acceleration⁵, which is also related to speed. According to Virilio, we have become de-territorialized. We're all going through the gates of relativity. We live it through mobile phones, "live" programmes on TV, telecommunications media, Virtual Reality (VR), cyberspace, video-conferencing, supersonic air travel and so on. We do that through our calendar, time planning, relationships, or even involvement in love affairs. We do that through phone conversations, education, and "tele-learning". This is how we live "relativity" and have therefore been de-territorialized.

I quote Paul Virilio here: "...what remains in order to interpret our world? Nothing but relativity! Not the physicists' relativity, but our relativity, the relativity of our own lived lives, for which we are responsible, and of which we are the victims, at the same time. Relativity is no longer the exclusive domain of (natural) scientists, it has become the property of all those who live in the

modern world." ⁶

According to Virilio's *The Information Bomb* we are under the influence of digitised information and communication so much that our identities are torn into pieces. We are in-between ideas and positions all the time. According to Armitage, current **hypermodern and globalitarian hypermodern(organ)ization are not merely technological but also social and cultural in character. Hypermodernity lies in the realm of the 'in-between'. The in-betweenness provides a mental confusion with regard to life. Those who live in hypermodern cities are fearful and confused about their future.** This hypermodern analysis is centred on the '**uncertainty principle**' that connects 'dromology', or the logic of speed, to the intensification and complex networking of contemporary organizations and institutions. The hypermodern city is a city of risks, depression and frustration. The reason is what Virilio calls "**technological fundamentalism**".

Under the pressure of this urban technological fundamentalism in the setting of cultural and religious diversity/plurality, we can understand that, city also provides a basis for philosophy to be born and shaped as well as for our ethical choices to be made. In order to allow a philosophy of difference to be born, what we need is "**reflexivity**", the practical wisdom that is lost in the hypermodern virtual reality. It is through the sense of reflexivity that we can develop a philosophy of differences. **What is reflexivity?**

We can trace the idea of reflexivity all the way back to the Aristotelian concept of "**phronesis**" (practical wisdom through VIRTUE by leaders of the "city" and the "state"), which he used in his Nicomachean Ethics. The notion was later developed in a more hermeneutical discussion by al-Farabi in his al-Madina al-Fadila/The Virtuous City (or state) and al-Siyasah al-Madaniyyah / The Political Regime.

In order to understand the idea of reflexivity, we need to understand the idea of reflexive modernity. The earlier mentioned German social philosopher Ulrich Beck believes industrial modernity has reached its limits and is undergoing a period of transformation, moving irreversibly to a new historical epoch which he labels as "**reflexive modernity**." Beck, while not the originator of the term 'reflexive modernisation', has used it extensively in his writings and has been one of the leading exponents of its use. The idea of reflexive modernisation describes, at its simplest, the notion that we are moving into a third stage of social development within modernity.

Beck has subtitled his influential book *Risk Society* 'towards a new modernity', which Paul Virilio defined as **hypermodernity**. Basically what Beck says is that modernity becomes reflexive, 'a theme and a problem for itself'. This "new modernity", that is, Virilio's hypermodernity, has

– to solve the human-constructed problems which arise from the development of industrial society;

– to tackle how the risks produced as a consequence of modernity can be prevented, minimised, dramatised, or channelled.

And this is what makes it “reflexive”. **For the purposes of this paper reflexivity is taken to be a deeper and broader dimension of reflection. It is essentially a conscious attitude of “self critique and personal quest”. Self-critique and personal quest is possible within a philosophy of difference, which is the basis of the ontological recognition of “differences” and “otherness”.**

How can we be reflexive enough? If we listen to Virilio,

*“I feel we have indeed tended to forget everything that’s invisible..... In the past, the invisible was present through religion and mythologies. The invisible world was an important element of reality. With the onset of materialism, of the Age of Enlightenment, of the political history of the nineteenth century, the Invisible was, I would say, censored. It signified the old customs; it was an archaic vision. The visible and the material were privileged to the detriment of the invisible, as the deeds of society are not all visible.”*⁷

Elsewhere, Virilio also says,

*“One cannot come to grips with the phenomenon of cyberspace without some inkling of, or some respect for, metaphysical intelligence.”*⁸

This metaphysical intelligence that Virilio is referring to is what this paper calls “philosophy of differences”. A city can be a city of happiness if there is enough reflexivity, and metaphysical intelligence, that is, if it is sensitive about cultural, ethnic, and religious differences among its residents.

I can hear the question that persists here; What is then philosophy of difference in the urban context?

This presentation proposes that the “urban philosophy of difference” should be based on the already mentioned Aristotelian notion of phronesis and al-Farabi’s notion of al-Madina al-Fadhila. Phronesis, the practical wisdom of Aristotelian philosophy, interpreted as “al-hikmah al-amaliyyah” by Muslim philosophers, is concerned with the particulars of the city (*Ethika Nikomacheia*, VI.8.1141b20-30).

According to Aristotle, phronesis is a **reasoned capacity** to work toward human ends in life (ibid., VI.5.1140b20). If a society/a city started “lacking reasoned capacity”, “aql and irfan”, we would end up living with less or no happiness. Both intellectual and moral virtues are involved in a happy life. In order to attain the knowledge of this happiness, practical wisdom is necessary (ibid., VI.13.1144b30).

This is exactly what Farabi spoke of too. And today Ulrich Beck and Charles

Taylor knowingly or unknowingly continue arguing for the same practical wisdom through the idea of reflexivity. Merging Plato’s “Republic” with Aristotle’s “Polis”, 1000 years ago Farabi spoke of a **“lack of aql/“reasoned capacity**, which is exactly what Ulrich Beck says today: there is not enough reason and practical wisdom in the city. Cities thus become “ignorant cities”, despite the information technology, or as Paul Virilio says, technological fundamentalism.

According to Farabi, lack of enough “reasoned capacity” creates a society of JAHILIYYAH / ignorance. Lack of “reasoned capacity” means lack of reflexivity. Reflexivity is necessary for an urban society with more happiness and less fear of risks.⁹ This is what **Descartes** (in *Discourse on the Method* and in *Meditations on First Philosophy*) was also talking about when he banished ignorance; he also discarded awareness of ignorance. We do not know if Descartes ever read al-Farabi’s “Virtuous City” (al-Madina al-Fadhila) or “Politics of the City” (as-Siyasat al-Madaniyyah), but we do know that Farabi, presented us the dangers of risk in the city when he spoke about **“ignorance of the city**, and also about **“ignorant cities”** long before Descartes.

According to al-Farabi, there are ignorant cities. The ignorant city misses the right path through faulty judgment. **The ignorant city is the city whose inhabitants do not know true happiness and the thought of it never occurs to them.** Happiness for them is the total of bodily health, wealth, enjoyment of pleasures, freedom to follow one’s desires and being held in honour and esteem. This is also what Paul Virilio, Ulrich Beck, Charles Taylor and others point at. What Paul Virilio calls technological fundamentalism is perhaps the leading source of the lack of happiness in the city.

For Al-Farabi, happiness is the highest degree of human perfection. Once we attain happiness, we are in need of nothing else to accompany it. Just like the rank, happiness is the preferred good, the greatest and the most perfect end that man has ever desired.¹⁰ Al-Farabi’s conclusion was that, we attain happiness only when we come to possess the noble dispositions through the discipline of philosophy; and **philosophy comes about through excellent discernment**; and excellent discernment comes about through potentiality of the mind to perceive what is correct; and the potentiality of the mind belongs to us prior to all of this.¹¹ Al-Farabi emphasized that it is only through a city that a person achieves happiness. This is through actions which requires the use of the body and senses; through accidents of the soul such as appetite, pleasure, joy, anger, fear, desire, mercy, jealousy and other feelings; and through discernment by use of the mind.¹²

At the end of the day, all what al-Farabi talks about is a balance between “being happy” and “making happy”. **“Being happy” is about “tahseel as-**

saadat“(obtaining happiness - is“aad) for yourself whereas **“making happy**“(tu“seed) is related to **“as-siyasa al-madaniyyah**“, that is, city politics based on metaphysical intelligence and philosophy of difference.

Conclusion

There is no conclusion. It is a thought in process I wanted to share with you. Cities are “threshold“s for challenges. Threshold means “a point of entry or something which marks the start or end of something”. Our biggest challenge in cities is to make our cities thresholds/centres of wisdom and happiness through education and moral decision-making processes based on a philosophy of difference and reflexivity. We need to bring ethics and wisdom back into our Urban Space. What we need then is a Sophia-polis / City of Wisdom / real City, not a Techno-polis only. As Paul Virilio says, we need metaphysical intelligence for happy cities, that is what this paper calls “philosophy/ethics of differences“. A city can be a city of happiness, in the sense al-Farabi elaborated, if there is enough reflexivity, and metaphysical intelligence, that is, if it is sensitive about cultural, ethnic, and religious differences among its residents.

Footnotes

¹Foucault, M. (1988) *Politics, Philosophy, Culture*, ed. L. D. Kritzman, London, Routledge, p. 67.

²Donald, J. (1999) *Imagining the Modern City*, London, Athlone, p. 32.

³Wirth, L. (2003) ‘Urbanism as a Way of Life’, in LeGates and Stout (2003), *The City Reader*, 3rd edition, London, Routledge, pp. 98–105 [first published in *American Journal of Sociology*, XLIV, 1 (July, 1938)], p. 102.

⁴Fischer, E. (1973) *Marx in His Own Words*, Harmondsworth, Penguin, p.157.

⁵Virilio, P. (2007) *Speed and Politics*, Los Angeles, p. 8.

⁶Armitage, J. *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, An Interview with Paul Virilio, http://www.kyoolee.net/From_Modernism_to_Hypermodernism_and_Beyond_-_Interview_with_Paul_Virilio.pdf.

⁷Armitage, J. *Ibid.*, p.36.

⁸Armitage, J. *Ibid.*, p. 79.

⁹Farabi, Abu Nasr (1985) *On the Perfect State of Al-Farabi*, trans. Richard Walzer, Oxford: Oxford University Press.

¹⁰Farabi, Abu Nasr (2007) *Directing Attention to the Way to Happiness*, *Classical Arabic Philosophy*, in: *An Anthology of Sources*, trans. Jon McGinnis, David C. Resiman. USA: Hackett Publishing Company, pp. 104-105.

¹¹Farabi, Abu Nasr (2007), *Ibid.*, pp.105-106.

¹²Farabi, Abu Nasr (2007), *Ibid.*, p. 105.

References

- Birch, J. (ed.) (2013) *From prehistoric villages to cities: settlement aggregation and community transformation*. New York: Routledge, 226 p.
- Blanton, R. E., Fargher, L. F. (2008) *Collective action in the formation of pre-modern states*. New York: Springer, 447 c.
- Armitage, J. (2001) *Virilio Live: Selected Interviews*, London: Sage.
- Armitage, J. *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, An Interview with Paul Virilio, http://www.kyoolee.net/From_Modernism_to_Hypermodernism_and_Beyond_-_Interview_with_Paul_Virilio.pdf.
- Donald, J. (1999) *Imagining the Modern City*, London, Athlone.
- Farabi, A. (1985) *On the Perfect State of Al-Farabi*, trans. Richard Walzer, Oxford: Oxford University Press.
- Farabi, A. (2007) *Directing Attention to the Way to Happiness*, in: *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, trans. Jon McGinnis, David C. Resiman. USA: Hackett Publishing Company.
- Fischer, E. (1973) *Marx in His Own Words*, Harmondsworth, London, Penguin.
- Foucault, M. (1988) *Politics, Philosophy, Culture*, ed. L. D. Kritzman, London, Routledge.
- James, I. (2007) *Paul Virilio*, London, Routledge.
- Laruelle, F. (2010) *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-philosophy*, London, Continuum.
- Virilio, P. (2007) *City of Panic (culture Machine)*, Berg publishers, the University of Michigan, 2005.
- Virilio, P. (2007) *Speed and Politics*, Semiotext, the University of California, 2007.
- Wirth, L. (2003) ‘Urbanism as a Way of Life’, in: *LeGates and Stout* (2003), *The City Reader*, 3rd edition, London, Routledge.
- Wirth, L. (2003) ‘Urbanism as a Way of Life’, in: *LeGates and Stout* (2003), *The City Reader*, 3rd edition, London, Routledge.

Бюлент Шене

ФІЛОСОФІЯ ВІДМІННОСТІ, ГІПЕРМОДЕРН, І МІСТО

«ЩАСТЯ» В «АЛЬ-МАДІНА АЛЬ-ФАДХІЛІА» АЛЬ-ФАРАБІ

У промові розглядаються три концепти – філософія відмінності, гіпермодерн і місто щастя. Найбільша увага приділяється міському просторові 21-го століття як мультикультурному, мультиетнічному і мультиконфесійному. Автор приходить до висновку, що, ґрунтуючись на добротній освіті, толерантному ставленню до інших культур і філософії відмінності, ми повинні зробити наші міста центрами мудрості і щастя.

Ключові слова: філософія відмінності, гіпермодерн, місто щастя, мультикультурний, мультиетнічний, мультиконфесіональний.

Бюлент Шене

ФИЛОСОФИЯ РАЗЛИЧИЯ, ГИПЕРМОДЕРН И ГОРОД

«СЧАСТЬЯ» В «АЛЬ-МАДИНА АЛЬ-ФАДХИЛА» АЛЬ-ФАРАБИ

В тексте рассматриваются три концепта – философия различия, гипермодерн и город счастья. Наибольшее внимание уделяется городскому пространству 21-го века как мультикультурному, мультиэтническому и мультиконфессиональному. Автор приходит к выводу, что, основываясь на доброкачественном образовании, толерантном отношении к другим культурам и философии различия, мы должны сделать наши города центрами мудрости и счастья.

Ключевые слова: философия различия, гипермодерн, город счастья, мультикультурный, мультиэтнический, мультиконфесіональний.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2019

Стаття прийнята 17.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188559](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188559)

УДК 141.7:929

Олена Білянська

«МАШИНО-ЛЮДСТВО» ЯК ФОРМА УРБАНІЗАЦІЇ У КОНЦЕПЦІЇ М. БЕРДЯЄВА

У статті аналізується проблема зростання впливу машини та техніки на суспільство та людину. Виникає нова форма організації простору, яку М. Бердяєв називає «автомато-людство» або «машинно-людство». Філософ наголошує на тому, що загроза механізації, автоматизму є великою небезпекою, котру зазнає людина. Разом із машинізацією суспільства та життя починає змінюватися й сама людина. Вона вже не уявляє себе без технічних приладів, чітко сконструйованого способу життя та побудови соціокультурного простору. Знаходячись у межах міста, людина відчуває себе залежною від нього, людина вкорінюється у ритм життя міста та починає змінюватися й сама. Таким чином, формується та відбувається криза у свідомості людини.

Ключові слова: машина, «машинно-людство», суспільство, творчість, людина, криза, місто, дух, культура, свобода, М. Бердяєв.

На порозі ХХІ ст. філософський погляд на людину набуває нового сенсу. Людина знаходиться в центрі глобальних проблем сучасності, війн, культурних надбань, суспільних відносин. З приводу цього є дуже важливим аргументовано визначити сенс та перспективи доцільності існування людини. В зв'язку з цим, звернення до проблеми машинізації, технізації суспільства в сучасних умовах має гостро злободенний характер і вводить в поле ключових сторін суспільної діяльності. Воно має актуальність в плані розгляду та вирішення завдань подолання явищ відчуження в сучасному українському суспільстві, які існують та проявляються як в соціально-духовній сфері існування людини, так і в сфері сучасних економічних процесів.

Саме тому, погляди М. Бердяєва є актуальними з огляду сучасних теоретичних і практичних проблем суспільного розвитку України і світової соціальної динаміки.

Витоки проблеми машинізації, технізації суспільства полягали у тій конкретній історичній ситуації, яка склалася на початку ХХ століття. Сучасне мислителю людство в своєму розвитку зайшло в глухий кут: ні природа, ні суспільство самі по собі вже не здатні були його захистити, природні ресурси вичерпувалися, сама природа руйнувалася під тиском індустріалізму; виявило межі свого ефективного функціонування суспільство, яке відчувало величезні труднощі у інтеграції своїх надто розрізнених складових.

У життя світу переможно увійшла машина, назавжди порушивши

раніше усталений органічний склад життя. Цей революційний прорив не тільки змінив життя, а й зруйнував його творчу гармонію. Під впливом ідей про всесильність машини та техніки почали змінюватися мистецтво, література, архітектура, театр. Почала змінюватися й свідомість людини, яка вже не мислила себе поза технічних приладів та нововведень. Цей вплив мав величезне значення для соціуму та його подальшого розвитку. Людство увійшло у новий етап, на якому відбувалося зростання впливу машини та техніки на суспільство.

Починає змінюватися архітектура та логіка побудови міст та міського простору. Виникає нова форма організації простору, яку М. Бердяєв називає «автомато-человечество» або «машино-человечество».

В суспільстві, на думку мислителя, технічні засоби виробництва починають змінювати дух людини. Техніка загрожує перш за все душі людини. Філософ наголошував на тому, що загроза механізації, автоматизму є великою небезпекою, котру зазнає людина. «Все механическое, автоматическое в человеке – не личное, безличное, противоположное образу личности. Сталкиваются образ Бога и образ механизма, автомата. Или богочеловечество или автомат-человечество, машино-человечество» [Бердяев 2000: 35]. Труднощі людини у вирішенні даної проблеми коріняться в тому, вважав Бердяєв, що немає відповідності і тотожності між внутрішнім та зовнішнім, не існує прямого й адекватного виразу одного в іншому. Це, на думку філософа, є проблемою відчуження або об'єктивації.

Разом із машинізацією суспільства та життя починає змінюватися й сама людина. Вона вже не уявляє себе без технічних приладів, чітко сконструйованого способу життя та побудови простору. Знаходячись у межах міста, людина відчуває себе залежною від нього, людина вкорінюється у ритм життя міста та починає змінюватися й сама. Таким чином, формується та відбувається криза у свідомості людини. З одного боку – жорсткі принципи механізованого, технізованого життя, швидкоплинність життя міста та процесів урбанізації, а з іншого боку – бажання людини бути вільною, потреба у особистісній свободі та можливості духовної реалізації. Такий дуалізм існування людини у соціумі був визначений К. Марксом [Маркс 1974], як проблема відчуження. Бердяєв визначав цю проблему, як проблему об'єктивації, схожих поглядів дотримувалися й представники екзистенціальної філософії.

Зокрема, представники французького екзистенціалізму Ж.-П. Сартр [Сартр 1990], А. Камю визначали цю проблему як проблему «дійсного» та «недійсного» існування людини. Вони, на думку О. Радугіна, вважали, що «...потрібно наблизити до людини зміст та смисл її діяльності, захистити її від знелюднення та стандартизації, від перетворення людини на “гвинтик”

виробництва та бюрократичної машини» [Радугин 1982: 81–82].

Треба наголосити, що Маркс у своїх працях, починаючи з «Економічно-філософських рукописів 1844 р.» [Маркс 1974] розкриває означену проблему. Він вважав, що витoki феномена відчуження коріняться в інститутах поділу праці та приватної власності. Марксистська філософія наголошувала на тому, що основи відносин відчуження знаходяться саме у соціальних структурах, які відмовляють людям у їх сутнісній людській природі. Під відчуженням марксистська філософія розуміла досить складне явище, сутністю якого було перетворення самого процесу людської діяльності та її результатів, а саме – творів, соціальних інститутів і організацій, грошей, духовних цінностей – у силу, що панує над людиною, стає людині непідвладною, тисне на неї, диктує певні вимоги, є протилежною людським бажанням та прагненням. «Отчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но еще и то значение, что его труд существует вне его, не зависимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая» [Маркс 1974: 88].

Людина, яку приваблювало міське життя можливістю заробітку та певними технічними зручностями, можливістю особистісної реалізації, все більш активно почала заселяти міста. Це був об'єктивний процес урбанізації, але його наслідки виявилися неоднозначними. Місто, як великий соціальний організм, поступово починає знеособлювати людину. Процес відчуження людини від міста ставав все більш інтенсивним, людина відчувала себе все більш самотньою, незважаючи на велику кількість людей, що її оточували.

Зокрема, людина почала відчувати незадоволеність тим суспільством, у якому вона існує. В неї почало з'являтися відчуття, що в суспільстві панує моральний занепад, відчуття безсилля перед непорушністю соціальних інститутів. Стала зрозумілою знеособлена, дегуманізована сутність бюрократичних соціальних організацій. Людина почала відчувати себе автоматом, гвинтиком, частиною великого урбаністичного організму.

Бердяєв зробив спробу проаналізувати відчуження, як одну із найважливіших характеристик стану людини в умовах сучасного суспільства. Людина із суб'єкта діяльності поступово перетворюється на пасивний об'єкт зовнішнього впливу. Однією з характерних рис відчуження, на думку філософа, є тенденція до формалізації та знелюднення різних форм суспільної діяльності людини та її особистого життя.

Умови сучасної машинної цивілізації не тільки відсунули людину на другий план, а й посилили ізоляцію між людьми. Були нівельовані основні

фактори людського існування, а саме: тонкі духовні виміри, нерациональні зв'язки, несистематизований досвід, такий як любов, жаль, страх, відчай, захоплення.

Безперечно, що особистість, на шляху свого розвитку та удосконалення, прагне до свободи, але дуже часто виявляється подавленою суспільством, колективом. Колектив нищить, розчиняє особу у собі, у своєму суспільному середовищі, заперечуючи все те особистісне, що притаманно людині: свідомість, совість, судження. У цьому виявляється споконвічний антагонізм, відчуження між людиною, особою та суспільством. Для того, щоб подолати цей стан, не втративши себе, свою індивідуальність, людині, за поглядами Бердяєва, є властивим творити власну свободу через акти творчості, любові, жалю, милосердя, навіть зла. Ці вільні акти виступають засобами подолання відчуження між людиною та суспільством. Людина бажає сама розібратися, зрозуміти той світ, те середовище, яке її оточує. Вона бажає мати власні судження, власну думку, переконання, бути прибічником певної ідеї, котра виражала б її світогляд. Реалізуючи себе таким чином, людина здійснює свою свободу, незалежність від соціального колективу, іменованого суспільством. Споконвічне прагнення людини до свободи є «вічним двигуном» у її духовному розвитку та удосконаленні.

Людська природа непідвладна остаточній раціоналізації і, також непідвладне раціоналізації і людське суспільство. В суспільстві завжди залишається і діє ірраціональне начало, яке полягає в реалізації свободи кожної окремої особистості. Бердяєв наголошував, що «свобода – це не вибір між добром і злом, а можливість творити добро або зло» [Бердяєв 1999: 346].

Але, незважаючи на це, техніка необхідна людині, яка за своєю природою є творчою істотою, вважав Бердяєв. Людина створює техніку, що є продуктом творчого духу людини та постає як результат прориву духу в природу й втілення розуму в стихійні процеси. Разом з тим техніка «восстає против человека». Людина неспроможна оволодіти створеною нею технікою, яка виринає з-під влади людини і «...хочет, чтобы человек был ее образом и подобием». Проте це неможливо. Людина, підкреслював Бердяєв, не може уподібнитися машині, бо вона створена «по образу и подобию Бога». Техніка ніколи не може машинізувати людину, захопити її повністю. «В человеке, – робить висновок філософ, – всегда остается иррациональное начало» [Бердяєв 1989: 148].

На думку Бердяєва, будь-яке суспільство, що засновано на техніці, організації, використовує раціональний спосіб дії та систематизоване знання тощо, вже з самого початку містить у собі властивість бути ворожим до людини, поневолювати її, занурювати її у несправжнє існування.

Життя людини невід'ємно пов'язане із суспільством. Суспільство відіграє дуже велику роль у житті та реалізації людини, але саме воно й є тією силою, котра пригнічує та знеособлює людину. Суспільство стає перешкодою у особистісній реалізації та самовизначенні людини. «Общество представляется как бы личностью более высокой иерархической степени, чем личность человека. Но это делает человека рабом» [Бердяєв 2000: 74].

Подолати рабство у суспільстві людина може тільки за допомогою творчого акту, творчості. «Творчество есть освобождение от рабства. Человек свободен, когда он находится в состоянии творческого подъема» [Бердяєв 2000: 127].

Своєю творчістю людина долає рабство як відчуження від суспільства, людини, продуктів творчості, історії. В даному контексті творчість розуміється М.Бердяєвим як крок до особистого спасіння, визволення від об'єктивованого світу. Для того, щоб творити людина повинна бути особисто вільною. Творчість, на думку Бердяєва, виступає внутрішньою основою для самовдосконалення та самореалізації людини.

Дуже яскраво духовна криза початку ХХ століття відобразилася у літературі та мистецтві. У своїй лекції «Кризис искусства» Бердяєв визначає низку причин, які призвели до змін в мистецтві та літературі. Саме у їх трансформаціях філософ побачив прояви кризи. Зокрема, Бердяєв бачив у намаганнях художників авангарду та футуристів прагнення до розпаду матерії, що дає волю хаосу, але у цьому вихрі, на думку мислителя, можуть загинути і найвеличніші цінності та надбання людства.

«Так свершается судьба плоти мира, – пише Бердяєв, – она идет к воскресению и к новой жизни через смерть. Футуризм есть пассивное отражение механизации, разлагающей и расплывающей стареющую плоть мира. Футуристы воспевают красоту машины, восторгаются ее шумом, вдохновляются ее движением. Прелесть мотора заменила для них прелесть женского тела или цветка. Они находятся во власти машины и новых ощущений с ней связанных. Чудеса электричества заменили для них чудеса божественно-прекрасной природы» [Бердяєв 1990: 32].

Російський філософ А. Лосєв, характеризуючи означену ситуацію, наголошував, що у ціннісному аспекті авангардистська есхатологія виражена у ідеї, що «...все существующее должно быть доведено до окончательного распада, расплывания, расплавления, что покамест все старое не превратится в чистый хаос и не будет стерто в порошок, до тех пор нельзя говорить о появлении новых и устойчивых ценностей» [Лосєв 1962: 317].

Зокрема, Бердяєв вважав, що основним міфом авангарду можна назвати есхатологічний міф кінця або початку, що лежав в основі

будівництва нового світу. Характеризуючи суть основного есхатологічного міфу ХХ століття мислитель писав: «Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир» [Бердяев 1990: 70–71].

Таким чином, подолання машинізації та технізації, зародження краси, іншого життя є можливим лише за умови творчо-активного ставлення людини до світу та тих процесів, які у ньому відбуваються. «Поистине в космической жизни совершается духовная война, – цими словами завершує лекцію «Кризис искусства» Бердяев, – и идет борьба за величайшие ценности. И лишь духовной войной человечество и народы могут быть спасены для новой жизни. Материальная война есть лишь выявления духовной войны» [Бердяев 1990: 42].

У підсумках можна наголосити, що концепцію Бердяєва можна застосувати до аналізу сучасного стану соціальних інститутів в умовах глобальних релігійних, політичних та соціальних криз та пошуку, в першу чергу, духовної синтези, що спрямована на їх подолання.

Пошуки такої духовної синтези є нагальною необхідністю для сучасного світу з погляду на сучасний етап розгортання політичних, релігійних та соціальних конфліктів, але ця синтеза повинна існувати не тільки в релігійному вигляді, а й у вигляді філософських вчень, одним із яких є, зокрема, вчення Бердяєва.

Список використаної літератури

- Бердяев, Н. А. (2000) *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии*, в: Бердяев, Н. А. *Творчество и объективация*, Минск: Экономпресс, сс. 9–138.
- Бердяев, Н. А. (1989) *Человек и машина*, в: *Вопросы философии*, Москва, № 2, сс. 147–162.
- Бердяев, Н. (1990) *Кризис искусства*. Москва: Интерпринт, 48 с.
- Бердяев, Н. А. (1999) *Самопознание: Сочинения*. Москва: ЗАО Изд-во ЭКСМО–Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 624 с.
- Лосев, А. Ф. (1962) *Гибель буржуазной культуры и ее философии: послесловие*, в: Хюбшер А. *Мыслители нашего времени*, Москва: Абзац, сс. 314–357.
- Маркс, К. (1974) *Экономическо-философские рукописи 1844 года*, в: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*, Москва: Из-во политической лит-ры, т. 42, сс. 41–174.
- Радугин, А. А. (1982) *Персонализм и католическое обновление: Критика методологических основ католического модернизма*, Воронеж: Изд-

во Воронежского ун-та, 178 с.

Сартр, Ж.-П. (1990) *Экзистенциализм – это гуманизм*, в: *Сумерки богов*, Москва: Политиздат, сс. 319–344.

Елена Белянская

«МАШИНО-ЧЕЛОВЕЧЕСТВО» КАК ФОРМА УРБАНИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИИ Н. БЕРДЯЕВА

В статье анализируется проблема влияния машины и техники на общество и человека. Возникает новая форма организации пространства, которую Н. Бердяев называет «автомато-человечество» или «машино-человечество». Философ говорит о том, что угроза механизации, автоматизма является большой опасностью, с которой сталкивается человек. Вместе с механизацией общества и жизни начинает изменяться и сам человек. Он уже не представляет своей жизни без технических устройств, четко обустроенного образа жизни и построения пространства. Находясь в рамках города, человек чувствует себя зависимым от него, ритм жизни города начинает изменять самого человека. Таким образом, происходит кризис сознания человека.

Ключевые слова: машина, «машино-человечество», общество, творчество, человек, кризис, город, дух, культура, свобода, Н. Бердяев.

Olena Bilianska

“MACHINE-HUMANITY” LIKE A FORM OF URBANISM IN N. BERDYAEV’S CONCEPTION

The problem of the influence of machine and technique on the society and human beings is analyzed in the article. It appears a new form of expansion arrangement which is called “machine humanity” or “automation humanity” by N. Berdyaev. The philosopher is stating that a threat of mechanization and automatization becomes a danger which human race faces. Mechanization of life and society causes changes of humans’ nature. A person is not able to imagine his life without technological devices, well-managed manner of life and space’s organization. Being a part of city boundary, humans start feeling dependence of it; city life’s rhythm changes human beings themselves. Therefore, the crisis of human conscience occurs.

Such situation hasn’t only changed the entire life of humans but broke already existed creative harmony. Under the influence of ideas of machine’s and technique’s almightiness, the changes affected such areas as art, literature, architecture, theatre. It becomes changing the consciousness of human being who is not able to realize him out of technical devices and innovations. This

influence has a vast meaning for the society and its further development. Humanity started the new age of its evolvement in which growing of the influence of machine and technique on the society was coming.

Keywords: machine, machine humanity, society, art, human, crisis, urban, spirit, culture, freedom, N. Berdyaev.

References

- Berdjaev, N. A. (2000) *O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii* [About slavery and human freedom. The experience of personalistic philosophy], in: *Berdjaev N. A. Tvorchestvo i obektivacija*, Minsk, Ekonompress. pp. 9–138.
- Berdjaev, N. A. (1989) *Chelovek i mashina* [Man and Machine], in: *Voprosy filosofii*. Moskva, № 2, pp. 147–162.
- Berdjaev, N. A. (1990) *Krizis iskusstva* [The crisis of art], Moskva: Interprint, 48 s.
- Berdjaev, N. A. (1999) *Samopoznanie: Sochinenija* [Self-knowledge: Works], Moskva: ZAO Izd-vo EKSMO–Press; Harkov: Izd-vo Folio, 624 p.
- Losev, A. F. (1962) *Gibel burzhuaznoj kultury i jejo filosofii: posleslovie* [The death of bourgeois culture and its philosophy: afterword], in: *Hjubsher A. Mysliteli nashego vremeni*, Moskva: Abzac, pp. 314–357.
- Marks, K. (1974) *Ekonomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda* [Economic-philosophical manuscripts of 1844], in: *Marks K., Engels F. Sochinenija*, Moskva: Iz-vo politicheskoy lit-ry, t. 42, pp. 41–174.
- Radugin, A. A. (1982) *Personalizm i katolicheskoe obnovenie: Kritika metodologicheskikh osnov katolicheskogo modernizma* [Personalism and Catholic Renewal: A Critique of the Methodological Foundations of Catholic Modernism], Voronezh: Izd-vo Voronezhskogo un-ta, 178 p.
- Sartr Z.-P. (1990) *Ekzistencializm – eto gumanizm* [Existentialism is Humanism], in: *Sumerki bogov*, Moskva: Politizdat, pp. 319–344.

Стаття надійшла до редакції 16.04.2019

Стаття прийнята 16.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188633](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188633)

УДК 1:59:572. 024: 911.375

Ольга Гомілко

ТВАРИНА В КОНТЕКСТІ АНТРОПОЛОГІЇ МІСТА: ЄДНІСТЬ, ДОПОВНЕННЯ, ВІДТОРГНЕННЯ?

Аналіз тенденцій міграції населення Землі показує стаке зростання кількості міських мешканців. Водночас спостерігаємо тенденцію збільшення присутності у містах диких тварин, що не лише стають їх випадковими гостями, але й знаходять собі місце в містах, радикально змінюючи свій спосіб життя. Люди, перебираючись у міста, мають усвідомити свою невіддільність від його урбаністично-дикої історії. Наступ дикої природи на місто дає людям можливість переосмислити його концепцію, виявляючи життєдайний потенціал міста, тим самим спростовуючи його дистопічну неминучість.

Ключові слова: дика природа, тваринність людини, гуманність, людина, тварина, мистецтво, місто, інстинкт, творчість.

Вступ. Наступ дикої природи на місто. Вважається, що до 2030 року майже дві третини всього населення нашої планети буде мешкати в мегаполісах. Утім, останні приваблюють не лише людей. Спостерігаємо також тенденцію збільшення в містах присутності диких тварин – вони не лише стають випадковими гостями міст, але й знаходять власне місце в них, радикально змінюючи свій спосіб життя. У журналі *National Geographic*¹ з'явилася низка публікацій під рубрикою «дикі міста» (Wild Cities). Мета рубрики – висвітлити феномен урбаністичної дикої природи та шляхи вирішення проблеми співіснування диких тварин та людей у містах. До прикладу, в одній зі статей ідеться про степового вовка, котрий усе своє життя прожив на одному із цвинтарів у середмісті Чикаго. Цей дикий хижак харчувався залишками курячого м'яса, котрі знаходив на могилах після недільних відвідувань. Або – історія про мурах, котрі прижилися на центральних вулицях Нью-Йорка і не гребують джанк-фудом: хот-догами та картопляним чіпсами.

Про присутність диких тварин у сучасних мегаполісах повідомляє не лише цей відомий природознавчий журнал. Таких історій з'являється дедалі більше. Головне, що в них вражає, – це здатність диких тварин пристосуватися до урбаністичного середовища. І нав'язані тривалою механістичною традицією мислення уявлення про їхні вроджені інстинкти починають ставитися під сумнів. Адаже переселення диких тварин до міста свідчить про пластичність їхніх інстинктів. Дослідники спостерігають, як тварини звужують ареал свого поширення або змінюють денний спосіб життя на нічний. Так вони, з одного боку, мінімізують свої контакти з людьми, а з іншого –

приспосовують власну поведінку до людського способу життя.

Численні факти свідчать про тенденцію урбанізації дикої природи. Книгу Трістана Донована (*Tristan Donovan*)

Мистецтво про дику природу та мистецтво дикої природи. Посилення сегменту дикої природи в місті відображено у щорічних конкурсах-виставках *Wildlife Photographer of the Year*², які вже тривалий час проводить Лондонський музей природознавства. Досить регулярно їх відвідуючи, я мала можливість спостерігати трансформацію людського сприйняття диких тварин. Якщо років десять тому представлені на виставках світліни переважно вражали романтичною красою дикої природи, то в останні роки фотографи дедалі частіше фокусують увагу на єдності людини та тварини і проблемності їхнього співіснування. Урбаністична тема дикої природи стає однією із провідних на таких виставках, змушуючи глядачів не так милуватися нею, як намагатися краще зрозуміти живий світ, часом жахаючись власної байдужості та жорстокості у стосунках із ним. Наразі в музеї природознавства Лондона експонується виставка *Wildlife Photographer of the Year 2019*, котру мені ще не вдалося відвідати. Із офіційного сайту музею дізналася, що цього року головну перемогу здобула світлина відомого екологічного фотографа з Китаю Йонгчін Бау (*Yongqing Bao*) з назвою «Момент». Йому вдалось із блискавичною швидкістю схопити кульмінаційну мить атаки лисиці на гімалайського бабака, коли зіткнення життя та смерті виявляє свою універсальну вітальну значущість. Високу оцінку цієї роботи зумовлено тим, що на питання, чи відома тваринам смерть, вона дає ствердну відповідь. Тим самим думка Мартіна Гайдегера про те, що тварина не вмирає – вона просто припиняє своє існування, втрачає вагомість. Відомо, що історію філософії просякнуто протиставленням людині тварини саме на підставі відсутності в останньої переживань страху смерті. Не випадково Жан-Жак Руссо говорив про те, що тварина ніколи не знатиме, що означає вмерти. Широко визнаним стало твердження про те, що пізнання смерті та її жахів – єдиний із перших набутоків, які отримала людина, віддаляючись від тваринного стану існування. Страх у очах бабака на світліні китайського автора стає доказом вітальної єдності людини та тварини. Впевнена, що на цій виставці представлено багато інших цікавих робіт, котрі раз за разом підважують міф про дихотомію тваринного та людського світу, зокрема монополію останнього на життя в місті.

Посилення уваги до теми колізії дикої природи та міста засвідчує й торішня експозиція виставки, деякі експонати якої прокоментую тут. Світлиною глядацьких симпатій 2018 року стала робота Жо-Енн Макартур (*Jo-Ann McArthur*) «Пікін та Аполінар»³ Автору вдалося схопити зворушливу мить взаємної радості горили та її рятівника, котрий турботливо

тримає тварину на своїх колінах у машині під час перевезення в безпечне місце. Її було врятовано від забою на м'ясо завдяки зусиллям волонтера зоозахисної громадської організації *Ape Action Africa*. Світлина проникливо передає крихкість стосунків людини та тварини, де жорстокість і любов співіснують у єдиному просторі життя.

Категорію «Урбаністична дика природа» минулого року було представлено багатьма світлинами. Насамперед хотілося б згадати роботу британського фотографа Метью Марана (*Matthew Maran*) «Лисиця зустрічає лисицю», на якій зафіксовано, як жива лисиця перетинається у міському просторі Лондона із художнім зображенням лисиці на стіні. Зазначається, що М. Маран тривалий час захоплювався фотографуванням лисиць у північному Лондоні, де він мешкає. Однак представлена на виставці світлина унікальна. Адже схопити в кадрі живу дику істоту та її художнє втілення у спонтанній ситуації життя міста – це не випадковий успіх, а робота, що потребувала значних зусиль. Але про що цей кадр говорить? Здавалося б, момент зустрічі дикої лисиці та її художнього втілення на міському муралі більшою мірою курйозний і випадковий, ніж значущий.

Утім, мені також доводилося бачити цього хижака в пошуках їжі на узбіччі лондонських залізничних сполучень. Зізнаюся, що своїм виглядом та тварина більше нагадувала злидених міських безхатченків, ніж упевнену в своїх силах дику істоту, – разюча схожість знедоленості міського існування людини й тварини. На світліні М. Марана жива лисиця також виявляє пригніченість і розгубленість, а її муральне зображення впевнено та дещо здивовано на неї дивиться. Як на мене, світлина «Лисиця зустрічає лисицю» чітко окреслює проблему урбаністичного вторгнення дикої природи, де подібне зустрічає подібне, а не щось протилежне та вороже. Місто, мистецтво, людина й дика природа тут постають як споріднені сутності. Важливо, щоб лисиця, створена творчим натхненням людини в міському просторі Лондона, стала не символом привілейованого статусу останньої щодо тварини, а радше вираженням пошуку їхньої нової взаємодії в умовах урбаністичного співіснування.

Тварина vs мистецтво (М. Гайдегер). Передбачаю заперечення щодо тези про спорідненість дикої природи й мистецтва. Адже саме мистецтво непохитно відмежовує людське буття від решти живого світу. Мистецтво із його символічною природою пов'язують із започаткуванням людської культури як сфери продукування уявного. Тоді як тваринний світ, унаслідок його неспроможності вийти у сферу уявного, розглядають як приречений до реального порядку подій. Спроба М. Гайдегера вийти за межі антропоцентризму хоча й знаменує вагомий внесок у подолання метафізичного розриву між людиною та твариною, але їхню сутнісну

розділеність зберігає. Адже тварина завжди представлена в нього як обділена, позбавлена мови, історії, рук, помешкання та простору істота.

Нагадаю, М. Гайдеггер у своїй праці «Подолання метафізики» вказує на наслідки технологічної влади людини над природою. Такими він вважає «спустошення землі», «руйнування світу» та перетворення людини на «трудящу тварину». М. Гайдеггер зазначає, що *«то, що человек как animal rationale, т. е. Теперь – как трудящееся живое существо вынужден снова и снова пересекать в своих блужданиях пустыню земного опустошения, могло бы быть знаком того, что мета физика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики соверша ется как невозможание бытия»* [Хайдеггер 1993: 177]. Наведені вище слова ставлять під сумнів основну ідею метафізичного гуманізму, коли людина проголошується найвищою цінністю у своїй універсальній здібності до діяльності, а відповідно здатності перетворювати світ. Адже, як видно, за М. Гайдеггером, світ для людини та тварини є єдиним і обмеженим у можливостях впливу на нього. А тому можна говорити про не-антропоцентричне походження Гайдеггерового *Dasein*.

Неминуче виникає питання про те, як люди співіснують на землі з іншими формами життя, зокрема тваринами. Відповідь на це питання М. Гайдеггер дає, спираючись на виведення людини із самої себе, що вилучає її з ієрархії живих істот. Не-антропоцентричне походження *Dasein* уможливує заміну ним об'єктно-суб'єктної дихотомії як вираження класичного антропоцентризму на дихотомію земля-світ. Оскільки земля є водночас місцем проживання людини та видом матеріальності, завдяки якій підтримується людське життя, то її вплив на останнє неминуче пов'язує людину зі світом інших мешканців землі. Проте визнання цього факту не змусило М. Гайдеггера відступитися від розуміння людини та тварини як розділених сутностей.

Саме різне ставлення до світу людини та тварини визначає межу цього розділення. Людей формує світ значень. Ось чому для людини в розумінні М. Гайдеггера метафізика – це подія самого буття. Тим часом тварина не спроможна виробляти значення, а тому їй недоступні ні метафізика, ні мистецтво. Послідовник М. Гайдеггера Ганс Гумбрехт визначає метафізику так: *«“Метафізика” означає одночасно й побутову позицію, і наукову перспективу, за якої значенню явищ надають вищу цінність, ніж їхній матеріальній присутності; тобто, під цим словом мають на увазі такий світогляд, котрий весь час спрямований “далі” (або “глибше”) від усього “фізичного”»* [Гумбрехт 2006: 11]. Тварина ж приречена на зв'язок із матеріальним світом, бо позбавлена творчої уяви. То чи зустріч двох лисиць у міському просторі Лондона на світліні М. Марана означає щось більше,

ніж вдалиий ракурс фотозйомки?

Тварина та мистецтво (Ж. Дельоз, Фелікс Гваттарі, Дж. Агамбен). Відповідь на це запитання спробуємо знайти в розмислах Жюльє Дельоза та Фелікса Гваттарі про походження мистецтва. У праці «Що таке філософія?» вони говорять про виникнення мистецтва у зв'язку з поведінкою тварин. Французькі філософи допускають, що, вірогідно, від моменту, коли тварина вирізняє свою територію та будує собі дім, можна говорити про перші паростки мистецтва. Автори зауважують, що мічення власної території та облаштування домівки, до чого вдаються тварини, – це взаємовідносні процеси, що збігаються в понятті помешкання-габітата. Еволюційна біологія доводить, що з появою системи «територія-дім» багато органічних функцій тварин трансформуються, а саме – сексуальність, відтворення роду, агресивність, харчування тощо. Проте Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі не вважають таку трансформацію прямим наслідком того, що тварини починають вирізняти власну територію та будувати собі дім. Навпаки, вони стверджують, що саме завдяки визначенню тваринами власної території у них розвиваються чисті чуттєві якості, *sensibilia*, котрі перестають бути лише функціональними характеристиками. Змінена чуттєвість тварин набуває ознак виразності, що уможливує її подальшу трансформацію. А тому чуттєвість тварин із появою території та дому стає конструктивною. Ця чуттєвість породжує «ритуальні пам'ятники тваринної меси» [Делєз і Гваттарі 1998: 235], де прославляються важливі для існування певного виду риси. Останні слугують підґрунтям для породження нових каузальностей і фінальностей. Саме в такий момент, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, виникає мистецтво, котре постає не лише як обробка зовнішніх матеріалів, але й у кольоровій гамі тіл тварин, співі, криках, – тобто тому, через що вони позначають власну територію. А отже, тотальний витвір мистецтва починається не з синтетичних ефектів у плоті, а з цілісних блоків відчуттів на власній території – фарб, поз, звуків тощо. Ось чому, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, «мистецтво вічно буде одержиме тваринним началом» [Делєз і Гваттарі 1998: 236].

Вектор трансформацій чуттєвості тварин вони вбачають у лінії детериторізації [Делєз і Гваттарі 1998: 237] власного простору існування, тобто постійного розширення його меж і, як наслідок, змінювання свого помешкання. У подальших своїх міркуваннях про тваринний початок мистецтва Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі деталізують цей процес. Кожна нова територія та нове помешкання тварин потребують не лише просторово-часових узгоджень. Творчий компонент процесу детериторізації у тварин полягає в їх якійсь узгодженості, коли мають відповідати одне одному «поза з піснею, пісня з фарбою, перцепти з афектами» [Делєз і Гваттарі 1998:

237]. Автори звертають увагу на той факт, що розширення території одного виду тварин передбачає взаємодію з територіями інших тварин або перетин із маршрутами тих тварин, котрі не мають власної території. Убезпечити від хаосу таку взаємодію може, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттари, те, що «територія не просто відмежовує та з'єднує, вона ще й відкривається космічним силам, котрі піднімаються зсередини або приходять іззовні та роблять відчутним свій вплив на мешканця» [Делез і Гваттари 1998: 237 238]. А тому «в будь-якому разі, якщо природа схожа на мистецтво, то саме тим, що в усякий спосіб поєднує оці два живі елементи – Дім і Всесвіт, Heimlich та Unheimlich, територію та детериторізацію, окремі мелодичні складові та великий безкінечний план композиції, малу й велику ритунель» [Делез і Гваттари 1998: 237 23].

Ці міркування про зв'язок мистецтва зі світом тварин – вагомий аргумент на користь висловленої на початку статті тези про ймовірний наступ дикої природи на сучасне місто. Зазвичай переселення в місто диких тварин сприймають як трагічну обставину. Страждання тварин у місті – постійна тема згаданих фотовиставок. Але світлина «Лисиця зустрічає лисицю» демонструє іншу оптику бачення цієї проблеми. Така оптика показує можливість інкорпорації дикої природи в сучасний мегаполіс на підставі усвідомлення спільності тваринного та людського світів, зокрема їхньої спільної здібності до творчості. Остання постає тією об'єднувальною ланкою, котра уможливило видозміну способу життя обох світів – людського та тваринного.

Припущення Джорджо Агамбена про функціонування в нашій культурі «антропологічної машини» [Агамбен 2012: 49], що налаштована на виробництво людського завдяки опозиції «людина-тварина», відкриває можливості усвідомлення видозмін людського. Лише зупинка «антропологічної машини», на думку Дж. Агамбена, спроможна усунути це протиставлення. Він пише, що людина в нашій культурі завжди була результатом і розділення, і поєднання тваринного та людського. Заразом Дж. Агамбен зазначає, що тваринне зазвичай опинялося під загрозою. «Ось чому відключення панівної машини наших концепцій людини означає не стільки пошуки нових, ефективніших та достеменніших точок зчленування, скільки виставлення напоказ центральної порожнечі, зяяння, котре – у людині – відділяє людину від тварини, тобто означає поставити себе під загрозу в цій порожнечі, означає «зупинку зупинки», *шабат* як тварини, так і людини» [Агамбен 2012: 108–109].

Мистецтво жити разом як «шабат тварини та людини». Для людини прийняття шабату має на меті здобуття спокою, що означає узгодження зі власною природою. Подолання протистояння тваринного та людського в

людській культурі може стати кроком у цьому напрямі. Очевидно, що подолання дихотомії людина-тварина означає зміну ціннісно-концептуальної символізації культури, і це не про омріяний образ раю на землі, де всі живі істоти мирно та радісно співіснують. Відмова від політики домінування людини та вилучення тих цивілізаційних технік, котрі утверджують дихотомію людина-тварина, мають закріпити такі зміни в культурі.

Визнання тваринності як суттєвої ознаки людської природи також має заспокійливий ефект. Аналіз філософії тварин Ф. Ніцше в контексті культури та політики у Ванесси Лем (Vannessa Lemm) дає їй підстави для висновку про тваринність людини як позитивний творчий фактор у облаштуванні життя (див.: [Lemm 2009]). Дослідниця говорить про емансипаторське значення тваринності людини в сучасній біополітиці. Звільнити тваринний світ від власного домінування означає розширити горизонт своєї свободи. В. Лем вважає, що філософія тварин Ф. Ніцше – ефективний поштовх до переосмислення культури, цивілізації, політики, моралі, історії, людини в контексті задекларованого в Дж. Агамбена завдання – заповнити утворену антропологічною машиною порожнечу людини людською тваринністю. Відома теза Ф. Ніцше про подолання людини надлюдиною також виражає ідею глибинної спорідненості людини з іншими живими істотами. Адже те, що людина втратила близькість із тваринним світом, Ф. Ніцше розглядає як хворобу людства. А тому говорити про людську тваринність (*human animality*) маємо тоді, коли тварина в людському бутті постане не як метафора й випадкова тема філософської рефлексії, а в центрі переосмислення практики та значення філософії.

На думку В. Лем, метафізична реабілітація людської тваринності спирається на тезу Ф. Ніцше про те, що реалізацію людської тваринності в потенціалі істини, історії та моралі зумовлено невіддільним антагонізмом між безпам'ятністю тваринності людей та їхньою пам'яттю як виразом гуманності. Суперечність між першим (тваринністю) та другим (гуманністю) породжує у філософії тварин Ф. Ніцше конфлікт між культурою та цивілізацією, котрий, на його думку, визначає вектор розвитку гуманізму. Визнання позитивної та творчої ролі тваринності в житті людей кардинально змінює зміст останнього. Зв'язок у філософії тварин Ф. Ніцше між життям та культурою В. Лем виявляє через логіку розгортання життя як волі до влади. Антагонізм між безпам'ятністю тваринності та пам'яттю гуманності має подолати надлюдина, для котрої не пам'ять, а обіцянка стає суттєвою рисою. Спираючись на безпам'ятність людської тваринності, обіцянка надлюдини набуває біоцентричного змісту. Тоді політика міського існування людини не «забуває» про інших мешканців міста, котрі також мають «навчитися» співіснувати з людьми. Таким чином, змінитися мають

не лише люди, а й тварини. Якщо від перших сподіваються дотримання їхніх обіцянок, то від других – «творчого» підходу до власного способу життя.

Утілення в політиці сучасного міста настанови мислення на подолання дихотомії тварина-людина потребує кардинальної зміни самої концепції міста. Адже в реальності сучасний мегаполіс більше виявляє ворожість – і до людей, і до тварин. До прикладу, нещодавно забрудненість повітря в Нью-Делі сягнула найвищого рівня за двадцять років. Було оголошено надзвичайний стан загрози для здоров'я, що призвело до закриття навчальних закладів, скасування рейсів літаків, залізничного транспорту тощо. Поганий екологічний стан у місті породжує не лише тимчасові незручності для людей. Смог, котрий уже тривалий час вкатує столицю Індії, перетворився на загрозу для здоров'я та життя всіх її мешканців, серед яких багато тварин. Мені довелося чимало їх бачити в Нью-Делі, особливо полюбляють це місто мавпи. Тож страждають через відсутність біоцентричної політики міста не лише люди. Здається, що така політика потребує значних технологічних і фінансових ресурсів, а тому вона недоступна для країн, що розвиваються. Утім, як повідомлялося, однією з причин цьогорічного підвищення забрудненості повітря в Нью-Делі стало масове спалювання сухого бадилля та захоплення індійців петардами під час святкування. Цікаво, що і спалювання сухого бадилля, і яскраві розваги на свята – це виявив традицій індійців. Ту ж саму картину зі смогом можна було спостерігати цієї осені і в столиці України. Якщо українці не так активно, як індійці, розважаються петардами, то спалювання сухого листа дуже поширене, і його також пов'язують із традиціями. Тож багато що залежить від людей – зокрема й від їхньої спроможності ставити під сумнів певні традиції. Як бачимо, традиції також можуть перетворюватися на небезпечні фактори. А тому їх критика – це також крок до спокою.

Очевидно, що вирішення проблеми забруднення повітря вимагає складних політичних і технологічних рішень. Цього року мешканці Нью-Делі вийшли на акції протесту з критикою влади. Утім, згадані приклади забруднення повітря в Нью-Делі та Києві свідчать, що сучасний мегаполіс вимагає суттєвих змін у мисленні людей, відмови від низки традицій, уявлень і навіть цінностей. Лише за умови кардинального переосмислення власної природи, що зумовить зміну свого ставлення до решти живого світу, людина спроможна подолати цивілізаційні виклики сучасного міста.

Примітки

¹ Див. <https://www.nationalgeographic.com/news/2016/04/160418-animals-urban-cities-wildlife-science-coyotes/>

² Див. https://en.wikipedia.org/wiki/Wildlife_Photographer_of_the_Year

³ Див. <https://www.theguardian.com/environment/gallery/2018/feb/13/wildlife-photographer-of-the-year-peoples-choice-winner-2018-in-pictures>

Список використаної літератури

- Агамбен, Дж. (2012) *Открытое. Человек и животное*, пер. с итал. и нем. Б. М. Скуратова. Москва: РГГУ, 111 с.
- Гумбрехт, Х. У. (2006) *Производство присутствия. Чего не может передать значение*. Москва: Новое литературное обозрение, 180 с.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. (1998) *Что такое философия?*, пер. с фр. С. Н. Зенкина. Москва: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 286 с.
- Хайдеггер, М. (1993) *Преодоление метафизики*, в: *Хайдеггер М. Время и бытие*. Москва: Республика, сс. 177–181.
- Donovan, T. (2015) *Feral Cities: Adventures with Animals in the Urban Jungle*. Chicago Review Press Incorporated, 233 p.
- Lemm, V. (2009) *Nietzsche's Animal Philosophy: Cultures, Politics, and Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, 229 p.

Ольга Гомилко

ЖИВОТНОЕ В КОНТЕКСТЕ АНТРОПОЛОГИИ ГОРОДА: ЕДИНСТВО, ДОПОЛНЕНИЕ, ОТТОРЖЕНИЕ?

Анализ тенденций миграции населения Земли показывает устойчивый рост количества городских жителей. В то же время наблюдаем тенденцию увеличения присутствия в городах диких животных, которые не только становятся их случайными гостями, но и находят себе место в городах, радикально меняя свой образ жизни. Люди, переселяясь в города, должны осознать свою неотделимость от их урбанистически-дикой истории. Наступление дикой природы на город дает людям возможность переосмыслить его концепцию, позволяя выявить животворный потенциал города, тем самым опровергая его дистопическую неизбежность.

Ключевые слова: дикая природа, животность человека, гуманность, человек, животное, искусство, город, инстинкт, творчество.

Olga Gomilko

ANIMAL IN THE CONTEXT OF THE CITY ANTHROLOGY: UNITY, COMPLEMENTING, REJECTION?

It is common to confront the city with wild nature. Socrates used to urge philosophers to seek truth not in the fields and forests, but in the city. In the

city the human culture becomes most prominent. However, the paradox of the city is that at some stage it becomes a hostile to human. History knows the facts of exodus of people from cities. Today, the phenomenon of downshifting is gaining popularity, as people leave cities in search of a simple life. The dystopian visions of the city are typical for contemporary art. However, nowadays, urban population has been dramatically grown. At the same time, in the metropolitan cities, wild animals also find their own place, radically changing their behaviour. When moving to the city, people should be aware of their inseparability from its urban-wild history. The invasion of wildlife to the city enables people to rethink its concept, identifying the life-giving potential of the city and refuting its dystopian inevitability. Only under the condition of a radical rethinking of humans nature, which will change one's attitude to the rest of the living world, it's possible to overcome the civilizational challenges of the modern city.

Keywords: *wildlife, human animal, humanity, human, animal, art, city, instinct, creativity.*

References

- Agamben, D. (2012) *Otkrytoye. Chelovek i zhivotnoye* [Open. Man and animal], Moskva: RGGU, 111 p.
- Gumbrecht, H. U. (2006) *Proizvodstvo prisutstviya. Chego ne mozhет peredat znacheniyе?* [Production of Presence. What value cannot convey?], Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye, 180 p.
- Delez, Z., Gvattari, F. (1998) *Chto takoye filosofiya?* [What is philosophy?], Moskva: Institut eksperimentalnoy sotsiologii, Spb.: Aleteyya, 286 p.
- Heidegger, M. (1993) *Preodoleniye metafiziki* [Overcoming metaphysics], in: M. Heidegger. *Vremya i bytiye*. Moskva, pp. 177–181.
- Donovan, T. (2015) *Feral Cities: Adventures with Animals in the Urban Jungle*. Chicago Review Press Incorporated, 233 p.
- Lemm, V. (2009) *Nietzsche's Animal Philosophy: Cultures, Politics, and Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, 229 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2019

Стаття прийнята 17.05.2019

Розділ 2.

МІСТО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПРАКТИК

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188639](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188639)

УДК 316.42: 168.522

Оксана Кожем'якіна

АРХЕТИП ДОМУ В ГЛОБАЛЬНО-ГЛОКАЛЬНИХ КОНФІГУРАЦІЯХ СУЧАСНОГО МІСТА

Стаття присвячена концептуальному аналізу глобально-глокальних інтерпретацій архетипу Дому з урахуванням особливостей організації соціального простору в сучасних трансформаціях міста. Архетип Дому як складник універсальної символічної тріади «Дім – Поле – Храм» розглядається з позицій суперечливих глобальних метаморфоз сучасного міста, глокальні прояви якого конкретизуються в онтологічних, екзистенційних, культурологічних та феноменологічних аспектах. В статті наголошується, що архетип Дому постає локальним вираженням конструювання відкритого життєвого топосу у єдності соціокультурного, природного та сакрально-символічного, характеризуючи місто доби глобалізації не лише в поняттях універсальності, а й активізації регіональності, потреби самовизначення в унікальності, органічного зв'язку минулого та майбутнього, адаптаційних переваг екологічності тощо.

Ключові слова: архетип, Дім, Поле, Храм, глобалізація, глокалізація, місто, топос.

Відчутні процеси глобалізації, які зумовлюють цивілізаційні зрушення сучасності, стають універсальною детермінантою трансформаційних змін усіх без виключення сфер суспільства, зачіпаючи особливим чином і глибинні структури антропологічних та екзистенційних перспектив сучасної людини. Від питань просторово-часових трансформацій сучасний дискурс глобалізації зміщується до аналізу та врахування всіх можливих наслідків та альтернатив, адже наявні глобалізаційні теорії є лише «ескізами» тих зрушень, які суттєво змінюють обриси урбаністичних контекстів світу початку третього тисячоліття. Варто наголосити на амбівалентності, неоднорідності та багатоаспектності процесів глобалізації як «невблаганної долі світу» [Бауман 2008: 6], про цілісну теоретичну картину якої говорити поки що зарано.

Концептуалізовані у термінах просторово-часового стиснення, універсалізації, посиленої інформатизації та технізації, динамічні та суперечливі глобалізаційні тенденції спричинюють появу як нових можливостей (інтеграції, гуманізації, демократизації тощо), так і нових профілів ризиків та загроз. Останні своєю чергою мають як зовнішні спрямованості (насамперед, в контексті екологічних проблем), так і внутрішні (зокрема, щодо ускладнення та загострення питань ідентичності,

екзистенційної кризи та ін..)

Численні дослідники глобалізації (У. Бек, З. Бауман, Е. Гіденс та ін..) небували раніше за масштабністю, швидкістю та глибиною динамічні зміни сучасного світу розглядають як об'єктивні та незворотні, що мають глибоке соціальне коріння та багатопланові соціальні наслідки. Невід'ємним складником процесів глобалізації є проблематизація локальності, розширення інтеркультурних контактів, руйнація усталених ціннісно-нормативних структур та посилена динаміка мобільності, що значно актуалізує потребу вираження онтологічних засад ідентичності та збереження традиційних форм укорінення у невизначеному і мінливому світоустрої. Зазначені процеси найбільш яскраво відображаються у динаміці смислових трансформацій архетипу Дому, який отримує особливу значущість та демонструє суттєве ускладнення з урахуванням прискорених темпів урбанізації та неоднозначності міграційних процесів (як внутрішніх, так і зовнішніх), поляризації мобільності та нерівності, вимушених переселень (зокрема, внаслідок війни, екологічних чи техногенних катастроф), а також загалом екзистенційної невизначеності майбутнього в умовах властивих глобалізації непевності та незахищеності.

Серед дослідників проблематики спрямованості та наслідків глобалізації слід виокремити У. Бека, І. Валерстайна, З. Баумана, Р. Робертсона, Е. Гіденса, М. Маклюєна, М. Кастельса, Б. Вальденфельса та ін., які виявляють суперечливі контексти глобально-глокальних процесів та фіксують значні зміни соціальності в нових умовах технізації, інформатизації, економізації, медіатизації, урбанізації. Зокрема, в контексті цього дослідження вартими уваги є топографічні розвідки місць присутності Чужого в феноменологічній концепції Б. Вальденфельса; поляризованих наслідків глобальної мобільності «туристів та бродяг» З. Баумана; постіндустріальних контекстів мережевої урбаністики М. Кастельса; концепції глокалізації Р. Робертсона.

Спроби розуміння символічної та комунікативної природи архетипів, а також їх трансформаційної специфіки знаходимо в працях К. Г. Юнга, М. Еліаде, А. Аугустинавічуте, К. Пірсон, М. Марк, С. Кримського, Е. Афоніна, О. Донченко та ін., які виокремлюють в глибинах суспільної свідомості неусвідомлені інтуїтивні структури досвіду попередніх поколінь людства, здійснюють архетипові типології, зосереджуючись на аналізі універсальної природи архетипів та їх органічної адаптивності. Символічні та функціональні інтерпретації архетипу Дому здійснюються крізь призму концепції архетипів української культури С.Б. Кримського, який виявляє джерела української ментальності через тлумачення архетипових формоутворень Дім-Поле-Храм.

Метою даного дослідження є конкретизація концептуального поля

глобально-глокальної інтерпретації архетипу Дому, звертаючи увагу на особливості організації соціального простору в сучасних трансформаціях міста.

Відомі дослідники глобалізації Д. Гелд та Е. Мак-Грю, виявляючи суттєві ознаки глобалізаційних протистоянь між скептиками та глобалістами як «найзапеклішої суперечки нашого часу», наголошують на значущості впливу на національну державу регіональних та глобальних взаємозв'язків силами різного роду над-, між-, транс-, порушуючи суверенність і легітимність держав та «перевизначаючи» змісти прийняття їх рішень [Гелд, Мак-Грю 2004]. Зважаючи на посилення мотивів локального контексту, збереження онтологічних змістів унікальної місцевості, тенденцій активізації традиції та зростання потреби укорінення в традиційному, для позначення окреслених процесів британо-американський соціолог Р. Робертсон пропонує концепт «глокалізації», що постає в якості виклику глобалізації, реакції на глобалізацію, а також як паралельного з глобалізацією процесу [Robertson 2003]. Глокалізація (як прагнення до мозаїчної локальності, унікальності та певним чином архаїчності) і глобалізація (в аспекті створення наднаціональної глобальної системи) є характерними тенденціями сучасного життя, двома сторонами одного явища, а не взаємовиключними процесами.

Зазначимо, що універсальні та загальнолюдські структури глобалізації не знищують локально-регіональні та національні виміри самореалізаційних тенденцій певних унікальних культурних форм. На думку С. Кримського, глобалізація як новий етап «сапієнтації людини» завдяки створенню мереж інформаційних та соціокультурних потоків, поліцентризму прийняття рішень та автономності підсистем не передбачає остаточної нівеляції національних відмінностей, сприяючи збереженню світо-специфічності та актуалізації історичної діяльності, «пов'язаної зі специфікованими структурами або архетипами окремих цивілізацій та національних культур» [Кримський 2006: 643]. Відтак глобальні контексти нових інформаційних та комунікаційних можливостей мають в опозиції посилене прагнення до збереження етнічної полі-системності та принципово різних культур, з їх ціннісними та архетипними відмінностями.

Згідно З. Бауману, глобалізована сучасність визначає наше відношення до дому (як реальних чи віртуальних кочівників, мандрівників, туристів, бродяг та ін..) в термінах відсутності постійного місця проживання, а також радикальної поляризації та просторово-часової відмінності щонайменш двох світів – привілеїв та злиднів, вершини та основи піраміди свободи пересування, космополітичного світу забезпечених професіоналів та обмеженого жорсткими обставинами світу вигнанців, мігрантів або замкнених у безмістовних просторово-часових структурах безправних

мешканців другого світу: «одні мандрують світом, інші зауважують, як той проходить повз них» [Бауман 2008: 73].

Виразною ознакою процесів глобалізації є також активне включення в простори життєвого світу активної присутності Чужого, що посилює проблематику відкритості, взаємодії, конкуренції і протистояння як тематичного поля аналітики Ми-присутності-у-світі. В умовах глобалізації та інформатизації постає Іншого як Чужого активно входить у наше життя, демонструючи включення Чужого у різноманітні формати нової соціальності, що увиразнює як перспективи інтеграції та взаємопідтримки, так і спричинює очевидні загрози вразливості, що, зокрема, знаходить відображення у кризі довіри та трансформаціях способів її прояву. Чужість, в різноманітних контекстах інтра- та інтерперсонального, інтра- та інтеркультурного тощо, присутня у безлічі сфер нашого життя. За влучним висловом Б. Вальденфельса, «чуже виразно і незворотно увійшло до ядра розуму й до ядра Свого. Виклик із боку радикально Чужого, з яким ми стикаємося, означає, що немає світу, в якому ми цілком удома, і що немає суб'єкта, який був би господарем у власному домі» [Вальденфельс 2004: 12]. Відтак проблема відкритості, вразливості, всезалежності, динамічності, нормативної розмитості, змішування культурних форм життя надзвичайно актуалізує проблему топосу довіри як відкритості до Іншого як Свого та Чужого, який стає вже звичним суб'єктом нашої політичної повсякденності.

Локальні форми досвіду мають масу переваг, ґрунтуючись на фундаментальному потенціалі унікальності географічного, історичного, етнокультурного змісту. Окрім того, на відміну від глобалізації, одним з наслідків якої є екологічна криза, глокалізація зберігає екологічність простору, сприяючи більш органічній взаємодії людини, суспільства і природи. Загалом глокалізація може бути розглянута як форма захисної реакції на уніфікацію і протидія «стиранню відмінностей», редукція складнощів глобалізації, але також і як маргіналізація чи навіть вимушена ізоляція, що загалом спричинює посилення трагічності та кризовості в екзистенційних інтерпретаціях архетипу Дому.

Юнгіанська традиція архетипи та архетипні образи (які мають також давні аналоги в численних філософських системах від Платона до І. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауера та ін..) трактує як праобрази універсальних міфологічних мотивів та сюжетів, які відображають типові психічні властивості, характерні поведінкові реакції та переживання, що походять із загальнолюдського досвіду та мають універсальні характеристики. В розумінні К.Г. Юнга архетипи насамперед постають як спрямовані тренди психічної енергії, тенденції до формування уявлень, інстинктивні вектори та відповідні мисленнєві форми, а не як конкретні міфологічні образи та мотиви

[Юнг 2016].

Архетипи як глибинні шари колективного несвідомого по суті являють собою апріорні когнітивні схеми первинних образів, які наповнюються конкретним змістом в реальних умовах життя та відповідним чином активізують і спрямовують психічну енергію, спонтанно організують сприйняття, уяву, пам'ять, переживання, реакції. Як когнітивні моделі архетипи набувають образів повторюваного у смислових наповненнях та поведінкових реакціях, актуалізуючи певні змісти соціальної пам'яті та постаючи зразками початкового сприйняття. Водночас архетипна природа традиційних засад людського буття в умовах глобально-глокальних змін соціальної реальності яскраво демонструє нові перспективи втілення та дивовижну комбінацію архетипних образів. Відтак архетипи можемо визначити як наскрізні духовно-символічні інваріантні структури колективного досвіду та пресупозиції, що знаходять відображення у горизонтах індивідуальної творчо-інтерпретативної діяльності смислонаповнення та потенціалу інтенціональності.

Як універсальну наскрізну символічну структуру ментальності С. Кримський пропонує розглянути архетипну тріаду «Дім–Поле–Храм», що має різну інтерпретацію залежно від епохи, етносу чи нації, водночас зберігаючи універсальну тематизацію соціальності як потреби у безпеці, причетності та органічного зв'язку. Беручи за основу символіку тематичного ряду М. Гайдегера, С. Кримський застосовує для аналізу української культури методологічний потенціал архетипного підґрунтя етнокультурного концепту «Дім-Поле-Храм» з метою виокремлення міфологічних та філософських сюжетів становлення української ідентичності [Кримський 2004]. Запропонована архетипна тріада має потужну онтологічну спрямованість у прагненні та визначенні буттєвих основ темпорального розгортання життєвого шляху на тлі реалій рідної культури, природи, родинного затишку та дому у вітальних мережах переплетення матеріального та ідеального.

Відповідно *архетип Поля* асоціюється з природою, навколишнім середовищем, рідною землею-ненькою тощо. Образне втілення цього архетипу можливе у вигляді і як не до кінця олюдненої стихії, яка протистоїть людині (як Дике Поле, як межа хаотичного простору степу та кочовища, зони незахищеності та загроз, прикордоння), але також і як «одомашненої» частини природи, яка дає життя, підтримує органічну життєздатність, ціннісно наповнює та об'єднує, постаючи чинником та основою саморозгортання і самоусвідомлення у генераційній взаємодії. Згідно концепції С. Кримського, саме цей архетип є увиразненням органічного зв'язку людини та природи як «семіотики природи», «життєвого тону», «загального знаменника походження етносу», «коріння роду» [Кримський

2004: 274]. В сучасному світі архетип Поля може бути трактований як ціннісна основа екологічних рухів, що знаходить свою оригінальну реалізацію у екологічних стилях розвитку урбаністичних студій та екофемінізму, демонструючи адаптаційні переваги екологічності.

Архетип Храму символізує сакральність, яка, зокрема, може бути опосередковано втілена у смислових контекстах мови та безпосередньо в культурних ареалах святинь, що постають особливим топосом дому самозосередження з низкою символічних значимостей у геометричних та архітектурних композиціях (насамперед, з символами троїчності та четверичності). Буттєві реалізації архетипу Храму виявляються у сакралізаціях специфічних локацій, які містять сліди присутності (явлення) надприродних сил та (або) стають місцями їх вшанування чи поклоніння, увиразнюючись як особливий топос сакрального досвіду.

Архетип Дому має екзистенційне наповнення впорядкованості, узвичаєння та захищеності, що конкретизує локус власної правди, волі та свободи, виявляючи родинне єднання, злагоду, затишок, загальний комфорт, що має тенденцію чіткого маркування як відокремленого простору «Свого», а також особливі соціально-рольові аспекти гендерних призначень та локацій, символізуючи функціональні обов'язки, вибір життєвої дороги, місце родинного зв'язку, життєдайне джерело тощо.

Образне втілення архетипу Дому можливе у безлічі історичних та культурних інваріантів, зокрема, як моделі світоустрою, топосу родового місця проживання (постійного чи тимчасового), ізоморфізму тілесності, характерного самовизначення та самореалізації, творчої душі, місця сили та збереження зв'язку поколінь, подієвого досвіду, джерела ідентичності та переживання аутентичності, основи добробуту та впорядкованого побуту, формату власності, демонстрації статусу та ін.. Водночас кризова конотація архетипу Дому має екзистенційні контексти втрати внутрішнього зв'язку з рідною землею, окупації та захоплення, постаючи в образах руїни, пустки, розриву зв'язку поколінь та приреченості на поневіряння тощо.

Глокально-глобальна тематизація архетипу Дому виразно демонструє можливості розширення простору Свого-Власного від конкретного локусу місця проживання (домівка, хага, будинок, двір, район, місто, регіон, країна-Батьківщина) до глобальних вимірів планетарного сприйняття Світу-як-Дому, що виявляє множинності суцього у космополітичних настановах та додає актуальності у розумінні спільної відповідальності за майбутнє людства. Відтак інтеграційні процеси глобалізації, набуваючи інституційних форм, зумовлюють появу світової соціальності, що виробляє солідарні цінності планетарної єдності та нові принципи взаємодії на основі культури довіри.

Особливим чином архетип Дому постає в дискурсі повсякденності,

увиразнюючи структурні компоненти смислових організацій людського досвіду у щоденних практиках впорядкування задоволення потреб, звуження до сфери інтимно-особистісного якісного розмаїття світу, буденної вибудови суб'єктності, а також просторово-часової організації важливих подій у перспективі розгортання життєвого шляху (що пов'язано, зокрема, з ритуалізованими практиками вшанування подій народження, смерті, весілля, проводів на військову службу та ін., де Дім постає місцем зустрічі та прощання, а також символом внутрішнього зв'язку поколінь).

Глобалізація та інформатизація сприяють просторово-часовим трансформаціям Дому під впливом інформаційно-технологічної парадигми організації праці та формування медіареальності, що значно розширює функціональні можливості дому: від захищеного місця локального проживання та впорядкованого задоволення потреб – до відкритого топосу мереж електронних комунікацій та можливостей працювати з віддаленим доступом до робочого місця, видозмінюючи загалом простір локалізованих соціальних взаємодій та створюючи нові способи професійної самореалізації. Зокрема, про суттєві трансформації матеріальних основ нашого досвіду в інформаційну епоху, а саме, про зв'язок появи так званого «електронного дому» та еволюції міста, говорить М. Кастельс, помічаючи нові тенденції в просторовій логіці сучасного міста [Кастельс 2000]. Ці нові тенденції вчений концептуалізує у діалектичному протиставленні старого та нового: на зміну історично укоріненій стаціонарній логіці *простору місць* приходить нова процесуальна логіка *простору потоків*, що знаходить відображення в сучасному урбаністичному дискурсі міського планування, архітектури, ролі влади та забезпечення функцій необхідності. Причому глокальні контексти глобалізації виразно відчужаються в активізації процесів регіоналізації, демонструючи потужність інтегративних мереж у розвитку територій та громад.

Окремий ракурс архетипної інтерпретації Дому передбачає формування загальних місць Ми-Дому як організації культурного ландшафту спільного інтересу у вигляді публічного простору «*Ми-у-світі*» як спільного місця для роботи, навчання та розвитку, проведення дозвілля, порозуміння, узгодженого прийняття рішень, атмосфери співробітництва, що конкретизується у форматах Народного дому, Будинку культури, хабу, коворкінгу, смартворкінгу тощо, на відміну від власно-особистого дому як локусу «*Я-у-світі*», що передбачає просторову локацію найближчого домашнього світу. Окрім того, брендинг міста/місця постає як увиразнення та конкретизація архетипу Дому, зокрема, у вигляді певних алюзій на уявний дім творчих людей, атмосфера якого провокує креативність, дискурсивність, інтелектуальний та творчий поштовх тощо.

Отже, архетип Дому в дискурсі урбаністики отримує оригінальні глобально-глокальні втілення, набуваючи нових метафоричних значень та переживаючи суттєві смислові метаморфози. Буттєво-історична екзистенція Дому передбачає особливу просторово-часову організацію повсякденного укорінення, де внутрішнє та зовнішнє існують у єдності екзистенційних одиниць часу як подієвих генерацій життєвого шляху. Глокальні запити урбаністики знаходять вираження у відтворенні традиційних елементів оздоблення, зокрема, і через сакральну символіку, а також шляхом специфічної просторової організації на основі принципів естетичності та органічного зв'язку з природою. Архетип Дому постає смисловим центром життєвого топосу, динамічно втілюючи образи життєдайності, а також увиразнюючи проблеми втрати, пошуку та формування особливого простору «Свого-власного», місця сили та родинної безпеки, взаємопідтримки, відкритості та самореалізації тощо. Водночас екзистенційні переживання втрати Дому як розмивання відчуття причетності до певного місця та напружені його пошуки стають процесом його ж активного витворення, увиразнюючи органічну єдність внутрішніх маркерів особистісної присутності та зовнішньої просторової організації у загальній максимі «Дім там, де Я».

В цілому архетип Дому має методологічні орієнтири маркерів самовизначення в горизонтах повсякденності як найближчого буттєвого образу присутності та захищеності Свого як від природних стихій, так і від радикально Чужого, демонструючи нові можливості та нові вразливості бінарних опозицій глобального-локального, Свого-Чужого, індивідуального-спільного, технізованого-природного тощо. В єдності символічної структури екзистенціалів національного буття «Дім-Поле-Храм» архетип Дому постає локальним увиразненням конструювання відкритого життєвого топосу у єдності соціокультурного, природного та сакрального-символічного, характеризуючи місто доби глобалізації не лише в поняттях універсальності, а й активізації регіональності, потреби самовизначення в унікальності, можливостей інтегративності, органічного зв'язку минулого та майбутнього, адаптаційних переваг екологічності тощо.

Список використаної літератури

- Бауман, З. (2008) *Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства*, пер. з англ. І. Андрущенко, Київ: Вид дім «Києво-Могилянська академія», 109 с.
- Вальденфельс, Б. (2004) *Топографія чужого: студії до феноменології Чужого*, пер. з нім. В. Кебуладзе, Київ: ППС, 206 с.
- Гелд, Д., Мак-Грю, Е. (2004) *Глобалізація/антиглобалізація*, пер. з англ. І.

- Андрущенко, Київ: К.І.С., 180 с.
- Кастельс, М. (2000) *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*, пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана, Москва: ГУ ВШЭ, 608 с.
- Кримський, С. (2006) *Архетипи української ментальності*, в: *Проблеми теорії ментальності*, відп. ред. М. В. Попович, Київ: Наукова думка, сс. 273-301.
- Крымский, С. Б. (2006) *Культурно-цивилизационные сдвиги на рубеже тысячелетий*, в: *Цивилизационная структура современного мира*, под ред. Ю. Н. Пахомова. В 3 т. Т. 1. Киев: Наукова думка, сс. 607-646.
- Юнг, К. Г. (2016) *Архетип и символ*, Москва: Канон, 336 с.
- Robertson, R. (2003) *Globalization or glocalization?*, in: *Robertson R. White K. E. (Ed.) Globalisation. Critical concept in sociology*, vol. III, London, pp. 31-51.

Оксана Кожемякина

АРХЕТИП ДОМА В ГЛОБАЛЬНО-ГЛОКАЛЬНЫХ КОНФИГУРАЦИЯХ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Статья посвящена концептуальному анализу глобально-глокальных интерпретаций архетипа Дома с учетом особенностей организации социального пространства в современных трансформациях города. Архетип Дома как составляющая универсальной символической триады «Дом - Поле - Храм» рассматривается с позиций противоречивых глобальных метаморфоз современного города, глокальные проявления которого конкретизируются в онтологических, экзистенциальных, культурологических и феноменологических аспектах. В статье отмечается, что архетип Дома является локальным выражением конструирования открытого жизненного топоса в единстве социокультурного, природного и сакрально-символического, характеризуя город эпохи глобализации не только в понятиях универсальности, но и активизации региональности, потребности самоопределения в уникальности, органической связи прошлого и будущего, адаптационных преимуществ экологичности и т.п.

Ключевые слова: архетип, Дом Поле, Храм, глобализация, глокализация, город, топос.

Oksana Kozhemiakina

ARCHETYPE HOUSES IN GLOBAL-GLOCAL CONFIGURATIONS OF THE MODERN CITY

The article is devoted to the conceptual analysis of globally-glocal interpretations of the archetype of the House, taking into account the

peculiarities of the organization of social space in modern transformations of the city. The archetype of the House as a component of the universal symbolic triad "House - Field - Temple" is considered from the standpoint of contradictory global transformations of the modern city, the global manifestations of which are specified in ontological, existential, cultural and phenomenological aspects. The proposed archetypal triad has a powerful ontological orientation in determining the existential foundations of the temporal deployment of the life path against the background of the realities of native culture, nature, family comfort in vital networks of the interweaving of the material and ideal. The archetype of Fields is associated with nature, the environment, mother earth, which reflects the organic connection of human, nature and ethnicity. The modern interpretation of the archetype of Fields is the value basis of environmental movements, which finds original implementation in environmental styles for the development of urban studies and eco-feminism. The archetype of the Temple symbolizes sacredness, which can be embodied in the semantic contexts of the language and cultural areas of shrines. The archetype of the House has an existential filling of orderliness and security, which concretizes the locus of one's own truth and freedom, showing family unity and general comfort, which tends to be clearly labeled as a separate space of "One's". The crisis connotation of the archetype of the House has existential contexts of the loss of internal connection with the native land, occupation and capture, which is manifested in images of ruins, emptiness, breaking the connection of generations and doom to wander.

The glocal-global theming of the archetype of the House demonstrates the possibility of expanding the space of His-Own from a specific locus of residence (home, yard, district, city, region, country-homeland) to global dimensions of the planetary perception of the World-as-Home, which is manifested in cosmopolitan settings and understanding the shared responsibility for the future of humanity. A separate perspective of the archetypal interpretation of the House provides for the formation of common places of We-House as an organization of a cultural landscape of common interest in the form of a public space "We-in-the-world" as a common place for work, study and development, which is specified in the formats of the People's House, House of Culture, hub, coworking, smartworking, etc.

The article notes that the archetype of the House is a local expression of constructing an open living topos in the unity of sociocultural, natural and sacred-symbolic, characterizing the city of the globalization era not only in terms of universality, but also the activation of regionality, the need for self-determination in uniqueness, organic connection of the past and future, adaptation advantages of environmental friendliness, etc.

Keywords: *archetype, House, Field, Temple, globalization, glocalization, city, topos.*

References

- Bauman, Z. (2008) *Hlobalizatsiia. Naslidky dlia liudyny i suspilstva* [Globalization. The Human Consequences], Kyiv: Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia», 109 p.
- Waldenfels, B. (2004) *Topografiiia chuzhoho: studii do fenomenologii Chuzhoho* [Topography of the Alien: Studies in the Phenomenology of the Alien], Kyiv: PPS, 206 p.
- Held, D., Mak-Hriu, E. (2004) *Hlobalizatsiia / antyhlobalizatsiia* [Globalization / antiglobalization], Kyiv: K.I.S., 180 p.
- Castells, M. (2000) *Informacziionnaya epokha: ekonomika, obshhestvo i kultura* [The Information Age: Economy, Society and Culture], Moskva: GU VShE, 608 p.
- Krymskyi, S. (2006) *Arkhetypy ukrainskoi mentalnosti* [Archetypes of Ukrainian mentality], in: *Problemy teorii mentalnosti*, Kyiv: Naukova dumka, pp. 273-301.
- Krymskyi, S. B. (2006) *Kulturno-civilizacziionny“e sdvigi na rubezhety“syacheletij* [Cultural and civilizational shifts at the turn of the millennium], in: *Civilizacziionnaya struktura sovremennogo mira*, V 3 t. T. 1, Kyev: Naukova dumka, pp. 607-646.
- Yung, K. G. (2016) *Arhetip i simvol* [Archetype and symbol], Moskva: Kanon, 336 p.
- Robertson, R. (2003) *Globalization or glocalization?*, in: *Globalisation. Critical concept in sociology*, vol. III, London, pp. 31-51.

Стаття надійшла до редакції 7.04.2019

Стаття прийнята 7.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188627](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188627)

УДК 1.17

Фаріда Тихомірова

МІСЬКИЙ ЕКОЛОГІЧНИЙ АКТИВІЗМ: У ПОШУКАХ СИНЕРГІЇ

Стаття присвячена аналізу міських екологічних рухів в Одесі у контексті практичної філософії та ідей екологічного суспільства та «права на місто». Так званий grassroots-активізм розвивається і набирає силу в українських містах. Природа активізму укорінена на загостреному почутті справедливості, тому небайдужі громадяни часто не обмежуються рішенням локальної проблеми. Протест перестає бути прерогативою політично забарвлених рухів. Виходить, що навіть аполітичні громадяни, починаючи займатися поліпшенням своїх і сусідських умов життя, втягуються в протестний рух, яке так чи інакше вливається в великий політичний протест або сходить до нього.

Ключові слова: *grassroots-активізм, зелена демократія, право на місто, соціальна екологія, філософія екології, «слактивізм», мікроактивізм, кліктивізм.*

Однією з нагальних потреб останніх десятиліть стає «нова політика», заснована на відродженні прямої демократії народних асамблей в містах, об'єднаннях міських спільнот у вільну конфедерацію.

Глобалізація все більше впливає на подальший розвиток світу, стратегії його модернізації. Забруднення довкілля та кліматичні зміни, зумовлені модернізацією, створюють загрозу економічному та соціальному розвитку, продовольчій безпеці та здоров'ю населення. Експансія людини у сферу природи призвела до глобальної екологічної кризи, яка вже охарактеризована як криза у системі «суспільство – довкілля». Сучасна екологічна криза – це свідчення кризи ціннісних орієнтацій і моральних норм, людини і суспільства. Експерти-екологи звертають увагу на той факт, що європейські екологічні тенденції дають знати про себе і в нашій країні. Українці поступово усвідомлюють, що зміна клімату та будь-яка екологічна катастрофа - набагато страшніше економічної кризи. Питання соціальної та екологічної справедливості взаємопов'язані, останнім часом вони актуалізувалися у контексті руху «жовтих жилетів» у Парижі та «повстанням вимираючих» у Великій Британії та Скандинавії. Бельгійська принцеса Марія-Есмеральда була арештована, разом з іншими еко-активістами, в Лондоні за участь в еко-руху Extinction Rebellion. У жовтні 2018 року 63-річна принцеса Бельгії висловила підтримку еко-руху Extinction Rebellion, яке звертає увагу суспільства на проблеми зміни клімату, і була арештована лондонською поліцією на Трафальгарській площі.

Вирішення проблем довкілля актуалізує також проблему справедливості щодо наступних поколінь, межа вирішення якої перебуває у площині питання: як можуть бути враховані інтереси і майбутніх поколінь.

Зелений рух у світі розпочав свій шлях з часів Холодної війни. Популярними були міські рухи, що виступали за права людини, соціальний прогрес і світ, мали антивоєнний характер (наприклад демонстрації проти війни у В'єтнамі), проти бюрократичних еліт, репресивних режимів і колонізації. Таким чином, Зелений рух був дуже строкатим, об'єднуючи активістів в області захисту довкілля, лівих економістів, соціал-демократів, активістів інших соціальних рухів – від феміністок до профспілок тощо.

«Зелені» вимагали соціальної солідарності у вигляді прогресивного оподаткування; припинення колоніального погляду на глобальну політику, переходу на поновлювані джерела енергії; екологічну свідомість при прийнятті політичних рішень; емансипації і обізнаності про права людини і розширенні їх для досягнення більш мирного, освіченого і справедливого суспільства.

Слід зазначити, що зарубіжні дослідники екології та філософії вказують на зростаючий інтерес екологів до філософії. теорій по тій підтримці, яку останні надають цілям інвайронменталізму останній є одна з форм філософського обґрунтування діяльності людей по ліквідації забруднень навколишнього середовища, стабілізації демографічних процесів і збереження заповідних територій [Wall 2010].

Керівник Інституту соціальної екології у США Мюррей Букчин з кінця 1970-х років наголошував на тому, що екологічні проблеми можуть вирішуватися на шляху формування нового типу суспільства – екологічного. Його ідеї вплинули на розвиток ідей європейського Зеленого руху. М. Букчин підкреслював, що західний інвайронментальний рух просякнутий мізантропією, мальтузіанством і антигуманізмом. Він глибоко стурбований знищенням інших видів та руйнуванням екосистем, і в той же час забрудненням атмосфери, води та їжі, яке загрожує здоров'ю людини. Створенню такого суспільства може сприяти і філософія.

Заслуговує уваги думка М. Букчина: «Спокуса зрівняти людей, які живуть в складних сильно розділених і інституалізованих товариствах, зі звичайними тваринами, відбивається в аргументах, що здаються витонченими, та які часто ховаються під маскою «радикальних» екологічних філософій. Відродження нового мальтузіанства, яке стверджує, що рівень зростання населення обганяє рівень зростання

кількості продуктів, є найбільш зловісною ознакою» [Букчин 2003].

Його роботи «Межі Міста» (The Limits of The City) 1974, та «До Екологічного Товариства» (Toward An Ecological Society) 1981, – отримали загальне визнання і стали прелюдією до фундаментальної книги «Екологія Свободи» (Ecology of Freedom) 1982, яка стала подією у США. Потім вийшла інша його книга «Зростання Урбанізації і Спад Громадянства» (The Rise Urbanisation and The Decline of Citizenship) 1987 – історичне дослідження міського самоврядування. Екологічні та соціальні проблеми пов'язані між собою та з освіченим гуманізмом. М. Букчин визначив як його «лібертарний муніципалізм» [Букчин 2004].

Термін «право на місто» з'явився в кінці 60-х років ХХ століття у працях Анрі Лефевра [Lefebvre 1996]. Активне його використання у політичних, юридичних та економічних дискусіях сприяло тлумаченню права на місто як права на краще, «людиновимірне» життя в умовах капіталістичного міста і суспільства представницької демократії. В процесі обговорення концепції соціального простору, запропонованої Лефевром, сформувалося уявлення про два аспекти «права на місто»: право на участь і право на присвоєння. Ідеї А. Лефевра розвивали Дон Мітчелл, Р. Мозес, М. Девіс, та Девід Харві.

Низка громадських ініціатив, хвиля яких прокотилася спочатку по США, Східній Європі, країнах Латинської Америки, східних містах, таких як Стамбул повернули його у дискурс міських досліджень у ХХІ ст.

Ідея «права на місто» належить Анрі Лефевру [Lefebvre, 1996]. Французький філософ-неомарксист писав про те, що кожен городянин має право доступу до міських благ і право на пряму участь в зміні свого міського середовища. Це право, регулярно зневажуване державою і великими корпораціями, зав'язано на особистих, сентиментальних відносинах городянина з місцем проживання – його будинком, його двором, його школою, його вулицею, його видом з вікна. А. Лефевр стверджує, що для подолання нерівності і несправедливості городянин повинен мати таке ж право голосу в питаннях міських змін, як і держава або великий девелопер.

Географ-неомарксист Девід Харві розвинув концепт Анрі Лефевра, висуваючи тезу про те, що право на місто диктує необхідність революції в самій системі прав людини. Право на місто розуміється в аспектах свободи пересування, доступності міських зелених зон, мобілізації громадянської позиції соціально вразливих груп [Харві 2018].

Право на місто має стати первинним стосовно капіталістичного права власності. Це, в свою чергу, веде до того, що неоліберальна доктрина

вільного ринку повинна поступитися місцем ідеології, що ставить в центр муніципальних відносин поняття справедливості. І тоді кожен городянин матиме можливість не тільки вільного доступу до міських благ, але і можливість трансформації міста і себе за допомогою міста.

На шляху екологізації суспільства бачить можливість інтеграції екології та філософії і один з визнаних авторитетів у галузі філософських питань екології В. Хьосле. Німецький дослідник вважає, що найважливішим завданням філософії є звернення до аналізу сучасної екологічної кризи та «створення філософії екологічної кризи» [Хьосле 1994: 9]. В. Хьосле постулює важливість переходу суспільства на здійснення нової філософії господарювання, акцентує увагу на екологічних аспектах соціального розвитку. На вирішення цього завдання повинні орієнтуватися, на його переконання, практично всі філософські дисципліни. А результатом їхніх зусиль стане обґрунтована стратегія екологічного виживання людства.

Мета статті – проаналізувати міські екологічні рухи в Одесі у контексті практичної філософії та ідеї «права на місто».

Дослідники вважають сучасну глобальну екологічну кризу онтологічною. Вона загрожує буттю людини, його цілісності [Борейко, Подобайло 2004]. Екологія, економіка, етос пов'язані з людиною, з її природним життєвим світом та ціннісними орієнтаціями [Букчин 2004], [Єрмоленко 2010].

Але, поки в розвинених індустріальних суспільствах з'являлися перші екологічні рухи, і «зелені» політичні партії, СРСП та її частина, УРСР нехтували екологічними проблемами. Звернути увагу на них країну змусила страшна трагедія на Чорнобильській АЕС. Жодна держава світу не відчувала аналогічних за масштабом і наслідками екологічних криз. В Україні багато говорять про Чорнобильську катастрофу, але вважають за краще не помічати гектари сміттєзвалищ, незліченну кількість занедбаних складів з пестицидами тощо. Рівень забруднення води, ґрунтів і повітря роблять виживання українців у довгостроковій перспективі проблематичним. Значна частина території України залишається зоною екологічного лиха. В умовах глибокої економічної кризи та військових дій посилюється загроза техногенних і екологічних катастроф.

Поки прогресивна світова спільнота розвивалася в системі координат удосконалення економічного, соціального та екологічного напрямків, Україна зосередилася на вирішенні переважно економічних проблем. Якщо йдеться про майбутнє, то слідом за економікою, за задумом більшості українських політиків, повинна покращитися соціальна

політика. Відсутністю екологічної політики в країні пояснюється і багаторічна інертність суспільства у вирішенні екологічних проблем. Надзвичайно низьким залишається рівень екологічної освіти, екологічної свідомості і культури не тільки населення, а й керівників підприємств, урядових організацій.

Для України, постраждалої від Чорнобильської катастрофи, зараз потрібна структурна трансформація економіки, дуже важливо істотно забезпечувати стійке зростання, не збільшуючи при цьому екологічні ризики. Таку концепцію розвитку прийнято називати «зеленою економікою», або «зеленою демократією». «Зелена демократія» базується на цінностях демократії участі, гендерної рівності, екологічності та соціальної справедливості.

У Глобальній хартії Зелених у XXI ст. вони були розширені: екологічна стійкість; повага до різноманітності; екологічний здоровий глузд; соціальна справедливість; партисипативна демократія; ненасильство [Гьосле 2003].

Так званий grassroots-активізм (від англ. grass - трава і roots - коріння) розвивається і набирає силу в українських містах. Природа активізму укорінена на загостреному почутті справедливості, тому небайдужі громадяни часто не обмежуються рішенням локальної проблеми.

У листопаді 2017 року з'явилася інформація, що на території Літнього театру вирубають дерева і побудують 8-поверховий торговий центр. Проте 19 грудня Міський сад визнали пам'яткою архітектури з включенням в його межі Літнім театром. Громадськості представили два проекти благоустрою театру. Один з них передбачає створення в Літньому театрі концертного майданчика, з фуд-кортами і зоною відпочинку. Другий - «за» збереження майданчика як вільної некомерційної арт-зони. Незважаючи на протести активістів, у березні 2019 року виконком затвердив перший проект благоустрою Літнього театру. Одеські активісти вважають, що під виглядом благоустрою в Літньому театрі створять «нову Аркадію» - комерційний проект, який передбачає знищення дерев.

Активісти також вирішили поборотися за збереження Французького бульвару. Заради цього у 19 березня 2018 року вони прибули до будівлі Одеської кіностудії і почали суботник. Громадські працівники полили, побілили і зміцнили раніше висаджені молоді дерева. Крім ботанічної діяльності активісти збирали підписи одеситів для проведення відкритих громадських слухань. Незважаючи на те, що громадські працівники виступають проти розширення бульвару, вони визнають гостру

необхідність ремонту і благоустрою історичної вулиці. Всі учасники суботника об'єдналися в Штаб порятунку Французького бульвару, щоб протистояти реконструкції вулиці. Подібні заходи захисники бульвару збираються проводити щотижня.

Представники одеської зоозахисної організації «Animal-SOS-Odessa» нагадують, що в сучасному суспільстві немає місця середньовічним розвагам, а також посилаються на заборону використання диких тварин в Одеському цирку. Активісти збиралися біля будівлі Одеського цирку. Мета акції - звернути увагу громадян на жахливі умови, в яких утримуються тварини, а також проблему негуманного ставлення до них.

Багато в чому це обумовлено поширенням матеріалів в тематичних групах в соціальних мережах. Пости на цю тему потрапляли до своєї цільової аудиторії і знаходили підтримку не тільки у вигляді «лайків», а й подальшого поширення [Мельничук 2016]. Інформаційний ресурс використовується і як інструмент організації активістів і кандидатів і людей, і як засіб поширення інформації про діяльність спільноти, і як засіб отримання інформації про проблему зі сторонніх джерел. Для активізму, основною формою якого є використання соціальних мереж або інших онлайн-методів для популяризації проблеми існують поняття «слактивізм», «мікроактивізм» й «кліктивізм» [Михайлишина 2013].

Зрозуміло, сплеск громадянської активізму пов'язаний з можливостями соцмереж. Багато «кореневих рухів» в містах спершу зароджуються в онлайн-середовищі і тільки потім люди виходять на вулиці. Петиції стають обов'язковою частиною юридичної взаємодії громадян з органами влади. У більшості випадків неможливо провести чітку межу між екоактивізмом і захистом міста. Створюються також багатопрофільні онлайн-платформи міських ініціатив, проводяться екофестивалі [Мой город 2014].

Це, мабуть, головна властивість низових активістських груп. Однак не всі активісти, які вийшли боротися із забудовою або за збереження зелених зон і архітектурних пам'яток, готові також підтримати, наприклад, впровадження системи роздільного збору відходів. Ймовірно, вони цю ідею підтримують в теорії, однак активно боротися за неї не стануть, вважаючи за краще чекати, що ця система вселиться як-небудь сама, і бажано «згори». При цьому сортування сміття та його роздільне збирання в містах зараз – така ж ініціатива активістів, а не державна практика. В Україні найбільше відомі організації, які займаються цією проблемою – «Україна без сміття», «DOBRE» та «Екомаршрут».

Це і є той самий grassroots-активізм. Як тільки роздільне збирання прийде в кожен двір, сортування відходів відразу ж перестане бути активізмом. Але поки це і по суті, і по формі – участь в акціях. Поки люди йдуть з мішками по вулиці і вивантажують їх на місці – вони ще й виконують пропагандистську функцію: привертають увагу громадян, ще не втягнутих в роздільний збір.

Сьогодні у міських дослідженнях та соціальній політиці використовується поняття «право на місто». Це право відчувати своє місто, жити в ньому, використовувати його, беручи участь в ухваленні рішень і розділяючи відповідальність за них. Бути активним, залученим членом суспільства, що розділяє всі його права і обов'язки, в парадигмі мобільності означає бути громадянином не тільки в юридичному, політичному і економічному сенсі.

Деякі люди практично повністю виключені з відносин громадянства або ж їх права як громадян серйозно недооцінюються. Наприклад, у інвалідів з дитинства та особливо інвалідів з порушеннями розвитку доступ до будь-якої форми ефективної участі в житті суспільства дуже обмежений, вони депривовані від можливості виконання важливих ролей в публічній і приватній, в тому числі домашньої або сімейної, сферах. Не тільки мігранти, чий маргінальний статус сильно ускладнює їх мобільність і знижує якість життя, але і багато хто з людей з інвалідністю, особливо жінки, а також люди похилого віку, деякі групи молоді фактично виключені з класичної концепції громадянства.

В умовах неоліберальних реформ, що тягнуть за собою скорочення соціальної держави, громадяни опиняються сам на сам зі своїми проблемами. Їхня маргіналізація посилюється, невпевненість в завтрашньому дні зростає. Водночас така ситуація спонукає і навчає їх боротися за свої права, знаходити власні шляхи подолання.

Але міський екологічний рух не накопичив достатньої компетенції для того, щоб бути повноправним учасником процесу територіального планування - разом з адміністраціями, архітекторами, девелоперами тощо. Звідси такий інтерес до теми публічних слухань. Багато хто готовий боротися, коли виникає необхідність захищати об'єкти більшого значення, ніж парк або садок під вікном. Люди впливають в більші руху, наприклад, за збереження зеленої зони, або проти забудови схилів. А після частих зіткнень з чиновницьким свавіллям і потуранням вони беруть участь і в політичних протестах, виходять на мітинги проти корупції.

Це правильна тактика в умовах, що склалися. Якщо немає ніякого іншого ресурсу, то просунути свої ідеї можна тільки через кампанію

громадського протесту.

Протест перестає бути прерогативою політично забарвлених рухів. Виходить, що навіть аполітичні громадяни, починаючи займатися поліпшенням своїх і сусідських умов життя, втягуються в протестний рух, яке так чи інакше вливається в великий політичний протест або сходить до нього. Відбувається це виключно тому, що болючі для городян порушення спокою, як правило, викликані дією чи бездіяльністю представників влади, що допускають забудову, знесення будівель, вирубку зелених насаджень – те, що найбільше викликає активність громадян. Зрозуміло, в політично сприятливих і економічно стабільних умовах розвитку суспільства низовий активізм був би іншим і діяв би інакше.

Саме екологічний рух може дати суспільству новий імпульс до європейського шляху розвитку. Українцям варто скористатися успішним досвідом європейців, які давно визнали – екологічні питання не менш важливі, ніж економічні чи політичні. Тим більше, що всі вони взаємопов'язані зі змінами в системі інституцій суспільства та ціннісних орієнтацій громадян. Тому, чим швидше зміниться свідомість людей, система цінностей, тим швидше суспільство стане еко-орієнтованим, це і буде виявом нашого цивілізаційного вибору. Ефективне впровадження «зеленої демократії», потребує як відповідних технологій, так і бажання влади та громадян.

Список використаної літератури

- Борейко, В. Є., Подобайло, А. В. (2004) *Екологічна етика*, Київ: Фітосоціоцентр, 116 с.
- Букчин, М. (2004) *Реконструкція общества: на пути к зеленому будущему*. Н. Новгород: Третий путь, 195 с.
- Гьосле, В. (2003) *Практична філософія в сучасному світі*. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка. Київ., Лібра, 248 с.
- Защищая Землю. Диалог между М. Букчиным и Д. Форменом. (2003) Киев: Киевский эколого-культ. центр, 120 с. Дата звернення: 2.04.19. Режим доступу: <http://www.bookpage.ru/41960.html>.
- Єрмоленко, А. М. (2010) *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи*, Київ: Лібра, 416 с.
- Мельничук, Г. (2016) «Я хочу жити здесь всегда»: почему активизм – это медленная украинская революция. Дата звернення: 2.04.19. Режим доступу: <https://platfor.ma/magazine/text-sq/opinion/-ya-khochu-zhit-zdes-vsegda/>
- Михайлишина, Я. (2013) *Онлайн-активізм в Україні. До революції далеко, але конкретні проблеми вирішуються*. Дата звернення: 2.04.19. Режим доступу: <http://texty.org.ua/pg/article/editorial/read/44393/>

- Onlajnaktivizm_v_Ukrajini_Do_revolyuciji_daleko_ale
Платформа для тех, кто любит свой город, в: *Мой город*. Дата звернення: 2.04.19. Режим доступу: <https://mg.od.ua/>
- Харви, Д. (2018) *Социальная справедливость и город*, Москва: НЛО, 440 с.
- Хесле, В. (1994) *Философия и экология*, Москва: Издат. группа АО «Ками», 192 с.
- Lefebvre, H. (1996), *Writings on cities*. Blackwell, Cambridge, MA, 241 p.
- Wall, D. (2010) *The No-Nonsense Guide to Green Politics*, Oxford: New Internationalist Publications, 132 p.

Фарида Тихомирова

ГОРОДСКОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ: В ПОИСКАХ СИНЕРГИИ

Статья посвящена анализу городских экологических движений в Одессе в контексте практической философии и идей экологического общества и «права на город». Так называемый grassroots-активизм развивается и набирает силу в украинских городах. Природа активизма укоренившаяся на обостренное чувство справедливости, поэтому неравнодушные граждане часто не ограничиваются решением локальной проблемы. Протест перестаёт быть прерогативой политически окрашенных движений. Получается, что даже аполитичные граждане, начиная заниматься улучшением своих и соседских условий жизни, вовлекаются в протестное движение, которое так или иначе вливается в большой политический протест или сходит к нему.

Ключевые слова: grassroots-активизм, зелёная демократия, право на город, социальная экология, философия экологии, «слактивизм», микроактивизм, кликтивизм.

Farida Tikhomirova

URBAN ENVIRONMENTAL ACTIVISM: SEEKING SYNERGIES

The article is devoted to the analysis of urban environmental movements in Odessa in the context of practical philosophy and the ideas of an ecological society and the 'right to a city'. The so-called grassroots activism is developing and gaining strength in Ukrainian cities. The nature of activism is rooted in a heightened sense of justice, so caring citizens are often not limited to solving a local problem. The protest ceases to be the prerogative of politically colored movements. It turns out that even apolitical citizens, starting to improve their own and neighboring living conditions, become involved in the protest movement, which one way or another merges into a big political protest or comes down to it.

As the progressive world community developed in the coordinate system to improve economic, social and environmental trends, Ukraine focused on addressing mainly economic problems. If it comes to the future, then following the economy, as intended by most Ukrainian politicians, social policy should improve. The absence of environmental policy in the country also explains the long-standing inertia of society in solving environmental problems. Extremely low is the level of environmental education, environmental awareness and culture not only of the population, but also of the heads of enterprises, government organizations.

For Ukraine affected by the Chornobyl disaster, a structural transformation of the economy is now required, and it is very important to ensure sustained growth, without increasing the environmental risks. Such a concept of development is commonly called ‘green economy’ or ‘green democracy’. Green Democracy is based on the values of participatory democracy, gender equality, environmentalism and social justice.

Keywords: *grassroots-activism, green democracy, the right to a city, social ecology, environmental philosophy, “slaktivism”, microactivism, kliktivism.*

References

- Boreiko, V. I., Podobailo, A. V. (2004) *Ekolohichna etyka* [Ecological ethics] Kyiv: Fitosotsiotsentr, 116 p.
- Bukchin, M. (2004) *Rekonstruktsiya obschestva: na puti k zelenomu buduschemu* [Reconstruction of society: on the way to green future] N. Novgorod: Tretiy put, 195 p.
- Hosle, V. (2003) *Praktychna filosofiya v suchasnomu sviti* [Practical philosophy in today’s world] Per. z nim., prymitky ta pisliamova Anatoliia Yermolenka, Kyiv: Libra, 248 p.
- Zaschischaya Zemlyu. Dialog mezhdu M. Bukchinyim i D. Formenom* [Protecting the Earth. Dialogue between M. Bukchin and D. Formen] (2003) Kiev: Kievskiy ekologo-kult. tsentr, 120 s. Retrieved April 2, 2019, from <http://www.bookpage.ru/41960.html>.
- Yermolenko, A. M. (2010) *Sotsialna etyka ta ekolohiia. Hidnist liudyny - shanuvannia pryrody* [Social Ethics and Ecology. The dignity of man is reverence for nature] Kyiv: Libra, 416 p.
- Melnichuk, G. (2016) «*Ya hochu zhit zdes vseгда*»: *pochemu aktivizm – eto medlennaya ukrainskaya revolyutsiya* [“I want to live here forever”: why activism is a slow Ukrainian revolution] Retrieved April 2, 2019, from <https://platforma.org.ua/magazine/text-sq/opinion/-ya-khochu-zhit-zdes-vsegda/>
- Mihaylishina, Y. (2013) *Onlayn-aktivizm v Ukrayini. Do revolyutsiyi daleko, ale konkretni problemi virishuyutsya* [Online activism in Ukraine. The revolution is far, but specific problems are being solved] Retrieved April 2,

- 2019, from http://texty.org.ua/pg/article/editorial/read/44393/Onlajnaktivizm_v_Ukrayini_Do_revolyutsiyi_daleko_ale_Platforma_dlya_teh_kto_lyubit_svoy_gorod [A platform for those who love their city], in: Moygorod. Retrieved April 2, 2019, from <https://mg.od.ua/>
- Harvi, D. (2018) *Sotsialnaya spravedlivost i gorod* [Social justice and the city] Moskva: NLO, 440 p.
- Hesle, V. (1994) *Filosofiya i ekologiya* [Philosophy and Ecology] Moskva: Izdat. gruppa AO «Kami», 1994, 192 p.
- Lefebvre, H. (1996) *Writings on cities*, Blackwell, Cambridge, MA, 241 p.
- Wall, D. (2010) *The No-Nonsense Guide to Green Politics*, Oxford: New Internationalist Publications, 132 p..

Стаття надійшла до редакції 18.04.2019

Стаття прийнята 18.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188638](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188638)

УДК 130.2

Евгения Селезнева

ФУНКЦИИ ПУБЛИЧНЫХ ГОРОДСКИХ ПРОСТРАНСТВ

В статье предлагается модель функциональности публичных городских пространств, которая позволила бы оценивать эту функциональность и отслеживать возникающие дисфункции и неравенства в городской среде. Модель включает в себя восемь базовых функций и две дополнительные, предполагает дальнейшую разработку и исследование.

Ключевые слова: функциональность пространств; городские пространства; функции городских пространств; символическое пространство города; нарратив города; темпоральность.

Вопрос функциональности публичных городских пространств в настоящее время достаточно мало изучен. Его так или иначе упоминают в своих работах различные философы и социологи [Krier 1979; Lefebvre 1991], однако какой-либо единой модели, позволяющей оценивать и прогнозировать функции публичных городских пространств, в настоящее время не разработано.

Вместе с тем, понимание функциональности пространств и отношения к ним горожан критически важно для проектирования и администрирования. Дисфункциональные пространства негативно влияют на отношение жителей к городу и друг другу, а для больших городов особенно характерно формирование пространственных неравенств, когда большая часть необходимых функций сосредотачивается в более фешенебельных, центральных районах.

В данной статье мы предлагаем собственную модель функциональности публичных городских пространств, которую можно использовать для оценки и картирования. Она основана на следующих восьми функциях:

1. Коммуникация. Реализация личных и местно-локальных [Lofland 1998] социальных отношений, формирование гражданского общества. Это функция всегда была одной из основных для публичных пространств – от церкви до ярмарок и площадей – и сегодня сохраняется, несмотря на развитие технологий, позволяющих виртуальное, удаленное общение. Возможность реализации коммуникативной функции во многом зависит от проектирования и физических качеств пространства: например, наличия мест для сидения, защиты от ветровых потоков.

2. Передвижение (транзит). Функция, которой невольно обладает практически любая улица и дорога. Важно то, насколько она приспособлена к этой функции и равнодоступна разным группам – пешеходам,

велосипедистам, водителям, представителям маломобильных групп.

3. Осуществление деятельности. В различных пространствах возможно и осуществление различной деятельности – ситуативной, специфической, развлекательной, профессиональной и т. д. Один и тот же парк может выступать в качестве спортивной площадки, природы для художника-пленэриста или рабочего места для продавца сувениров – у каждого посетителя будет свой контекст для данного места. При этом полностью запрограммировать и проконтролировать деятельность функцию для пространств практически невозможно. Она зависит от множества непредсказуемых факторов, в том числе и от того, каким образом пространство выполняет другие свои функции. Даже пространства с на первый взгляд максимально четко предписанными деятельностными функциями, например, больницы или заводы – легко могут становиться полем для совершенно иных занятий, становясь арт-галереями, театрами или ночными клубами.

4. Удовлетворение потребностей. В отличие от деятельностной функции, легко прогнозируемо и управляемо: достаточно создать условия для удовлетворения физических, ментальных, специфических потребностей – в кинотеатры приходят за развлечениями, в храмы – за молитвой. Безопасность и комфорт можно охарактеризовать как базовые потребности, удовлетворение которых должно быть заложено в самой структуре любого пространства – в противном случае, независимо от остальных функций, оно становится дисфункциональным.

5. Эстетическая функция. Удовлетворение потребности в красоте находится в особом положении по сравнению с остальными потребностями: во-первых, само понятие красоты более чем субъективно; во-вторых, эстетическая функция меньше других связана с остальными: коммуникация; транзит; удовлетворение физических потребностей и осуществление различной деятельности – все это может осуществляться в полностью лишенном каких-либо визуальных прикрас месте. Аналогично, маленький пустынный сквер без единой лавочки где-нибудь на окраине города вполне может быть по какой-то случайности украшен изумительными статуями.

6. Символическая функция. Наполнение пространства смыслами, символами, памятью выводит пребывание в нем за рамки эстетического удовольствия, и даже необязательно им сопровождается. Находясь в таком пространстве, человек скорее внутренне приобщается к обозначенным в нем смыслам, добавляет их к своей идентичности: «я – поклонник Бродского и оставил цветок на его могиле»; «мы – влюбленная пара и фотографируемся у Эйфелевой башни»; «я – паломник и иду в Мекку,

совершить хадж». Разумеется, далеко не каждое пространство надделено символической функцией: она чаще зарождается спонтанно, чем бывает сформирована произвольно, а символичность пространства для каждого человека будет отличаться.

7. Рекреационная. Функция пространства, направленная на отдых и восстановление. Парки, сады, пляжи – любые места, где можно приостановить трудовую деятельность и передвижение (разве что бесцельным прогулочным шагом), есть возможность ощутить физический комфорт, здесь присутствуют хотя бы минимальная эстетическая составляющая и элементы живой природы. На обычной улице такую функцию могут выполнять скамейки, паркетные дорожки.

8. Обучающая, познавательная. Может формироваться намеренно и быть специфической (музейное пространство, информационные стенды), или быть обусловленной характеристиками самого пространства. К примеру, центр старинного города выполняет познавательную функцию относительно градостроения и особенностей архитектуры в доиндустриальные времена: даже без объяснения тонкостей и предпосылок, следующий такой старинный квартал человек на основании имеющегося визуального опыта уже определит как принадлежащий к конкретной эпохе.

Чем больше функций выполняет пространство, тем более оно живое и привлекательное. Однако при этом переизбыток функций может мешать: например, излишняя символичность исключает всякую рекреационность – невозможно отдохнуть с книгой у входа в Ватикан. А стремление удовлетворить абсолютно все потребности посетителя зачастую негативно влияет на эстетику, что довольно очевидно на примере любой ярмарки или парка аттракционов.

Еще две функции городских пространств, менее проявленные и очевидные, но от того не менее важные – **временная (темпоральная)** и **нарративная**.

Темпоральная функция задает отношения с временем в данном пространстве, оно структурирует наше время. Грамотно спланированные пространства гармонизируют и отношения со временем, неграмотные могут вызывать ощущение его нехватки – к примеру, долгий узкий эскалатор на выходе из привокзальной станции метро, всегда переполненный и создающий ощущение спешки, опоздания на поезд. И наоборот, нехватка активностей и сигналов, однообразие могут вызывать ощущение замедления, провоцировать скуку.

Структурирование времени в пространстве может происходить напрямую: красный светофор будет гореть ровно шестьдесят секунд, трамвай ходит с интервалом десять минут, и нет другого варианта, кроме

как ждать – либо косвенно, за счет активности и деятельности: парк аттракционов, удовлетворяя потребность в адреналине и развлечении, структурирует наш воскресный вечер катанием на американских горках; лаборатория принимает анализы с 7 до 11 утра, вынуждая нас прийти именно в это время – и т. д.

В более глубинном, метафизическом смысле, пространство выступает как перила, удерживающие нас на мосту времени. Оно создает связь с прошлым: этот дом был здесь вчера, позавчера, несколько лет назад, когда я был маленьким. Глядя на него, я вспоминаю события, которые происходили здесь, и частично возвращаюсь в прошлое. Когда сносят дома нашего детства, огромная его часть безвозвратно теряется, как бы перестает существовать даже в прошлом, не имея материальной точки отображения в настоящем. Пространство же задает направление будущего: мы планируем свой день в категориях того, где и в какое время мы будем находиться, и что там будем делать. И, конечно, оно фиксирует нас в настоящем – когда мы понимаем, где мы – прямо сейчас, в эту секунду, зачем, и как тут оказались. Отними это понимание – и получишь полностью дезориентированного, неспособного к действиям человека.

Нарративная функция пространства обозначает нарратив – повествование, дополняющее идентичности пользователей пространства на постоянной или временной основе, на основании осуществляемой в нем деятельности в сочетании с существующей гласной или негласной договоренностью о смыслах. При этом значение деятельности и договоренности в этом конструировании можно рассматривать как примерно равновесное. Рассмотреть ее можно на двух примерах, больницы и еврейского гетто:

Пребывание в больнице конструирует идентичность человека, нуждающегося в медицинской помощи – имеющего заболевание, травму, тревожные симптомы или состояние, требующее наблюдения врача. По существующей договоренности о смысле – традиции, общественной норме, такому человеку следует обратиться именно в больницу, а не музей или цирк. Осуществляемая в этом месте деятельность, соответственно, направлена именно на удовлетворение потребности в медицинской помощи.

Попытка находиться в больнице без основания, в обход договоренности о смысле – занять койку в палате и пользоваться больничной столовой и туалетом, не пройдя ритуал врачебного осмотра и установления диагноза, вряд ли будет расценена иначе, чем выражено асоциальный поступок.

С другой стороны, остановка предписанной пространству деятельности – в данном случае, оказания медицинской помощи нуждающимся в ней,

лишит больничное пространство смысла, после чего оставаться в ней болеющим людям, требующим лечения, будет так же бессмысленно и в какой-то мере асоциально, как и необоснованно занимать койку в палате здоровому.

Таким образом, придя в больницу, соотнеся свои потребности с осуществляемой в ней деятельностью и согласившись с установленными в ней нормами, человек принимает новую роль, которая будет главенствовать в период его нахождения в данном пространстве – пациента, или родственника пациента. За пределами больницы он уже будет вступать в другие свои роли, постоянные или временные.

То есть именно пребывание в определенном пространстве – в данном случае, больничном – создает некий нарратив, дополняющий идентичность. От самого носителя идентичности при этом может не требоваться осуществлять какую-либо специфическую деятельность: в больничной палате можно читать или играть в карты так же, как в поезде или на пляже. Пример нарративной функции еврейского гетто еще более драматичен и показателен. В отличие от больницы как пространства с функцией удовлетворения специфической потребности и осуществления соответственной деятельности, нарратив гетто основан практически полностью на условности, или все той же договоренности о смыслах. Совершенно не важно, чем занимается еврей, попавший в гетто – он может вовсе умереть и перестать быть: сам факт нахождения в гетто полностью определяет его социальную роль, конструирует идентичность практически от и до. Больше того: не-еврея, случайно оказавшегося на территории гетто без доказательств того, что он не еврей, будет ждать та же судьба – тогда как выбраться оттуда и подделать документы будет означать спасение от нее. Таким образом, еврейское гетто представляет собой радикальный пример пространства, конструирующего идентичность и нарратив.

Выводы

Функциональность публичных городских пространств требует дальнейших исследований и усовершенствования предложенной модели. В перспективе более глубокое понимание этих функций может положить начало новым типам проектирования и городского планирования – к примеру, основанным на темпоральной функции. Дополнительной работы также требует разработка моделей и методология исследования самого пространства – к примеру, структурно-онтологическая матрица пространства по В. А. Шимко [Шимко]. Изучение функциональности пространства является перспективным направлением активно развивающейся сегодня междисциплинарной области городских

исследований.

Список использованной литературы

- Шимко, В. А. *Городское пространство: структурно-онтологический эскиз*. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступа: <https://www.prostranstvo.media/gorodskoe-prostranstvo-strukturno-ontologicheskij-jeskiz/>.
- Krier, R. (1979) *Urban Space*, Academy Editions, London, 173 p.
- Lefebvr, H. (1991) *The Production of Spase*, trans. D. Nicholson-Smith, Oxford: Blacrwel.
- Lofland, L. (1998) *The public realm*, Transaction Publishers.

Євгенія Селезньова

ФУНКЦІЇ ПУБЛІЧНИХ МІСЬКИХ ПРОСТОРІВ

В статті запропоновано модель функціональності публічних міських просторів, яка б дозволила оцінювати цю функціональність та відстежувати виникаючі дисфункції та нерівності в міському середовищі. Модель включає вісім базових функцій та дві додаткові, передбачає подальшу розробку та дослідження.

Ключові слова: функціональність просторів; міські простори; функції міських просторів; символічний простір міста; нарратив міста; темпоральність.

Yevheniia Seleznova

FUNCTIONS OF URBAN PUBLIC SPACES

The following article proposes a model of urban public spaces functionality and functions evaluation, based on eight basic and two additional functions, which include the following ones: communicational, transitional, activities implementation, different needs satisfaction, aesthetic, recreational, educational, symbolic, temporal and narrative functions. Developing such model may provide better understanding of urban physiology and probably set the first point for new types of planning in future, based on spaces functionality, such as temporal city planning.

Keywords: urban spaces functionality; urban spaces; urban spaces functions; symbolical urban spaces; urban narrative; temporality.

References

- Shymko, V. A. *Gorodskoe prostranstvo: strukturno-ontologicheskij eskiz*. Retrieved April 1, 2019, from <https://www.prostranstvo.media/gorodskoe->

- prostranstvo-strukturno-ontologicheskij-jeskiz/
 Krier, R. (1979) *Urban Space*, Academy Editions, London, 173 p.
 Lefebvre, H. (1991) *The Production of Spase*, trans. D. Nicholson-Smith, Oxford: Blacrwel.
 Lofland, L. (1998) *The public realm*, Transaction Publishers.

Стаття надійшла до редакції 12.04.2019
Стаття прийнята 12.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188762](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188762)

УДК: 316.4 (477)

Тетяна Тхоржевська

ПРАКТИКИ ОСВОЄННЯ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ: ВИНАЙДЕННЯ ТРАДИЦІЇ?

Мета роботи полягає у тому, аби, спираючись на теорію Еріка Гобсбаума щодо “винайдення традицій”, які особливо актуалізуються у періоди радикальних перетворень, розглянути це на локальному прикладі. Таким прикладом є соціокультурний простір Одеси останньої третини ХХ–початку ХХІ століття. Методом, який надає певні можливості для пошуку відповідей на поставлені питання, є антропологія міста. У зв’язку з цим здалося доречним згадати класичні здобутки цього напрямку у дослідженні міста. Завданнями статті є аналіз того “матеріалу”, з якого конструюються нові традиції, зокрема участь у конструюванні традицій запозичень з “сховищ офіційного ритуалу”.

Ключові слова: винайдення традиції, антропологія міста, сільська громада.

Ерик Гобсбаум визначає винайдену традицію як «низку практик ритуального або символічного характеру, зазвичай обумовлених прямо чи опосередковано прийнятими правилами, які намагаються прищепити певні цінності й норми поведінки через повторюваність, що автоматично означає зв’язок з минулим» [Гобсбаум 2005: 13]. Він зауважує далі, що найбільша концентрація «винайдених» традицій зазвичай там, де суспільство швидко руйнується, втрачаючи попередні соціальні форми. Для конструювання нових традицій використовуються старі матеріали, яких вдосталь накопичено у будь-якому суспільстві. Також нові традиції можуть формуватися за допомогою запозичень з «сховищ офіційного ритуалу». Варто також враховувати, що там, де традиції винаходяться, це відбувається не тому, що старі припинили існування, а тому, що їх свідомо не використовують» [Гобсбаум 2005: 14–17].

В іншій роботі, присвяченій масовому «творінню традицій» в Європі, Гобсбаум стверджує, що «традиції практикували як офіційно, так і неофіційно. У першому випадку можемо умовно назвати їх «політичними». Вони творилися державою або в державі або організованими соціальними чи політичними рухами. У другому випадку можемо назвати їх соціальними. Вони запроваджувалися здебільшого формально не організованими соціальними групами та тими, хто свідомо не ставив перед собою конкретних політичних цілей, наприклад, клубами, братствами...» [Гобсбаум 2005: 303]. Важливим також є твердження, що «нові офіційні громадські свята, церемонії, герої і символи... без щирої народної підтримки не змогли

б залучити добровольців...» [Гобсбаум 2005: 304].

Таке розлоге цитування Гобсбаума пов'язано з необхідністю знайти точку відліку для подальшого викладення матеріалу й спроби поєднання в одне ціле декількох окремих випадків. Отже, мене цікавить, чи накладається «винайдення» традиції на повсякденні міські практики, зокрема практики освоєння міського простору і в який саме спосіб. Одеса є доброю дослідницькою лабораторією для вивчення таких речей. Адже впродовж останніх ста років щонайменш двічі відбувалося те, що Гобсбаум називає «радикальними перетвореннями суспільства, які руйнують соціальні форми». Доба радянської модернізації була напряму пов'язана з урбанізаційними процесами. Так, населення міста у 1959 р. становило 667 000, а у 1989 – 1 115 000 [Динаміка населення...]. Дослідниця радянської доби Олена Стяжкіна зазначає, що радянська повсякденність від середини шістдесятих до середини восьмидесятих років була унікальним проектом, який містив у тому числі і досвід освоєння міського простору, досвід модернізації, а радянські провінції «утворювали широку фронтірну зону, в якій «сплавлялись» не тільки селянські та урбаністичні традиції, у ній «сплавлялись» етноси, культури... й мови» [Стяжкіна 2013].

Пострадянський період також пов'язаний з «радикальними перетвореннями», які суттєво позначилися на щоденних практиках.

Отже, проблемою, вартою уваги, є способи «винайдення традиції» у міському просторі за умов радикальних перетворень, а метою роботи – розглянути ці способи на прикладі окремих випадків (case) у соціальному просторі Одеси пізньорадянської та пострадянської доби. Окремі завдання полягають у тому, аби пильніше придивитися до того «матеріалу», з якого конструювалися/конструюються нові традиції; чи наявні серед цього матеріалу запозичення з «сховищ офіційного ритуалу»?

Антропологія міста надає певні можливості для пошуку відповідей на поставлені питання, тому доречним здається зробити невеликий екскурс до класичних робіт цього напрямку.

У 1916 році у роботі «Місто: пропозиції з вивчення людської поведінки у міському оточенні» Роберт Парк сформулював дослідницьку програму для міського антрополога. Серед інших ця програма містила питання: «Що саме повинні робити новачки для повної інтеграції? Як їм уникнути витіснення в цьому ареалі»? [Park 1984]. У наступні роки очолюваний Р. Парком Центр міських досліджень у Чикаго здійснив велику кількість проектів, зокрема, присвячених пошуку відповіді на означене питання.

Наприклад, Луїс Вірт у роботі «Урбанізм як спосіб життя», зазначав, що «оскільки місто є продуктом зростання, а не одночасного створення, слід очікувати, що вплив, який воно має на спосіб життя, не міг повністю

знищити способи людської асоціації, які існували раніше. Отже, наше соціальне життя більшою чи меншою мірою несе на собі відбиток давнього народного суспільства, для якого були характерні такі форми поселення, як селянський двір, масток і село. Цей історичне вплив посилюється тією обставиною, що населення міста рекрутується здебільшого із сільської місцевості, де зберігається той спосіб життя, що нагадує про ці ранні форми існування» [Вірт 2005:154].

У роботі Х. У. Зорбо «Золотий берег та нетрі» [Зорбо 2004] йдеться про «винайдення традиції» вищого світу в Чикаго, коли аристократію, що пішла у минуле, замінюють новітні «ділки», які продукують аж надто схожі соціальні практики для «вищого кола» найбагатших та привілейованих сімей. Використовуючи класичний для антропології метод залученого спостереження, дослідник продемонстрував, у тому числі, конкретні механізми входження новачків до привілейованого кола. «Матеріалом», з якого утворюється нова традиція, виступає, таким чином, уявлення про життя аристократії.

Крім вищого кола, Зорбо досліджував також життя у нетрях, зокрема формування так званих банд. Він вважав, що початкові стадії зародження зграї найкраще видно в якій-небудь з тих багатолюдних частин міста, які містять в собі її типове середовище проживання. Так, утворення банди можна спостерігати в сугінках життя нетрі: «Усюди грають групи дітей. Вони легко зустрічають в своєму соціальному середовищі ворожі сили, які згуртовують їх воєдино і надають їм солідарність. Часто ембріональні зграї зароджуються в бійках між ворожими вулицями. Багато з них ефемерні, але інші розвивають значну ступінь соціальної самосвідомості. Вони часто беруть собі назву від власної вулиці або самі щось вигадують. Таким чином ембріональна зграя закріплюється, стає постійною і знаходить значну стійкість. Хлопчики можуть триматися разом протягом усього підліткового періоду і до того часу, як досягнуть зрілості, являють добре інтегровану групу. Після деякого періоду розвитку зграя зазвичай конвенціоналізується, приймаючи якусь традиційну форму (скажімо, клубу) або входячи у відповідність з якимось соціальним патерном спільноти. Домінуючим соціальним патерном для зграї в Чикаго є атлетичний клуб; цим типом організації марить кожна вулична зграя. У конвенційній стадії, між тим, формальні придбання залишаються здебільшого зовнішніми, і група все ще зберігає багато зі своїх старих бандитських характеристик. З цих зграй підлітків і молодих людей розвиваються кримінальні банди...» [Зорбо 2004: 128–129]. Матеріалом для винайдення традиції у даному випадку є племінні молодіжні об'єднання, добре описані, наприклад, Ван-Геннепом [Ван Геннеп 1999].

Варто зазначити, що аналогічні міські молодіжні об'єднання (банди, вагаги) вивчалися достатньо після Зорбо, у тому числі і на пострадянському просторі [Щепанская 1999; Громов 2009]. Міські об'єднання фактично винаходять традицію сільських молодіжних громад, які створюються на підставі статі й віку, проходять ритуали, подібні до ініціаційних, мають солідарність, є маркером чужості в межах населеного пункту.

Досвіду «винайденої традиції» міст, яка сконструйована з племінних практик присвятила багато досліджень Манчестерська школа соціальної антропології, яка виросла з досліджень у тому числі урбанізаційних процесів на Африканському континенті. Найвідоміші її представники, Макс Глакмен та Джеймс Клайд Мітчелл доходили висновку, що племінні відносини не залишаються за межами міського життя, навпаки, в певних ситуаціях вони складають основу соціальних класифікацій. Місто для африканців виконувало низку не описаних раніше функцій: порятунок від апартеїду та інших видів насильства, місце, де надають медичну допомогу і навчають грамоті, можливість, зберігаючи щільну мережу племінних контактів, бути залученим до міської економіки. «Модернізовані» африканці, після адаптації в містах розуміли, що їх нові контакти мисляться їх сільськими родичами як власний ресурс [Никишенков 2008; Трубина 2016] Тобто це був не перехід від сільського / племінного до міського, а взаємний вплив цих способів життя, підсумком якого була незвично щільна мережа різномірних контактів.

Добрим прикладом такого племінного життя, з якого конструювалися нові міські традиції є фігура чаклуна. Клайд Мітчелл в роботі «Трайбалізм і плюралістичне суспільство» підкреслює значну роль в африканському місті цієї характерної для традиційної культури континенту фігури. Чаклун, зазначає Мітчелл, в нових умовах став виконувати нові функції соціального контролю; проте зберіг не тільки зовнішні атрибути традиції, але і багато її суттєвих особливостей.

У сучасних українських містах, зокрема і в Одесі, також існує подібний приклад подібної винайденої традиції. Так, добре відома в сільській традиції фігура «бабки» (укр. – «баба», баба-бранка, бабка), успішно «винайдена» в місті. У цьому легко переконалися, зробивши запит до Google на тему «приворот», «порча», «зняти уроки» та подібні.

Отже, феномен винайдення в місті традицій, матеріалом для яких є доміський або не-міський спосіб життя, має глобальний характер. Однак той факт, що феномен існує як глобальний, не означає, що не слід вивчати його локальні прояви.

Одеський двір розуміється як важлива частина історії й культури Одеси, значною мірою як частина одеського бренду і має певний корпус присвяченої йому літератури, переважно публіцистичного напрямку. Проте

для антропологічного дослідження важливий «погляд ззовні». Враховуючи це, найкращим прикладом вивчення одеського двору, є досвід літньої школи з соціальної антропології, організованої інститутом М. Планка (Берлін), яка у 1995 році проходила в Одесі. Одним з її підсумків є якісна антропологічна робота Ольги Болдецької і Мануели Леонхардт «Велика родина? Сусідські відносини в старій частині міста» [Болдецька, Леонхардт 1995]. Авторки використали метод спостереження у поєднанні зі співучастю, разом з мешканцями двору вони створювали нову соціальну реальність. Користуючись цим методом, дослідниці проаналізували сусідські та родинні стосунки, ставлення до спільного простору, який перебуває між приватним і публічним, ідеалізованим уявленням про «рівність» і наявною нерівністю, а також заздрощі, авторитетність тощо.

«Особливістю старої частини міста Одеса,- зауважують авторки,- є внутрішні двори, які, будучи відокремленими від ділової частини міста, мають на перший погляд, майже сільський характер. У кожному дворі є спільне джерело води, уздовж і поперек натягнуті мотузки для білизни, багато лавок, а в якомусь куточку - маленька грядка з овочами. Враження інтимності ще підсилює наявність відкритої дерев'яної веранди на першому поверсі внутрішніх дворів, на яку виходять квартири. Якщо незнайомий відвідувач входить у двір через вузький в'їзд, який обладнаний воротами, його в більшості випадків одразу помітять, і граюча дитина або бабуся, що сидить перед своїми дверима з рукоділлям, запитає про мету його візиту». Одним з важливих висновків є те, що «у просторовому і соціальному плані їх положення - проміжне між окремою сім'єю і міською громадськістю. Відповідно до цього соціальні відносини у дворах значною мірою носять відбиток амбівалентності. Напружена ситуація створюється, з одного боку, прагненням жителів двору до відособленості їх життя і її неминучою доступністю для проживаючих у дворі. З іншого боку, за багато років спільного проживання виробилося почуття приналежності і ціла мережа соціальних відносин, які дозволяють жителям двору відчувати себе в ньому захищеними в неозорому міському ландшафті» [Болдецькая, Леонхардт 1995].

Сприйняття двору як «частини контрольованого життєвого світу», за межами якого існує чужий, неконтрольований світ є винайденням традиції, матеріалом для якої є повсякденне життя сільської громади

Сільська традиція винаходилася у місті й у місцях проживання сільських мігрантів, які приїхали працювати на заводи до міста у середині ХХ століття,- так званих «нахалстроях».

Хоча мешканці таких поселень вважали себе містянами й навіть пишалися цим статусом перед колишніми односельцями (про це добре написала Галина Боднар [Боднар 2010]), їхні повсякденні практики

оберталися навколо той-таки винайденої традиції, ґрунтованої на світосприйнятті, характерному для сільської громади.

«Нахалстрой» у містах є винайденням традиції так званої «займанщини» (земельна власність, яку отримали внаслідок першого заняття вільної землі). Для селянського світосприйняття є характерною нероздільність понять «Власність – володіння – користування – розпорядження майном» [Гримич 2006: 104]. Земля, яка обробляється, сприймається як «своя» без заглиблення до правових норм. Займанщина (земельна власність, яку отримали внаслідок першого заняття вільної землі) є найбільш характерним способом колонізації для українських земель. Саме цей матеріал дозволив у містах «винайти» так звані «нахалстрой»/ «хамсьол».

Винайдення традиції заїмки «нічийого» простору продовжує існувати у сьогоденні міста. Приклади його скрізь. Взяти під власну прибудову частину землі, добудувати на ній балкон або веранду, зайняти частину землі у сквері під власний город, огородити частину землі біля багатоповерхового будинку й вважати її «своею» - продовжує існувати як повсякденні практики міста.

Вартим уваги з погляду матеріалу для «винайдення традиції» є також двір у спальному районі. Участь у дослідженні одного з таких дворів, на житловому масиві Котовського, надає можливість (у першому наближенні) говорити про матеріал, з якого «винаходились» нові традиції співжиття з часів заселення радянської новобудови, тобто з кінця 1970-х – початку 1980-х років.

Житловий масив Котовського є, безумовно, частиною радянського проекту, він має безпосередній стосунок до радянської модернізації та урбанізації, проте в той же час претендує на «одеськість». (Принагідно хочу зазначити, що дослідження спального району саме в цій оптиці – як частину «одеського», як частину «радянського» є достатньо перспективною. Наскільки спальні райони «відтворюють» «культурні коди» міста, як вони «винаходять традицію», з якого матеріалу вона сконструйована та багато інших запитань очікують на сьогодні дослідницької рефлексії).

Двір у спальному районі винаходив власну традицію освоєння свого простору, користуючись різними ресурсами. Передусім, згадаємо двір у центрі міста, де двір є «частиною контрольованого життєвого світу», поза межами якого існує світ не – контрольований, і який «винаходить традицію» сільської громади. Матеріал з арсеналу «традиційної культури» можна помітити й у дворі, що розташований у новобудові радянських часів. Про це свідчать, наприклад, практики святкування весілля або «провідів до армії» у «шалаші», який встановлювали у дворі ще на початку 1980-х років; взаємодопомога, значущість сусідської думки. Разом з тим, варто пригадати й те, що «нові традиції можуть формуватися за допомогою запозичень з

«сховищ офіційного ритуалу». Святкування Дня Перемоги або спільні суботники мають радянський контекст, є спробою встановлення нової, можливо не лише радянської, а й не – сільської традиції.

Отже, спальний район був найяскравішим прикладом того «фронтиру», характерного для радянської провінції (за визначенням О. Стяжкіної), у якому сплавлялись різні культури. Він винаходить власні традиції, матеріалом для яких є «сільське» й «радянське»

Отже, місто дає значну кількість прикладів «винайденої традиції», матеріалом для конструювання якої переважно є те, що Луїс Вірт визначає як «способи людської асоціації, які існували раніше». У випадку Одеси цими способами людської асоціації є «традиційна» сільська громада.

Традиції, що винаходилися у місті, за термінологією Е.Гобсбаума, можна визначити як «соціальні», тобто такі, що створювалися не державою, а «формально не організованими соціальними групами». Такими групами до певної міри можна вважати «дворові» співтовариства.

Разом з тим варто підкреслити, що запозичення з «сховищ офіційного ритуалу» у пізнорадянські часи також мало місце, про що свідчить у тому числі святкування у дворі 9 травня.

Список використаної літератури

- Боднар Г. (2010) *Львів. Щоденне життя міста очима переселенців із сіл (50 – 80-ті рр. ХХ ст.)*, Львів: ЛНУ, 340 с.
- Болдецкая, О., Леонхардт, М. (1995) *Большая семья. Двор и соседские отношения в старой части города Одесса*, в: *Некоторые итоги Летней школы по социальной антропологии под руководством д-ра Биргитт Мюллер (Берлин, ин-т М.Планка) в Одессе, 1995 год*. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://sites.google.com/site/summerschoolodessa1995/boldetskay-Ironhargt-a-grait-family1995>
- Ван Геннеп, А. (1999) *Обряды перехода*, Москва: Восточная литература РАН, 200 с.
- Вирт, Л. (2005) *Урбанизм как образ жизни*, в: *Вирт Л. Избранные работы по социологии. Сборник переводов / РАН ИНИОН. Центр социальных научно-информационных исследований. Отдел социологии и социальной психологии*. Пер. с англ. Николаев В. Г.; отв. ред. Гирко Л. В., Москва: ИНИОН, 244 с.
- Гобсбаум, Е. (2005) *Вступ: винаходження традицій*, в: *Винайдення традиції*. За ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера. – К.: Ніка-центр, С.12-24
- Гобсбаум, Е. (2005) *Масове традицієтворення: Європа, 1870–1914*, в: *Винайдення традиції*. За ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера, Київ: Ніка-центр, сс.303–353

- Гримич, М. В. (2006) *Звичаєве цивільне право українців ХІХ–початку ХХ століття*, Київ: Аристей, 560 с.
- Динаміка населення обласних центрів. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/Населення_України#
- Зорбо, Х. У. (2004) *Золотий берег и трущобы (избранные главы)*, в: *Социальные и гуманитарные науки за рубежом*. Сер. 11. Социология, №3, сс.115–154.
- Молодежные уличные группировки: введение в проблематику (2009) Сост. Д. В. Громов, отв. ред. Н. Л. Пушкарева. Москва: ИЭА РАН, 340 с.
- Никишенков, А. А. (2008) *История британской социальной антропологии*, СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 496 с.
- Стяжкіна, О. (2013) «Міщанка» та «бездуховний обиватель»: гендерні аспекти радянської повсякденності (сер. 1960–сер. 1980 рр.), в: *Стяжкіна, О. Людина в радянській провінції: освоєння (від)мови*, Донецьк: ДонНУ, 296 с. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <http://uamoderna.com/md/212-212>
- Трубина, Е. Г. (2016) «Мост» Макса Глакмена: соединяя антропологические традиции, в: *Этнографическое обозрение*, № 5, сс. 90–102.
- Трубина, Е. Г. (2016) *Городская антропология: сложное наследие специализации*, в: *Этнографическое обозрение*, № 4, сс. 102–119.
- Щепанская, Т. Б. (1999) *Антропология молодежного активизма*, в: *Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга*, ред. В. В. Костюшев, СПб., сс. 262–302.
- Park, R. E. (1984) *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, in: *The city*, Chicago and London: The university of Chicago press. Retrieved April 1, 2019 from http://shora.tabriz.ir/Uploads/83/cms/user/File/657/E_Book/Urban%20Studies/park%20burgess%20the%20city.pdf

Татьяна Тхоржевская

ПРАКТИКИ ОСВОЕНИЯ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА:

ИЗОБРЕТЕНИЕ ТРАДИЦИИ?

Цель работы заключается в том, чтобы, опираясь на теорию «изобретенных традиций», которые становятся особенно актуальными в периоды радикальных преобразований Э. Хобсбаума, рассмотреть это на локальном примере. Таким примером является социокультурное пространство Одессы последней трети ХХ–начала ХХІ века. Методом, который предоставляет определенные возможности для поиска ответов на поставленные вопросы, является антропология города. В связи с этим

показалось уместным вспомнить классические произведения этого направления в исследовании города. Задачами статьи является анализ того «материала», из которого конструируются новые традиции, в том числе участие в конструировании традиций заимствований из «хранилищ официального ритуала».

Ключевые слова: изобретение традиции, антропология города, сельская община.

Tatiana Tkhorzhevskaya

URBAN SPACE DEVELOPMENT PRACTICES: THE INVENTION OF TRADITION?

The purpose of the article is based on Eric Hobbessbaum's theory «Invention of tradition», consider this on a local example. The highest concentration of «invented» traditions, according to Hobbessbaum, is usually there where society is rapidly destroying, losing its previous social forms. To construct new traditions materials are used old materials, which have been accumulated in every society Among these old materials, Hobbessbaum mentions in particular the «repositories of official ritual». Deserves special mention that classical anthropological and sociological studies of the city paid attention to similar phenomena. Thus, according to L. Wirth, the influence that the city has on the way of life could not completely destroy the ways of human association that existed before. M. Glakmen noted the mutual influence of urban and tribal lifestyles, which resulted in an extremely dense network of heterogeneous contacts, characterize for African cities.

Our example in this work is the socio-cultural space of Odessa in the last third of ХХ–beginning of ХХІ century. The era of Soviet modernization was directly linked to the urbanization processes that significantly changed the social structure of society. The post-Soviet period is also related to «Radical transformations» that have had a significant impact on daily practices. The objectives of the article are to analyze the «material» from which new traditions are constructed, in particular, to participate in the construction traditions of borrow from «repositories of official ritual».

Keywords: invention of tradition, city anthropology, rural community.

References

- Bodnar, H. (2010) *Lviv. Shchodenne zhyttia mista ochyma pereselentsiv iz sil (50 – 80-ti rr. ХХ st.)* [Lviv. The daily life of the city through the eyes of settlers from the villages (50 - 80's of the ХХ century)], Lviv: LNU, 340 p.
- Boldetskaia, O., Leonkhardt, M. (1995) *Bolshaya semia. Dvor i sosedskie otnosheniia v staroi chasti goroda Odessa* [Big family. Yard and neighborly

- relations in the old part of Odessa], in: *Nekotorye itogi Letnei shkoly po sotsialnoi antropologii pod rukovodstvom d-ra Birgitt Miuller Berlin in-t M Planka v Odesse 1995 god.*
- Van Gennep, A. (1999) *Obriady perekhoda* [Rites of passage], Moskva: Vostochnaia literatura RAN, 200 p.
- Virt, L. (2005) *Urbanizm kak obraz zhizni* [Urbanism as a way of life], in: *Virt, L. Izbrannye raboty po sotsiologii. Sbornik perevodov.* RAN INION, Tsentr sotsialnykh nauchno-informatsionnykh issledovani, Otdel sotsiologii i sotsialnoi psikhologii, per. s angl. Nikolaev V. G., otv. Red. Girko L. V., Moskva: INION, 244 p.
- Hobsbaum, E. (2005) *Vstup: vynakhodzhennia tradytsii* [Introduction: Inventing Traditions], in: *Vynaidennia tradytsii.* Za red. E. Hobsbauma ta T. Reindzhera, Kyiv: Nika-tsentr, pp.12-24.
- Hobsbaum, E. (2005) *Masove tradytsiietvorennia: Yevropa, 1870–1914* [Mass Tradition Formation: Europe, 1870–1914], in: *Vynaidennia tradytsii.* Za red. E. Hobsbauma ta T. Reindzhera, Kyiv: Nika-tsentr, pp. 303–353
- Hrymych, M. V. (2006) *Zvychaieie tsyvilne pravo ukraintsv XIX–pochatku XX stolittia* [Customary Civil Law of Ukrainians of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries], Kyiv, Arystei, 560 p.
- Dynamika naseleennia oblasnykh tsestriv* [Population dynamics of regional centers]. Retrieved April 1, 2019 from https://uk.wikipedia.org/wiki/Населення_України#
- Zorbo, K. U. (2004) *Zolotoi bereh y trushchoby* [Gold Coast and Slums (selected chapters)], in: *Sotsyalnye y humanytarne nauky za rubezhom*, ser. 11. *Sotsyolohyia*, № 3, pp. 115–154.
- Molodezhnye ulichnye gruppirovki. Vvedenie v problematiku* (2009) [Street youth groups: an introduction to the issue], sost D. V. Gromov, otv. Red. N. L. Pushkareva, Moskva: IEA RAN, 340 p.
- Nikishenkov, A. A. (2008) *Istoriia britanskoi sotsialnoi antropologii* [History of British Social Anthropology], Spb.: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 496 p.
- Stiazhkina, O. (2013) «*Mishchanka*» ta «*biezdukhovnyi obyvatel*»: *genderni aspekty radianskoi povsiakdennosti (ser. 1960-ser. 1980 rr.)* [“Meshchanka” and “Spiritless Monastery”: Gender Aspects of Soviet Everyday Life (Aug. 1960–Aug. 1980)], in: *Stiazhkina, O. Liudyna v radianskii provintsii: osvoiennia (vid)movy*, Donetsk: DonNU, 296 p. Retrieved April 1, 2019 from <http://uamoderna.com/md/212-212>
- Trubina, E. G. (2016) *Most Maksa Glakmena soediniaia antropologicheskie traditsii* [Max Glaeckman’s Bridge: Connecting Anthropological Traditions], in: *Etnograficheskoe obozrenie*, № 5, pp. 90-102.

- Trubina, E. G. (2016) *Gorodskaia antropologiia: slozhnoe nasledstvo spetsializatsii* [Urban Anthropology: The Complex Legacy of Specialization], in: *Etnograficheskoe obozrenie*, № 4, pp. 102-119
- Shchepanskaia, T. B. (1999) *Antropologiia molodezhnogo aktivizma* [Anthropology of youth activism], in: *Molodezhnye dvizheniia i subkultury Sankt-Peterburga*, red. V. V. Kostiushev, Spb, pp. 262-302.
- Park, R. E. (1984) *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, in: *The city*, Chicago and London: The university of Chicago press. Retrieved April 1, 2019 from http://shora.tabriz.ir/Uploads/83/cms/user/File/657/E_Book/Urban%20Studies/park%20burgess%20the%20city.pdf

Стаття надійшла до редакції 23.04.2019
Стаття прийнята 23.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188631](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188631)

УДК 130.2

Анатолій Димчук

**МІСТО – МАСОНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА МАЙСТЕРНЯ
(ДО ПИТАННЯ «МАСОНСЬКОЇ УРБАНІСТИКИ»)**

Стаття присвячена масонському будівельному символізму та масонському уявленню про будівництво «ідеальних міст», як процесу «покращення природи – приборкання Хаосу». Філософія «масонської урбаністики» розглядається на прикладі міста Одеса, яке планувалося і будувалося як «ідеальне місто».

Ключові слова: масонство, місто, урбаністика, архітектура, символіка, Хаос, Космос, Одеса.

Масонська філософія ось вже триста років намагається символічно описати людське призначення та надати сенс не тільки індивідуальному існуванню, а й усій історії людства. Для всіх масонських ритуалів притаманна думка про езотеричний сенс існування та розвитку суспільства. Цей сенс вони знайшли у продовженні божественного будівництва матеріального та духовного світу, шляхом осмислення його плану та дії – прогресу, місця кожної людини (або місце масона) в будівництві нового прогресивного суспільства, яке отримало символічну назву «міста на Горі». Саме рукотворне місто, як цетр цивілізації, масони стали вважати своїм «Храмом» (всі масонські Ложі формувалися по містах та приймали особливий «міський» статус «на Сході міста...»).

Про масонську будівельну символіку вже писали українські історики А. Добролюбський, В. Савченко, культуролог Т. Возняк [Добролюбський, Челомбитько 1999; Савченко 2006; Савченко 2015; Возняк 2009], однак феномен «масонської урбаністики» ще не знайшов свого відображення у вітчизняній філософській літературі.

Масонська символіка на пряму пов'язана з «урбаністикою» – Бог виступає у масонів як «Великий Архітектор Всесвіту», себе масони називають вільними мулярами (виконавцями «будівельного» проекту Великого Архітектора Всесвіту – Бога), символи масонства та його ритуали просякнуті «будівельною» символікою, завдання масонського Ордену – «будівництво масонського Храму», будівництво ідеального міста. Масонські «технології» були спрямовані на перетворення уявлення про світ предметний у світ символічний, з метою його сакралізації та пізнання на новому рівні.

Геометрія для масонів була «святою наукою», спрямованою на вдосконалення людства. Наука про будівництво та архітектуру бачилася масонами як сукупність сакральних, езотеричних знань (будівельником могла бути тільки освічена людина), а саме будівництво умовно простягалось до космічних масштабів. Тому, не тільки поняття Храму, але й поняття міста у масонів символічно (як не згадати про давню символіку міста у християнському трактаті «Про Град Божий» Августина).

Масони розглядали «місто» штучним «рукотворним» об'єктом, а будівництво міста – трактували як процес відділення «Космосу з Хаосу», яке відбувається за божественним планом. З другої половини XVII ст. масони почали будувати свої ідеальні «міста на Горі» за класичними планами, вважаючи, що архітектура та сама структура (план) міста буде впливати на формування нової ідеальної людини (Лондон після пожежі 1666 р., Нью-Йорк у 1790-і рр., Одеса 1794–1822 рр.).

З античних зразків Греції та Риму масони перейняли ідею про закладання невпорядкованої первозданної природи, про приручення Хаосу геометрією, «...уявлення про відділення богами тверді від сльота – про виділення організованого упорядкованого простору з первозданного Хаосу як про первинному акті творіння» [Добролюбський, Челомбитько 1999: 7].

Масонські тексти запевняли, що «масонська робота» ведеться з метою відродження людини занепакої та гріховної. Для цього відродження необхідно гармонізувати хаотичний світ відсталі мертвої матерії і скам'янілої душі («дикий» камінь), організувати простір (простір навколишнього світу). Масони вважають, що впорядкувати простір можна за допомогою архітектури (геометрії), що є головним символом, організуючим простір і виявляючим універсальні закони людських відносин.

З давніх давен, та за античних часів, засновники міста, під час проведення обряду закладання міста, проводили плугом борозну, яка визначала напрямок першої головної вулиці – декуманус, до неї виставлявся перпендикуляр, який ставав другою головною вулицею – кардін. Таку практику застосовували й архітектори-масони, саме масони всіляко намагалися відродити античні традиції у XVII–XVIII ст. Заснування Одеси почалося саме з сакральної першої борозни, про що згадували історики (А. Скальковський). Під час обряду заснування міст античні творці окреслювали довкола міста коло, таким чином відділяючи рукотворний «клад» (місто) від природного середовища. Під час заснування Одеси першим її градоначальником віце-адміралом О. де Рібасом, місто було поділено на

сім частин, солярним та сакральним центром міста стала майбутня Соборна площа (що нагадувала пентаграму) на стику Військового та Грецького форштадтів, місце перетину основних магістралей – 7 вулиць. Масонські творці Одеси досягли гармонійного постійного денного сонячного освітлення вулиць, зумівши перетворити Одесу на «місто Сонця» [Добролюбський, Челомбитько 1999: 7].

«Місто – ніби цезура, розрив, нова доля світу... Усі поворотні моменти зростання виявилися у вибуху урбанізації», – писав Ф. Бродель, вказуючи на вирішальну роль міст в історії цивілізації [Бродель 1998: 414]. Т. Возняк конкретизує: «Місто – неначе певний фокус у лінзі, у якому збираються усі ці промені. Саме у цьому сенсі місто є певним підсилювачем та прискорювачем... Місто – унікальний і надзвичайно потужний інструмент цивілізації. І саме тому воно є як причиною, так і джерелом цивілізаційного зростання... це окреслена територія з зовсім іншими законами та природою функціонування, ніж окіл довкола». Він писав, що місто, в давні часи, розглядалося «точкою ущільнення простору» [Возняк 2009].

Міста були покликани поліпшити світ, масони абсолютизували геометрію і будівельне мистецтво як її втілення, таїнства Божественних пропорцій, симетрії, правильности, балансу, а архітектура та «урбаністика» допомагали пізнавати сокриті пропорції – сенси та шляхи втілення Божественному задуму! Космос міста повинен був відповідати «божественним» вимогам краси, досконалості, сили. «Ідеальні міста» повинні були поширювати лад, гармонію та міру на весь навколишній світ та слугувати головним символом держави. В той же час міста – символи можна назвати алфавітом світу, вони допомагали описати трансцендентне почуття, були знаками тасмного сенсу, розкриваючи рівень реальності [Спирова 2011: 22].

Головним символом масонства, християнства, іудаїзму та ісламу виступає так званий «Горний Іерусалим» (духовний Іерусалим), як своєрідний отвір, який сполучає сьогоднішнє з майбутнім, профанський час на землі та небесну сакральну вічність. Цей символ існує не тільки для виховання «досконалої людини», але й створює структурні умови для її репродукції – досконалі міста як певні соціальні організми працюють як постійні «фабрики нових сенсів».

План Хаджибея – Одеси, складений масоном Ф. де Воляном у 1793–1794 рр. був прикладом античних запозичень, які були використані задля відтворення та побудови ідеального зразка міста. Одеса створювалася і

будувалася (перші 50 років свого існування під керівництвом масонів: де Рибаса, Рішельє, Кобле, Ланжерона, Інзова, Воронцова) за сакральним планом масонської «урбаністики». Історик В. Савченко твердив, що масони створили в Одесі сакральну вісь – Гігантські сходи – пам'ятник Дюку де Рішельє – напівкруглі будинки (що нагадували ритуальні колони «Якин» та «Боаз» біля входу в масонський Храм) [Савченко 2015: 150–151, 193].

Ідеальному місту Одеса, «місту на Горі», було призначено стати сакральним та духовним центром на Сході Європи, звідки буде поширюватися світло цивілізації. Можна провести паралелель між виникненням Одеси та виникненням міст у США, їх об'єднує – творення «нового світу на землях пустельних», світу, відмінного від старого, обтяженого несвободою та забобонами. Американські пілігрими намагалися створити «новий Іерусалим» (бо Бог був присутній у Храмі Іерусалиму на горі Морія), Іерусалим розглядався масонами як певна сакральна та культурна вартість. Лондон XVII ст. та Вашингтон XVIII ст. розглядалися масонами як відтворення «Іерусалиму».

Одеські архітектори шукали свою гору, що б формувати «місто на Горі», найближче до Неба, але в Одесі гір не було. Тому було вирішено створити штучну «гору», використовуючи крутий схил до моря, підкреслюючи його величними сходами. За задумом будівельників Гігантських сходів, мандрівники та купці, які прибували морем до Одеси, повинні були бачити перед собою величезну споруду – символічну браму Європи, що вражала своєю величчю. Для цих мандрівників, що дивилися знизу, Гігантські сходи виглядають як величезна усічена піраміда, що закінчується пам'ятником масону герцогу (Дюку) де Рішельє. Якщо включити цей пам'ятник в геометричний ансамбль сходів, то ілюзія піраміди буде повною – виникне масонська «священна Дельта» (один з головних символів масонства) вершиною, якої стане скульптура де Рішельє (символ масонського «апофеозу» про який писав Ден Браун) [Браун 2011].

Ще у 1819 р. архітектор та масон Ф.-І. Шааль, став формувати район Приморського бульвару, як центральну частину міста. Ансамбль Гігантських сходів (план розроблений у 1835 р. архітектором-масоном Ф. Боффо, що приїхав до Одеси ще за часів Ланжерона) прив'язаний до пам'ятника де Рішельє (робота над ним скульптора-масона І. Мартоса розпочалася у 1824 р.) і до двох напівциркульних будинків архітекторів О. Мельникова та Ф. Боффо (план 1825 р.), що нагадують дві колони при вході в будь-який храм (в нашому випадку в Храм-місто Одеса).

Ансамбль напівкруглої площі Приморського бульвару носить символічний сенс – півколо земне та півколо небесне з точкою відліку посередині у вигляді пам'ятника де Рішельє – закодована герметична символіка, в який пам'ятник виступає як символ вічності, концентрації часу, союзу мікро- і макрокосмосу. З точки зору масонів великі міста з'являлися у точках стику трьох космогонічних сфер, на які поділявся тогочасний світ – сфери небесної, земної та інфернальної. Гігантські сходи вели в нікуди, в море (символіка інфернальності) і хвилі плескалися у її нижніх щаблів. Сходи не вели а ні до порту, а ні до портових складів, а ні до магазинів ... її побудували «для краси». Але таке нечувано дороге будівництво, «приблизно в мільйон», не могло не мати або раціональної або містичної причини. Сходи для масонів є головним «осьовим» символом [Савченко 2015: 192–193].

За масонською символікою весь Всесвіт є сходами, по яким відбувається рух сходження та нісходження, а два її вертикальних стояка відповідають дуальності Древа Пізнання – колонам Древа Сефірот. Ці колони не є осьовими, бо центральна колона (самі сходи) є духовною віссю. Сходи – багатозначний символ шляху, по якому людина може піднятися від землі до небес, долаючи «щаблі долі». Сходи символізували Всесвіт з її поділом на безліч планів – ступенів, що йдуть вгору та опускаються в глибини, в різних станах і на різних стадіях розвитку.

Саме ці рівні, захищені в образах щаблях та ярусів (десять прольотів сходів). Приховані від непосвячених, знаки, сповнені алегоричної схоластики та дидактики, розраховані на посвячених. Символи масонства подібні до підручника соціології, написаному за допомогою геометрії – архітектури.

Сходи розглядалися як вертикальний міст, що піднімається через усі світи і дозволяє пройти всю їх ієрархію, ступаючи з рівня на рівень (ступені універсального Існування). Сходи – символ вдосконалення масона від учня до високих ступенів масонства, символ шляху масонської життя – вгору по сходах пізнання навколишнього світу та Бога, самовиховання. Сходи пов'язували стихії: водну, земну та небесну. У біблійній символіці дробина – сходи святого Якова слугували для подорожей ангелів на Землю. На місці, де Яків побачив цю дробину – сходи, він поставив камінь, який він «спорудив як стовп» «Осі Миру», що заміняв саму дробину. В «одеському варіанті» каменем – стовпом центрального ансамблю міста став пам'ятник Дюку де Рішельє [Савченко, 2015: 193–194].

Сходи повинні були гармонізувати хаотичний простір, перетворивши

місто на Храм. Головна храмовбудівна масонська легенда стверджувала «вічне деміургічне завдання» людства.

Існує значна література, що розглядає «масонську урбаністику» міст – світових столиць Вашингтона та Лондона: «Вашингтон можна по праву назвати головним “масонським містом” в світі» [Хэнкок, Бьювэл, Р. (2006 88)]. Його центр був закладений згідно з планом французького масона П. Ланфана (розроблен 1791 р.). Міська вісь була навмисно орієнтована на Схід і Захід в дні рівнодення, а ромбовидна форма, відтворювала каббалістичне Древо Життя «Сефірот». У 1793 р. церемонію, у вигляді закладки «наріжного каменю», що символізував «появу на світ», на височини Дженкінс-Хілл, провів Дж. Вашингтон, що, в масонських регаліях, заклав наріжний камінь Капітолію в присутності масонів високого рангу. Згідно масонського автору Д. Овасону: «У масонстві склеп є місцем поховання майстра – каменяра, розташованим під святая святих ... Ідея відродження існує в сучасному офіційному ритуалі закладки масонського наріжного каменю» [Овасон 2007].

Масони – архітектори відштовхувалися від праць античного архітектора Вітрувія, який писав про вплив архітектури на свідомість населення. Масони культивували символічну мову, черпаючи в символах матеріал для аналогій, ритуалів – містерій, філософських узагальнень. Мистецтво архітектури для масонів – «масонська урбаністика» стала не тільки інструментом зміни світу, але й інструментом пізнання світу. Вони вважали, що символ володіє здатністю проростати у внутрішньому світі людини, вживатися в неї, що архітектура формує людину, вважали, що не людина керує символом (який закладався в архітектурі та урбаністиці), а символ підкоряє людину.

Список использованной литературы

- Браун, Д. (2011) *Втрачений символ*, Київ.
 Бродель, Ф. (1998) *Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм*, Київ: Основи, т. 1. 413 с.
 Возняк, Т. (2009) *Феномен міста*, Львів: «Ї».
 Добролюбский, А. О., Челомбитко, А. П. (1999) *Одесса – город Солнца*, в: *Ланжерон*, Одесса, с. 6–7.
 Овасон, Д. (2007) *Тайный зодиак Вашингтона. Масоны и секреты столицы США*, Москва.

- Савченко, В. (2006) *Одесса масонская*, Одесса: Оптимум.
 Савченко, В. (2015) *Україна масонська*, Київ: Нора-друк, 2015.
 Спирина, Э. М. (2011) *Символ как понятие философской антропологии*. дис. на соискание ученой степени док. фил. Наук, Москва.
 Хэнкок, Г., Бьювел, Р. (2006) *Власть Талисмана*, М.: Эксмо.

Анатолій Дымчук

**ГОРОД-МАСОНСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МАСТЕРСКАЯ
(К ВОПРОСУ О «МАСОНСКОЙ УРБАНИСТИКЕ»)**

Статья посвящена масонскому строительному символизму и масонскому представлению о строительстве «идеальных городов», как процесса «улучшения природы - укрощения Хаоса». Философия «масонской урбанистики» рассматривается на примере города Одесса, которая планировалась и строилась, собственно, как «идеальный город».

Ключевые слова: масонство, город, урбанистика, архитектура, символика, Хаос, Космос, Одесса.

Anatoly Dymchuk

**CITYAS MASONIC PHILOSOPHICAL WORKSHOP
(TO THE QUESTION OF «MASONIC URBANISTICS»)**

The article is devoted to Masonic construction symbolism and to Masonic conception of the construction of «ideal cities» as a process of «improving nature and curbing Chaos». Masons cultivated symbolic language, drawing in symbols material for analogies, rituals, mysteries and philosophical generalizations. The art of architecture for Freemasons was so called «Masonic Urbanism», and it had become not only a tool for changing the world, but also a tool for knowing the world. They believed that the symbol has real ability to grow in the inner world of man, in the process of using it architecture shapes man, they believed that not man controls the symbol (which was embedded in architecture and urbanism), but the symbol conquers man.

The philosophy of «Masonic urbanism» is considered on the example of the city of Odessa, which was planned and built as an «ideal city».

Keywords: Freemasonry, City, Urban Studies, Architecture, Symbolism, Chaos, Space, Odessa.

References

- Braun, D. (2011) *Vtracheniy simvol* [The Lost Symbol], Kyiv.

- Brodel, F. (1998) *MaterIalna tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm* [Material civilization, economy and capitalism], Kyiv: Osnovy, t. 1. 413 p.
 Voznyak, T. (2009) *Fenomen mista* [The phenomenon of city], Lviv: Yi.
 Dobrolyubskiy, A. O., Chelombitko, A. P. (1999) *Odessa - gorod Solntsa* [Odessa is the city of Sun], v: Lanzheron, Odessa, pp. 6?7.
 Ovason, D. (2007) *Taynyiy zodiak Vashingtona. Masonyi i sekretyi stolitsyi SShA* [The Secret Zodiac of Washington. Freemasons and Secrets of the US capital], Moskva.
 Savchenko, V. (2006) *Odessa masonskaya* [Odessa Masonic], Odessa: Optimum.
 Savchenko, V. (2015) *Ukrayina masonska* [Ukraine Masonic], Kyiv: Nora-druk, 2015.
 Spiriva, E. M. (2011) *Simvol kak ponyatie filosofskoy antropologii* [Symbol as a concept of philosophical anthropology]. dis. na soiskanie uchenoy stepeni dok. fil. nauk, Moskva.
 Henkok, G., Byuvel, R. (2006) *Vlast Talismana* [The Talisman's Power], M.: Eksmo.

Стаття надійшла до редакції 23.04.2019

Стаття прийнята 23.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188618](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188618)

УДК 39: 316 (643.2)

Наталія Бородіна

ТОТАЛІТАРНИЙ КУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР ТА ФЕНОМЕН «РАДЯНСЬКИХ БАЛКОНІВ»

Проведене дослідження окреслило механізми впливу залишків радянського тоталітарного культурного засобу мислення на побудову міського простору особливого типу, що спричинив феномен закслених перебудованих балконів. У статті окреслено механізми прояву цих явищ та боротьби з ними.

Ключові слова: *тоталітаризм, балкони, перебудова, особистий простір.*

Сьогодні Україна позиціонує себе як демократична держава з просвітою культурною орієнтацією, і є багато доказів того, що ми дійсно орієнтовані на євро-інтеграцію та розвиток демократії (Україна ратифікувала Конвенції з прав людини, Конвенцію з прав дитини, та Конвенцію про права людей з інвалідністю – отже все головні конвенції європейської демократичної держави Україна підтримує). Ми можемо говорити про створення правового демократичного поля з підтримкою ідеї рівності, гідності та протидії дискримінації. Але є дещо, що одразу відокремлює Україну від культурного європейського простору – це феномен паразитарної архітектури, зокрема балконів.

Взагалі саме міський простір та підхід до планування і розвитку міста є однією з ознак того, що Україна пережила довгий період тоталітарного контролю радянського періоду. З одного боку, контроль не надавав можливості змінювати стандартне планування будівель та кварталів. Надбудови стали з'являтися вже тоді, коли радянський простір почав розвалюватися, але саме тоталітарне мислення стало причиною їхньої появи.

Мета роботи – визначити зв'язок між тоталітарним культурним простором та феноменом надбудов/перебудов балконів в Україні.

Ступінь розробки проблеми: Досить довгий час цієї проблемі не приділяли достатньо уваги, але за останні роки було опубліковано декілька цікавих досліджень, зокрема Олександр Бурлака «Balcony chic», та Тіни Полек і Алла Петренко-Лисак.

За визначенням Петренко-Лисак: «Балкон – це межа приватного і публічного. Він ні що інше, як простір зв'язку внутрішнього (приміщення) та зовнішнього (вулиці)» [Петренко-Лисак 2018]. Саме завдяки таким об'єктам як балкони ми можемо дослідити як змінювались уявлення про приватний/публічний простір у нашій країні.

Численні урбаністичні дослідження свідчать про те, що радянська

архітектура нищила приватний простір – можна згадати проект О. Вутке: Двері розділених тонкими перегородками кімнат не замикалися, а загальна для всіх мешканців кухня-їдальня і дитяча кімната знаходилися на першому поверсі [Селиванов, Гончарук 2018].

Приватний простір – це те, чого завжди не вистачало у тоталітарних державах, де за визначенням тоталітаризму, держава намагалася контролювати всі сфери життя. Приватний простір – це те, чого завжди не вистачало у тоталітарних державах, де за визначенням тоталітаризму, держава намагалася контролювати всі сфери життя. У 30 роки мешканці навіть не мріяли про те, щоб змінити архітектурні особливості свого помешкання.

Перші балкони почали склитися у 60 роках – у період хрущовської «відлиги».

Процес торкнувся не тільки України, а і всіх пострадянських країн – більш того, аналогічні процеси можна спостерігати у інших тоталітарних урянах періоду «відлиги» - зокрема в Китаї та Північній Кореї.

Саме у 60 роки початком епохи «скляних балконів» мешканці міста вперше артикулювали нестачу простору та бажання відгородитися від світу скляною загородкою. Саме вона, химерна скляна загородка балконів того часу є символом ступеню захищеності людини у тоталітарних країнах - всі намагання відокремити власний приватний простір від держави тоні та німі як скло.

Зазвичай більш сміливими були мешканці сіл, що переїжджали у міста та розглядали балкон як продовження веранди.

Далі мешканці СРСР отримали доступ до нових матеріалів (в епоху тотального дефіциту перебудувати балкони було банально нічим), але проявляти себе почали не одразу. До кінця 80-х більшість балконів залишалися скляними сараями для всілякого непотрібу.

Балкон мав досить зручне розташування – туди можна було не пускати гостей, тому весь безлад та непотрібні речі трималися там, а квартира мала вигляд упорядкованої. Це свідчить про те, що тоталітарна система ламає у людини внутрішній контроль і змінює його на очікування суспільного контролю: «Мій безлад ніхто не бачить? Отже все добре». Це повертає людину в архаїчний період до-осевого часу, коли моральні норми ще не були артикульовані Христом, Буддою, Сократом, Лао Цзи та іншими засновниками світових етичних систем. В цій парадигмі мислення такого явища як етика досі не існує. Існує принцип – роби так, щоб тебе не покарали. Якщо ти захочеш поганій вчинок, тебе не покарали – значить все добре. І таким чином балкон поступово перетворювався на кімнату Синьої Бороди, до радянська «щаслива людина» тримала все те, про що вона не могла посміхатися на публіці. Горщики з зеленим луком, мішки з картоплею на

випадок чергового дефіциту та пустих полиці. Зламани меблі та техніка – а раптом не буде ніяких, а тут хоча б щось? Спонтанні непотрібні закупи: «сьогодні в крамницях викинули ХХХ, і я встигла купити, тому що потім же ж не буде». Все це наче фрейдівське витіснене підсвідоме знаходило притулок на балконах.

Зовнішній локус контролю не зміг дотягнутися до балконів, хоча деякі архітектори намагалися боротися з цим явищем: наприклад, Павло Нірінберг, який побудував житловий масив «Перемога» в Дніпрі, оснастив свої шістнадцятиповерхівки вітриловідними балконами – щоб мешканці не змогли їх склити.

Все змінилося в 90-х. Що мав урбаністичний простір до того часу: людей, позбавлених прав та свобод, у яких не було сформоване поняття спільного міського простору. Люди радянського періоду збиралися примусово на демонстрації і у них не було культури самостійно зустрічатися громадою та обговорювати проблеми розвитку міста. Житлова площа належала державі, тому «будинки» не сприймався як зона відповідальності, люди мислили виключно масштабами власної квартири. Жахливий феномен «Управдома» чудово відображений в «Брильянтовій руці» – він систематично працює проти людей на користь системи, а зовсім не на користь будинку.

І от радянська система контролю в 90х роках рухнула. Як це відобразилося на балконах? Спочатку вони зникли, тобто зникли перегородки між квартирою та балконом, щоб розширити житлову площу та перетворити її на єдиний опенспейс.

Але розширення площі була не головною причиною таких перебудов. Радянська людина не сприймає простору який є одночасно приватним і публічним. Це тільки в італійських фільмах людина виходить на балкон щоб покурити або попити каву у оточенні квітів. Більшість радянських людей не сприймала ідею взаємодії з міським простором, вона просто не вміла з ним взаємодіяти. Балкон був зайвим елементом і від нього було потрібно позбутися.

А от те, що відбувалося далі отримало контроверсійні відгуки експертів: почалася перебудова балконів. Частина дослідників, зокрема польський урбаніст Матеуш Мастальські, вважає, що перебудова балконів – це спосіб зберегти візуальну цінність і показати унікальність міста [Скирта, 2018]

Дослідження з соціальної антропології, що об'єднало багато спеціалістів також показало різні підходи до вивчення проблеми.

Оксана Кісь, докторантка Інституту народознавства НАН України, наголосила на медіаційній, проміжній функції балкону – між приватним і публічним простором, а саме – на neighborhood watch, яке почасти може виконувати функцію морального цензурування повсякденних

практик мешканців будинку. Андрій Клімашевський, заступник директора з музейної роботи ІН НАН України вважає, що укріплення та перебудова балконів є реакцією людей на зовнішні подразники, і почасти можуть виконувати захисну функцію від навколишнього фізичного та символічного просторів.

Світлана Одинець, молодша наукова співробітниця відділу соціальної антропології зацентувала увагу на важливості вивчення просторів також і з перспективи place-identity, тобто взаємозв'язків між персональними саморепрезентаціями та емоційними/фізичними локаціями людини [Конференція, 2019].

Щоб відрефлексувати «паразитні балкони» потрібно не втрачати зв'язок вивчення з феноменом пострадянського тоталітарного минулого. Ще раз зазначимо: людина з відсутністю власного простору та звички до самоконтролі отримало можливість будувати власний простір. А навички самоконтролю не отримало і розуміння моральних та естетичних засад також. І навички будувати діалог з іншими вчасними міського простору, та взагалі розуміння себе як учасника розвитку міського простору.

Є тільки можливість будувати власний простір. Це призводить до появи питання само ідентичності та необхідності жити з тим, що neighborhood watch пов'язано вже не з доносом, а з тим, що сусіди також усвідомили що у них є власний особистий простір і нам потрібно встановити символічну інтеракцію обміну досвідом побудови особистого простору. В умовах відсутності етичних та естетичних стандартів це призводить до хаотичної побудови кітчевої системи цінностей міського простору, коли прекрасним стає «дорого-багато». Але людина ж не може першого ліпшого запросити до себе, щоб подивитися досвідом побудови «дорого-багато», тому балкон залишається єдиним шляхом демонстрації досягнень. Балкон повинен бути великим. Чим більше – тим вочевидь хазяї квартири ближче до ідеалу «дорого-багато».

Держава не видала вчасно закон боротьби з перебудовою балконів, зазначено тільки, що потрібно брати дозвіл. Частина людей брала такий дозвіл, частина – ні, та важливо те, що жодного процесу примусового демонтажу балконів не спостерігалося.

О. Бурлака вивчав статистику патентів на розширення балконів: «Хтось робить басейн, кому-то нікуди складати старі речі. Якщо вірити патентному реєстру, деякі навіть пасіку на балконі ставлять. Я бачив патент на дозвіл будівництва балконної прибудови, в якому говорилося, що прохач збирається збільшити балкон, щоб вирощувати на ньому гриби» [Бурлака 2018].

Чи свідчить ця статистика, що люди як і раніше відчувають страх,

невпевненість та потребу робити запаси? Ні, це лише незначна частина громадян, яка досі перебуває у атмосфері страху, характерної для радянської тоталітарної ідеології. Не слід забувати про те, що більшість перебудовує балкон, навіть не питаючи дозволу – вони впевнені, що влада не працює, тому робити можна все, що завгодно. В таких умовах викликають сумніви надії західних експертів, що перебудова балконів є гарною ознакою, адже вона свідчить про те, що людина стала усвідомлювати свою індивідуальність і вирішила продемонструвати це через балкон. Так, це дійсно пов'язане з розмірковуванням над власною ідентичністю, але більш у дусі Достоєвського: а якщо я вб'ю старушку, мені за це щось буде? «Тварь ли я дрожащая или имею право расширить балкон?».

Сучасне законодавство вимагає не тільки погоджувати перебудову з державою, але й сусідами. Той факт, що добудова або розширення балкона вимагають погодження з сусідами, мав би змусити людину осягнути, що балкон є частиною не тільки власного простору, але й публічного. Та здебільшого ця норма ігнорується, хоча зафіксовано вже декілька випадків, коли після скарг сусідів власника зобов'язували знести перебудований балкон [Справа № 369].

Великі надії покладали на створення ОСМД, але вони частіше нагадують управ домів з фільму, ніж людей, що піклуються про розвиток міського простору та подолання наслідків тоталітарної культури.

Феномен пост-радянського балкону стає своєрідним мемом [Полек 2019], і у соціальних мережах з'являються групи, що збирають світлини найбільш потворних розширень балконів (група Цар Балкон). Наприклад, у дворах на Великій Васильківській є балкон, до якого приробили ліфт.

Багато дослідників закликають не оцінювати це явище виключно негативно: «Місто – це місце боротьби регулярного і нерегулярного. Він весь час змінюється. Балконні споруди зводилися, тому що люди хотіли поліпшити умови свого життя. Ця практика – особливість епохи, в якій ми живемо. Думаю, з часом вона зійде нанівець, тому ставитися до неї потрібно філософськи. Не виключено, що через двадцять років з'явиться якась державна програма з перебудови міських районів. Старі балкони обвалюються, а нові будувати не дозволять. Мій приятель, польський архітектор і дослідник урбаністики Куба Снопек називає наші українські балкони “колективної скульптурою”, і я згоден з цим визначенням. Ми давно перестали звертати на них увагу, тому що живемо в цьому. Коли сюди приїжджають іноземці, то ходять із задертою вгору головою і питанням: “а що, так можна було?”» [Нікіфоров, 2018].

Але все ж таки балкони свідчать про невирішені питання у нашому суспільстві, головним з яких ж подолання наслідків тоталітарної епохи.

У висновках дослідження зробимо підсумковий перелік впливу тоталітарного культурного простору на появу феномену «радянських балконів» в Україні.

- 1) Відсутність особистого простору, страх, та бажання захиститися від світу, державу та несприятливих погодних умов. Снігопади та інші чинники, що сприяють бажанню склити балкон, є і в інших країнах Європи, але там вони не сприймаються катастрофічно на тлі того, що держава працює на допомогу мешканцям та у разі небезпечної ситуації вирішить проблеми. Також державне регулювання опалювання стає однією з причиною того, що якщо людина не хоче мерзнути разом з іншими безправними людьми у державі, вона має засклити балкон. Для регулювання цього питання потрібно реформувати принципи державної політики, щоб людина відчувала себе більш захищеною.
- 2) Відсутність практики самоконтролю, зовнішній локус контроль та намагання робити щось тільки зі страху покарання. Для вирішення проблеми потрібно впроваджувати приклади позитивної мотивації, популяризувати досягнення стейкхолдерів.
- 3) Відсутність культури громадського спілкування для розвитку міського простору. Для вирішення цієї проблеми потрібно популяризувати досвід вирішення проблем громадою. Гарним прикладом є нещодавній фестиваль Одеських дворів, та етно – фестиваль Красносільської громади «Чумацький шлях».
- 4) Хибні естетичні стандарти, що ознакою успіху є великі приміщення, зокрема великий балкон. Цю проблему вже вдалося вирішити за допомогою соціальних мереж, що дозволяють самоствердитися без допомоги балкону. Але це не вирішує проблему вже побудованих балконів. Також на краще змінило ситуацію мода на «хюгге», яка розглядає балкони як простір для відпочинку з кавою у подушках та квітах.

Список використаної літератури

- Бурлака, О. (2018) Шикарный вид: Как украинцы обустривают балконы. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://birdinflight.com/ru/mir/20190505-kak-ukraintsy-obustrivayut-balkony.html>
- Дослідження конференції з соціальної антропології (2018) Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://social-anthropology.org.ua/seminars/antropolohiya-prostoru-i-vidchuttya-mistsya/>
- Нікіфоров, С. (2018) *Антропология простору і відчуття місця: специфіка наукової дисципліни і дослідницька кухня*, в: *theБабель*.
- Петренко-Лисак, А. *Міський балкон – не-місце чи поза-місце на межі*

- приватного і публічного* (2018). Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://rubryka.com/blog/miskyj-balkon/>
- Полек, Т. (2018) Балкон у пострадянському місті: приватне і публічне в юридичному вимірі, в : Українознавство.
- Селиванова, А., Гончарук, Д. (2018) Путеводитель по неизвестной архитектуре авангарда: Дом-«улитка», баня-«трактор», завод посреди моря, школа с водонапорной башней: как на самом деле выглядит архитектура авангарда и где ее искать. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://arzamas.academy/mag/540-avangard>
- Скирта О. «Паразитная архитектура делает город уникальным»: польский урбаніст о балконах и киосках. Дата звернення: 11.04.19. Режим доступу: <https://platfor.ma/magazine/text-sq/pb/mateushmastalski/>.
- Справа № 369/1632/15-ц. Єдиний державний реєстр судових рішень. Дата звернення: 2.04.19. Режим доступу: <http://www.reyestr.court.gov.ua/Review/44219398>.

Наталія Бородіна

ТОТАЛИТАРНОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО И ФЕНОМЕН «СОВЕТСКИХ БАЛКОНОВ»

Проведенное исследование обозначило механизмы влияния советского тоталитарного культурного средства мышления на построение городского пространства особого типа и феномена застекленных перестроенных балконов. В статье очерчены механизмы проявления этих явлений и борьбы с ними.

Ключевые слова: тоталитаризм, балконы, перестройка, личное пространство.

Natalia Borodina

TOTALITARIAN CULTURAL SPACE AND THE PHENOMENON OF “SOVIET BALCONIES”

Our study reveal a final list of the influence of totalitarian cultural space on the emergence of the phenomenon of “Soviet balconies” in Ukraine.

1) Lack of personal space, fear, and desire to protect yourself from the world, the state, and adverse weather conditions. Snowfalls and other factors that contribute to the desire to glaze the balcony, there are in other European countries, but there they are not perceived catastrophically against the background of the fact that the state works to help residents and in case of a dangerous situation will solve problems. Also, state regulation of heating becomes one of the reason that if a person does not want to freeze with other

disenfranchised people in the state, it has a glazed balcony. To regulate this issue, it is necessary to reform the principles of public policy so that people feel more secure.

2) Lack of practice of self-control, external locus control and attempts to do something only for fear of punishment. To solve the problem, it is necessary to introduce examples of positive motivation, to popularize the achievements of stakeholders.

3) Lack of culture of public communication for the development of urban space. To solve this problem, it is necessary to popularize the experience of solving problems by society. A good example is the recent festival of Odessa yards, and the ethno-festival of the Krasnoselka community “Chumatsky Shlyakh”.

4) False aesthetic standards that are a sign of success are large rooms, in particular a large balcony. This problem has already been solved with the help of social networks that allow you to assert yourself without the help of a balcony. But this does not solve the problem of already built balconies.

Keywords: totalitarianism, balconies, perestroika, personal space.

References

- Burlaka, O. (2018) *Shikarnyy vid: Kak ukraintsyi obustrayvayut balkonyi* [Chic view: how Ukrainians equip balconies] Retrieved April 1, 2019 from <https://birdinflight.com/ru/mir/20190505-kak-ukraintsy-obustrayvayut-balkony.html>
- DoslIdzhenya konferentsiyi z sotsIalnoyi antropologiyi* (2018) [Conference on social anthropology]. Retrieved April 1, 2019 from <https://social-anthropology.org.ua/seminars/antropolohiya-prostoru-i-vidchuttya-mistsya/>
- Nikiforov, E. (2018) *Antropologiya prostoru i vidchuttya mistsya: spetsifika naukoyi distsiplini i doslidnitska kuhnya* [Anthropology of space and the sense of place: the specificity of scientific discipline and research cuisine], in: *theBabel*.
- Petrenko-Lysak, A. (2018) *Miskyj balkon – ne-mistse chi poza-mistse na mezhi privatnogo i publichnogo* [Urban balcony-not place or pose-place on the border private and public]. Retrieved April 1, 2019 from <https://rubryka.com/blog/miskyj-balkon/>
- Polek, T. (2018) *Balkon u postradyanskomu misti: privatne i publichne v yuridichnomu vimiri* [Balcony in the post-Soviet city: private and public

in the legal dimension], in: *Ukrainovedenie*, 2018.

Selivanova, A., Goncharuk, D. (2018) *Putevoditel po neizvestnoy arhitekture avangarda: Dom-«ulitka», banya-«traktor», zavod posredi morya, shkola s vodonapornoй bashney: kak na samom dele vyglyadit arhitektura avangarda i gde ee iskat* [Guide to the unknown architecture of the avant-garde: house - “snail”, bath - “tractor”, a plant in the middle of the sea, a school with a water tower: how does the architecture of the avant-garde really look and where to look for it]. Retrieved April 1, 2019 from <https://arzamas.academy/mag/540-avangard>.

Skirta, A. «Parazitnaya arhitektura delaet gorod unikainyim»: polskiy urbanist o balkonah i kioskah [«Parasitic architecture makes a city unique»: a Polish urbanist on balconies and kiosks]. Platforma. Retrieved April 11, 2019 from <https://platfor.ma/magazine/text-sq/pb/mateushmastalski/>.

Sprava # 369/1632/15-ts. Ediniy derzhavniy reestr sudovih rishen. [Case No. 369/1632/15-C. Unified state register of court decisions]. Retrieved April 2, 2019 from <http://www.reyestr.court.gov.ua/Review/44219398>.

Стаття надійшла до редакції 22.04.2019

Стаття прийнята 22.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188637](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188637)

УДК 159.922.262

Максим Карасёв

«СТРАННЫЕ ОБЪЕКТЫ» В ГОРОДЕ

В данной работе город рассматривается как пространство смыслов. Увиденные с позиций психоанализа в разрезе теории объектных отношений М. Кляйн на основе взглядов У. Р. Биона об эмоциональном контейнировании, городские объекты предстают как странные. Произвести значит вытеснить, но продукты городского планирования, будучи вытесненными, возвращаются. Вытесненное бессознательное города возвращается в форме мест и вещей как «странные объекты» Биона. Работа написана публицистическим языком и рассчитана на широкий круг читателей.

Ключевые слова: городская среда, шизореальность, проективная идентификация, контейнирование, «странные объекты», вторичная семиотизация, гетеротопия.

«Странный объект» – это возвращение отторгнутой части психики. Нечто ненужное было эвакуировано, но где-то в ходе этого процесса произошел сбой, и оно вернулось. Оно всегда возвращается. Об идентичных процессах в индивидуальной психике Зигмунд Фрейд писал как о «возвращении вытесненного» [Фрейд 2014: 390-554], а Жак Лакан так описывал зарождение психоза и использовал для этого термин «отбрасывание»: «Отброшенное в символическом возникает в реальном» [Лакан 2014: 64]. Такой провал символизации, согласно археологии знания Мишеля Фуко, представляет собой один из фундаментальных принципов культуры [Фуко 2004]. Это основа шизогенной ситуации. По Жилью Делёзу, мы живем в шизореальности [Делёз, Гваттари 2008]. Физикалистский подход к миру не предполагает включение восприятия в картину мира, отсюда происходит раскол. Мы воспринимаем действительность не такой, какой она описана в учебниках. Стоит включить в картину мира память, и происходит радикальный переворот в восприятии действительности. Кто из нас не прогуливался улицами города, смотря на него чужими глазами? Перед кем не вставали полчища призраков: улиц, домов, деревьев?

Культура структуралистски понимается как поле общедоступных значений. Не стоит думать, будто личные переживания не вписываются в эту концепцию. В некотором смысле можно говорить об индивидуальной «культуре», обозначаемой также расплывчатым словом «культурность», что понимается как личное качество человека. Во избежание неверных трактовок Ролан Барт в книге «Camera lucida» выделил два способа, или две

части взаимодействия человека с тем полем значений, которое проявляется в произведениях искусства: «Первой частью очевидно является охват, протяженность поля, воспринимаемого мной вполне привычно в русле моего знания и культуры... <...> ...кажется, что нужное слово существует на латыни; это слово *studium*, которое значит прежде всего не «обучение», а прилежание в чем-то, вкус к чему-то, что-то вроде общего усердия, немного суетливого, но лишнего особой остроты. <...> Вторая часть разбивает *studium* (или его прерывает). На этот раз не я отправляюсь на ее поиски (подобно тому, как поле *studium*'а покрывалось моим суверенным сознанием) – это она, как стрела, вылетает со сцены и пронзает меня. <...> Этот второй элемент, который расстраивает *studium*, я обозначил бы словом *punctum*, ибо оно значит в числе прочего: укус, дырочка, пятнышко, небольшой разрез, а также бросок игральные костей» [Барт 2011: 52-54].

Итак, есть что-то покрывающее, поглощающее, обволакивающее персональный опыт – это *studium*, – и есть что-то пронзающее, пронизывающее, расставляющее акценты, которые делают восприятие уникальным в каждом отдельном случае, – это *punctum*. Примеры первого повсюду, примеры второго глубоко в нас.

Фрейда можно обвинять в чрезмерном внимании к сексуальности и вообще говорить, что он устарел, но его понятие *переноса*, введенное в 1905 году в статье «Фрагмент анализа истерии (История болезни Доры)», перевернуло психологию. Он установил, что чувства и переживания травмированного человека в процессе анализа воплощаются в фигуре аналитика. Ида Бауэр разговаривала с Фрейдом сначала как с оскорбившим ее мужчиной, затем – как со своим отцом. Но переносом дело не ограничилось, и Фрейд ввел понятие *контрпереноса*, т.е. бессознательных реакций аналитика на речь пациента. Это привело к идее взаимозависимости, интересубъектности анализа.

Его ученица Мелани Кляйн вошла в историю благодаря повороту к объектам. Ее подход стал называться *теорией объектных отношений*. В психике есть «*внутренние объекты*», которые появляются там благодаря каким-то бессознательным процессам. Опыт, полученный нами на ранних стадиях развития, предопределяет наше отношение к объектам восприятия в продолжение всей последующей жизни. В зависимости от поведения матери, кормящей ребенка грудью, вырастает либо всем довольный, либо вечно обиженный, либо жадный, либо агрессивный человек и т.д. Собственно, материнская грудь и становится первым таким объектом. Впоследствии ими становятся «*значимые другие*».

Кляйн пошла дальше Фрейда и заявила, что часто мы не только ведем себя с другими людьми, как с проекциями своих «внутренних объектов»,

но и заставляем их чувствовать себя так, как, по нашему мнению, эти объекты должны себя чувствовать в данной ситуации. Этот процесс, основанный на эмпатии, Кляйн назвала «*проективной идентификацией*» (подробнее см.: [Мак-Вильямс 2015]). Она выдвинула идею о том, что это младенца тяготее к распаду на части; при этом некоторые его части могут проецироваться на личность матери. То же происходит в анализе. Пациент переносит в психоаналитика те части своей личности, которые не может сам проработать, наблюдает за ними и находит в них себя – в безопасности, готовым к работе.

В конце концов, Уилфред Бион в 1962 году ввел понятие «*контейнирование*», обозначающее процесс принятия и переработки терапевтом тех эмоций пациента, к которым он сам не готов. По Биону, мать помогает ребенку справиться с неприятными эмоциями благодаря тому, что признает их и реагирует, запуская в ребенке процесс осмысления. Нежелательные эмоции эвакуируются, контейнируются и уже без тревоги принимаются обратно. Или отвергаются как ненужные. Другой, которому мы доверяем, здесь выступает как отсеивающий фильтр того, что нам потребуется впоследствии, а от чего можно избавиться.

Но иногда то, от чего человек вроде бы избавился, возвращается в преобразованном виде и начинает преследовать человека. Такие объекты Бион назвал «*странными*» [Бион 2008]. Пирамида Хеопса на каждой американской купюре, Эйфелева башня в каждой линии электропередач, руины Акрополя в каждом полуразрушенном доме. Мы вычитываем эти объекты культуры там, где их нет. Так происходит процесс, который может быть назван вторичной семиотизацией.

Семиотизация объекта – наделение значением. Когда над основным значением, зафиксированным в культуре, надстраивается другое, объект становится не просто полисемантическим, т.е. многозначным, но принадлежит сразу к двум полям значений и может быть осмыслен либо из первого, либо из второго поля, либо из того причудливо искривленного пространства, которое образуется на пересечении полей.

Памятник 1782 года Петру I в Санкт-Петербурге был просто выдающейся достопримечательностью, пока в 1833 году о нем не была написана поэма. Не нужно прикладывать больших усилий, чтобы узнать, что название «Медный всадник» закрепилось за ним благодаря Пушкину, а выполнен он из бронзы, так что вымысел в данном случае доминирует над реальностью. Теперь есть три варианта. Можно вернуться к тому историческому, политическому значению, которое памятник имел в середине XVIII века для жителей екатерининской России. Либо же его можно воспринимать исключительно как художественный образ, воплощение паранойи героя поэмы. Есть, однако, и третий вариант, в котором вся история петровских

реформ и ностальгия по ним метафоризируются благодаря замене более крепкого металла (в названии) менее крепким, значительному обтесыванию «Гром-камня», служащего пьедесталом, и продолжению традиции обесценивания действительности, свойственной русскому романтизму. В этой ипостаси памятник выступает как метафора страны, из которой пытались сделать эрзац Европы. Здесь он может пускаться в погоню уже не только за серым, ничтожным персонажем Евгением, но за всей страной, медленно сходящей с ума после наводнения чиновничьих кабинетов петербургскими евгениями. Такое постмодернистское прочтение основано именно на совмещении первоначального значения объекта культуры с результатом вторичной семиотизации, осуществленной Пушкиным. Но это вторичная семиотизация *studium*'а. А что с *punctum*'ом? Происходит ли переосмысление объектов городской среды в индивидуальном восприятии?

Контрактная площадь в Киеве – место пересечения разного рода активностей, не имеющее аналогов в Одессе. С другой стороны, пешеходный фрагмент Дерибасовской – такое торжество пошлости, которого не встретишь ни на Крещатике, ни на Андреевском спуске. Но в обоих городах есть объекты, чье дополнительное значение одинаково признается разными группами жителей, – это места встречи. «Под Скородой» в Киеве, «у Тарика» или «у Дюка» в Одессе – такие места есть в любом большом городе, чаще всего это памятники, реже – другие достопримечательности, объекты пристального внимания туристов и недовольного ворчания коренных жителей. Аборигены всегда подозрительно относятся к пришельцам и вещам, которые тех привлекают. В духе такого же ворчания Поль Валери писал: «...люди чаще видят интеллектом, чем глазами. Вместо окрашенных пространств они познают понятия. Для них белесая кубическая форма, вытянутая высь и пробитая отражениями стекол, – это сейчас же дом: Дом! <...> Они воспринимают скорее словами, чем сетчаткой, они столь плохо приближаются к предметам, они столь смутно знакомы с удовольствиями и страданиями зрения, что они придумали *красивые места*» (цит. по: [Ямпольский 2000: 277]).

Сейчас говорится о том, что слово становится вещью благодаря цифровой революции, после которой грань между реальным и виртуальным оказалась стерта. Но точно так же люди индустриальной эпохи говорили об экономике, идеологии и даже поэзии, носители религиозного сознания – о церковных догматах, составлявших основу жизни средневекового человека, а обладатели мифологического мышления – обо всех явлениях окружающей действительности. Время, о котором писал французский поэт, было временем конца определенного эстетического

периода. Его начало традиционно отсчитывается от первых европейских буржуазных революций. Михаил Ямпольский в книге «Наблюдатель» посвятил буржуазной эстетике немало страниц. В частности, он писал о том, что действительность – в особенности та, что окружает городского жителя – постоянно подвергается мифологизации. Городской миф выстраивается наподобие театральной постановки. Из непосредственно воспринимаемой реальность превращается в демонстративную с одной стороны (отсюда – *демонстративное потребление*, описанное в «Теории праздного класса» Торстейна Веблена 1899 г. [Веблен 2011]) и наблюдаемую – с другой. «Театр как знаковая система предполагает восприятие жизни как зрелища, человека как актера... <...> Крах «старого режима» и придворной культуры приводит к неожиданному эффекту переноса придворной театральности на целый город. Город становится своего рода придворным театром буржуазии» [Ямпольский 2000: 19].

Если в XVII в. спектаклем была только дворцовая жизнь, то в XVIII в. получает распространение маскарад, в котором принимают участие городские жители. Травестия институционализируется. Человек не является тем, кем выглядит, скрывает под маской нечто невидимое глазу. Естественным (в духе обывательского историзма) представляется то, что в такой предельно романтизированной культуре развиваются большие утопические идеологии: города-сады, коммуны, стеклянные дома. Современные небоскребы – неопрятная отрывка стремлений архитекторов-модернистов преобразить городскую среду. Однако претензии Валери куда серьезнее.

Как индустрия моды призвана представлять общественное мнение в вопросах нарядов, замещая его собственным диктатом, так же индустрия туризма, зародившаяся в середине XIX в. в Великобритании, транслирует определенные городские ценности за счет упоминания достопримечательностей в справочниках и составления туров. Поневоле именно туроператоры формируют так называемое лицо города, страны, региона, которое становится их «визитной карточкой» в глобализирующемся мире. Рим – это Колизей, Лондон – это Темза и Биг-Бен. Китай – Великая стена, Индия – Тадж-Махал. Запад – Альпы, Восток – Гималаи. Эти «красивые места» понимаются как некие универсалии, полисемантически собирающие огромную совокупность уникальных значений, сводящие эти значения к одному указующему индексу, как в картотеке. Мир действительно стал Вавилонской библиотекой, как завещал Борхес.

В XVIII-XIX вв. своеобразными знатоками города, несущими на себе бремя всеведения его многообразия, были *фланеры*, или бульвардье.

Праздношающиеся, денди, визуальные гурманы, деятельные бездельники – как только не называли их в свое время. Единственные (до зарождения профессии экскурсовода) люди, обладавшие экспертным знанием о городе, выглядели так, как их изобразил Мане на картинах «Любитель абсента» (1859) и «Старый музыкант» (1862). Вот как их описал Бодлер в статье «Художник современной жизни» (1863): «Жить вне дома и при этом чувствовать себя дома повсюду, видеть мир, быть в самой его гуще и остаться от него скрытым – вот некоторые из радостей этих независимых, страстных и самобытных натур, которые наш язык бессилен исчерпывающе описать. Наблюдатель – это принц, повсюду сохраняющий инкогнито. <...> Он подобен зеркалу, такому же огромному, как сама эта толпа; он подобен наделенному сознанием калейдоскопу, в каждом узоре которого отражается многообразие жизни и изменчивая красота всех ее элементов» [Бодлер 1986].

Большие проекты XX в. надолго устранили этот вид времяпрепровождения из повседневной практики горожан, но сейчас он возвращается. Гай Стэндинг в книге «Прекариат: новый опасный класс» говорит о субкультурной дифференциации общества за счет формирования все меньших и меньших групп, организуемых ситуативно и ситуативно же распадающихся, называя их представителей городскими кочевниками. «Бесцельное шатание превратилось в основную форму времяпровождения, а осмысленное заполнение времени – в своего рода вызов. Кое-кто называет этот феномен «оскудением досуга». Материальная нищета ограничивает входящую в *прекариат* молодежь: у нее нет ни денег, ни опоры в виде профессионального сообщества, ни ощущения стабильности для того, чтобы установить необходимый контроль над временем. Это питательная среда для атомизированного поведения, в том числе и в процессе работы и труда» [Стэндинг 2014: 25].

Движение, дрейф, децентрализация стали характеристиками, которые философия XX в. приписывает пространству. Вот что об этом писала Джейн Джейкобс в хрестоматийной книге «Жизнь и смерть больших американских городов»: «Под внешним хаосом старого города, когда городской механизм работает бесперебойно, скрывается стройный порядок, позволяющий поддерживать безопасность на улице и свободу передвижения. Это сложная система, в центре которой лабиринт тротуаров в сочетании с непрерывным потоком взглядов; это порядок, состоящий из движения и перемен, и, хотя это, конечно, жизнь, а не искусство, мы, повинувшись собственной прихоти, можем назвать его городской формой искусства и уподобить его танцу» (цит. по: [Брукс 2013: 137]).

Но именно под влиянием этих взглядов старые города перестраиваются

в новое время. И определяющим понятием здесь является *гетеротопия* Фуко. В Подорога в статье «Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше» писал о гетеротопиях так: «Гетеротопические пространства – пространства совмещения несоммещаемого, иначе говоря, они совмещают, т. е. способны вместить в себя, дать место даже тому, что не может, казалось, иметь места в них, но получает его, поскольку само это пространство образуется как раз из совмещаемого и не имеет вне его некоей идеальной и, следовательно, ограничивающей меры, которая регулировала бы расположение совмещаемого, его объем, качества, ориентацию и т.п. Если жизненное пространство в состоянии себя воспроизводить и развивать, то это значит, что его гетеротопическая структура устойчива и эффективна» [Подорога].

Театр, библиотека, многоквартирный дом, кладбище, кинотеатр, музей – это примеры гетеротопий. Полисемантика, многофункциональность, стереоскопичность этих пространств делает их как бы универсальными местами активностей, и этот принцип в течение XX в. все сильнее определял идеологию «нового урбанизма». Гетеротопия – это категория пространств, каждое из которых является «странным объектом» для своих (временных или постоянных) обитателей. Музей «Атомиум» в Брюсселе, вмещающий лекционный, концертный и кино-залы, ресторан и детскую комнату ночного типа, – это пример того, как разнообразно может использоваться достопримечательность. Не только как приманка для туристов, фон для фотографий, но и как набор уникальных функций, а также как пространство для недокументируемых перформансов, сохраняющихся только в памяти тех, кто в них участвовал. Однако не все «странные объекты» намеренно создаются такими.

Культурная память человечества хранит такие необычные концепты, как, например, пляж под мостовой («*Sous les pavés la plage*»). Когда в 1968 г. во время майских событий во Франции парижские студенты оставили эту надпись на одном из зданий, они и предположить не могли, насколько живучей она окажется. Во время каждого массового протеста разбираются мостовые: их булыжники – один из эффективных способов противостоять полицейскому насилию. Протест срывает маску с города, и под ней оказывается не что иное, как природа во всей своей естественности. Под камнями мостовой – песок пляжа. Город – это лишь тонкое наложение на поверхности земли. А по Мандельштаму, например, «строить – значит бороться с пустотой» [Мандельштам]. Но если под всем построенным скрывается пустота, не оказывается ли строительство просто-напросто сооружением декораций?

Город часто становится местом разворачивания театральных повествований. Еще первые французские сюрреалисты устраивали

городские прогулки с элементами перформанса. А вот как описывает первый иммерсивный театр Р. Голдберг в «Искусстве перформанса»: «Городской масштаб» (*City Scale*) Кена Дьюи, организованный в 1963 году с участием Энтони Мартина и Рамона Сендера, начался с того, что зрители, собравшиеся вечером на одном конце Сан-Франциско, заполнили официальные анкеты, а затем их повели по ночному городу. За ночь они обошли множество улиц, наблюдая разнообразные сценки и места: модель, раздевающуюся у окна квартиры, балет машин на автостоянке, певца в витрине магазина, аэрозонды в заброшенном парке, столовую, книжную лавку, а утром, когда взошло солнце, они оказались в кинотеатре, где увидели финальную сцену – человека, поедающего сельдерей» [Голдберг 2015: 121].

Вовлечение зрителей в процесс переосмысления города тоже работает на вторичную семиотизацию. Но и индивидуальная память создает уникальные случаи восприятия урбанистических объектов. Верхняя кнопка в лифте для каждого малыша в определенный момент становится целью взросления. Светофоры – по Ч. Пирсу, идеальные индексальные знаки, – а также дорожная разметка не только являются условиями поддержания общественного договора, но и становятся повсеместными указателями повседневного движения в городе для каждого взрослого. В новейшее время станции метро, городские площади или торговые центры, в которых были совершены кровавые теракты, работают как неустанные напоминания о безопасности. Они аккумулируют память общества в той же степени (только с обратным знаком), что и мемориальные таблички на зданиях, когда-то бывших местами жительства знаменитостей. «Башни-близнецы» в Нью-Йорке стали символом человеческой безжалостности для целой нации. «Дом-огурец» (небоскреб Мэри-Экс) в Лондоне или «яйцецерковь» (храм святой Татьяны) в Одессе, поначалу бывшие объектами нещадной критики со стороны архитекторов, теперь являются ироничными памятниками человеческой безвкусице. Есть и «кочевые» объекты: классический аттракцион, у нас названный «американские горки», впервые появившийся на территории США, в Европе, тем не менее, приобрел название «русские горки» по аналогии со старым русским развлечением на санях. Являясь метафорой текучести современного мира, этот аттракцион также может быть по праву назван «странным объектом».

Рано или поздно переосмысляется все. Михаил Эпштейн в «Манифесте реизма» (от лат. *res* – вещь) писал о таком курьезном случае переосмысления природного объекта, с которым столкнулся в американском городе Афины. «В демократических странах высшая и вседоступная форма суверенитета, священное право свободного гражданина – это право собственности. Каждый может быть собственником – и никто не может быть собственностью

другого. В Афинах есть дерево, которое в буквальном смысле принадлежит самому себе. Хозяин, полковник Джексон, так возлюбил это дерево, что в 1820 г. умирая, передал ему права юридического субъекта» [Эпштейн 2003: 347]. В знак восхищения его красотой, владелец передал дубу право собственности на самого себя и на землю в радиусе 4 футов. Дерево было даже повержено грозой в 1942 г., однако другое выросло из его желудя на том же месте. Законность этого права собственности на самого себя никем никогда не оспаривалась.

Конечно, это скорее исключение. Хотя история знает деревья, под которыми разворачивались небывалые события (священный фикус, под которым просветлел Будда), чаще вторичной семиотизации подвергаются рукотворные объекты. Небоскребы становятся символами деятельных устремлений человечества эпохи развитого капитализма, выражают в конкретной форме один из важнейших с эстетической точки зрения социальных идеалов. Чем выше – тем успешнее. В. Собчак в программной статье «Города на краю времени: урбанистическая кинофантастика» писала о том, что с развитием кинематографа образы города менялись самым коренным образом. «Но это окончательное и зримое смирение города с «унижением» оборачивается позитивным символическим переозначиванием. Теперь помойка, свалка, замусоренные окраины «переописываются» культурой как актуально-модное и экзотичное городское пространство, которое эротизирует и фетишизирует материальную культуру» [Собчак 2006: 116].

От фантастического Метрополиса – к городу-свалке. По этому поводу еще Делёз писал, что вторая мировая война перевернула традиционные представления европейца о пространстве. Образы движения сменились образами длительности, протекания во времени. Для описания этой новой модели восприятия Делёз использовал собственный термин «*какое-угодно-пространство*» (*espace quelconque*). «...у него больше нет координат, это чистая потенциальность, показывающая лишь чистые Возможности и Качества, вне зависимости от актуализующих... их положений вещей или сред. <...>... «какие-угодно-пространства», *пространства бессвязные или опустошенные*... есть и во внутреннем убранстве, и снаружи и подвергаются разнообразным влияниям. Прежде всего это касается... послевоенных лет с их разрушенными или восстановленными городами, пустырями, трущобами и – даже там, где не было войны – с «недифференцированными» городскими объектами, с обширными заброшенными территориями, доками, пакгаузами, грудями балок и железного лома. <...>... ярко очерченные места потеряли свои контуры, и в результате воздвиглись «какие-угодно-пространства», где развивались

свойственные современности аффекты страха и отрешенности, но также и свежести, чрезвычайно высокой скорости и нескончаемого ожидания» [Делёз 2004: 181].

Это уже не гетеротопии Фуко, это наше постсоветское настоящее. Деволановский спуск в Одессе – это безграничное поле возможностей: для художника-акциониста, для паблик-артиста, для музыканта, для ярмарки хенд-мейда или, в конце концов, для девелопера. Остаётся только выразить надежду на то, что там не будет очередного Летнего театра.

Список использованной литературы

- Барт, Р. (2011) *Camera lucida. Комментарий к фотографии*. Москва: ООО «Ад Маргинем Пресс».
- Бион, У. Р. (2008) *Научение через опыт переживания*. Москва: Когито-Центр.
- Бодлер, Ш. *Поэт современной жизни*. Дата обращения: 11.11.19. Режим доступа: <http://forlit.philol.msu.ru/lib-ru/ baudelaire1-ru>.
- Брукс, Д. (2013) *Бобо в раю. Откуда берется новая элита*. Москва: ООО «Ад Маргинем Пресс».
- Веблен, Т. (2011) *Теория праздного класса*. Москва: Либроком.
- Голдберг, Р. (2015) *Искусство перформанса. От футуризма до наших дней*. Москва: Ад Маргинем.
- Делёз, Ж. (2004) *Кино*. Москва: Ad Marginem.
- Делёз, Ж., Гваттари, Ф. (2008) *Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Лакан, Ж. (2014) *Семинары. Книга 3: Психозы (1955/56)*. Москва: Гнозис/Логос.
- Мак-Вильямс, Н. (2015) *Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе*. Москва: Класс.
- Мандельштам, О. *Утро акмеизма*. Дата обращения: 12.04.19. Режим доступа: https://rvb.ru/mandelstam/01text/vol_1/03prose/1_250.htm.
- Подорога, В. *Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше*. Дата обращения: 10.04.19. Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/ontologie/vpodoroga>.
- Собчак, В. (2006) *Города на краю времени: урбанистическая кинофантастика*, в: *Фантастическое кино. Эпизод первый: сборник статей*. Москва: Новое литературное обозрение, сс. 104–124.
- Стэндинг, Г. (2014) *Прекариат: новый опасный класс*. Москва: Ad Marginem.
- Фрейд, З. (2006) *Вытеснение*, в: Фрейд, З. *Психология бессознательного*.

Москва: Фирма СТД, сс. 79–110.

- Фрейд, З. (2014) *Попытка анализа истерии. Дора: история болезни*, в: *Интерес к психоанализу: Сборник*. Минск: ООО «Попурри», сс. 390–554.
- Фуко, М. (2004) *Археология знания*. Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия.
- Эпштейн, М. (2003) *Манифест реизма*, в: *Проективный философский словарь. Новые термины и понятия*. Санкт-Петербург: Алетейя, сс. 340–348.
- Ямпольский, М. (2000) *Наблюдатель. Очерки истории видения*. Москва: Ad Marginem.

Максим Карасёв

«ДИВНІ ОБ'ЄКТИ» У МІСТІ

В даній роботі місто постає як простір змістів. Розглянуті з позицій психоаналізу в розрізі теорії об'єктних відносін М. Кляйн на основі поглядів У. Р. Биона щодо емоційного контейнування, міські об'єкти постають як дивні. Виробити означає вимістити, але продукти міського планування, будучи виміщеними, повертаються. Виміщене несвідоме міста повертається у формі місць і речей як «дивні об'єкти» Біона. Робота написана публіцистичною мовою і розрахована на широке коло читачів.

Ключові слова: міська среда, шизореальність, проективна ідентифікація, контейнування, «дивні об'єкти», вторинна семіотизація, гетеротопія.

Maksim Karasyov

“BIZARRE OBJECTS” IN THE CITY

In this article the city is considered as a space of meanings. In cultural studies there are a lot of theories that examine material objects as containers of thoughts. City objects – such as buildings, monuments, streets, landmarks and other local peculiarities – are viewed here in the context of psychoanalysis from the angle of M. Klein's object relations theory on the basis of W.R. Bion's concept of emotional containment. Here they appear as “bizarre”. That means that they neither can be assimilated in consciousness nor can be excluded from it. To produce means to exclude, but excluded products of urban planning return in the process of secondary semiotization. Excluded unconsciousness of the city returns as things or places as “bizarre objects” described by Bion. An article is written in journalistic language and is intended for a wide range of readers.

Keywords: urban environment, schizoreality, projective identification,

containment, “bizarre objects”, secondary semiotization, heterotopia.

References

- Barthes, R. (2011) *Camera lucida. Kommentariy k fotografii* [Reflections on Photography]. Moscow: Ad Marginem Press, Ltd.
- Bion, W.R. (2008) *Nauchenie cherez opyt perezhivaniya* [Learning from Experience]. Moscow: Cogito-Center.
- Baudelaire, Ch. *Poet sovremennoy zhizni* [The writer of modern life]. Retrieved November 11, 2019, from <http://forlit.philol.msu.ru/lib-ru/ baudelaire1-ru>.
- Brooks, D. (2013) *Bobo v rayu. Otkuda beryotsya novaya elita*. [Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There]. Moscow: Ad Marginem Press, Ltd.
- Veblen, Ö. (2011) *Öeoriya prazdnogo klassa* [The Theory of the Leisure Class]. Moscow: Librocom.
- Goldberg, R. (2015) *Iskusstvo performansa. Ot futurizma do nashih dney* [Performance Art: From Futurism to the Present]. Moscow: Ad Marginem.
- Deleuze, G. (2004) *Éino* [Cinema]. Moscow: Ad Marginem.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2008) *Kapitalizm i shizofreniya: Anti-Edip* [Capitalism and Schizophrenia: Anti-Oedipus]. Ekaterinburg: U-Factoria.
- Lacan, J. (2014) *Seminary. Kniga 3: Psikhozy (1955/56)* [The Seminar, Book III. The Psychoses (1955/56)]. Moscow: Gnosis/Logos.
- Mc-Williams, Í. (2015) *Psikhoanaliticheskaya diagnostika: Ponimanie struktury lichnosti v klinicheskom processe* [Psychoanalytic diagnosis: understanding personality structure in the clinical process]. Moscow: Class.
- Mandelstam, Í. *Utro akmeizma* [The morning of acmeism]. Retrieved April 12, 2019, from https://rvb.ru/mandelstam/01text/vol_1/03prose/1_250.htm.
- Podoroga, V. *Sobytie: Bog myortv. Fuko I Nicshe* [Event: God is Dead. Foucault and Nietzsche]. Retrieved April 10, 2019, from <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/ontologie/vpodoroga>.
- Sobchack, V. (2006) *Goroda na krayu vremeni: Urbansticheskaya kinofantastika* [Cities on the Edge of Time: The Urban Science Fiction Film], in: *Fantasticheskoe kino. Epizod pervyj: Sbornik statey*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, pp. 104–124.
- Standing, G. (2014) *Prekariat: Novyj opasnyj klass* [The Precariat: The New Dangerous Class]. Moscow: Ad Marginem, 2014.
- Freud, Z. (2006) *Vytesnenie* [Exclusion], in: Freud, Z. *Psihologiya bessoznatelnogo*. Moscow: STD Firm, pp. 79–110.
- Freud, Z. (2014) *Popytka analiza isterii. Dora: Istoriya bolezni* [Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria], in: *Interes k psihoanalizu: Sbornik*. Minsk: Popurri, Ltd., pp. 390–554.

- Foucault, Í. (2004) *Arheologiya znaniya* [The Archaeology of Knowledge]. Saint-Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya.
- Epstein, Í. (2003) *Manifest reizma* [Reism manifesto], in: *Proektivnyj filosofskij slovar: Novyje terminy i ponyatiya*. Saint-Petersburg: Aleteia, pp. 340–348.
- Yampolskiy, Í. (2000) *Nabludatel. Ocherki istorii videniya* [The observer: Essays on the history of viewing]. Moscow: Ad Marginem.

Стаття надійшла до редакції 26.04.2019

Стаття прийнята 22.05.2019

[https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188622](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188622)

УДК 130.2

Юлія Дружиніна

**ВИРОБНИЦТВО СПІЛЬНИХ ПРОСТОРІВ ЯК ПРИСВОЄННЯ
МІСЬКОГО СЕРЕДОВИЩА: ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ДОСВІДУ
БУДИНКІВ КУЛЬТУРИ**

У статті розглядається дихотомічний процес виробництва та переживання будинків культури як присвоєного «спільного простору» з їх подальшою трансформацією у дисциплінарний інститут соціального впорядкування. На основі тріади Лефевра сприйняття \ осмислення \ переживання простору було проаналізовано виробництво публічних місць у зв'язку зі змінами поля репрезентації від радянських часів до сучасності. В контексті відмирання публічних просторів як проблемної тенденції сучасного міста виявляється необхідним звернення до досвіду будинків культури в пошуках нової форми «спільного простору».

Ключові слова: виробництво простору, спільний простір, публічний простір, будинки культури, просторові практики, соціальні відносини, репрезентація, присвоєння.

У повсякденному житті ми звикли розглядати будівлі, громадські місця як наповнення абстрактного простору нейтральними спорудами із відповідним функціональним призначенням. Згідно з таким баченням, соціальні групи, індивіди вбачаються вільними обирати, яким чином простір може бути використаний, а процес будівництва та зміни функціонального призначення будівель видається обумовленим «об'єктивними» потребами. Утім явища, які, як здається, обумовлюються проведенням певної політики місцевими та державними органами або ж відсутністю уваги до певних сфер суспільного життя – невпорядковане будівництво нових житлових комплексів, передача споруд новим власникам із подальшою зміною їхнього функціонування, недофінансування культурних закладів та публічних просторів – варто розглядати у тісному зв'язку із соціальною структурою та пануючими формами знання. Із закладеними нормами використання, функціональним призначенням, відображенням ідеологій простір не є нейтральним – він сам є втіленням соціальних відносин, що дозволяє його розпізнавати та «проживати» саме тим, а не іншим способом. Дослідження трансформації просторових практик та репрезентації публічних місць як вияву зміни соціальних та культурних умов від радянських часів до сьогодення є ціллю даної статті.

Серед багатьох дослідників є тенденція зводити простір лише до вияву символічного коду, штучно переводячи його у статичний стан. Так, в структуралістській традиції простір організовується аналогічно до

відповідного бачення мови. Утім слід брати до уваги суперечливий характер простору, накладання на нього різних смислових полів як наслідок процесуального розгортання суспільних практик. Так, П'єр Бурдьє визначає фізичний простір як «соціальну конструкцію і проекцію соціального простору, соціальну структуру в об'єктивованому стані». Простір, в якому ми живемо, є соціально позначеним і сконструйованим [Бурдьє 1993: 40].

У цьому контексті цікавими видаються дослідження Анрі Лефевра, який розглядав виробництво простору як динамічний процес. Відтак, простір постає соціальним продуктом, але не зводиться до об'єктивації пануючої форми знання, адже є наповненим соціальними відносинами [Лефевр 2015: 41]. Простір осмислюється Лефевром як триєдність. По-перше, це просторова практика, тобто виробництво та відтворення простору суспільної формації як гарантії певної єдності та неперервності цього процесу, забезпечення члена спільноти певною компетенцією (розумінням, знанням) та перформацією (реалізацією цього знання). По-друге, репрезентація простору, тобто спланований простір, такий, що відображає панівну форму знання, його знаки та код. Таким він постає для вчених чи урбаністів. По-третє, простори репрезентації як процес переживання простору користувачами через образи та символіку, що сягають корінням історії [Лефевр 2015: 47]. Такий трьохвимірний підхід дозволяє нам не просто вивчати простір як абстрактну сутність, але дослідити його процесуально, у зв'язку з соціальними змінами та суперечностями репрезентації.

Саме в цьому контексті викликає інтерес процес зміни просторових практик та сучасна політика щодо «місць», у яких виявляється «слід» способів репрезентації, що відмирають. Ці процеси явно відображені в процесі розбудови сучасного українського міста: занепад, знищення чи свавільне переоблаштування новими власниками будівель культурних інституцій та пам'яток модернізму, адже останні в рамках сучасної соціальної структури не знаходять відповідної функції. У такому контексті є актуальним дослідження універсальних соціальних та культурних центрів, яким в українському історичному контексті відповідають будинки культури.

У перші роки революції робочі клуби виникали при великих підприємствах та профспілках, замінюючи народні будинки, що не відповідали новим соціальним відносинам. Саме робочі клуби мали стати осередками, здатними формувати нові суб'єктивності в контексті руйнування старих ідентичностей. Клуби могли стати спільними просторами, позбавленими функціональних обмежень та чіткої регламентації, а тому направленими на колективну творчість. Такі осередки відображали місця для спів-буття, де могли б відбуватися зустрічі й формуватися нові види відносин, поза звичних соціальних ролей, які накладаються на індивідів у

функціонально відмічених місцях. Замість критерію «освіченості», сегрегації за спеціалізацією клуби робили можливими створення гуртків та творчих колективів, де кожен міг бути як споглядачем, так і художником, обмінюватися знанням поза рамками спеціальностей та критерію авторитетності, що верифікує істинність висловлювання. Робочий клуб був виявом виробництва нових репрезентацій, уособлював собою потенційний простір нової універсальної людини.

Розбудовування робочих клубів як публічних просторів ставило за мету об'єднання та створення колективних форм розбудови культури, що ще не передбачало її гомогенізацію та підпорядкування єдиному центру. Таким чином, першочерговим було створення публічних місць з універсальною функціональністю. Так, в резолюції XIV з'їзду ВКП(б) «Про роботу профспілок» - «Культробота союзів» ми знаходимо засади функціонування робочих клубів: «вся клубна робота повинна бути побудована на основі самодіяльності, добровільності та ініціативності самих членів клубу, без теми нав'язування, командування та примушування» [Хазанова 1984: 8]. Цьому відповідала внутрішня структура робочих клубів та будинків культури. Типова будівля клубу включала в себе зали для вистав, кінопереглядів та масових заходів, спортивний зал, бібліотеку з читальними залами, великі кімнати для відпочинку та ігор, аудиторії для лекцій, кімнати для гуртків, а також приміщення для дітей та школярів. Таким чином, нові простори мали відповідати творчим запитам членів клубу. Замість статичного упорядкування речей у просторі, що задають «ритм», відображають розвертання певної практики у часі й у заданому порядку, робочі клуби передбачають динамічність репрезентацій та спонтанність способів використання простору.

Такий спосіб репрезентації відзначається не тільки у внутрішньому розподіленні приміщення. Аналізуючи проекти палаців культури Мельникова, Лухман відзначає зародження нової архітектури – механічної, що відповідає епосі індустріалізації. Нова архітектура вирішує проблему художнього оформлення простору за допомогою архітектурних конструкцій, що перебувають у русі [Лухманов 1930: 18]. Якщо відтворення статичних, функціонально визначених споруд уособлює впорядкування практик, модерністський пошук форм відповідав флюїдним проявам творчості революційно налаштованого суспільства, яке можна охопити лише в процесі. Геометричні форми, що набували динамічного характеру відображали характер виробництва нових значень та практик.

Отже, ще до кінця 20-х років репрезентація простору, виявлена у висловлюваннях культурних діячів та архітекторів виходила з позицій революційного проекту розбудови нової колективної суб'єктності. У

контексті такого «усвідомлення» простору важливими є критичні статті архітекторів, присвячені розробці моделей споруд, масштабне проведення конкурсів проектів робочих клубів та палаців культури, у яких відображалися експериментальні архітектурні форми, що виражають індустріальне динамічне життя «нової» людини.

Утім, в аспекті виробництва простору велику роль грає те, яким чином простір переживається суб'єктами, що виникають на перетині суперечливих культурних кодів та форм репрезентації. Наступництво робочих клубів від просвітницько-благодійних народних будинків, відсутність практики проведення гуртків та культурної самоорганізації визначали подальші способи використання простору клубів. Так, в інших формах відтворювалися звична опозиція робітників і керівництва, носіїв знання та неосвічених [Любавський 2016: 142], а культурні посилки робітників не відповідали лінії, передбаченій політичним проектом партії. Найбільшою популярністю в клубах користувалися кінопокази та театральні вистави, тоді як політичні гуртки відігравали невелику роль в колективному проведенні часу. Споруди, побудовані у периферійних районах, у своїй конструкції відповідали радше такій колективній репрезентації клубу як місця спілкування та відпочинку, що виявлялося у зменшенні розмірів «клубної частини» на користь великих залів для вистав та кінопоказів. Такий підхід критикується в багатьох статтях архітекторів-конструктивістів як такий, що не відповідає призначенню клубів, їхній політичній ролі, а оснащення театру декораціями «натуралістичного» театру, відведення йому значної ролі та урочистого характеру, перетворює клуб на буржуазний, комерційний театр [Хазанова 1984: 123]. У статті Плетньова, ідеолога Пролеткульту, приводиться невтішна для партії статистика роботи клубних гуртків – тільки 23% з них присвячені суспільно-політичній, науково-навчальній та робкорівській діяльності, тоді як найчастіше створювалися та підтримувалися гуртки, присвячені мистецтву та проведенню дозвілля. Такі тенденції були оцінені як «шкідливі», адже відзначають перетворення клубу на місце «суспільної розваги, витісняючи з нього суспільно-політичне та профспілкове просвітництво й пропаганду» [Хазанова 1984: 52]. Ми можемо зробити висновок про існування розбіжності між репрезентацією простору архітекторами, культурними ідеологами та переживанням цього простору користувачами.

Подальші зміни в репрезентації просторів робочих клубів та будинків культури позначили нову тенденцію в суспільному та політичному житті, що поступово набирало централізованого характеру. Нові архітектурні форми конструктивізму, що відповідали ідеї самоорганізації пролетарів, йшло всупереч політичним ініціативам щодо використання публічного простору задля централізованої організації побуту та дозвілля населення,

гомогенізації соціального організму й підпорядкування його уніфікованій структурі. Так, клубна діяльність все рідше супроводжується постулюванням самодіяльності мас і все частіше критикується за недостатність ідеологічного змісту. Клуби починають репрезентуватися не як простори для задоволення абстрактних потреб мас, що можуть заповнюватися будь-яким змістом, а місцями політичного просвітництва, «перевиховання» населення. Клубні простори використовувалися для централізованого відлучення населення від релігійних свят [Троцкий 1927: 135], що не тільки відображає перехід ролі публічного простору для зустрічей із сусідами від церкви до культурних закладів, але й відповідає тенденції до регламентації повсякденного життя населення на рівні державної політики.

Подальший перехід до централізованого управління культурою відзначився, зокрема, на діяльності самих клубів. Історикinja Наталія Лебіна у своїй роботі, присвяченій радянській повсякденності, досліджує питання переходу від демократичних змін 20-х років до тоталітарної політики та регламентації всіх сфер соціальної реальності на прикладі повсякденних практик. Такі напрямленість можна прослідкувати на прикладі фабрично-заводських театрів, одним з яких був ТРАМ (театр робочої молоді), що виник у Ленінграді в 1925 році та розповсюдився іншими містами, включаючи Харків. У трупі потрапляла найбільш здібна молодь з клубних гуртків, а перші спектаклі, поставлені активістами, склалися з епізодів життя молоді. Але вже в тридцятих роках вистави стали присвячуватись питанням партійної чистоти та плановому виробництву, а клубні актори замінювалися професіоналами, а отже викорінювалася самодіяльність та безпосередня участь мас в мистецькому житті [Лебіна 2015: 288]. Повсякденне життя стає все більш нормалізованим. Історик Річард Стайтс, звертаючись до радянських клубів та будинків культури, припускає, що всупереч початковому утопічному проекту клубні заклади замість того аби створити відчуття спільноти та започаткувати «нову мораль», скоріше ритуалізували повсякденне життя з усіма квазірелігійними формалізованими церемоніями (нагородження, прославлення вождів), що супроводжували соціальне життя [Stites 1989: 118].

Отже, соціальні відносини втрачають свою динамічність та поступово кристалізуються в загальній системі централізованого управління. Це вплинуло також і на репрезентацію простору – починаючи з тридцятих років робочі клуби на місцях поступово замінюються системою відомих нам палаців культури. Відділення театральної частини від клубних приміщень зустрічаються з меншою критикою, великі зали набувають урочистого характеру. Динамічні, механістичні архітектурні форми змінюються пишними та грандіозними спорудами «реалізму», орієнтованого на

класичну спадщину. У роботі, присвяченій новому архітектурному образу клубу, Лагутін критикує конструктивізм за «абстрактну формотворчість», яка «реальне задоволення матеріальних та духовних запитів підміняє «революцією» форми» [Лагутин 1953: 7]. Зміна стилю, що відтоді став репрезентувати велич та могутність єдиної держави, поєдналася з новими панівними відносинами. Відлучення архітекторів-конструктивістів, критика їхніх формальних методів свідчить не стільки про зміну абстрактних естетичних уявлень, скільки про те, що в соціальних відносинах «революції форми» не відбулося. Разом з нормалізацією повсякденного життя та уніфікацією суспільних практик будинки культури поступово перетворювалися на дисциплінарні інститутами.

Значна кількість будинків культури досі функціонує, але на основі розділення приміщень та їхньої оренди, в кращому випадку, задля надання культурних чи розважальних послуг. Утім гуртки як соціальне явище зникли, їхню функцію виконують позашкільні навчальні заклади або комерційні навчальні центри, а кімнати відпочинку для спільного проведення дозвілля замінено сегрегованим простором розважальних центрів, які об'єднують людей в одній локації, але унеможливають їхню зустріч. Американський дослідник Девід Харві демонструє, як змагання між містами за критеріями безпеки, інновацій, привабливості для споживання та розваг, визначає організацію міського простору. Розуміння рівня «розвитку» міста за такими ознаками призводить до серійного відтворення «успішних» моделей просторів (великі торгові центри, ресторани з екзотичною їжею, розважальні «гетто»). Подібне функціональне розмежування у межах повторюваних моделей призводить, на думку Харві, до розгубленості та втрати сучасним індивідом ідентичності, яка завжди відсилає до певного часу та простору [Harvey 2001: 358]. Форма будинку культури вже не відповідає такому соціальному контексту, де простори виступають конкурентоспроможними місцями надання послуг, залишаючи відвідувачів анонімними. Саме таке домінування функції Лефевр ставить в основу сучасного домінування повсякденного. Раніше кожне ціле мало «символічне значення, що пов'язувало його з граничними цінностями» (добро і зло, божественне й людське), а тому функція і структура об'єктів була ширшою, і включала в себе форму інтегрально. Відтепер функція, структура і форма прирівнюються, локальні, національні стилі замінюються «архітектурним урбанізмом», що, як здається, втілюється в раціональних геометричних формах [Лефевр 2007: 33]. Можна стверджувати, що робочі клуби завжди виходили за межі репрезентації прагматичного використання, втілюючи колективне переживання прогресу, відчуття спільноти, тоді як сьогоднішні розважальні та торгові місця відповідають одноразовому, суто

функціональному використанню. В умовах такої гомогенної роздробленості будинки культури як універсальні простори для колективної самоорганізації, спільні простори не знаходять відповідних суспільних практик.

Така тенденція в організації простору пов'язана не лише зі зміною способів міського планування у постфордистські часи, тобто не зводиться до способу репрезентації простору. Глобалізація, дедалі більша динамічність та плінність сучасного життя впливають на переживання простору індивідами, адже створює нову міфологію міста й означники суспільних переживань. Аналізуючи сучасні тенденції антиурбанізму, дослідниця Лін Лофланд приходиться до висновку, що населення міст, звикле до анонімності, уникає публічних просторів, з яким пов'язуються сучасні уявлення про небезпеку: непередбачуваність, бруд та хвороби, злочинність, зустрічі з представниками «загрозливих» маргіналізованих груп. Саме місто породжує публічні простори, де знаходять вираз подібні небезпеки, тоді як замський простір може гарантувати комфортні для сучасного індивіда приватні (домашні) та «парафіяльні» (локальні) відносини. Іншою стороною переважання приватного є організація міста на відповідних засадах. Так, замість публічного простору в містах поширюється простір приватизований, що з гарантією безпеки, через законні відносини та контроль надає публічний доступ користувачам [Lofland 1998: 210]. Тому саме в функціонально обмеженому, нейтральному просторі, у якому діють умови договору, сучасний індивід почуває себе в безпеці, продовжуючи бути анонімним. Така приватизація простору унеможливорює його спонтанну зміну, яка могла б відкрити шляхи для створення нових ролей та способів сприйняття. Місця втрачають свій зв'язок з локацією, адже стають тотожними власній функції, відповідають певній моделі в сітці міста. Відтак вони набувають тимчасового характеру та не дозволяють зміни свого функціонального призначення й моделей поведінки користувачів. У таких умовах постає потреба повернути модель будинку культури як простору, відкритого до різноманітних практик. Схожий характер універсальних місць спів-буття мають нові форми організації простору, що набувають популярності в сучасних урбаністичних практиках: коворкінги, кластери, соціальні центри та культурні платформи.

На порядок денний оновленого урбанізму Лефевр ставить створення мультифункціональних споруд. Порівнюючи соціальну діяльність людини з грою, він характеризує її як спонтанну та соціабельну. Аби простір не ставав пригнічуючим, кристалізованим, а радше присвоювався індивідами та спільнотами, сама організація та зміна простору має набувати плінного та спонтанного характеру [Лефевр 2002: 24]. У цьому контексті важливим є знаходження нових форм спільного простору, що зробили б можливим

його довільне використання, присвоєння, що й є основою реалізації «права на місто». Саме тому постає необхідність переосмислити досвід будинків культури та ревіталізувати їх на нових засадах.

Список використаної літератури

- Бурдые, П. (1993) *Социология политики*, Москва: Socio-Logos, 336 с.
- Лагутин, К. (1953) *Архитектурный образ советских общественных зданий: Клубы и театры*. Москва: Искусство, 234 с.
- Лебина, Н. (2015) *Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю*, Москва: Новое литературное обозрение, 488 с.
- Лефевр, А. (2002) *Идеи для концепции нового урбанизма*, в: *Социологическое обозрение*, т. 2, № 3. С. 33–36.
- Лефевр, А. (2007) *Повседневное и повседневность*, в: *Социологическое обозрение*, т. 6, № 3, с. 33–36.
- Лефевр, А. (2015) *Производство пространства*, Москва: Streike Press, 432 с.
- Лухманов, Н. (1930) *Архитектура клуба*, Москва: Театропечать, 102 с.
- Любавський, Р. (2016) *Повсякденне життя робітників Харкова в 1920-ті – на початку 1930-х років*, Харків: Раритети України, 226 с.
- Троцкий, Л. (1927) *Сочинения. Т. 21. Проблемы культуры. Культура переходного периода*, Москва–Ленинград, 520 с.
- Хазанова, В. (1984) *Из истории советской архитектуры 1926-1932 гг. Документы и материалы*, Москва: Наука, 140 с.
- Harvey, D. (2001) *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. London: Taylor & Francis, 429 p.
- Lofland, L. (1998) *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. Hawthorne, N.Y.: Aldine de Gruyter, 305 p.
- Stites, R. (1989) *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press, 307 p.

Юлія Дружиніна

ПРОИЗВОДСТВО ОБЩИХ ПРОСТРАНСТВ КАК ПРИСВОЕНИЕ ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ОПЫТА ДОМОВ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматривается дихотомический процесс производства и переживания домов культуры как присвоенного «общего пространства» с их последующей трансформацией в дисциплинарный институт социального упорядочивания. На основе триады Лефевра восприятия \ осмысления \ переживания пространства было проанализировано

производство публичных мест в связи с изменениями поля репрезентации от советских времен до современности. В контексте отмирания публичных пространств как проблемной тенденции современного города обнаруживается необходимость обращения к опыту домов культуры в поисках новой формы «общего пространства».

Ключевые слова: производство пространства, общее пространство, публичное пространство, дома культуры, пространственные практики, социальные отношения, репрезентация, присвоение.

Yuliia Druzhynina

PRODUCTION OF COMMON SPACES AS AN APPROPRIATION OF THE URBAN ENVIRONMENT: RETHINKING THE EXPERIENCE OF HOUSES OF CULTURE

The article deals with the dichotomous process of production and experience of the soviet Houses of Culture as an appropriated «common space» with their further transformation into a disciplinary institute of social ordering. On the basis of Lefebvre's triad of the perceived \ conceived \ lived space, the production of public places was analyzed in relation to changes in the representational field from early Soviet times to the present. This development marks a transition from the perception of the Houses of Culture as the most innovative common places for the creation of a new human being to the places of achievement of centralized biopolitics in times of totalitarianism. In the absence of relevant social practices, abandoned Houses of Culture cannot find their place in the social network of the modern world. In the late capitalism era, public spaces become specific private places, implying the subjectivation regime prescribed by its type. This process intensifies the feeling of alienation and prevents the creation of a universal public space open to different practices. In the context of the destruction of public spaces and spatial identities as a problem tendency of a contemporary city, it is necessary to appeal to the experience of Houses of Culture in search of new forms of universal multifunctional public places. The article applies the experience of Houses of Culture to modern conditions in order to create a new type of «common spaces».

Keywords: space production, common space, public space, Houses of Culture, spatial practices, social relations, representation, appropriation.

References

- Bourdieu, P. (1993) *Sotsiologiya politiki* [The Sociology of Politics]. Moskva, Socio-Logos, 336 p.
Lagutin, K. (1953) *Arhitekturnyy obraz sovetskih obschestvennykh zdaniy:*

- Kluby i teatry* [Architectural image of Soviet public buildings: Clubs and theatres]. Moskva: Iskusstvo, 234 p.
Lebina, N. (2015) *Sovetskaya povsednevnost: normy i anomalii. Ot voennogo kommunizma k bolshomu stilyu* [Soviet daily life: norms and anomalies. From military communism to the great style]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 488 p.
Lefebvre, A. (2002) *Idei dlya kontseptsii novogo urbanizma* [Ideas for the concept of new urbanism], in: *Sotsiologicheskoye obozreniye*, v. 2, № 3, pp. 33-36.
Lefebvre, A. (2007) *Povsednevnoe i povsednevnost* [The Everyday and Everydayness], in: *Sotsiologicheskoye obozrenie*, v. 6, № 3, pp. 33-36.
Lefebvre, A. (2015) *Proizvodstvo prostranstva* [The Production of Space]. Moskva: Streike Press, 432 p.
Luhmanov, N. (1930) *Arhitektura kluba* [The Architecture of the Club]. Moskva: Teakinopechat, 102 p.
Lyubavskiy, R. (2016) *Povsyakdenne zhittya robotnikov Harkova v 1920-ti — na pochatku 1930-h rokov* [The daily life of Kharkov workers in the 1920s - early 1930s]. Kharkiv: Rariteti Ukraini, 226 p.
Trotsky, L. (1927) *Sochineniya. T. 21. Problemy kultury. Kultura perekhodnogo perioda* [Writings. V. 21. Problems of culture. Culture in transition]. Moskva-Leningrad, 520 p.
Hazanova, V. (1984) *Iz istorii sovetskoy arhitektury 1926–1932 gg. Dokumenty i materialy* [From the history of Soviet architecture in 1926–1932. Documents and materials]. Moskva: Nauka, 140 p.
Harvey, D. (2001) *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. London: Taylor & Francis, 429 p.
Lofland, L. (1998) *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. Hawthorne, N. Y.: Aldine de Gruyter, 305 p.
Stites, R. (1989) *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press, 307 p.

Стаття надійшла до редакції 25.04.2019

Стаття прийнята 15.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188635](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188635)

УДК 711.1

Павел Майборода

СКВЕР ЖАННЫ ЛЯБУРБ¹: ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА

В статье рассматривается история развития одного из малоизвестных одесских городских пространств – сквера Жанны Лябурб. Автор выделяет ряд периодов функционирования этого пространства (от начала освоения до середины XIX века, от середины XIX до революционных потрясений начала XX века, межвоенный период и от послевоенного восстановления до современности). В выводах автор констатирует, что пространство связано, как с имперской застройкой начала – середины XIX века, так и с революционными традициями, которые развивались благодаря проживанию на улице Приморской большого количества рабочих. Реконструкция сквера Жанны Лябурб, которая учла бы особенности его истории, могла бы сделать сквер привлекательным для представителей как разных слоёв городского населения, так и для туристов.

Ключевые слова: урбанистика, сквер Жанны Лябурб, реконструкция и реновация.

Урбанистика – относительно новая наука, изучающая город во всём его многообразии. Одно из направлений, развивающееся в рамках этой науки, – изучение городского пространства в его формировании и развитии. Наше исследование посвящено такому пространству в городе Одессе: скверу под бульваром Жванецкого, чьё название – сквер Жанны Лябурб – неизвестно большинству горожан.

Исследование было выполнено в рамках, открытого архитектурного конкурса, организованного Ассоциацией архитекторов Одессы и Urban Inst². В рамках исследования была выделена территория сквера, которая ограничена Военным спуском, улицей Приморской, бульваром Жванецкого и спуском Маринеско. Вся история сквера была разделена на несколько периодов:

1) от основания города до середины XIX века, когда начинается освоение этого пространства и формируется разительный контраст между «верхним» городом – территорией особняков и садов, разбитых на террасах и «нижним» городом, где на узкой полоске земли ютились работники порта;

2) от середины XIX века, когда осваивается улица Приморская, которая становится одним из центров революционного движения в Одессе, до революции 1917 г.;

3) межвоенный период – 1920-1930-е гг., когда разрабатываются первые генеральные планы застройки города;

4) послевоенный период, когда происходит озеленение склонов, сквер получает своё название и территорию, строится бульвар Жванецкого и одновременно пространство сквера приходит в упадок и запустение.

1. От основания города до середины XIX века (от первых планов Одессы до формирования улицы Приморской)

Военный спуск.

На первых проективных планах Одессы (1792 г.) с левой стороны от Военной балки (под нынешней улицей Торговой) предполагалось построить военный (или морской) госпиталь: «Для будівництва військового шпиталу призначалася ділянка на протилежному березі Військової балки. Ще далі, з боку степу, нарізались місця для приватних садів і виноградників» [Историко-містобудівні дослідження Одеси: 58]. Однако госпиталь так никогда и не был построен, в 1814 г. он пропадает и с планов Одессы.

Военный спуск получил своё название по воинским казармам, стоявшим на правом склоне балки. Однако до 1848 г. место оставалось почти не заселённым, исключая хлебные магазинны – одно- или двухэтажные здания для хранения и сушки зерна.

На обрыве Военного спуска существовали до 1803 г. незаконные строения – землянки. После 1803 г. тут разрешено строить только магазинны, землянки должны быть снесены. Вот, что пишет О. И. Губарь об обстоятельствах сооружения подобных землянок: «... при первичном заселении Одессы, ещё до официальной раздачи мест, тут ощущалась острая надобность в рабочих руках и гужевом транспорте. Приходящие «для казенных и городских работ» лица и отставные военные сооружали землянки по балкам и обрывам для временного жительства. Далее, по окончании контрактов и переселении в город, они продавались, переходили в другие руки, и с некоторой починкой могли существовать до сих пор. Но возводились эти строения без надлежащего плана, оказывались неуместными, служили рассадником всяческих беспорядков» [Губарь, 2005b: 30].

В 1814 г., в связи со сносом беспорядочно построенных землянок, начинается «великое переселение» рабочего населения со склонов на Пересыпь.

Как одна из важнейших транспортных артерий города, Военный спуск был замощен первым в городе, ещё в 1821 году камнем, привезенным со средиземноморских островов. В 1828 году он был укреплен контрфорсами для устойчивости [Губарь, 2005a: 107].

Усадьба Нарышкиных и пространство под склонами.

Место под склонами нынешнего Одесского Художественного музея использовалось как пристань, где складировался лес, отсюда и её название – Лесная пристань. Тут же были выделены места для торговли лесом, отданные «частным лицам – «приволжскому купцу Панкрату Калашникову», «крыловскому купцу Сергею Кушниреву», «крыловскому купцу Мартину Католикову» и другим [Губарь, 2005b: 135]. В 1805 г. Католиков получил участок для сплавления леса – Лесную пристань, где построил временные сооружения, а в 1810 г. и участок наверху, где были предприняты более основательные строительные работы. Отчасти сооружения, построенные Мартином Католиковым до настоящего времени сохранились в ансамбле Художественного музея [Губарь, 2017: 4]. Кроме того, на склонах был насажен фруктовый сад.

В 1823 г. М. Католиков продаёт участок Ольге Станиславовне Потоцкой, в замужестве Нарышкиной. Именно для неё в 1828 г. архитектор Боффо выстраивает особняк будущего Художественного музея и особняк Софии Константиновны Потоцкой (1819). Для обустройства садов при особняке использовались склоны, примыкавшие к улице Софиевской. Над обрывом от Водяной балки (ул. Балковская) до усадьбы Нарышкиных был создан бульвар.

Рядом с Лесной пристанью, правее, в направлении Военной балки располагались частные купальни – Купальный берег [Губарь, 2017: 4]. О купальнях интересно рассказывает одесский старожил Л.С. Бориневич: «Нынешней Приморской улицы в 30-х годах (XIX в. – П. М.) не было. Море подходило почти к самому обрыву и в бурную погоду било о круглые берега. Почти до моря доходил Нарышкинский сад (ныне дом подаренный городу Г.Г. Маразли) и чтобы волны не разбивали стен сада, были устроены контрофорсы. Море здесь было чистое, вода прозрачная. Это было излюбленное место купания для одесситов. Единственные купальни, устроенные греком Колфогло на том самом месте, где ныне купальни Исаковича, посещались мало, по преимуществу приезжими поляками. Гавань была небольшая, судов в порте мало» [Бориневич].

В 1819 г. через садоводческое заведение грека Эммануила Попова был пробит путь к Пересыпи, получивший сначала название по соседнему особняку Софиевского спуска, позже называвшийся Нарышкинским, спуском Короленко и наконец Маринеско [Губарь, 2005b: 365]. Этот спуск, соединивший промышленные районы Одессы с центром, повысил привлекательность недвижимости на склоне, сделав эту местность, по меткому выражению О.И. Губаря, «тихим центром» [Губарь, 2017: 6]. Интересно, что одесский старожил Л. С. Бориневич свидетельствует, что

Нарышкинский спуск был пробит только в 1834 г., когда городским властям по случаю голода необходимо было дать населению заработок. Как становится понятно из архивных документов, в 1834 г. пробивался не Нарышкинский спуск, а делалась насыпь от этого спуска по болотистой местности до Чугунного завода на улице Литейной (ныне – Приморская – П.М.) [ГАОО, ф. 59, оп.2, д. 402, Л. 1 – 2].

Первые строения на улице Приморской.

В 1830 г. советник Иван Фундуклеев (Фундуклей) получил открытый лист на плановое строительство дома у основания Военного спуска, как тогда говорили под горой, т.е. на склонах [ГАОО, Ф. 59, оп. 2, д. 227]. Начинается освоение будущей Приморской улицы.

В 1842 г. мещанка Елизавета Каленова получает место между Нарышкинским спуском и Литейной улицей размером в 510 квадратных сажень. На этом месте располагалась только ветхая караулка, так что мещанка Елизавета Каленова получила открытый лист на строительство. Интересно, что к открытому листу прилагается ситуационный план Нарышкинского спуска и Литейной улицы, а также план фасада дома [ГАОО, ф. 50, оп. 1, д. 2245].

2. С середины XIX века до 1917 г. (от окончательного формирования улицы Приморской до первых перспективных планов развития Одессы) Рождение Приморской улицы.

Приморская улица была искусственно насыпана у склонов для того, чтобы обеспечить более удобную выгрузку товаров в порту [Саркисьян, Ставницер: 110]. Уже в первые годы существования Одессы начинается отвоение земли у моря: так, уже в 1794–1797 гг. насыпано 1810 м земли. Однако свой окончательный вид Приморская улица обретает в 1840–1850-е гг. Тогда она протянулась от Литейного завода, который находился на Херсонском спуске, до Военного спуска.

Проектировал Приморскую улицу Борис Васильевич Фон-дер-Флис. С 1828 г. он работает в Одессе и руководит крупнейшими строительными работами в порту [Глеб-Кошанский: С.141].

По мере устройства насыпей Приморская улица заселялась. Так, в 1848 г. мы находим, что участки с 1-го по 9 представляют собой пустопорожные места, за ними следуют магазинны тайного советника Левшина, князя Воронцова и дом Григория Маразли [Список домам и прочим строениям...: 16].

В 1850 г. по проекту известного архитектора Феликса Гонсиоровского строится здание по Приморской, 25 – магазинны Ф. Машевского [Пилявский, 2010: 106]. Вот как описывает это здание В.А. Пилявский: «Фасад этого здания в уровне первого этажа разбит пластичными рустами, второй – представляет

собой гладкую поверхность, расчленённую лишь оконными проёмами. Приёмы, близкие по духу стилистике итальянского Возрождения, нашли широкое применение в творчестве Ф.В. Гонсиоровского уже в 1860–1870-х годах» [Пилявский В.А., 2010а: 60].

В 1857 г. городской Строительный Комитет начинает распределять места для плановой застройки. Было распределено 25 мест, среди их получателей купцы (греческого, итальянского и еврейского происхождения, судя по фамилиям) и чиновники, которые обязались построить их в течение пяти лет. Однако один из таких чиновников, коллежский советник Андреевский, вскоре передал своё место купцу Хаве (владевшего недвижимостью на углу Военного спуска и Приморской улицы), а генерал-майор Ильинский просил продлить застройки своего участка, т.к. по независящим от него обстоятельствам не был в Одессе [ГАОО, Ф. 59, оп. 1, д. 3404, Л. 22–24].

На 1875 г. мы находим Приморскую улицу застроенной. Начиная от угла Военного спуска на ней располагаются преимущественно дома купцов (Вучины, Бржезовского, и др.) [Путеводитель по городу Одессе...: 54]. Памятниками архитектуры на ул. Приморской являлись дома по №№ 33, 57 и 59. На Приморской, 33 на участке купца Вучетича располагалось шестиклассное училище Вучетич-Белицкой, здание для которого в 1901 г. спроектировал Р. А. Радбиль. На Приморской № 57 располагался дом П. Подгоренова, спроектированный известным архитектором В. А. Шретером. Главной достопримечательностью дома было то, что из него можно было попасть прямо на спуск Маринеско. Наконец, дом под номером 59 по Приморской, принадлежал семье Ксида-Семенову и был построен в 1881 г. архитектором А. М. Яворским [Пилявский 2010: 106].

В начале XX века, после того, как Г.Г. Маразли передал городу здание дома Нарышкиных, где был устроен Художественный музей, участок внизу на Приморской улице был передан на нужды благотворительности. В нём, рядом с приютом для взрослых Е.М. Маврокордато, расположился детский приют на 450 мест, в котором была устроена баня. Приют был открыт в 1904 г. [25-летие Одесского общества для устройства дешёвых ночлежных приютов: 11, 12].

Революционное движение.

Однако главными строениями на улице Приморской продолжали оставаться рабочие трущобы. Их колоритное описание оставил А.И. Куприн: «... Город соединялся с портом узкими, крутыми, коленчатыми улицами... На каждом шагу здесь попадались ночлежные дома с грязными, забранными решёткой окнами, с мрачным светом единой лампы внутри... Эти крутые, узкие улицы, черные от угольной пыли, к ночи всегда становились липкими и зловонными, точно они потели в кошмарном сне.

И они походили на сточные канавы или на грязные кишки, по которым большой международный город извергал в море все свои отбросы...» (цит. по: [Саркисян, Ставницер: 110–111]). Тут слово «отбросы» следует понимать и в буквальном смысле, т. к. по припортовым спускам, протянувшимся через склоны, вся вода города стекала на улицу Приморскую. Часто в канавы с дождевой водой сливали и нечистоты.

Соответствующим образом описывали Приморскую и портовые рабочие. Так, грузчик А. С. Борисов о дореволюционном быте вспоминал так: «Жили мы в приюте для грузчиков, помещавшемся там, где теперь находится клуб портовиков. Это была ужасная ночлежка. Переступившему порог большого, тонущего в полутьме заплыванного сарая, ударяло в нос смесью запахов, и он начинал задыхаться от тяжелого воздуха. Вдоль стен тянулись цементные корыта, в которых спали одетыми грузчики. Между двумя сплошными рядами тесно сгрудившихся тел был один узкий проход. Бань не было. Питались в отвратительной «обжорке», которая находилась на месте нынешнего сквера, что около управления порта...» [Глеб-Кошанский: 251–252].

Учитывая такое материальное положение рабочих, неудивительно, что улица Приморская стала одним из центров революционного движения Одессы. Так, в июле 1903 г. Приморская улица становится частью всеобщей стачки, прокатившейся по Российской империи. Именно на Приморской улице во время «потёмкинских дней» произошли кровавые события 15-16 июня 1905 г., когда несколько сот человек сгорели и были расстреляны правительственными войсками в попытке вырваться из горящего порта.

Освоение Военного спуска.

Наряду с заселением Приморской улицы, идёт заселение и Военного спуска. На 1848 г. Военный спуск ещё мало заселён: «Помимо казарм и кузниц... здесь числятся в 1848 году дом и магазин наследников Цибульского, «пустопорожнее место, принадлежащее к магазину Гари», магазин купца первой гильдии по гостевой статье Эдуарда Шейнца (Шейнса), дом князя Гагарина, дома и магазины статского советника Вороновского, коллежского советника Молчанова, наследников купца Манеса, жены титулярного советника Мищенко – и, пожалуй, всё» [Губарь, 2005а: 107]

Однако к концу третьей четверти XIX в. Военный спуск был застроен уже довольно плотно. В домах по Военному спуску располагались представительства заводов и обществ, мастерские, специализированные склады, магазины дешёвого готового платья для моряков, лавки и трактиры, а также места для свиданий – «меблирашки».

Одним из наиболее колоритных строений на Военном спуске был дом Хаи Шварцер № 2 на углу Военного спуска и улицы Приморской (после

Второй мировой войны дом снесён). Магазин готового платья содержали Александр Хаймович и Мендель Барченко. Также на первом этаже велась бакалейная и табачная торговля, во втором находились припортовые кабаки, а на третьем – комнаты для свиданий.

Выставка Домоустройства.

В 1895 г. на территории дворца Нарышкиных проходила выставка Домоустройства. На выставке экспонировались разнообразные товары от посуды и кухонных принадлежностей до парового отопления, «ватер-клозетов» и даже динамо-машины. На карте выставки видно, что была благоустроена территория от Софиевской до ул. Приморской, сделаны специальные проходы и беседки, а в нижнем саду (на нижней террасе), где находились входы в катакомбы, экспонировался штучный камень. Выставка Домоустройства немало способствовала благоустройству территории склонов, которую тогда называли Швейцарской долиной [Каталог Выставки Домоустройства в Одессе].

3. 1920-е – 1940-е гг. (от перспективных планов Одессы до послевоенного восстановления)

Уровень преступности.

В 1928 г. на заседании комиссии Одесского исполкома принято решение о ремонте лестницы с улицы Торговой (тогда – Красной Гвардии – П.М.) на Приморскую. Принято решение также осветить лестницу фонарём [ГАОО, ф. Р-1234, оп.1, д. 791, Л. 176], т. к. районное отделение милиции вообще предлагало закрыть этот спуск в связи с большим количеством тут ограблений и краж (ГАОО, ф. Р-1234, оп. 1, д. 791, Л. 132). Тогда же происходит укрепление спуска Маринеско (тогда – Нарышкинского) подпорными стенками [ГАОО, ф. Р-1234, оп.1, д. 791, Л. 176].

Обследование Одесских катакомб.

В 1929–1930 гг. предпринимается обследование Одесских катакомб. Цели, вставшие в ходе такого обследования, имели как научно-исследовательский, так и практический характер. Так, предполагалось пополнить материалами Древне-исторический музей (ныне – Археологический музей – П.М.). Помимо этого, необходимо было дать материал на случай землетрясения, иметь точную карту катакомб на случай военных действий, выявить преступный элемент, затесавшийся в катакомбы, а также течи водопроводно-канализационных магистралей.

В результате обследования на интересующем нас участке были выявлены следующие катакомбы:

- 1) Под домом на Преображенской, 1 (катакомба подробно исследована, т.к. была выявлена течь канализационной трубы);
- 2) Катакомба под домом на Торговой, 1

- 3) Спуск Маринеско, 5 (обозначено как ул. Короленко)
- 4) Торговая, 3 (дом Руссова, в тексте обследования обозначен как «дом Уруссова» - П.М.). Обнаружена касса добровольческой армии.
- 5) Со стороны склонов на ул. Торговую
- 6) Со стороны бывшей Швейцарской долины (ныне - склоны под Одесским Художественным музеем – П.М.) [ГАОО, Ф. Р-1234, оп. 1, д. 9766, Л. 191].

Разработка перспективных планов развития Одессы.

В рассматриваемый период начинают разрабатываться перспективные планы развития Одессы. В 1928 г. Ф. Нестурх создаёт проект плана приморской зоны. В 1930–1932 гг. специалисты одесского филиала «Гипрограда» создают новый проект перспективного плана Одессы [Историко-містобудівні дослідження Одеси: 100].

В этом перспективном плане отмечается, с одной стороны, что в связи с ростом населения Одессы (план проектировался до 1947 г.) необходимо новое жилое строительство, с другой стороны, необходимо использовать возможности исторического центра, изменив их функции. Под этим изменением функций подразумевалось, в первую очередь, демонстрация роли Одессы в революционном движении, «в борьбе за власть Советов и за построение социализма должна найти отражение не только в сохранении или сооружении отдельных зданий, памятников, а в сведении архитектурно-планировочных ансамблей, панорам, дворцов и монументов, показывающих местные особенности, эпизоды, передовые заводы, коллективы и лучших ударников борьбы пролетариата за социализм» [Задание на составление проекта перепланировки Одессы: I – II].

В перспективном плане также указывается необходимость озеленения склонов внизу бульвара Короленко (в настоящее время – спуск Маринеско – П. М.), что будет комплексно осуществлено уже после Второй мировой войны.

В 1937–1939 гг. в городском управлении под руководством Г. Готгельфа разрабатывается новый перспективный план развития Одессы, который предполагал расширение улиц Канатной и Приморской, однако в связи с войной и разработкой после войны нового перспективного плана города, предложения плана Г. Готгельфа так и остались нереализованными.

5. От послевоенного времени до современности

Бульвар Жванецкого.

В Генеральном плане Одессы 1947–1948 гг. планировалось создать целую линию бульваров вдоль высокого плато по обе стороны от намеченного городского центра, однако проект полностью реализован не был. Тогда же начинает создаваться упорядоченная дорога вдоль моря, которая позднее, в конце 1950-х гг. получит название Комсомольского бульвара (в настоящее время – бульвар Жванецкого – П. М.) [Тимофієнко: 226].

В 1954 г. был утверждён проект реконструкции зданий на углу Военного спуска и Приморской улицы, составленный архитекторами Г. Топузом и Руденским. Его также не удалось полностью реализовать: были возведены здания по адресу Военный спуск, 1 и Приморская, 23. Незастроенным осталось пространство, на котором находились когда-то дома №№ 2 и 4 по Военному спуску; теперь это пространство служит началом сквера им. Жанны Лябурб.

В 1950-е гг. начинается благоустройство бульвара между Преображенской и Торговой улицами, который получил название Комсомольского бульвара (в настоящее время – бульвар Жванецкого). В 1968–1971 гг. строится Комсомольский (Тёщин) мост (первоначально – мост им. Жанны Лябурб – П.М.), соединяющий Приморский бульвар с Комсомольским. Вот, как вспоминает о строительстве моста историк архитектуры В. А. Пилявский: «Более 40 лет прошло с тех пор, как мальчишки из всех окрестных дворов бегали смотреть на медленно выдвигаемые навстречу друг другу над «бездной» Военной балки, казавшиеся такими чудовищно огромными, металлические короба пролётного строения нового моста. Как отважно тогда казалось пробраться внутрь этой таинственной конструкции, дойти до самого края и сесть, свесив ноги... Потом – подвели и сваривали опоры. Потом – испытывали надёжность моста вереницей гружённых с горой щебнем самосвалов. Потом – город оценил, остающийся и сегодня одним из наиболее изящных инженерно-архитектурных сооружений Одессы, пешеходный виадук, соединивший Приморский бульвар с улицей Гоголя. Он хорошо просматривается с моря, с него, как с капитанского мостика, видны весь залив и порт. Он, увы утративший сегодня как своё официальное (Жанны Лябурб), так и неофициальное («тёщин») названия, парит белой чайкой-памятником творчеству Рашели Аббовны Владимирской (Боринской, 1914–1994)» [Пилявский В.А. 2010b: С. 183]. Р.А. Владимирская участвовала также в разработке системы лестниц и дорожек на склонах под мостом, т. е. в современном сквере им. Жанны Лябурб.

Новый бульвар, а также высотное строительство, которое на нём развернулось с энтузиазмом описывалось в периодике того времени: «Архитекторы одесского «Гипрограда» отлично решили эту задачу [вписать новые здания в интерьер старого города – П. М.]. Новое высотное здание хорошо вписывается в живописнейший уголок старой Одессы. Колоннада Воронцовского дворца и современный лёгкий мост над спуском Жанны Лябурб, «английский замок» Дома народного творчества и новый дом пароходства превосходно чувствуют себя в «одной компании». Силуэт Одессы стал интереснее: башни десятиэтажного здания видны с моря

издалека».

Попытки благоустроить сквер Жанны Лябурб. Современное состояние. Архитектурный конкурс

1950-1960-е гг. в сфере благоустройства города прошли под лозунгами озеленения города. В том числе проект озеленения касался склонов над улицей Старостина (тогдашнее название Приморской улицы – П. М.) Именно тогда, в 1959 г., склоны получают имя сквера Жанны Лябурб. Именем французской революционерки в Одессе ещё с 1934 г. была названа улица Госпитальная (нынешняя ул. Богдана Хмельницкого – П.М.), а в 1940 г. Серединский сквер (тогда Ясельный – П. М.) был переименован в сквер им. Жанны Лябурб. В 1959 г. Военный спуск (тогда – спуск им. Молокова – П. М.), примыкающий к нему сквер, а впоследствии и мост над спуском (нынешний Тёщин) получают имя Лябурб.

Попытки благоустроить сквер им. Жанны Лябурб предпринимались в 1950-1960-е гг., когда в Одессе шло масштабное озеленение города. Свидетельства этому можно обнаружить в остатках спортивной площадки на одной из террас сквера, однако о том, что усилия по благоустройству пространства в тот период не были значительными, свидетельствует отсутствие упоминаний сквера в одесской прессе. В ней описывается закладка парка им. Ленина (нынешний парк Победы – П. М.) и масштабное благоустройство парка Победа (нынешний Дюковский парк – П.М.), однако об озеленении склонов говорится только в контексте территории, примыкающей к Потёмкинской лестнице. Характерно, что в книге «Парки над морем: краеведческий очерк», изданной в 1985 г. сквер Лябурб вовсе не упоминается, упомянут только спуск Лябурб (Военный – П. М.) [Коваленко С., Бронцкий А.: 23].

Несмотря на то, что современный исследователь истории архитектуры Одессы Тимофеенко констатирует, что «в современной Одессе большую роль играют озеленённые террасы между улицами Приморской и Приморским бульваром (Тимофеенко, 2008, 113)», по факту за годы, прошедшие с обретения Украиной независимости, сквер им. Жанны Лябурб окончательно пришёл в упадок. Оттуда не вывозится мусор, предпринимались попытки застроить склоны бизнес-центром (который должен был возвышаться над мостом) и автосалоном. Со спуска Маринеско видны развалины корпусов бывшего СРЗ-2 им. Андре Марти. Дом № 57 на Приморской улице, из которого можно было напрямую попасть на спуск Маринеско, рухнул, оставив вместо себя котлован, огороженный сейчас забором. Именно поэтому так важны проведение архитектурного конкурса и последующая реконструкция и реновация данного пространства.

Рассмотрев формирование и историю пространства, известного в

настоящее время как сквер Жанны Лябурб, мы пришли к следующим выводам:

1. Сквер находится на периферии территории города, и из-за большой разницы между «верхом» и «низом» не слишком часто используется в качестве пешеходного пространства, с чем связана и его криминогенность.

2. На территории сквера находились выработки камня и до нашего времени сохранились входы в катакомбы. В современных реалиях это можно было бы использовать как достопримечательность пространства.

3. Улица Приморская прочно связана с революционными событиями второй половины XIX в. – начала XX в. Тут, вблизи от «ночлежек» рабочих, происходили демонстрации, стачки, столкновения с полицией. Приморская улица связана с трагическими событиями в порту во время «потёмкинских дней» 14-15 июня 1905 г., тут вела свою пропагандистскую работу Жанна Лябурб.

4. Помимо рабочих, улица Приморская была местом, где находились образовательные и благотворительные учреждения.

5. В нынешнем сквере Жанны Лябурб в 1895 г. проходила выставка Домоустройства, что дало толчок к частичному облагораживанию пространства. На территории Одесского художественного музея сохранилось помещение «Жёлтые великаны», бывшее во время выставки погребком Енни и сохранившее связь с событиями выставки.

6. Таким образом, обновлённый сквер Жанны Лябурб мог бы стать пространством примирения революционных и имперских традиций, советского строительства и современных идей, местом, которое благодаря своей близости к центру стало бы излюбленным для отдыха и проведения досуга.

Примечания

Жанна Лябурб (1877 – 1919) – французская революционерка, родилась в Лапаллисе в семье поденного рабочего. Закончила школу для девочек, а затем стала домашней учительницей в польской семье, с которой переехала в Томашов, который находился тогда в Российской империи. В 1918 г. Жанна Лябурб переезжает в Москву, где примыкает к большевикам, организовав клуб III Интернационала. Приблизительно в середине февраля 1919 г. Жанна Лябурб прибывает в Одессу, оккупированную войсками Антанты, чтобы принять участие в работе «Иностранной коллегии». Была известна как пламенная пропагандистка возвращения французских войск на родину. В одном из легендарных эпизодов, связанных с участием Жанны Лябурб в революционном движении, она на улице Приморской уговорила французского конвоира пропустить толпу женщин к складу с углём, в

котором они так нуждались. В ночь с 1 на 2 марта Жанна Лябурб вместе со своим товарищем Стойко Ратковым была арестована на Пушкинской, 24. Её вместе с другими членами «Иностранной коллегии» вывезли за город и расстреляли напротив ворот II еврейского кладбища на Люстдорфской дороге. На похоронах Жанны Лябурб, как писала газета «Одесские новости», собралась толпа в 5-6 тысяч человек.

² Об организации архитектурного конкурса можно прочесть, например, в материалах интернет-журнала «Пространство»: «Сквер Жанны Лябурб: история, особенности, конкурс» - /skver-zhanny-ljaburb-istorija-osobennosti-konkurs/ ; «Всё о восстановлении сквера Жанны Лябурб: рассказывают победители и организаторы конкурса» - <https://www.prostranstvo.media/vse-o-vosstanovlenii-skvera-zhanny-ljaburb/> . Истории сквера посвящён наш материал «Сквер Жанны Лябурб: коллизии памяти и современность» - Историю сквера также комплексно изложена в статье С. Кинки: «Между верхним и нижним городом: история склонов под бульваром Жванецкого» - <https://usonline.com/2019/07/17/mezhdu-verhnim-i-nizhnim-gorodom-istoriya-sklonov-pod-bulvarom-zhvanetsкого/>. По итогам конкурса был создан сайт, который показывает, как по представлениям победителей, должен выглядеть преобразившийся сквер: : <http://labourbe.com/>

Список источников

Государственный архив Одесской области (ГАОО), ф. 50, оп. 1, д. 2245.
ГАОО, ф. 59, оп. 1, д. 3404.
ГАОО, ф. 59, оп. 2, д. 402.
ГАОО, ф. Р-1234, оп. 1, д. 9766.

Список использованной литературы

25-летие Одесского общества для устройства дешёвых ночлежных приютов (1900). Одесса.
Бориневич Л.С. (1894) *Кое-что о старой Одессе в 30-х годах*. В: *Из прошлого Одессы (избранное)*. Сборник статей./ Составлен Л.М. Дерибасом. Одесса: <http://сoбор.narod.ru/txt/odessa/deribas/index.html> (дата обращения: 2.04.2019).
Глеб-Кошанский Н. (2007) *Порт и Одесса. 200 лет: из истории порта, города и региона*. Одесса.
Губарь О. (2005а) *Военный спуск*. В: *Дерибасовская-Решильевская. Альманах*. № 23. С. 27 – 35.
Губарь О. (2005б) *История градостроительства Одессы и функции Одесского строительного комитета*. Одесса: «ТЭС», 520 с.
Губарь О.И. (2017) *Предыстория Одесского художественного музея*. В: *Вестник Одесского художественного музея*. № 1. С. 4 – 7.

- Задание на составление проекта перепланировки Одессы (1932). Одесса. Историко-містобудівні дослідження Одеси (2008) / В. І. Тимофієнко [и др.]; ред. В. Вечерський; Державна служба з питань національної культурної спадщини, НДІ пам'яткоохоронних досліджень, Київ: Фенікс, 156 с.
- Каталог Выставки Домустройства в Одессе. Составлено Комитетом Выставки. (1895). Одесса.
- Коваленко С., Бронцкий А. (1985) Парки над морем: краеведческий очерк, Одесса.
- Саркисян К.С., Ставницер М.Ф. (1973) Улицы рассказывают. Одесса: «Маяк», 248 с.
- Список домам и прочим строениям, состоящим в 1-й части города Одессы, оцененным для платежа полупроцентного сбора с 1848 года, подлежащим и подлежащим оценке.
- Пилявский В.А. (2010а) Здания, сооружения, памятники Одессы и их зодчие. Справочник. Одесса: Изд-во «Optimum», 106 с.
- Пилявский В.А. (2010б) Зодчие Одессы. Одесса: «Optimum», 210 с.
- Путеводитель по городу Одессе с подробным планом. Год первый (1875) / Составил К. Висковский. Одесса, 1875
- Тимофієнко В.І. (2006) Відродження Одеси : архітектура повоєнного десятиріччя. К. : Музична Україна, 483 с.

Павло Майборода

СКВЕР ЖАННИ ЛЯБУРЬ: ІСТОРІЯ РОЗВИТКУ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ

У статті розглядається історія розвитку одного з маловідомих одеських міських просторів - скверу Жанни Лябурб. Автор виділяє ряд періодів функціонування цього простору (від початку освоєння до середини XIX століття, від середини XIX до революційних потрясінь початку XX століття, міжвоєнний період та від післявоєнної відбудови до сучасності). У висновках автор констатує, що простір пов'язане, як з імперської забудовою початку - середини XIX століття, так і з революційними традиціями, які розвивалися завдяки проживанню на вулиці Приморській великої кількості робітників. Реконструкція скверу Жанни Лябурб, яка врахувала б особливості його історії, могла б зробити сквер привабливим для представників як різних верств міського населення, так і для туристів.

Ключові слова: урбаністика, сквер Жанни Лябурб, реконструкція та реновація.

Pavlo Maiboroda

THE JEANNE LABOURBE SQUARE: HISTORY OF CITY SPACE

The article discusses the history of the development of one of the little-known Odessa city spaces - the square of Jeanne Labourbe. The author identifies a number of periods of the functioning of this space (from the beginning of development to the middle of the 19th century, from the middle of the 19th to the revolutionary upheavals of the early 20th century, the interwar period and from the post-war restoration to the present). In the conclusions, the author states that the space is connected both with the imperial buildings of the beginning - the middle of the 19th century, and with the revolutionary traditions that developed due to the large number of workers living on Primorskaya Street. The reconstruction of the Jeanne Labourbe square, which would take into account the peculiarities of its history, could make the square attractive for representatives of both different layers of the urban population, and for tourists.

Keywords: Urban studies, the square of Jeanne Labourbe, reconstruction and renovation.

References

- 25-letie Odesskogo obschestva dlya ustroystva deshyovyih nochlezhnyih priyutov (1900) [The 25th anniversary of the Odessa society for the construction of cheap shelters]. Odessa.
- Borinevich, L. S. (1894) *Koe-cto o staroy Odesse v 30-h godah*. [Something about old Odessa in 30-th], in: *Iz proshlogo Odessyi (izbrannoe)*. *Sbornik statey*. / Sostavlenn L.M. Deribasom. Odessa. Retrieved April 2, 2019 in: <http://cobop.narod.ru/txt/odessa/deribas/index.html>
- Gleb-Koshanskiy, N. (2007) *Port i Odessa. 200 let: iz istorii porta, goroda i regiona* [Port and Odessa. 200 years: from the history of the port, city and region]. Odessa.
- Gubar, O. (2005a) *Voennyiy spusk* [Military descent], in: *Deribasovskaya-Reshilevskaya. Almanac*. # 23. P. 27 – 35.
- Gubar, O. (2005b) *Istoriya gradostroitelstva Odessyi i funktsii Odesskogo stroitel'nogo komiteta* [History of Odessa urban development and functions of the Odessa Construction Committee]. Odessa, 520 p.
- Gubar, O.I. (2017) *Predyistoriya Odesskogo hudozhestvennogo muzeya* [Background of the Odessa Art Museum], in: *Vestnik Odesskogo hudozhestvennogo muzeya*. # 1. P. 4 – 7.
- Zadanie na sostavlenie proekta pereplanirovki Odessyi (1932) [Task for the preparation of the redevelopment project of Odessa]. Odessa.
- Istoriko-mistobudivni doslidzhennya Odesi (2008) [Historical-urban planning

- studies of Odessa]. V. I. Timofienko [et al.] ; red. V. Vecherskiy, Kiyv, 156 p.
Katalog Vystavki Domoustroystva v Odesse. Sostavleno Komitetom Vystavki.
(1895) [Catalog Exhibition Home Improvement in Odessa. Compiled by the
Exhibition Committee]. Odessa.
- Kovalenko, S., Bronetskiy, A. (1985) *Parki nad morem: kraevedcheskiy ocherk*
[Parks over the sea: local history essay], Odessa.
- Sarkisyan, K. S., Stavnitser, M. F. (1973) *Uliisy rasskazyvayut* [Streets narrate].
Odessa, 248 p.
- Spisok domam i prochim stroeniyam, sostoyaschim v 1-y chasti goroda Odessyi,*
otsenennym dlya platelya poluprotsentnogo sbora s 1848 goda,
podlezhaschim i nepodlezhaschim otsenke [The list of houses and other
buildings in the 1st part of the city of Odessa, estimated to pay a half-
percent fee since 1848, is subject to and inappropriate assessment].
- Pilyavskiy, V. A. (2010a) *Zdaniya, sooruzheniya, pamyatniki Odessy i ih*
zodchie. Spravochnik [Buildings, constructions, monuments of Odessa
and their architects. Directory]. Odessa, 106 p.
- Pilyavskiy, V. A. (2010b) *Zodchie Odessy* [Architects of Odessa]. Odessa, 210 p.
- Putevoditel po gorodu Odesse s podrobnym planom. God pervyy* (1875)
[Odessa city guide with detailed plan. The first year]. Editor K. Viskovskiy.
Odessa.
- Timofienko, V. I. (2006) *Vidrodzhennya Odesy: arhitektura povoennoy*
desyatirichchya [The Renaissance of Odessa: the architecture of the post-
war decade]. Kiyv, 483 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2019

Стаття прийнята 17.05.2019

Розділ 3.

МІСТО В КУЛЬТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ

[https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188634](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188634)

УДК 1:712+7.05+793:316.7

Євгенія Буцикіна

ДОСВІД ПЕРЕБУВАННЯ-В-МІСТІ ЯК ПРЕДМЕТ ЕСТЕТИКИ ПОВСЯКДЕННОГО

Статтю присвячено розгляду теоретичних методологічних засад, і практичних виявів досвіду перебування-в-місті як ключового елементу предметного поля такого напрямку сучасних естетичних досліджень як естетики повсякденного. В статті здійснюється окреслення та аналіз предметного поля сучасних досліджень естетики повсякденного; визначення специфіки трансформації поняття естетичного досвіду в контексті досліджень естетики повсякденного; виокремлення естетики урбанізму як дослідницького напрямку естетики повсякденного та досвіду-перебування-в-місті як головного предмету його дослідження (згідно з ідеями А. Берлеанта); дослідження проблематики естетики урбанізму, зокрема питання, найбільш релевантні в межах естетичних досліджень досвіду-перебування-в-місті сучасних українських містян та гостей міст.

Ключові слова: естетика повсякденного, естетика урбанізму, естетичний досвід, міський досвід, естетична цінність, естетичне залучення, міський ландшафт.

Починаючи з останньої третини ХХ століття, предметне поле естетики переживає докорінну трансформацію, яка розпочалася під впливом глибинних соціально-політичних і, відповідно, науково-теоретичних зрушень після II Світової війни, і особливо у 60-ті – 70-ті роки (деколонізація, нова хвиля фемінізму, сексуальна революція, боротьба з патерналізмом і сегрегацією у багатьох сферах тощо). В межах видозмін естетики, це призвело до відмови від мистецтва як єдиного об'єкта естетичних досліджень (починаючи від Г. В. Ф. Гегеля і його «Філософії мистецтва»), і віднайдення досі прихованих та ігнорованих естетиками об'єктів. Зокрема, в межах більш загального напрямку естетики довкілля (environmental aesthetics), а точніше – його суб-напрямку, нон-когнітивізму, виокремилася естетика повсякденного (aesthetics of the everyday). Цей напрям зумовлений впроваджувати естетичне дослідження комплексу об'єктів та їх сполучень, що становлять повсякденний досвід (його естетичний шар) сучасної людини.

Одним із важливих аспектів повсякденного досвіду, що підпадає під розгляд естетиків сьогодні, є досвід перебування-в-місті (це може бути досвід містянина або ж людини, що опинилася в новому для себе місті). Таким чином, сучасні естетичні дослідження ведуться бік-о-бік із більш практично орієнтованими дисциплінами урбанізму, креативної економіки та мистецтвознавством. Динамічна трансформація досвіду міста несе в собі

глибоку естетичну складову, яка впливає на стратегії спів-життя у місті, роботи над створенням більш комфортного міського публічного і приватного просторів, що допомагають їхнім жителям вибудовувати більш гармонійне і налагоджене життя, приватне, соціальне і професійне.

На сьогодні існує вже складена традиція досліджень в сфері естетики повсякденного, серед авторів якої варто виділити прізвища ідеологів та засновників естетики повсякденного Д. Дьюї, А. Берлеанта, Ю. Сайто; а також, дослідників, що послідовно працюють у напрямі урбаністичної естетики: Н. Бланк, П. Колонен, С. Лентінен, С. Росс та інших.

Мета даної статті – визначити теоретичні та методологічні засади, і також практичні вияви досвіду перебування-в-місті як ключового елементу предметного поля такого напрямку сучасних естетичних досліджень як естетики повсякденного.

Відповідно до мети, встановлено наступні завдання: – окреслити предметне поле актуальних досліджень естетики повсякденного; – визначити специфіку трансформації поняття естетичного досвіду в контексті дослідження естетики повсякденного; – виокремити естетику урбанізму («урбан-естетику») як дослідницький напрям естетики повсякденного та досвіду-перебування-в-місті (досвід міста) як головний предмет його дослідження (згідно з ідеями А. Берлеанта); – дослідити проблематику естетики урбанізму, зокрема питання, найбільш релевантні в межах естетичних досліджень досвіду-перебування-в-місті сучасних українських містян та гостей міста (туристів тощо).

Згідно з уже затвердженим визначенням естетики повсякденного як сталого напрямку естетичних досліджень сучасності, можна виокремити такі його ключові характеристики, як: 1) встановлення предметного поля поза природою та мистецтвом (на протигагу усій попередній історії естетичної думки, що зосереджувалася або на природі, або на мистецтві в якості об'єкта дослідження); 2) залучення до дослідження усіх аспектів людського досвіду (порівняння з обмеженнями предметного поля); 3) максимальна варіативність масштабування об'єктів дослідження (від сільської місцини, міського середовища до парку, саду, стосунків тощо). На думку Ю. Сайто, естетика повсякденного «...спрямована на належне врахування багатогранності естетичного життя людей, включаючи різні складові повсякденного життя: артефакти щоденного вживання, домашні справи, взаємодію з іншими людьми та щоденні заходи і процеси, такі як їжа, прогулянки та приймання ванни» [Saito 2015].

У спадок від екологічної естетики (environmental aesthetics) естетика повсякденного отримала два конкурентних дослідницькі підходи (когнітивізм і нон-когнітивізм), які були об'єднані відповідно до методу рефлексивної

рівноваги (reflective equilibrium), що застосовується в прикладній етиці. В даному ключі, задля виокремлення «відповідної естетичної оцінки», або відповідного критерію (термін А. Карлсона), естетик мав звертатися до даних соціологічних та історичних досліджень, що відповідають тому чи іншому об'єкту сфери повсякденності. Таким чином, дослідник міг виокремити певний культурний ландшафт (і відповідний модус взаємодії людини та її довкілля), що поставав об'єктом естетичних розвідок. Окрім того, в якості дослідницької бази застосовуються данні зі сфери фольклору, міфології, релігії, матеріальної культури тощо (дослідження Ю. Сайто та І. Сепанмаа). Відтак, завдяки методологічним надбанням екологічної естетики естетика повсякдення отримала в якості предметного поля широкий спектр продуктів повсякденного досвіду людини (індустріальний і сільський ландшафти, публічне і особисте, великі і маленькі локації, місця, практики, досвід заняття спортом і харчування; сфери садівництва, ландшафтного та предметного дизайну, архітектури). Окрім того, мистецькі твори, практики і інституції отримали новий статус об'єкту дослідження естетики повсякденного, але у формах «environmental art» та «public art» (тобто, це саме ті мистецькі твори і практики, що беруть участь у формуванні повсякденного досвіду людини; з якими людина стикається повторювано, стабільно, постійно, очікувано), а також: ситуаціонізм, концептуалізм, геппенінг, перформанс, активізм, інтерактивне публічне мистецтво. Тобто такі мистецькі практики, що можуть постати формотворчою частиною повсякденного досвіду.

Також варто зазначити, що естетика повсякденного сприяє розробці та істотному розширенню термінологічного апарату естетики як такої. Зокрема, в обіг входять такі поняття як: приємне, симпатичне, гарненьке, миле («pretty», «cute»); охайне / неохайне, чисте / брудне, монотонне (повторюване), затишне, придатне для життя тощо [Ibid.].

Проте найбільш ґрунтовними концептами в межах естетики повсякденного варто виокремити «естетичний досвід» (поняття, введене естетиками-феноменологами, зокрема Р. Ингарденом, Н. Гартманом та М. Дюфреном, але виведене за межі суто феноменологічного підходу Дж. Дьюї у роботі «Мистецтво як досвід»). Саме Дьюї проголошує ідею вивести естетичний дискурс за межі інституцій (а отже, порвати з панівною інституційною теорією естетики в середині ХХ ст.). Інший американський дослідник А. Берлеант ввів другий ключовий концепт естетики повсякденного – «естетичне залучення» («engagement») - термін, широко застосований соціологом І. Гофманом). «Естетичне залучення» Берлеанта передбачає порівняння з принциповим протиставленням

суб'єкта та об'єкта естетичного досвіду, в межах якого перший тепер набуває статусу агента.

Важливим питанням естетики повсякденного постають проблема дефаміліаризації, тобто визначення того порогу, коли об'єкт, оцінюваний як незвичний, чужий, дивний, неочікуваний, перетворюється на звичайний, звичний, знайомий, простий. І чи може взагалі звичне, знайоме і просте постати об'єктом естетичної оцінки. Останнє питання призводить до виокремлення негативної естетики як галузі естетики повсякденного, що працює з такими естетичними характеристиками об'єктів, як потворне, гротескне, відразливе, огидне [Ibid.].

Іншим напрочуд популярним відгалуженням естетики повсякденного постала естетика урбанізму (або урбан-естетика) – термін, введений А. Берлеантом із метою впровадження естетичних розвідок міського ландшафту, головними характеристиками якого дослідник позначає відсутність єдиної та цілісної ідентичності, фрагментарність, багатовекторність. Предметом урбан-естетики є «міський досвід», або ж досвід перебування-в-місті, що принципово поділяється на два модули: досвід містянина (жителя міста) і досвід туриста / людини у відрядженні / переселення (новенького в місті).

За задумом Берлеанта, естетика урбанізму працює в режимі перетину із сферами архітектурної естетики та міського дизайну, в основі якого має бути покладене розуміння міста як довкілля, що найбільшою мірою спроектоване і контрольоване людьми: «Архітектурна естетика також поєднується з міським дизайном, включаючи взаємозв'язки та угруповання декількох структур і закономірностей людської діяльності» [Berleant 2006]. Але головну відмінність між естетикою урбанізму та архітектурною естетикою дослідник вбачає в тому, що перша зосереджена на довкіллі у масштабі міста, формування концепту міста в межах досвіду людини, міста як суто людського довкілля в усьому його різноманітті.

В даному контексті, важливо акцентувати на випрацьованні поняття «досвіду міста» або «міського досвіду», що постає ключовим в межах міської естетики та естетики повсякденного в цілому. Берлеант визначає міський досвід наступним чином: «...місто є не цілісним цілим, обмеженим, окресленим утворенням, а міським контекстом, фрагментарним, але з безліччю точок перетину та перспектив. Ідея міста – лише ідеал, ідеал, що походить від слова, яким назване це місто, та з його історії. Воно не є певною сутністю, яку ми переживаємо. З точки зору людини, місто – це довкілля досвіду, перш за все. Міський досвід, насправді, є, мабуть, одним із найважливіших та найпотужніших із комплексних вимірів, які становлять місто, яким би воно не було» [Ibid.].

Поняття міського досвіду необхідним чином доповнюється його ціннісним виміром – «цінності міста» постають ще одним ключовим терміном урбан-естетики (та відображають чуттєве вираження сенсів, традицій, знайомого і відмінного). Берлеант поділяє їх на позитивні та негативні: «Естетичні цінності міста ... містять більше, ніж міську красу; вони також охоплюють перцептивний досвід смислів і традицій, знайомого та відмінного. Крім того, міська естетика, навіть більше, ніж архітектурна естетика, включає також врахування негативних естетичних цінностей: перешкоджання позитивному сприйнятливому досвіду такими факторами, як повсюдний шум, забруднення повітря, візуальний шум рекламних вивісок, лінії електропередачі, засмічені вулиці та похмурі, тривіальні або гнітючі будівлі» [Ibid.]. Також дослідник наголошує на важливості визначення та артикуляції ролі креативної спільноти міста у його розвитку, що вбирає в себе інституції (музеї, університети, бібліотеки), спектр культурних організацій, а також дискурс, продукований інтелектуалами, вченими, художниками тощо. Предметні сфери дослідження «досвіду міста»: естетичне залучення в місто через метафори повсякденності, стратегії публічного мистецтва, естетичний аналіз міського ландшафту (природних елементів міського середовища, трафіку, реклами, комерційної культури тощо) [Ibid.].

Акцентування на ціннісному вимірі взаємостосунків людини і міста, в якому в вона перебуває, виводить дискурс естетики урбанізму на формування такого терміну, як «естетичне залучення» (*aesthetic engagement*), що поєднує в собі ціннісний аспект із аспектом практичним досвіду перебування-в-місті, адже даний процес позначається як життєво важливий і такий, що формує людину (французька дослідниця Н. Блан позначає даний процес як «інвайронменталізація»): «...естетичний досвід, чи то індивідуальний чи колективний, відображає форми залучення до довкілля, які призводять до розуміння його таким чином, щоб протистояти нормативним заборонам, що стосуються нашої звичайної поведінки. У цьому сенсі перевернути довкілля догори ногами означає зробити те саме для себе. Мешканці міст та їхнє довкілля тісно взаємозалежні на концептуальному рівні, який можна кваліфікувати як культурну екологію, і вони вбачають глибину цієї взаємозалежності» [Blanc 2013]. Естетичне залучення визнається тим концептом, що інструментарій для дослідження процесів формування міського довкілля, що не можливо зробити без способів конструювання спостереження, довкілля та акторів.

В межах розвідок естетичного залучення людини в міське довкілля дослідники звертаються до різноманітних даних (з філології, культурології, історії міста та країни тощо). Так, Н. Блан наводить яскравий приклад

дослідження формування повсякденного досвіду мешканця центру Парижа на прикладі співжиття з тарганами. Визначення естетичних характеристик даного досвіду спираються на філологічний аналіз: «...етимологія слова тарган у французькій мові – *safard* – є дивовижним слідом метафоричної побудови стосунків між людьми та речами. Два терміни, які використовуються для позначення цієї комахи у французькій мові, наукова назва *Blatta* та загальноприйнята назва *safard*, свідчать про те, що обидва посилаються на її нічні поведінкові характеристики. Дійсно, *safard*, ймовірно, запозичене з арабського *kafir*, «невіру». Пейоративний суфікс «-ard» замінив початкове закінчення, і слово було перейняте з релігійним значення «позер» або «лицемір», що застосовувалося в полеміці XVI століття, особливо під час релігійних війн у Франції між католиками та протестантами» [Blanc 2013].

Такий підхід до дослідження досвіду перебування-в-місті із акцентом на ціннісному навантаженні того чи іншого переживання знаменує «...перехід від міської *естетики* (простору як установки) до міського *естезису* або чуттєвого сприйняття міста (міське довкілля як атмосфера), від простору декорування до простору добробуту. Отже, міські стратегії відображають цей перехід до екологічного урбанізму у контексті безлічі можливих переживань. Ті чи інші локації в місті розглядаються як такі, що можуть продукувати емоції чи нові естетичні враження» [Blanc 2013]. Отже естетика урбанізму має на меті виявити новий модус взаємодії людини та довкілля, в якому вона формується, та яке вона невпинно перетворює, підлаштовуючи під себе: місто, дане у досвіді із усім його різноманіттям (від найпозитивніших елементів до найнегативніших) дозволяє агенту надалі трансформувати його з урахуванням усього комплексу естетичних переживань.

Окреме місце займають дослідження, що намагаються охарактеризувати стосунки людей з ділянками міської природи (парки, сади, клумби, набережні рік, захисні лісосмуги тощо). Наявні дослідженні показують, що «...естетичне залучення дозволяє характеризувати багатство природи інакше, ніж у наукових термінах, і часто засвідчують конкретний досвід» [Blanc 2013]. Саме «конкретний», життєвий досвід взаємодії людини та елементів міського довкілля привносять прагматичний вимір у розвідки естетики повсякденного.

Так, дослідниця С. Росс звертає увагу на теоретичне питання естетичної оцінки в межах аналізу досвіду взаємодії людини і природи в просторі міста: «Людське поводження з садами та міською природою бентежать. У кожному випадку виникають питання щодо нашої діяльності та її об'єкта. Вирішення цих питань спирається на роботу в декількох напрямках – естетика саду,

естетика природи, природа оцінки. Я підходжу до цих питань з погляду природи оцінки» [Ross 2006]. В межах свого дослідження Росс виокремлює такі поняття, як «міський характер» із відповідною таксономією. Окрему увагу слід приділити виокремленому поняттю «вернакулярного саду», що постає поряд із урбаністичним терміном «вернакулярного району». Вернакулярний сад позначає нові ціннісні виміри досвіду перебування-в-місті людини через його діяльнісний аспект (приватні практики перетворення природних елементів міського ландшафту).

Досвід перебування-в-місті як предмет дослідження естетики урбанізму також розкривається в аналізі таких аспектів, що можна позначити як негативні, як візуальний шум і його фактори. Так, П. Колонен звертає увагу на такі елементи міського досвіду, як реклама і транспортний рух: «С два основні фактори, що визначають вигляд сучасних міст. Один – це постійно зростаючий обсяг транспортного навантаження, а інший – сучасна комерційна культура, яка проявляється найбільш помітно у рекламі. У цьому документі розглядається вплив реклами в міському середовищі; Основна увага приділяється рекламі, пов'язаній з трафіком» [Kolhonen 2005].

У своєму дослідженні Колонен запропонував термін «естетика економіста» з метою опису досвіду постійного споглядання міського ландшафту, всі видимі поверхні вважаються потенційними рекламними просторами. Дослідник звертається до терміну «естетика інженера» архітектора Ле Корбюзьє, який позначав ним свою позитивну оцінку формалістськими рішеннями архітекторів, які відмовлялися від декоративного оздоблення будівель, привносячи тим самим у міський ландшафт раціональність, простоту та інстинтну красу. Та, на відміну від позитивного модусу естетики інженера, естетика економіста несе в собі негативне та прагматичне послання: «Нинішня ситуація, коли ознаки естетики економіста можна побачити в кожному місті, вимагає нової чутливості до реклами та комерційної культури. Здається, що реклама – це те, чого не можливо уникнути. Насправді сьогодні ми змушені миритися з рекламою в нашому житті. Найкраще, що ми можемо зробити, це спробувати зрозуміти її механіку та її візуальні та соціальні ефекти та приймати обґрунтовані рішення в процесі розвитку наших міст» [Kolhonen 2005].

Іншим пріоритетним напрямом урбан-естетики є дослідження публічного та громадського мистецтва, що долучається до формування досвіду перебування-в-місті та естетичної чутливості мешканців міста. Дослідниця С. Лентінен звертається до співставлення та порівняння естетичні наслідки різних видів творів мистецтва, можна побачити, як вони сприяють сучасному розумінню міста: «Можна відрізнити політичне від естетичного,

заявивши, що політичні наслідки стосуються причин того, що певні речі відбуваються в публічній сфері, але естетичний рівень допомагає зрозуміти, як саме ці речі відбуваються і в якій формі вони маніфестовані» [Lehtinen 2019: 31].

У своєму дослідженні Лентінен звернулася до порівняння впливу на посвяджений досвід мешканців Гельсінки двох різних творів публічного мистецтва: пам'ятник «Той, хто приносить світло» (2017) Пекка Кауханена та повторюваний перформанс «Людина, що біжить» (2016–2017) Несторі Сірйяла: «Обидва твори мистецтва репрезентують стратегію зверху-вниз для підвищення естетичних та художніх цінностей, наявних у наших умовах: вони були замовлені установами, які спеціалізуються як на культурі історичного розуміння, так і на культурі пам'ятування. Однак роботи показують зовсім інший підхід до міської сфери, що розуміється як посвядження довкілля» [Lehtinen 2019: 37]. Таким чином, публічне мистецтво (як монументальне, так і перформативне) постають в якості потужного інструменту перетворення повсякденного міського досвіду через проголошення цінностей. Якщо звернутися до досвіду впровадження подібного мистецтва і українських містах, то варто виділити в якості яскравого прикладу художній проект «Війна поруч» 2018 року документаліста Олеса Кромплєса за підтримки Національного музею Революції Гідності та Українського інституту національної пам'яті. Проект був представлений у серії скульптур в міському просторі, що за рахунок своєї непомітності мімікрували під посвяджений міський ландшафт Києва, але за умов звернення додаткової уваги закликали глядачів-перехожих до пам'ятання про військові дії на території України. Таким чином, можемо стверджувати про неабияку актуальність досліджень естетики повсякденного та урбан-естетики на теренах українських міст.

В межах даної статті можемо зробити наступні висновки: 1) естетика посвядження є одним з найбільш актуальних напрямів сучасних естетичних досліджень за рахунок дослідження повсякденного досвіду людини в різноманітті його масштабів та ціннісних модусів (індустріальний і сільський ландшафти, публічне і особисте, великі і маленькі локації, місця, практики, досвід заняття спортом і харчування; сфери садівництва, ландшафтного та предметного дизайну, архітектури, мистецьких творів, практик і інституцій; 2) головним завданням естетики урбанізму (урбан-естетики) як дослідницький напрям естетики повсякденного є акцентування на довкіллі у масштабі міста, дослідження концепту міста в контексті досвіду людини в усьому його різноманітті із залученням як позитивних, так і негативних факторів; 3) досвід перебування-в-місті є ґрунтовним елементом

Список використаної літератури

- Berleant, A. (2006) *Distant Cities: Thoughts on an Aesthetics of Urbanism*, *Aesthetics beyond the Arts* (Farnham, UK & Burlington, VT: Ashgate, 2012), pp. 105-115, Retrieved April 2, 2019, from: <https://hcommons.org/deposits/objects/hc:24760/datastreams/CONTENT/content>
- Blanc, N. (2013) *Aesthetic Engagement in the City*, *Contemporary Aesthetics*, Volume 11, Translated from French by Miriam Rosen, Retrieved April 2, 2019, from: <https://quod.lib.umich.edu/c/ca/7523862.0011.007?view=text;rgn=main>
- Kolhonen, P. (2005) *Moving Pictures - Advertising, Traffic and Cityscape*, *Contemporary Aesthetics*, Special Volume, Issue 1, Retrieved April 2, 2019, from: <https://contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=351>
- Lehtinen, S. (2019) *New Public Monuments: Urban Art and Everyday Aesthetic Experience*, *Open Philosophy*, Volume 2, Issue 1, pp. 30–38, Retrieved April 2, 2019, from: https://tuhat.helsinki.fi/ws/portalfiles/portal/120307338/Sanna_opphil_2019_0004.pdf
- Ross, S. (2006) *Paradoxes and Puzzles: Appreciating Gardens and Urban Nature*, *Contemporary Aesthetics*, 4, Retrieved April 2, 2019, from: <https://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=400>
- Saito, Y. (2015) *Aesthetics of the Everyday*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved April 2, 2019, from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/aesthetics-of-everyday/>

Евгения Буцыкина**«ОПЫТ ПРЕБЫВАНИЯ-В-ГОРОДЕ КАК ПРЕДМЕТ ЭСТЕТИКИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ»**

Статья посвящена рассмотрению теоретических методологических основ и практических проявлений опыта пребывания-в-городе как ключевого элемента предметного поля такого направления современных эстетических исследований как эстетики повседневного. В статье осуществляется очерчивание и анализ предметного поля современных исследований эстетики повседневности; определение специфики трансформации понятия эстетического опыта в контексте исследований эстетики повседневности; выделение эстетики урбанизма как исследовательского направления эстетики повседневности и опыта пребывания-в-городе как главного предмета ее исследования (согласно идеям А. Берлеанта) исследования проблематики эстетики урбанизма,

в частности вопросы, наиболее релевантные в пределах эстетических исследований опыта пребывания-в-городе современных жителей и гостей украинских городов.

Ключевые слова: эстетика повседневности, эстетика урбанизма, эстетический опыт, городской опыт, эстетическая ценность, эстетическое вовлечение, городской ландшафт.

Yevheniia Butsykina**“BEING-IN-THE-CITY EXPERIENCE AS A SUBJECT OF AESTHETICS OF THE EVERYDAY”**

The article is devoted to the consideration of theoretical methodological foundations and practical manifestations of the being-in-the-city experience as a key element of the subject field of such branch of modern aesthetics as the aesthetics of the everyday. The article defines and analyzes the subject field of modern studies of everyday aesthetics aesthetics of the everyday; defining the specific transformation of the concept of aesthetic experience in the context of studies of aesthetics of the everyday; defining of the aesthetics of urbanism as a research direction of the aesthetics of the everyday and being-in-the-city experience as the main subject of this research (according to the ideas of A. Berleant); studies of aesthetics of urbanism, in particular the issues most relevant within the aesthetic studies of the being-in-the-city experience of contemporary Ukrainian city dwellers and tourists. Aesthetics of everyday life is one of the most relevant areas of modern aesthetic research within exploring the everyday experience of human in the variety of its scale and value modes (industrial and rural landscapes, public and personal, large and small locations, places, practices, experience of sports and food; gardening, landscape and object design, architecture, works of art, artistic practices and institutions. The main task of aesthetics of urbanism (urban aesthetics) is the focus on the city-wide environment, exploring the concept of the city in the context of human experience in all its diversity, involving both positive and negative factors. Experience in the city is a fundamental element of the subject field of aesthetics of everyday life and the aesthetics of urbanism for the analysis of urban space as forming human, and human as transforming urban space within a complex aesthetic evaluation process. The problems of urban aesthetics are gaining ground in such subject areas as the study of human and nature interaction, urban landscape and its negative aspects, public art and art practices as a way of forming the collective aesthetical and ethical values.

Keywords: aesthetics of the everyday, aesthetics of urbanism, aesthetic experience, urban experience, aesthetic value, aesthetic engagement, urban landscape.

References

- Berleant, A. (2006) *Distant Cities: Thoughts on an Aesthetics of Urbanism*, Aesthetics beyond the Arts (Farnham, UK & Burlington, VT: Ashgate, 2012), pp. 105-115, Retrieved April 2, 2019, from: <https://hcommons.org/deposits/objects/hc:24760/datastreams/CONTENT/content>
- Blanc, N. (2013) *Aesthetic Engagement in the City*, Contemporary Aesthetics, Volume 11, Translated from French by Miriam Rosen, Retrieved April 2, 2019, from: <https://quod.lib.umich.edu/c/ca/7523862.0011.007?view=text;rgn=main>
- Kolhonen, P. (2005) *Moving Pictures - Advertising, Traffic and Cityscape*, Contemporary Aesthetics, Special Volume, Issue 1, Retrieved April 2, 2019, from: <https://contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=351>
- Lehtinen, S. (2019) *New Public Monuments: Urban Art and Everyday Aesthetic Experience*, Open Philosophy, Volume 2, Issue 1, pp. 30–38, Retrieved April 2, 2019, from: https://tuhat.helsinki.fi/ws/portalfiles/portal/120307338/Sanna_opphil_2019_0004.pdf
- Ross, S. (2006) *Paradoxes and Puzzles: Appreciating Gardens and Urban Nature*, Contemporary Aesthetics, 4, Retrieved April 2, 2019, from: <https://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=400>
- Saito, Y. (2015) *Aesthetics of the Everyday*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved April 2, 2019, from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/aesthetics-of-everyday/>

Стаття надійшла до редакції 27.04.2019

Стаття прийнята 22.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188760](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188760)

УДК 82-83+(38)903”18

Василь Мацьків

ДІАЛОГ ЯК ЕЛЕМЕНТ МІСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ПОСТКЛІСТЕНОВИХ АТЕН

У статті аналізується розвиток соціальної структури Атен від Мікенської доби до кінця VI ст. до н.е. Автор виокремлює основні етапи та принципи цього розвитку: *дуснотія, еупотія, ісонотія*. Він стверджує, що зародження діалогу як загальносуспільного явища, та почасти як жанру, в Атенах стає можливим після проведення Клістеном реформ на основі принципу ісономії (повної політичної рівності).

Ключові слова: діалог, ієрархія, геометрична рівність, арифметична рівність, Атени.

«Грубо рот їй затулили,
Щоб не прорвались із нього
На своїх – слова лихі»
Есхіл. Агамемнон

Коли, в першій частині Есхілової трилогії *Орестея*, незворушний Агамемнон веде на вітар власну доньку Іфігенію, віддаючи її на офіру всевладній богині, слуги, отримуючи знак, підступають до переляканої дівчини, беруть під руки та, насамперед, *затуляють рота*. В зображуваній ситуації передається релігійний аспект сили промовленого слова, страху перед ним, який для давніх греків ніколи не втрачав своєї актуальності. А втім, в час написання цієї трагедії (близько 458 року до н.е.), до свого найвищого розквіту підступає політичний аспект того ж явища, маєстатно проявлений в демократії тогочасних Атен. Перед нами, в певному сенсі, два пункти, причому не початковий і не кінцевий, довгого поступу від вертикального *logos* до *dialogos*, складного поступу вивільнення слова від імперативності та упокореності, що притаманна будь-якій вищій ланці ієрархії в стосунку з нижчою, до *рівності (isonomia)*, до спільного пошуку вирішення практичних чи теоретичних проблем, спільного пошуку істини.

В цьому дослідженні ми прагнемо, насамперед, хоча б в абрисі пройтися точками зазначеного поступу, вказавши на основні принципи їх вґрунтування та подальшого розпаду, а зрештою, намагатимемось окреслити ще одну. Йдеться про спробу показати на прикладі Атен, що сама можливість виникнення *діалогу як загальносуспільного явища* та почасти *як жанру* була вкорінена в соціальній структурі античного міста, а точніше, в тих змінах цієї структури, які невпинно відбувалися з VIII століття до н. е. Водночас, ми не полишатимемо поза увагою стосунки поміж тогочасним містом та селом.

Зазначене вище VIII століття до н. е. унікальне для грецької цивілізації, адже тоді постають дві фундаментальні для цього світу, а можливо і для всього Заходу, речі: епос Гомера² та незнаний до цього моменту тип соціальної і політичної організації – поліс³. Це час оформлення нової грецької писемності, нового мислення та постійно зростаючого інтересу греків до власної історії [Суриков 2017: сс. 138-139]. Творчість Гомера повністю вдовольняла цей інтерес, повставши після так званих «темних часів»⁴, вона зверталась до доби героїчного минулого, до мікенської цивілізації, котра була віддалена від нього щонайменше на 400-500 років. Наразі, нас цікавить соціальний лад доби, описуваної поетом.

Як зазначає професор М. К. Соневицький⁵ в першому томі «Історії античної літератури» [Соневицький 1970], соціальні стосунки часу мікенської цивілізації в Гомеровому епосі передаються через призму VIII століття до н. е., в якому, на переконання дослідника, жив поет, позаяк наявні в його творах анахронізми, починаючи від залізної зброї (*Лл.*, IV, 123; VII, 142; *Од.*, XXI, 81, 97), обряду поховання через спалення (*Лл.*, I, 52) чи жертви богині Атені (*Лл.*, VI, 273, 297-303) та, завершуючи вибудовою монархічної системи, засвідчують це. Однак в цілому епічна поезія Гомера фіксує вельми умовну монархію, де, наприклад, Агамемнон, хоч і є *анаксом* і навіть *basileutatos*,⁶ тобто царем царів («найбільшим державцем» в українському перекладі М. Хомичевського [Гомер 2006: IX, 69, с. 67]), якому підкоряються інші царі, а втім сила його влади дуже відділена від сили мінойського чи мікенського царя. Зазначена влада радше схожа на сучасну Гомерові аристократію, щойно розпочавшу свій порух до зміцнення [Соневицький 1970: сс. 124-140]. Але про це згодом.

Результати надані археологією (відкриття Г. Шліманом Мікен і А. Евансом Кносського палацу) та дешифровані М. Вентрісом в середині XX століття таблички з лінійним письмом В (знайдені А. Евансом на Криті та К. Блегеном в Пілосі) привідкрили світ мінойської та мікенської (ахейської) цивілізації. Щодо палаців Критута Мікен, то їх планування в загальних рисах було схоже, проте вони різночоті відрізнялися своїми розмірами [Wright 2006: р. 8], останні були значно меншими. До того ж, ахейські палаці мали досить потужні укріплення та входили в межі міста, чого їх старші прототиби були абсолютно позбавлені [Суриков 2017: с. 44].

На табличках з лінійним письмом В, віднайдених в архівах палаців, містився вражаючий за своєю ретельністю опис господарських справ (податки, борги, кількість знарядь праці, рабів, провізії тощо) та багато термінів з назвами місцевостей, імен та титулів [Finley 1957: р. 134]. Перед нами постали терміни, що позначали соціальний і політичний статус місцевих жителів, а разом з цим дві проблеми: по-перше, специфіка

лінійного письма надає можливість широкого тлумачення ледь не кожного складу; по-друге, залишається незрозумілим принцип наповнення змістом цих термінів. Одне з рішень як першої, так і другої проблеми фактично віднайдене зусиллями самого М. Вентріса, адже його відкриття показало, що мовою лінійного письма В є один з діалектів старогрецької [Finley 1957: 128], а відтак можна було віднаходити подібні слова чи корені в більш пізній грецькій. Здається, саме в такий спосіб встановлено, що очолював палац цар – *ванакс*, або *ванака* (wa-na-ka) відомий нам з пізньої грецької після втрати дігамми як *анакс* (*anax*), зокрема в *Iliadi* Гомера. Щоправда, від початку навіть сила його влади та функції не були очевидними, лишень співставлення табличок з Критуту, Пілосу та інших місць дало змогу побачити натяки на його політичну, економічну, релігійну, військову та адміністративну функції [Вернан 1988: 42; Shelmerdine 2008: 292-293]. До того ж в *Iliadi* (II, 97; 101-108; IX, 98-99) містилися вказівки на божественне походження влади *анакса*, яке в час написання поеми були вже радше рудиментом.

Воднораз виявились певні недоліки цього способу, адже слово цар в грецькій мові має принаймні ще один синонім, а саме *басилевс* (*basileus*), відповідником якого в лінійному письмі В є слово *квасіреу* (qa-si-re-u) [Palaima 2006: 53-54], а це, зовсім не синонімом до *ванака*. З'ясувати це вдалось за допомогою інформації, наявної власне на табличках. Мова йде про кількість земель, що були у володінні певного жителя. Виходячи з цього показника, другою особою після царя визнавався *лавагет*, або *лавагерт* (la-wa-ge(r)-tas) провідник народу або війська [Shelmerdine 2008: 294]. Далі йшли військова та релігійна знать (*таластаї*, *гекветаї*, *раваката*), писарі, безліч інших чиновників та наглядачів, функції та роль деяких із них досі не встановлені, аж до ремісників, селян та рабів (do-e-ro). А от роль *басилевса* була значно скромнішою, він - наглядач за селами, що оточували палац [Palaima 2006: 54], або своєрідний бригадир, головний в групі працівників [Shelmerdine 2008: 294], перша і єдина владна особа поза межами палацу.

Отже, суспільне життя мінойської та мікенською цивілізації було згуртоване навколо палацу, який увібрав в себе релігійну, політичну, військову, економічну, адміністративну функції. Очолює палац – цар (*ванака*), посланець бога на землі, який тримає ці функції під своїм контролем, вертикально делегуючи їх через добре організований багаторівневий апарат чиновників. Це тип автократичної монархії, в якому чітко визначені щаблі ієрархічної владної структури (від царя до раба) зумовлюють створення стану *усталеної нерівності*, замкненості спілкування в межах «наказу» вищої ланки до нижчої, та «покори» останньої.

В XII столітті до н.е. цей лад знищується чи то з причин навали дорійських племен, чи то від переобтяження власної системи чиновниками, так званих, «колапс палацового адміністрування» [Shelmerdine 2008: 294]. Настають «темні часи», які зазвичай в науковій літературі XX століття зображувалися добою культурної деградації та цілковитого занепаду. Зрештою, в наш час оцінки цього періоду значно обережніші. В кожному разі, полишаючи поза увагою загальну дискусію з цього приводу, зауважимо вельми значущий момент: для Атен X-IX століть до н.е. цей період був не таким вже й «темним», адже саме тоді вони вперше стають центром ахейської культури. А спричинено це тим, що Аттиці вдалось уникнути навали дорійців [Соневицький 1970: 51; Суриков 2017: 85], або, якщо причини занепаду були іншими, можливо, саме через свою провінційність, оскільки до цього центрами ахейської цивілізації були Мікени, Тірінф і Пілос, їм вдалось відліти, розпочавши свій історичний поступ.

Через недостатню інформацію про Атени періоду мікенської цивілізації, нам довелось зобразити узагальнену соціальну структуру її центрів, попередньо припускаючи, що приблизно в такий самий спосіб було влаштоване місто (на той час дуже умовна назва), яке є предметом нашого розгляду. Принаймні, про це можуть засвідчувати дві речі: по-перше, наявність в ту добу палацу, на тому місці, де потім постав Акрополь [Суриков 2017: 85]; по-друге, в загальних рисах досить подібний до інших міст подальший політичний та соціальний розвиток, який увінчався появою полісів.

Цей розвиток позначився постійним зменшенням сили царської влади. Про могутність мікенського *ванака* вже не було й мови, радше певний час дійсності відповідали зображені Гомером *басилевси*, якщо полишити осторонь Агамемнона. А втім в Атенах і ця посада дуже стрімко знецінювалась, втрачаючи свої попередні функції. Аристотель описував це наступним чином: «... керували посадові особи спочатку пожиттєво, а потім протягом десяти років. Найважливішими і першими за часом з посад були басилевс, полемарх та архонт. З них першою була посада басилевса, успадкована від батьків. Другою до неї доєдналась посада полемарха, позаяк деякі з царів виявились слабкими у військових справах... Останньою з'являється посада архонта» [Аристотель 1937: II, гл. 2-3]. Поява полемарха стала показником початку виходу на провідні ролі стану *військової аристократії*, а інститут архонтів – початком встановлення *системи виборів*, що докорінно змінили політичний ландшафт античності, адже пізніше, коли архонта стали обирати кожного року, як зазначав Ж.-П. Вернан саме «... виборна система... дала нову концепцію влади: ажте щорічно встановлювалось в результаті рішення зборів, виборів, що включали в себе

боротьбу думок та дискусію» [Вернан 1988: 62]. Це вже була влада принципово іншого типу.

Щоправда, останнє сталося в VII столітті до н.е. і навіть в такому вигляді не забезпечувало достеменною «боротьби думок» і рівності не в межах окремого стану, а бодай в просторі жителів полісу. Цьому перешкождала монополія родової знаті на землеволодіння, котра забезпечувала: по-перше, економічну спроможність на *озброєння* (в свою чергу породжуючи іншу монополію – військової сили зазначеного стану, виняткового права на носіння зброї); по-друге, *повноправність* міського жителя (себто того, хто володіє землею). Тогочасний поліс – це місто, де діє станове право міської військової аристократії. Однак він є лише її владним центром, фактично місцем зібрання родів, позаяк в свої переважній більшості вони жили поза межами полісу, у родових фортецях, які будувались на належних їм землях, де мали свої приватні збройні формування [Вебер 1994: 334-335; 372].

Певна річ, що в таких обставинах простий народ, зокрема селяни, не мав жодних політичних прав, адже озброєна знать на максимальному невідгідних умовах надавала землі в користування неозброєної маси (гектемери та фети платили шосту частину врожаїв), або гроші під заставу тіла. Така ситуація зумовлювала накопичення боргів, а неспроможність їх віддати – продаж власних дітей, або й потрапляння в рабство для цілих родин [Аристотель 1937: II, гл.2; Плутарх 1994: гл.13, с. 99].

Регламентована ієрархічна нерівність мікенського періоду змінилась на фактично *нерегламентовану нерівність* станового права міської аристократії, котрій дозволялось фактично все. За заувагою Плутарха: «нерівність між бідними та багатими дійшла тоді... до найвищої точки...» [Плутарх 1994: гл.13, с. 99]. Головним принципом цього періоду була *дісномія* (*dysnomia*), уґрунтована повноправністю одного стану і відсутністю прав у іншого. Сила слова за таких умов замикалась в межах стану родової знаті, повсякчас залишаючись при виході з нього «наказом». В кожному разі, його роль, коли, зрештою, стан боржників опинився в настільки скрутному становищі, що розпочав протистояння проти стану кредиторів, невпинно зростала серед народу. На наш погляд, окрім територіальної ознаки, саме це дозволило в кінці VII століття до н.е. утворити об'єднання, котрі боролися за демократичний, олігархічний чи інший лад, себто партії *діакріїв*, *недієїв* та *параліїв* (паралів).

Довготривалий конфлікт знаті та народу на короткий термін вдалось погамувати лишень Солону, провівши свої знамениті реформи на початку VI століття до н.е. Основною метою, очевидно, було подолання цих чвар, котре вбачалось в знаменитому Солоновому вислові, що «рівноправ'я не продукує війни», щоправда, кожен з ворожих таборів зрозумів це по-

своєму: «перші очікували рівноправ'я за знатністю та відважністю, другі – рівноправ'я за мірою та числом» [Плутарх 1994: гл.14, с. 99]. Зрештою, Солон, шукаючи балансу, частково почув обидві сторони, надавши власного розуміння поняттю *рівності*.

З одного боку, він встановлює нові закони, звільняючи найбідніші верстви населення від рабства за борги (заборонив давати гроші в борг під заставу тіла і пробачив борги, або зменшив їх відсоток), делегуючи їм певні політичні права; з іншого боку, поділивши жителів на 4 класи (*Пентакосіомедіми, гіннії, зевгіти та фети*), відповідно до майнових доходів, він бажав «залишити всі вищі посади за багатими, як це було раніше, а до інших посад, до яких простий народ раніше не був причетний, допустити і його» [Плутарх 1994: гл.18, с. 103]. Однак останній клас, фети, отримавши доступ до суду та народного зібрання, не мав права обіймати жодну політичну посаду [Аристотель 1937: II, гл.2; Плутарх 1994: гл.18, с. 103]. Ба більше, через відсутність нового поділу землі, вони не могли забезпечити себе зброєю, тому не несли службу в армії [Соневицький 1970: 316-317]. У такий спосіб, йшлося лише про розширення прав для населення, залучення більш широкого кола людей до військової служби і керівництва певними посадами, але не про загальну політичну рівність. Закон все ще залишався в руках військової знаті.

Лишень, саме це стало одною з вагомих підстав для багатьох дослідників, зокрема Г. Властоса, стверджувати, що Солонове бачення нового політичного ладу було побудоване не на принципі *ісономії*, яка передбачала повну політичну рівність громадян, а, натомість, на принципі *евномії*. В зверненні до атенців Солон пише:

Тож сповістити афінян про це наказав мені розум,-

Як найчисленніших бід місту безправство (*Dysnomia*) завдасть;

А доброправство (*eunomia*) якраз надає розпорядку й звичаю, ⁸

Позабиває лихих в пута й кайдани міцні [Білецький 1968: с. 137].

Таким чином, з контексту очевидно, що *дісномія* та *евномія* є протилежностями. Цей момент, на жаль, зігноровується в поданому перекладі В. Державина, оскільки використані «безправство» та «доброправство», окрім певної штучності для того часу, позбавлені такого чіткого розгалуження. А втім воно основоположне, тому *евномія* більш слушно було б перекладати як *правильний лад, законослухняність, закон і порядок* [Andrewes 1938: 89; Lambardini 2013: 395], що протистоїть *дісномії*, себто *неправильного ладу, незаконослухняності, беззаконню*. І попри те, що *евномія* була пошуком певного балансу сил в політичному режимі, балансу між класами, вона передбачала тільки пропорційну (геометричну), а не арифметичну рівність [Lambardini 2013: 395-396; Вернан 1988: 114], чи «градацію політичних привілецій» [Vlastos 1953: 351]. В кожному разі, *евномія* була першим кроком

до встановлення «раціонального права».

Ж.-П. Вернан писав: «З моменту, коли місто стало орієнтуватися на громадську площу як на центр, воно стає полісом уже в повному сенсі слова» [Вернан 1988: 68]. Сама особистість Солон, як нам здається, якомога більше сприяла перенесенню протистояння з поля бою на площу для обговорень. Принаймні, зі свідчень Плутарха дізнаємося, що на відміну від Лікурга, який провадив реформи в Спарті через насильство, він намагався йти шляхом *переконання* [Плутарх 1994: гл.16, с. 102], а отже діяв через слово. І в «Атенській політеї» Аристотель згадує цікаву деталь, мовляв, Солон зумисне писав закони суперечливими, задля того, аби виникали дискусії, через які б й приймалися важливі рішення [Аристотель 1937: II, гл. 9.2], щоправда, сам він вважав цю версію хибною. Цьому ж сприяли деякі його закони. До прикладу, закон про скасування позбавлення свободи людини з економічних причин, на наше переконання, повністю змінював політичну реальність Атен, давав змогу переосмислити поняття громадянина міста, відкриваючи шлях до принципу *ісономії*, разом і вивільнення слова від все ще актуальної ієрархічної системи. А втім сприяти чомусь, чи відкрити до цього шлях, зовсім не означає, що суголосним і своєчасним буде відгук від тих, для кого це робиться. Тому, перш ніж в кінці VI століття до н.е. Клістену почасти вдалось втілити в життя принцип *ісономії*, більше ніж пів століття опісля від'їзду Солон Атени продовжували перебувати в стані сутолоки трьох партій, протистояння бідних та багатих, боротьби з тиранією Пісістатидів та її подальшими наслідками.

В кожному разі, той імпульс, який дав Солон, наділивши певними правами найнижчі верстви населення, не минув для них на марно. Насамперед, спонукавши до бажання розширити ці права, а в ідеалі – вирівняти їх. Саме тому Клістен, аби залучити народ на свій бік в протистоянні з Ісагором, обіцяв «надати народній масі політичні права» [Аристотель 1937: II, гл.20]. Саме в колах цієї народної маси з'явилася візія *ісономії*, повної політичної рівності, яка зреалізовується в руках Клістена, стаючи основним принципом його реформ.

Відтак під орудою зазначеного принципу починається перебудова соціально-політичного ладу, докорінна перебудова полісу. Насамперед, знищується попередня родова організація, в якій чотири старі філи контролювались родами. Натомість створюється десять нових філ, в кожному з яких входили по три тритії. Одна тритрія залучала в філу діакрів, інша – педієїв, третя – параліїв. У такий спосіб Клістен прагнув перемішати населення, землі та типи діяльності, задля включення більшої частини жителів різних соціальних станів до керівництва містом-державою, перерозподілу земель. Тепер люди стали прив'язаними територіально,

географічно, себто до демів, а не до родів як це було раніше [Аристотель 1937: II, гл.21; Вернан 1988: 121-125]. До політичного процесу залучаються навіть фети. Водночас, слід зауважити, що становий поділ нікуди не подівся, але делеговані всім станам політичні права зробили громадян рівними.

Отже, *ісономія*, котрою керувався Клістен, це вимога повної політичної рівності перед законом, що йшла від найбідніших верств населення, відмова від монополії закону в руках знаті [Vlastos 1953: 355-356]. Вона є принципом нового ладу, який вперше будувався не на ієрархії, а на повній арифметичній рівності [Lambardini 2013: 413]. Поліс перебудовувався, максимально вцентрууючись на Агору.

І тільки за таких обставин *logos* горизонталізується, відкриваючи шлях до виникнення та встановлення *діалогу як загальносуспільного явища*. Явища формотворчого і фундаментального для подальшого розвитку полісу і зміцнення та підтримування в ньому демократії.

З іншого боку, фактично все, про що нами мовилось попередньо, стосується жителів тогочасних міст. Зрештою, щодо життя античного села відомо не так вже й багато, однак як пише М. Вебер: «безправність сільських жителів як в античності, так і в середньовіччі – беззаперечна» [Вебер 1994: 378]. Тому *діалог* слід розглядати як загальноміське явище, як *елемент міської культури*.

А втім, можна припустити, що *ісономія* стала засадничим принципом, не тільки для діалогу в такому розумінні, а й принципом, що зробив можливим виникнення *діалогу як жанру*. Почасти реформи Солона, однак значно в більшій мірі Клістена, спонукали до переосмислення ролі та ваги окремої людини в політичному житті полісу, її виокремлення як індивіда. Дещо подібні процеси відбувалися і в тогочасній літературі. Якщо в другій половині VI століття до н.е. і на початку V століття до н.е. домінує хорова лірика, то в першій третині V століття до н.е. починається розквіт трагедії, в якій значно зростає роль окремого актора [Соневицький 1977: 11-14]. А введення Есхілом другого актора встановлювало *умовну діалогічність*, яка подеколи отримувала риси *повної діалогічності*, як от на суді Ореста в *Евменідах* [Есхіл 1990: 580-915, 287-298] і могла відображати соціальну реальність його часу. Щодо повної діалогічності, то в творчості Софокла та Евріпіда з введенням ще більшого числа акторів, це тільки посилювалось. Однак така постановка питання потребує окремого дослідження, адже діалог як жанр оформлюється, а осмислюється й поготів, значно пізніше.

Отже, шлях від вертикального *logos* до *dialogos* знаменує собою відхід від імперативної ієрархічної соціальної структури міста (палацу) до принципово нового ладу, побудованого на арифметичній рівності містян. Відтак, коли принцип *ісономії* зреалізовується, стаючи керівним для реформ

Клістена, *logos* стає горизонтальним. У такий спосіб з'являється можливість виникнення діалогу як явища, яке характеризує спілкування поміж собою політично (не станомо) рівних людей, їх спільний пошук істини. А позаяк тогочасні сільські жителі фактично безправні, діалог в такому визначенні замикається в межах міста-полісу, стаючи складовою саме міської культури.

ПРИМІТКИ

¹ Зауважимо, що трагедія роду Пелопідів, за однією з версій міту, почалась з підступного вбивства і вимовленого в його процесі прокляття, коли батько Атрея Пелопс, здобувши Гіпподамію, скинув зі скелі слугу Міргіла, який хитрістю допоміг йому перемогти в агоні на колісницях її батька Еномая. Падаючи, той встиг *проклясти* всіх нащадків Пелопса.

² Під епосом Гомера розуміємо гуртом Іліаду та Одиссею, полишаючи осторонь дискусії про те, чи були вони написані в одне століття, чи що Гомеру належить лише один з творів тощо. Для нас важливий сам факт їх наявності, який зазвичай узагальнюється цими словами.

³ До слова, С. П. Шевцов у епосі Гомера (стаття «Парадокс «Іліади»: взгляд на философские основания Гомера» [Шевцов 2020], з якою з ласки автора я мав нагоду ознайомитись ще до публікації), а Ж.-П. Вернан у появі полісу («Походження давньогрецької думки» [Вернан 1988]) вбачають зародження філософії.

⁴ Позначення цього періоду назвою *«темні часи»* є найуживанішим. Однак в сучасних дослідницьких пошуках використовується вкрай обережно, адже нові археологічні відкриття докорінно змінюють уявлення про цю добу. І. Є. Суриков [Суриков 2017: 73-82] подає цікаві відомості з цього приводу, вказує нові назви та деяку англomовну літературу. Зрештою, ми все ж послуговуємось назвою *«темні часи»* з міркувань зручності, оскільки іншої загальноновизнаної назви поки що немає.

⁵ Михайло Климентійович Соневицький (1892-1975) – визначний український класичний філолог, історик античної літератури та перекладач. Випускник Віденського університету (в 1923 році захищає дисертацію на ступінь доктора філософії на тему «Граматичні конструкції ad sensum у Цицерона»). Професор в Греко-Католицькій Богословській Академії (1934-1944) і Львівському Університеті (1939-1941), а згодом філософічно-гуманістичного факультету Українського католицького університету ім. св. Климента Папи, зреорганізованого Кардиналом Йосип Сліпим. Перекладав з давньогрецької, працюючи над творами Платона, Геродота та Ксенофонта (зберігся лише «Анабазис» [Соневицький 1986], інше – знищене в горнилі Другої світової війни). З античних перекладів збереглися уривки з Архілоха, Сапфо, Піндара та інших тогочасних поетів, розташовані в монументальному двотомнику *«Історія античної літератури»*

[Соневицький 1970; 1977].

⁶ Див. грец. текст [Homer 1920: IX, 69].

⁷ Див. грец. текст [20, Sol. 14.2].

⁸ Див. грец. текст, наприклад, за виданням [Greek elegiac poetry 1999: Fr. 4, 114].

⁹ Про розрізнення поміж арифметичним та геометричним типом рівності у греків дивитись [Harvey 1965: 103-104].

¹⁰ Про розвиток і формування поняття *ісономії* дивитись статті Г. Властоса [Vlastos 1953] та Дж. Ламбардіні [Lambardini 2013].

Список використаної літератури

Білецький, О. (1968) *Антична література: Хрестоматія*. Київ: Радянська школа, сс. 137-138.

Гомер. (2006) *Іліада* / пер. із старогр. Б. Тен; вступ. ст. А. Білецький; Ін-т лри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Харків: Фоліо, 414 с.

Гомер. (2001) *Одіссея* / пер. із старогр. Б. Тен. Харків: Фоліо, 547 с.

Есхіл. (1990) *Трагедії* / Перекл. з давньогр. А. Содомори та Б. Тена. Київ: Дніпро, 318 с.

Ксенофонт. (1986) *Анабазис* / Перекл. із старогр. мови М. К. Соневицький. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто: Наукове товариство ім.Шевченка, 237 с.

Соневицький, М. (1970) *Історія грецької літератури*. Рим: УКУ ім. св. Климентія Папи, Т. 1, 682 с.

Соневицький, М. *Історія грецької літератури*. Рим: УКУ ім. св. Климентія Папи, 1977, Т. 2, 386 с.

Аристотель. (1937) *Афинская полития*. 2 изд. / пер. с древнегреч. С. И. Радцига. Москва: Соцэргиз, 255 с.

Вебер, М. (1994) *Город*. Избранное. Образ общества. Москва: Юрист, сс. 309–446.

Вернан, Ж.-П. (1988) *Происхождение древнегреческой мысли* / Пер. с фр. / Общ. ред. Ф. Кессиди, А. Юшкевича; Послесл. Ф. Кессиди. Москва: Прогресс, 224 с.

Плутарх. (1994) *Сравнительные жизнеописания в 2 томах. Том 1*. / Изд. подгот. С. Аверинцев, М. Гаспаров, С. Маркиш. Москва: Наука, сс. 93-113.

Суриков, И. (2017) «Молчат гробницы?» *Археология античной Греции*. Москва: Изд. дом ЯСК, 216 с.

Шевцов, С. (2020) *Парадокс «Илиады»: взгляд на философские основания Гомера*. в: *СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 14. Вып. 1, сс. 104–141.

Andrewes, A. (1938) *Eunomia*. in: *The Classical Quarterly*, Vol. 32, No. 2, pp.

89-102.

Finley, M. I. (1957) *The Mycenaean Tablets and Economic History*. in: *The Economic History Review*. New Series, Vol. 10, No. 1, pp. 128-141.

Harvey, F. D. (1965) *Two Kinds of Equality*. in: *Classica et mediaevalia*. Vol. 26, pp. 103-104.

Homer (1920) *Homeri Opera in five volumes* / David B. Monro and Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press, 1920. Retrieved April 15, 2019, from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0133>

Greek elegiac poetry: from the seventh to the fifth centuries B.C. (1999) Edited and translated by Douglas E. Gerber. Cambridge, MA: Harvard University Press, , P. 114.

Lambardini J. (2013) «*Isonomia*» and the public sphere in democratic Athens. in: *History of Political Thought*. Vol. 34, No. 3, pp. 393-420.

Palaima, Th. G. (2006) *Wanaks and related power terms in Mycenaean and Later Greek*. in: *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. ed. Sigrd Deger-Jalkotzy, Irene S. Lemos, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 53-72.

Plutarch. (1914) *Plutarch's Lives*. with an English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press, London. William Heinemann Ltd. Retrieved April 2, 2019, from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0073%3Achapter%3D14%3Asection%3D2>

Shelmerdine, C. W. (2008) *Mycenaean States: Economy and Administration* / C. W. Shelmerdine, J. Bennet. in: *The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age*, Cambridge, dd. 289-306.

Vlastos, G. (1953) *Isonomia*. in: *The American Journal of Philology*. Vol. 74, No. 4, pp. 337-366.

Wright, J. C. (2006) *The formation of the Mycenaean palace*. in: *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. ed. Sigrd Deger-Jalkotzy, Irene S. Lemos, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 7-53.

Василий Мацькив

ДИАЛОГ КАК ЭЛЕМЕНТ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОСТКЛИСФЕНОВЫХ АФИН

В статье анализируется развитие социальной структуры Афин от микенской эпохи до конца VI в. до н.э. Автор выделяет основные этапы и принципы этого развития: dysnomia, eunomia, isonomia. Он утверждает, что зарождение диалога как всеобщего общественного

явления, и отчасти как жанра, в Афинах становится возможным после проведения Клисфеном реформ на основе принципа исономии (полного политического равенства).

Ключевые слова: диалог, иерархия, геометрическая равенство, арифметическая равенство, Афины.

Vasyl Matskiv

DIALOGUE AS AN ELEMENT OF URBAN CULTURE OF POSTCLEISTHENIC ATHENS

The research shows the way to liberate the word from the imperative hierarchical social system to the equality, to the cooperative search for truth. It's the way from Logos to Dialogos. The article analyzes the development of the social structure of Athens from the Mycenaean Age to the end of the 6th century BC. The author highlights the main stages and principles of this development: dysnomia, eunomia, isonomia. Special attention was paid to the definitions and explication the relationship between these principles. Dysnomia is characterized as wrong order, lawlessness. It was a principle of total political inequality, where the class of urban aristocracy is endowed with full rights, and ordinary people do not have them at all. Eunomia is the conception of good order, the right social system. It was a principle of geometrical equality that left power in the hands of the aristocracy, but expanded the rights of the people. The author shows that Eunomia "s role in the development of the political equality in Athens as a transitional stage to the notion of Isonomia was fundamental. He claims that the emergence of dialogue as a social phenomenon, and partly as a genre, in Athens becomes possible after Cleisthenes" reforms on the ground of principle of Isonomia (an equal distribution of political power or full arithmetical equality).

Keywords: dialogue, hierarchy, geometrical equality, arithmetical equality, Athens.

References

- Biletskyi, O. (1968) *Antychna literatura: khrestomatiia* [Ancient Literature: Readings]. Kyiv: Radianska shkola, pp. 137-138.
- Homer. (2006) *Iliada* [Iliad] / per. iz starohr. B. Ten; vstup. st. A. Biletskyi; In-1-ry im. T. H. Shevchenka NAN Ukrainy. Kharkiv: Folio, 414 p.
- Homer. (2001) *Odisseia* [Odyssey] / per. iz starohr. B. Ten. Kharkiv: Folio, 547 p.
- Eskhil. (1990) *Trahedii* [Tragedy] / Perekl. z davniohr. A. Sodomory ta B. Tena. Kyiv: Dnipro, 318 p.
- Ksenofont. (1986) *Anabazys* [Anabasis] / Perekl. iz starohr. movy M. K. Sonevtskyi. Niu-Iork; Paryzh; Sydnei; Toronto: Naukove tovarystvo

- im. Shevchenka, 237 p.
- Sonevtskyi, M. (1970) *Istoriia hretskoi literatury* [History of Greek Literature]. Rym: UKU im. sv. Klymentiiia Papy, T. 1: Rannia doba, 682 p.
- Sonevtskyi, M. *Istoriia hretskoi literatury* [History of Greek Literature]. Rym: UKU im. sv. Klymentiiia Papy, 1977, T. 2: Hretska trahediia, 386 p.
- Aristotel'. (1937) *Afinskaya politiya* [Constitution of the Athenians]. 2 izd. / per. s drevnegrech. S. I. Radtsiga. Moskva: Sotsekgiz, 255 p.
- Veber, M. (1994) *Gorod. Izbrannoe. Obraz obshchestva* [The city. Favorites. The image of society]. Moskva: Yurist, pp. 309 – 446.
- Vernan, Z.-P. (1988) *Proiskhozhdenie drevnegrecheskoy mysli* [The Origins of Greek Thought]. / Per. s fr. / Obshch. red. F. Kessidi, A. Yushkevicha; Poslesl. F. Kessidi. Moskva: Progress, 224 p.
- Plutarkh. (1994) *Sravnitel'nye zhizneopisaniya v 2 tomakh* [Plutarch's Lives into two volumes]. Tom 1. / Izd. podgot. S. Averintsev, M. Gasparov, S. Markish. Moskva: Nauka, pp. 93-113.
- Surikov, I. (2017) «*Molchat grobnitsy?*» *Arkheologiya antichnoy Gretsii* [«Silent tombs?» Archaeology of ancient Greece]. Moskva: Izd. dom YaSK, 216 p.
- Shevtsov, S. (2020) *Paradoks «Iliady»: vzglyad na filosofskie osnovaniya Gomera* [The «Iliad» paradox: A view at Homer's philosophical foundations]. in: SKhOLN. *Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya*. T. 14. Vyp. 1, pp. 104–141.
- Andrewes, A. (1938) *Eunomia*. in: *The Classical Quarterly*, Vol. 32, No. 2, pp. 89-102.
- Finley, M. I. (1957) *The Mycenaean Tablets and Economic History*. in: *The Economic History Review. New Series*, Vol. 10, No. 1, pp. 128-141.
- Harvey, F. D. (1965) *Two Kinds of Equality*. in: *Classica et mediaevalia*. Vol. 26, pð. 103-104.
- Homer. (1920) *Homeri Opera in five volumes* / David B. Monro and Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press, 1920. Retrieved April 15, 2019, from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0133>
- Greek elegiac poetry: from the seventh to the fifth centuries B.C.* (1999) Edited and translated by Douglas E. Gerber. Cambridge, MA: Harvard University Press, , P. 114.
- Lambardini, J. (2013) «*Isonomia*» *and the public sphere in democratic Athens*. in: *History of Political Thought*. Vol. 34, No. 3, pp. 393-420.
- Palaima, Th. G. (2006) *Wanaks and related power terms in Mycenaean and Later Greek*. in: *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. ed. Sigrid Deger-Jalkotzy, Irene S. Lemos, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 53-72.
- Plutarch. (1914) *Plutarch's Lives*. with an English Translation by Bernadotte

- Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press, London. William Heinemann Ltd. Retrieved April 2, 2019, from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0073%3Achapter%3D14%3Asection%3D2>
- Shelmerdine, C. W. (2008) *Mycenaean States: Economy and Administration* / C. W. Shelmerdine, J. Bennet. in: *The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age*, Cambridge, дд. 289-306.
- Vlastos, G. (1953) *Isonomia*. in: *The American Journal of Philology*. Vol. 74, No. 4, pp. 337-366.
- Wright, J. C. (2006) *The formation of the Mycenaean palace*. in: *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. ed. Sigrid Deger-Jalkotzy, Irene S. Lemos, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 7-53.

Стаття надійшла до редакції 19.04.2019
Стаття прийнята 19.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188626](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188626)

УДК 130.2

Оксана Довгополова

ЧОРНОБИЛЬ В ПРОСТОРАХ КОЛЕКТИВНОГО ПАМ'ЯТАННЯ В УКРАЇНІ: НОТАТКИ НА МАРГІНЕСАХ СУЧАСНИХ ХУДОЖНІХ ПРАКТИК

В колективному пам'ятанні в Україні місце події Чорнобилю може бути окреслене як «примарне». Пам'ять Чорнобиля дивним чином розосередилась по декількох сенсових просторах (офіційна пам'ять, література свідчень, художня «постчорнобильська» література з бароковою іронією, сталкерські практики, геймерські ритуали, мурали в Зоні тощо), що не перетинаються один з одним. Невизначеність місця Події робить найпліднішим полем її (Події) осмислення художні практики. 2019 рік виявився значним для розуміння феномену Чорнобиля через надзвичайний успіх серіалу НВО «Чорнобиль»: подія була вкинута в колективні практики осмислення минулого. В центрі уваги авторки цього тексту є контекстні поля, що запускаються тригером «Чорнобиль» у українському просторі. Матеріалом для аналізу стала медіа-арт виставка «ARTEFACT: Chernobyl 33», що була представлена в Києві в жовтні 2019 року.

Ключові слова: колективна пам'ять, Чорнобиль, художні практики пропрацювання минулого.

Техногенна катастрофа, що сталася на Чорнобильській атомній електростанції, є не тільки фактом в історії європейської/радянської модернізації, не тільки індивідуальною трагедією тисяч людей, що від неї постраждали. Вона є фактом політичним – в свідомості нашого сучасника аварія на ЧАЕС чітко зв'язується з прискоренням падіння СРСР. Але місце Чорнобиля в колективному пам'ятанні в Україні виявляється напрочуд неартикульованим. Так, існують офіційні дати з обов'язковими церемоніями, телепередачами та меморіальними концертами, заняття, присвячені Чорнобилю в школах та вишах. У порівнянні з сусідніми Беларуссю та Росією в Україні тема Чорнобилю є частиною меморіального канону з чіткою та однозначною інтерпретацією події. При цьому ми бачимо, що пам'ять Чорнобиля дивним чином відтворюється в дуже різних соціальних просторах в декількох незалежних одна від одної формах. Є офіційний бік, є сталкерство в Зоні, є феномен української «постчорнобильської літератури» [Гундорова 2005], є геймерські практики тощо. Ці варіанти пам'яті не вкладаються в протиставлення «архіву» та «канону» пам'ятання (в межах концепції Алейди Ассман [Ассман 2014]), в стратифікацію комунікативної та культурної пам'яті (за Яном Ассманом

[Ассман 2004]). Вони (варіанти) просто існують незалежно один від одного. На мій погляд, така ситуація існування колективної пам'яті є достатньо цікавою та вартою окремого аналізу. Тригером для написання даного тексту стала виставка “ARTEFACT: Chernobyl 33”, що її було проведено в жовтні 2019 року в приміщенні Річкового вокзалу в Києві. Образ Чорнобиля, представлений тут групою українських та не-українських художників, є достатньо цікавим «зліпком» колективних уявлень про важливу історичну подію.

Не претендуючи на якісь широкі узагальнення, авторка цього тексту намагається зафіксувати цю точку розвитку уявлень про Чорнобиль в колективній пам'яті України, тримаючи в полі зору загальне поле «постчорнобильських» сенсів.

Отже, метою цієї розвідки є окреслення сенсових просторів, що відкриваються в колективному пам'ятанні в Україні тригером «Чорнобиль». Висхідне припущення розвідки полягає у тому, що місце Чорнобиля в колективному пам'ятанні виявилось розмитим в силу відсутності інтерпретативної рамки, щодо якої існувала б соціальна згода. Аналізується конкретна точка в розвитку колективного пам'ятання – згадана виставка “ARTEFACT: Chernobyl 33”. В цьому тексті не ставилося завдання описати та проаналізувати все культурне поле, пов'язане з пам'яттю Чорнобиля, але це й не є описанням культурної події.

Наприкінці вересня – на початку жовтня 2019 року в приміщенні Річкового вокзалу в Києві було представлено виставку “ARTEFACT: Chernobyl 33”, що репрезентувала пошуки сучасними українськими художниками відповіді на питання – як нам живеться в пам'ятанні про Чорнобиль. Анонсувалося використання мови медіа-арт, майданчик був вибраний дуже ретельно – антураж напівзруйнованого інтер'єру Річкового вокзалу створює достатньо природний простір для роздумів про Чорнобильську катастрофу – сучасне мистецтво в примарних інтер'єрах радянської доби створює для нас турізицію потенціалів, що натякає на можливі інсайти. Мені тут йдеться про місце Чорнобилю в колективному пам'ятанні в Україні (та не тільки тут), а не про оцінку сучасних мистецьких практик, в даному разі для мене мистецтво слугує media проблеми пам'ятання трагедії.

Чому зараз? Чому Чорнобиль? Дозволю собі окреслити тло, яке необхідно тримати в полі зору, коли намагаємось інтерпретувати меседжі виставки “ARTEFACT: Chernobyl 33”. Не варто нагадувати, що тема Чорнобилю цього року раптово вийшла до числа топових в світі завдяки відомому серіалу HBO (переплюнути «Гру престолів» - це вам не жарти). Ризикну при цьому припустити, що тема Чорнобилю багато років (не буду стверджувати, що всі роки після трагедії, але дійсно довго) є серед топових в

спробах людини поставити собі питання, що таке є вся ця наша цивілізація та ми при ній. Парадокс в тому, що проробка пам'яті про Чорнобиль відклалася в такі різні шари людської культури, що якогось єдиного цільного способу говорити про Подію просто не існує. Чому так?

Відразу після трагедії не знайшлося наративного конструкту, в який її було б зручно вписати. Нагадаю міркування Світлани Алексієвич про наративну розгубленість щодо Чорнобилю [Алексієвич 2016], яка не встигла знайти форму розуміння через те, що її «накрило» новою подією. Розвал Радянського Союзу змусив в прямому сенсі перезавантажувати життя, боротися за виживання – це надовго відсунуло інтерпретаційні інтенції на другий план. Наративізація Чорнобилю так і зависла десь між спробами вписати його в парадигму Великої Вітчизняної чи в міфологію афганської компанії. Дослідники вже звертали увагу на іконографічну схожість пам'ятників «афганцям» та «чорнобильцям» – подвиг нібито очевидний, але незрозуміло, в якій символічній ряд його вписувати [Казакова 2016]. «Недоінтерпретована» пам'ять про Чорнобиль «протекла» в декілька просторів – в Україні є офіційна пам'ять з традиційними заходами в квітні (концерти та телепередачі), є сталкерські практики у всій їхній різнобарвності (від пошуку абендонів до медитацій щодо технологій чи радянського минулого; омажі через художні практики – як от муралі в Зоні), є доторк до Чорнобилю в комп'ютерних іграх (звісно, iconic case це S.T.A.L.K.E.R.), є українська постмодерністська література, яку Тамара Гундорова позначила як «післячорнобильську бібліотеку» з бароковими практиками іронії [Гундорова 2005], є інтерес біологів, що моляться на збереження статусу Зони, бо це єдиний спосіб дати природі пожити без людини (з чим природа чудово порастає). Зрештою є своєрідні практики паломництва – нагадаю щорічні поїздки до Чорнобиля Ліни Костенко, яка знаходить тут надзвичайний спокій. Всі ці шари проробки пам'яті про Чорнобиль практично не перетинаються, інколи конкурують, інколи демонструють огиду до «неправильних» способів пам'ятання (усі, крім нас, грають в дурні ігри). Зазвичай носії того чи іншого варіанту доторку до Чорнобилю просто не знають про існування одне одного.

Через свій інтерес до практик колективного пам'ятання я дуже серйозно ставлюся до всіх форм чорнобильської комеморації. І до віртуальних практик теж. І до ігор. І до муралів в Зоні. Намагаючись сформулювати свої враження від виставки “ARTEFACT: Chernobyl 33”, в першу чергу я думаю саме про віртуальні практики, бо нам анонсують виставку медіа-арта (до речі, тут, на мій погляд, треба було якось ретельніше прописати – бо вочевидь йшлося про New Media Art, роботу з VR та доповненою реальністю, хоча на виставці ми побачимо роботу з цілком традиційними медіями – навіть паперовими

газетами). Виставка підкреслено не буквалістська, тут немає спроб «репрезентації» трагедії, вона сприймається певною мірою карнавално, якоюсь мірою запрошує до гри, втягує усілякі дії. Заходячи на виставку, ти потрапляєш в царину темряви – навіть таблички з інформацією про роботи треба підсвічувати мобількою (або не зважати на неї, входячи просто в запропонований художниками світ). При цьому авторські задуми прописані дуже уважно – тобто, від нас все ж таки чекають, що ми прочитаємо.

Простір виставки нагадує простір комп'ютерної гри, в якій ти рухаєшся з локації на локацію. Готовність входити в таке сенсове поле феномену «Чорнобиль» не дивує – досвід перебування в просторі ЧАЕС сучасна людина якоюсь мірою набула в «S.T.A.L.K.E.R.».

Я дуже далеко від лобових висновків на кшталт «сучасна молодь все сприймає, як гру; як можна зрозуміти трагедію Чорнобилю, граючи в монстрів». Чомусь у грі до найменшого болтика відтворено простір ЧАЕС, для цього автори гри їздили в спеціальні експедиції, щоб задокументувати абсолютно всі локації станції та відтворити їх у грі. В якійсь момент, абсолютно без відношення до сюжету гри, ми чуємо запис реального радіоповідомлення про аварію на ЧАЕС. Інтер'єри станції виконані з такою точністю, що запрошений творцями гри робітник станції зізнався, що відчуває себе як на робочому місці. До речі, на підході нова гра «Chernobylite», для створення якої простір Зони ретельно сканувався: бажання перебувати саме тут, в абсолютній копії реального простору катастрофи непереборне.

Навіщо мочити монстрів в абсолютно реальному просторі? Навіщо переносити реальність в віртуальний світ? Тільки тому, що фантазія на тему Зони легко запускається текстом «Пікніку на узбіччі» братів Стругацьких та метафізикою «Сталкера» Тарковського? Ні, якимось геймерам чомусь важливо опинитись саме в просторі Чорнобилю. Знати, що там все там само, як тут, у грі. Гра насправді – це ледве не головний спосіб пізнання. У грі з монстрами може бути закладена та тривога запитання до світу, яку не сформуєш в інший спосіб.

Про подію Чорнобилю (фактичний бік, замовчування, крах радянського технократичного оптимізму) в цілому все добре відомо. Окей, ми дізналися, хто винний. Дізналися, що Радянський Союз, може, скоріше впав завдяки Чорнобилю. Обурилися політикою офіційної брехні в СРСР. Далі? Подія Чорнобилю залишає нас наодинці з питаннями іншого стибу – про сенс власного перебування на землі, відносини зі світом в цілому, про межі модернізації. Ці питання важко сформулювати (інколи вони й дратують як нібито дурні інтелегентські фантазування – особливо для тих, хто напряму травмований Чорнобилем – для цих людей всі питання є значно чіткішими

та жорсткішими), але можливо візуалізувати – в фігурі Монстра.

Свого часу Арт Шпігельман довів, що такий «несерйозний» жанр, як комікс, є гідним полем для спроб осягнути неосяжне – увійти в досвід Голокосту [Карлін 2018; Філоненко 2018; Bolhafner 1991]. Графічний роман про мишей та кішок, «Маус», вже давно став класикою так званої неконвенційної філософії історії та довів, що страшне може ставати ще страшнішим, коли торкаєшся його в нібито ігровій формі, а не в спробі відтворення. Точна реконструкція минулого – це брехня, ну, принаймні самообман. Якщо хтось твердить, що вмє переміщатись в часі, не вірте. Не вмє. Ми ніколи не відчуємо те, що відчувала людина на порозі газової камери. Навіть розповісти про це нема кому, бо всі мертві. Той, хто каже, що відчуває – той бреше. Але коли ми зрозуміли, що неможливо пережити чужий досвід, що нам робити з власними запитаннями? Забити на думання? Задовольнитись науковими висновками? Але ж цікавить нас не хімічна формула «Циклону В» та не те, як звали технолога, який не дотримався техніки безпеки, або партійного функціонера, який віддав наказ про проведення першотравневої демонстрації.

Чорнобиль підводить нас до ситуації «на межі» - жах від незрозумілої невидимої смерті, жах від того, що все це було створено людиною, ненависть до тих, хто офірував чужі життя заради ідеології, огида від розуміння брехні як частини людської природи. Загалом – зустріч з Чужим, що раптово з'явилося в нашому світі, який здавався таким зрозумілим. Так ось – в грі людина може підійти до ситуації «на межі», жодна статистика нам цього не дасть. В «S.T.A.L.K.E.R.» є саме це відчуття. Так, це гра. Але це входження в ситуацію «на межі», в простір питання про те, ким є людина.

Інколи щілина в інший світ виникає в використанні засобу, нібито зовсім не пов'язаного з об'єктом бажаного розуміння. При цьому, ясна річ, ця щілина виникає зовсім не обов'язково – будь-хто, намалювавши комікс, не стане гарантовано Артом Шпігельманом. Але я зараз не про якість певних художніх практик. А про те, що геймеру важливо опинитись в ретельно відтвореному просторі ЧАЕС та в ситуації «на межі». Коли ти зустрічаєшся з монстром. З чистим жахом, якому немає імені. Гра доволі страшна. Відчуття жаху виникає тут не за рахунок особливо потворних чудовиськ. Такого добра сучасна культура наробила великі кучі. І не страшно. В «S.T.A.L.K.E.R.» моторошно страшно за рахунок відчуття реального перебування в просторі між світами. Чорнобиль стає природним середовищем для такого відчуття. Тут важливий причинно-наслідний зв'язок – не «геймер думає, що розуміє Чорнобиль, граючи в гру», а «геймер входить ситуацію зустрічі з неназваним жахом, і його досвід включає знання, що Чорнобиль саме є місцем такої

зустрічі».

На виставці «ARTEFACT: Chernobyl 33» ми зустрічаємось, зокрема, й з таким саме пошуком імені для Жаху, який раптово з'явився у житті, щоб вже ніколи з нього не піти. Так, Тетяна Зубченко в проєкті «Genus. Chernobyl. Code depressurization» розповідає нам про те, як в життя маленької дитини п'яти років увійшло поняття страху – через страх батьків, нові слова, нові практики життя. Згадуючи власні дитячі відчуття, художниця вводить нас в той сенсорний фрейм, який довгі роки нарощувався на пам'ять про Чорнобиль. Аудіо-інсталяція включає й знайомий кожному з нас запис телефонної розмови диспетчерів про вибух, і записи повідомлень різних радіостанцій (не тільки радянських) тощо. Нас охоплює хвиля слів, що стають тлом для відео-інсталяції, що розгортається в контурі трипільської фігури. Художниця втягує нас в декілька сенсорних потоків: з одного боку лаконічний медіа-режим, записи робочих розмов, з іншого – міфологічна. Нібито це якась древня біда піднімається з давніх (навіть прадавніх) часів – сама земля щось промовляє до нас, сповнених страху, в нашому заповненому словами просторі. Чорнобиль виявляється міцно вписаним в міфологічний обрій українського світу. Нагадаю в цьому контексті композицію групи ONUKA «Mainland», де Чорнобиль постає таємничим материком, який є доказом того, що людина може загратися в Бога, але це не надовго. Вокалістка групи Нагала Жижченко теж має історію дитячого знайомства з темою Чорнобиля через те, що її батько був ліквідатором, але ніколи не розповідав про ЧАЕС, запустивши таким чином самостійні пошуки доньки. «Mainland» є своєрідним порталом в вічність, в якому зустрічаються вільне від людини життя природи та самовідданий людський жест захисту Життя – через створення «саркофагу». З тим самим відчуттям порталу працює Тетяна Зубченко через апеляцію до Трипілля, що в просторі української культури малюється як «пра-»: пра-українське, пра-цивілізаційне – те, що є виходом іншого пласту часу.

Сакральна-міфологічна оптика Чорнобиля провокує появу роботи Alfredo Vargas «Віртуальний ритуал», де нам пропонують взяти участь у ритуальній дії в віртуальному світі. Учасник ритуалу завдяки окулярам віртуальної реальності потрапляє в гру з віварем та сакральним простором. Як на мене, трохи притягнуто за вуха, але мені, повторюся, тут йдеться не про художню цінність роботи, а про пам'ять про Чорнобиль. Образ Чорнобиля в уяві художника безпомилково веде його в простір сакрального, позамежного, в простір зустрічі з чимось нелюдським. VR та пост-гуманітарні діалоги – теж елемент пам'яті про Чорнобиль. Євген Ващенко в проєкті «Atom Reaction / Interactive Map» пропонує нам відчути себе в контакті з радіацією, побродити по мапі, вдивляючись до процесу

розщеплення атомів. Проєкт є моделлю поведінки атома урану при початкових стадіях атомного розщеплення. Художник розраховує на інтерактивну взаємодію глядача та моделі атома, що поводитиметься в залежності від ступеню забрудненості ділянки, що її на карті визначає глядач.

До певної ритуальності, моменту спілкування з потойбічним відсилає нас і інсталяція Ірини Ворони «White Souls», присвячену душам тих, хто загинув підчас катастрофи. Це світлові кулі/кільця, підвішені під стелею та сховані в прозорій тканині, що звисає до пола. Образи «білих душ» (загалом-то все в червоному світлі) нагадують високі людські (надлюдські) фігури. Мосю першою асоціацією в просторі інсталяції стали картинки з «Віднесених привидами» Хаяо Міядзакі – відчуваєш себе загубленою дівчинкою серед привидів, що рухаються у власному світі.

Відлуння зустрічі з іншим пластом часу бачимо й в метафорі samega obscura з перевернутим образом світу в роботі Вальдемара Ключко та Ігоря Бельського. Це піаніно, перетворене на металевий «саркофаг». Коли хтось всередині, ти його не бачиш, але бачиш, як рухаються клавіши – це трохи моторошно (але й смішно). Людина ж зсередини піаніно бачить світ перевернутим. Можливість залісти всередину піаніно (зрозуміло, що туди тягне дітей) виводить нас у простір гри з бароковою захопленістю штучним та прихованими кімнатами, з яких несуться голоси та створюються ілюзії. Весь простір виставки є ігровим і дещо карнавальним. Поряд з піаніно ми побачимо дзеркальні «класики», що розмічені цифрами, пов'язаними з Чорнобилем (проєкт Вальдемара Ключко).

На виставці ми можемо увійти в простір того, що Тамара Гундорова позначила як постчорнобильське барокове іронія. Так, кураторка Томато Каліні запропонувала нам галерею... костюмів хімзахисту в стилістиці виставок вишиванок з різних регіонів України. Коли ідеш в київському метро, не можеш не натрапляти на зразки соціальної реклами з народними костюмами – Луганщина, Львівщина, Полтавщина тощо. Регіональні вишиванки, регіональні страви, варіанти борщу з місцевими особливостями – це звичний елемент достатньо картонного способу репрезентації різнобарвності України. Консервативний в душі 19 століття варіант сучасної плюралістичної картини світу. Етнографічне різнобарв'я замість ідеї політичної нації – справжнє тло такого собі офіційного способу вписатись в ідею мультикультуралізму. Що цікаво в цій роботі мені як людині, схиленої на колективній пам'яті? Звісно, контекст. Чорнобиль та міфологічні образи суто українського аутентичного буття дуже тісно перемішані. Регіональний хімзахист виглядає іронічно, але жодним чином не штучно. Це явища з одного простору. Чорнобиль став частиною української етнографії.

Думаю, що піком карнавальних хованок-перевтілень можна вважати

доволі масштабний проект Олега Харча (Харченко) «Будь готовий». Це просторий абендон, зі стелі якого звисають п'ятсот піонерських галстуків, а на стінах дивляться один на одного плакати з гаслами «Будь готовий!» та «Завжди готовий!». На підлозі розкидані обломки кахлів, штукатурки та різного будівельного брухту. В середині інсталяції з цих шматків викладено п'ятикутну зірку. Проект, зрозуміло, відсилає до першотравневої демонстрації в Києві, на яку вивели школярів. Поки наївний глядач роздивляється червоні трикутники на стелі, перед ним із темряви може виринути фігура в протигазі, яка в німому благанні простягає шматок цеглини з фрагментом кахлі. Проігнорувати жест не вийде – бо воно якесь дуже щире. Комунікація, зрозуміло, безслівна. Маю зізнатися, що саме момент інтерактиву включив мене «у відносини» з виставкою: якщо до цього моменту я ходила приміщеннями Річкового вокзалу зі снобістською думкою «Описання були цікавіші за виставку», то тепер, подумки проговоривши «Чорт, воно працює» відправилась шукати місце для цієї нещасної цеглини. Знайшла. Підправила нею зірку. Насправді, що тут спрацювало? Думаю, гра. Гра в чужий та нестрашний світ. Важливо – *що саме* тут являє себе як чуже та нестрашне? Правильно – радянська реальність. Чорнобиль тут є обличчям радянської реальності, що є чужою та нестрашною (не Чорнобиль не страшний, а саме радянська реальність).

Ось на цьому моменті хотілось теж трохи потоптатись. Виставка «ARTEFACT: Chernobyl 33» ставить катастрофу Чорнобиля перед дзеркалом радянського минулого та запрошує нас в це дзеркало зазирнути. Місце для виставки було обрано не випадково – посеред старанно вибудованого публічного простору Поштової площі (тут модне місце, простір урбаністичного експерименту, тут гуляють, тут роблять івенти, катаються на скейтах та інших штуках тощо) стоїть старий Річковий вокзал, який всередині є суцільною руїною. В такому ідеальному антуражі нам обіцяють «ревіталізацію занедбаного радянського минулого як переосмислення питань, що намагалися приховати та забути, але вони просто стоять перед очима». В мене є претензії до формулювань, але меседж зрозумілий.

Амбіція кураторів постає в сміливому погляді вбік минулого, від якого не втечеш. «Час торкатися минулого, для якого немає місця в історичному наративі» – попереджає нас інформаційний стенд на підступах до виставки. Творці проекту бачать безпосередній зв'язок між відкритістю нових часів та відкритим не так давно простором Річкового вокзалу, який довго був серед «потаємних кімнат» оселі мешканців міста. Нас запрошують зануритись в українське підсвідоме минуле. Що тут є підсвідомим? Чорнобиль? Чи радянський час? Чорнобиль постає певним протуберанцем радянського часу в українську добу, через який ми можемо придивитися до самої доби.

Не буду зараз критикувати твердження авторів про відсутність місця в наративі – для радянського часу місце в українському наративі як раз є. Можливо, з цим місцем щось не так. Зокрема цей меседж намагаються нам послати через виставку “ARTEFACT: Chernobyl 33”. Щиро – коли я йшла на виставку, мені було цікаво, як само вони з цим будуть працювати. Можливо, я мала завищені очікування через присутність в українському культурному просторі глибокого теоретичного осмислення ролі радянського минулого в Кмитівському музеї, стьобу «Польоту Мрії над Садами Джардіні», пошуків музею «Територія терору» тощо. А, можливо, в мене було передочікування, яке не знайшло підтвердження та відкрило для мене трохи іншу площину роботи з колективною пам'яттю в Україні.

Здається, важливим тут є жест пошуку зустрічі з Чужим, яке репрезентується двома феноменами – Чорнобиллю та Радянського. При цьому одне чуже має обличчя Монстра, того дзеркала, яке ставиться перед людиною та ставить останню на межу існування. Інше Чуже – це радянське, яке є зрозумілим та нестрашним. Два обличчя Чужого зливаються тут уві щось одне, накиднують одне на одне якихось контекстуальних рис, розмивають послання одне одного. Отже, тема Чорнобилю вписується в міфологічну минушину, через що її можливо бачити в оптиці трипілля чи етнографічних кліше. Катастрофічність Чорнобилю осмислюється в контексті бажання людини погратися в Бога. Коли людина загралася, вона неминуче зустріне Монстра, прадавнє Зло, доторкнеться до точки запуску первинної руйнації світу. Це місце зустрічі з Чужим у чистому вигляді – в його магічній привабливості (інсталяції з лазерними променями Оксани Бузяк втягують в красу видовища) та жаху (невидима та незбагнена смерть являє себе в різних обличчях – прозора людина випромінює образи та сенси в інсталяції «Випромінення», автори RASSVET and Astian Ray). Водночас Чорнобиль бачиться і як той портал в радянське минуле, через який ми можемо вдивлятися в епоху, якої вже немає. Парадокс оптики радянського тут полягає це й в тому, що міфологічність Чорнобиля створює фрейм і для радянського в цілому – недавня доба опиняється в сенсовому полі того ж трипілля та доторку до первісної руйнації прадавньої гармонії світу. Природним ландшафтом для репрезентації радянського стає абендон, Річковий вокзал опиняється образом стародавнього простору, чогось на кшталт мінойських споруд для прийшлих дорійців – які породжують страхи, фантазії про чудовиськ, які це могли створити. При цьому пряма зустріч з власне радянським (не фантазованим) відкидає нас знову ж таки в простір «на межі»: одним з найпростіших та найпотужніших інсталяцій на виставці є «Правда» Олесі (Шамбур) Геращенко: перед глядачами розміщені сторінки газети «Правда» від 26 квітня 1986 року до початку травня. Ти просто стоїш

віч на віч з простором злочинної брехні.

Чорнобиль – це той портал невідомо куди, який є поряд з нами. Наостанок поділюся враженням від дуже простої ідеї Світлани Коршунової та Валерія Коршунова – створити портал Чорнобиль на Burning Man: «Burning Man як і Чорнобиль почався 33 роки тому. 33 роки тому на одній стороні світу люди створили Чорнобиль, а на іншій Burning Man. Сьогодні в Чорнобилі в буянні природи майже постапокаліпсис, а на Burning Man посеред пустелі - свято життя та культури. В якому світі ми будемо жити завтра - залежить тільки від нас та нашого свідомого споживання і поширення інформації». Якимось мені раптово пригадався епізод з чудового мультя Тіма Бартона «Corpse Bride», в якому можливість виходу зі світу мертвих до світу живих здійснюється завдяки українському заклинанню (саме так – Ukrainian spell). Простір, де відкриваються брами, де може вийти назовні те, з чим ми навряд би хотіли зустрітись. Чорнобиль став тим міфологічним образом, що дозволяє працювати всім цим сенсам – як для нас всередині, так і для світу «ззовні».

Список використаної літератури

- Алексієвич, С. (2016) *Чорнобильська молитва. Хроніки майбутнього*, Київ: Комора, 288 с.
- Ассман, Я. (2004) *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*, Москва: Языки славянской культуры, 368 с.
- Ассман, А. (2014) *Рефреймуя память. Между индивидуальными и коллективными формами конструирования прошлого*. В *Гэфтер*, Дата звернення 04.04.19. Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/11839>.
- Гундорова, Т. (2005) *Післячорнобильська бібліотека: Український літературний постмодерн*, Київ: Критика, 263 с.
- Казаківа, О. (2016) «Від мирного атома до радянського апокаліпсису: пам'ятники Чорнобильській катастрофі в Україні, Росії та інших державах», в: *Україна Модерна*. Дата звернення 04.04.19. Режим доступа: <http://uamoderna.com/videoteka/kazakova-lecture-chernobyl-memorials>
- Карлін, Дж. (2018) *Традиційні комікси й радикальне особисте висловлювання*, в: *Комікс у музеї сучасного мистецтва* [Обріст Х.У., Крамб Р., Шпігельман А., Карлін Дж., Філоненко Б.]; за редакцією Б. Філоненка. Харків: IST Publishing, сс. 87-108.
- Філоненко, Б. (2018) *Комікс у музеї сучасного мистецтва. Арт Шпігельман проти синдрому Ліхтенштейна*, в: *Комікс у музеї сучасного мистецтва* / [Обріст Х.У., Крамб Р., Шпігельман А., Карлін Дж.,

Філоненко Б.]; за редакцією Б. Філоненка. Харків: IST Publishing, сс.61-85.

Bolhafner, J. Stephen (1991) *Comics as Art: the Man Behind the "Maus"*, in: St. Louis Post-Dispatch, Sunday. June 23. p. 3C. Retrieved April 12, 2019 from <http://bolhafner.com/stevesreads/ispiegel.html>

Оксана Довгополова

ЧЕРНОБЫЛЬ В ПРОСТРАНСТВАХ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ В УКРАИНЕ: ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ СОВРЕМЕННЫХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРАКТИК

В украинской коллективной памяти место события Чернобыля может быть определено как «призрачное». Память Чернобыля удивительным образом оказалась распределена между несколькими смысловыми пространствами, которые не пересекаются между собой. Неопределенность места События делает наиболее успешными усилия его осмысления средствами искусства. В центре внимания автора статьи находятся контекстные поля, которые запускаются триггером «Чернобыль» в украинской культуре. Материалом для анализа стала медиа-арт выставка «ARTEFACT: Chernobyl 33», которая была представлена в Киеве в октябре 2019 года.

Ключевые слова: коллективная память, Чернобыль, художественные практики проработки прошлого.

Oksana Dovgoplova

CHORNOBYL'S PLACE IN UKRAINIAN COLLECTIVE MEMORY: NOTES AT THE MARGINS OF CONTEMPORARY ARTISTIC PRACTICES

Chornobyl's place in Ukrainian collective memory is "ghostly" one. Chornobyl's memory appears deluded between few spaces of sense, isolated one from another. There are the spaces of official memory, fiction, witnesses, "post-Chornobyl" baroque-style Ukrainian literature, so called "Stalker" practices, computer-games, artistic practices inside Zone etc. Narrative incertitude of the Event creates the ideal chance for working through the past with the instruments of art. 2019 appeared the important year for investigation of the Chornobyl's phenomenon through the extraordinary success of HBO "Chornobyl" television miniseries. The Event of Chornobyl was thrown into the space of interpretation and commemoration practices. In this text author tries to reveal and analyze the context spaces, triggered by the notion of "Chornobyl" in Ukrainian society. Author's efforts are concentrated around the Media-Art Exhibition "ARTEFACT: Chernobyl 33", which was presented

in Kyiv in October, 2019.

Keywords: *collective memory, Chernobyl, Artistic Instruments of Working through the Past.*

References

- Aleksievich, S. (2016) *Chornobylska molytva. Chroniki maybutnjogo* [Chernobyl prayer. The Chronicles of the Future], Kyiv: Komora, 288 p.
- Assman, J. (2004) *Kulturnaja pamjat* [The Cultural Memory], Moskva, Jazyki Slavjanskoj Kultury, 368 p.
- Assman, A. (2014) *Reframing the Memory. Between individual and collective forms of Past Reconstruction*, in: *Gefter*, Retrieved April 12, 2019 from <http://gefter.ru/archive/11839>.
- Gundorova, T. (2005) *Pisljachornobylska biblioteka* [The Post-Chernobyl Library], Kyiv, Kritika, 263 p.
- Kazakova O. (2016) *Vid myrnogo atoma do radjanskogo apokalipsy* [From the peaceful Atom to the Soviet Apocalypse], in: *Ukraina Moderna*, Retrieved April 4, 2019 from <http://uamoderna.com/vidteoteka/kazakova-lecture-chernobyl-memorials>
- Karlin, J. (2018) *Tradicijni komiksi ta radikalne vislovluvannja* [The Traditional Comix and the Radical Individual Statement], in: *Comix in the Museum of Contemporary Art*, Kharkiv, IST Publishing, pp. 87-108.
- Filonenko, B. (2018) *Komiks v Muzei suchasnogo mystetstva* [Comix in the Museum of Contemporary Art], in: *Comix in the Museum of Contemporary Art*, Kharkiv, IST Publishing, pp. 61-85.
- Bolhafner, J. Stephen (1991) *Comics as Art: the Man Behind the "Maus"*, in: St. Louis Post-Dispatch, Sunday. June 23. p. 3C. Retrieved April 12, 2019 from <http://bolhafner.com/stevesreads/ispiegel.html>

Стаття надійшла до редакції 29.04.2019

Стаття прийнята 20.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188628](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188628)

УДК 130.2

Олена Колесник

МІСТО ЯК ГЕРОЙ ТРИЛЕРУ

В статті розглядається паралельне формування образу міста та жанру трилеру в історії світової літератури. Починаючи з середини XIX ст. можна казати про те, що образ міста як активного середовища, яке визначає поведінку персонажів та перебіг подій, стає однією з сутнісних характеристик більшості піджанрів трилеру та детективу.

Ключові слова: *трилер, детектив, образ міста, літературні жанри.*

Постановка проблеми. Образ міста нерідко ставав об'єктом культурологічного та мистецтвознавчого, перш за все – літературознавчого дослідження. Зокрема, на дослідження образності в «романтичних жанрах» так чи так виходили П. Волинський М. Коцюбинська, Г. Нудьга, Д. Чижевський, Ю. Шевельов та інші. Однак, поки що відсутній системний огляд, де простежувався б взаємозв'язок образу міста та жанру трилеру (в найширшому його розумінні). Тому завданням дослідження є визначення цього сутнісного взаємозв'язку, який дозволяє розглядати місто не просто як локацію, але й як своєрідну дійову особу творів цього жанру.

Виклад основного матеріалу. Ймовірно, що місто як особлива форма штучного середовища, почало осмислюватися – в тому числі, в художній формі – починаючи з самої своєї появи. Вже в історії Гільгамеша йдеться про місто яке «випромінює жак» (звісно, для своїх ворогів).

В даний момент нас цікавить образ міста не в мистецтві в цілому, а лише в конкретному жанрі трилера. Однак, оскільки цей жанр, хоча і відносно новий, увібрав у себе риси, які накопичувалися в світовій літературі протягом останніх двох тисячоліть. Отже, варто почати з передісторії, і звернути увагу на образ міста у тих творах, в яких в розпорошеному вигляді знаходяться ті елементи, які згодом «зійдуться» разом та визначать специфіку трилеру як жанру. В цьому плані привертає увага давньоримська література, де, чи не вперше, в фокусі опиняється проблематика життя мегаполіса – соціально, культурного, релігійно неоднорідного середовища, яке створює умови для маргінальності та анонімності героїв та невизначеності їхніх подекуди карколомних кар'єр. Цей момент є в «Золотому віслуку» Апулея, а ще більше – в «Сатириконі» Петронія. Місто тут не стільки описується та осмислюється, скільки постає неодмінним, єдино можливим тлом, на якому відбувається подія. Гостроти сприйняттю додає контраст між соціальним положенням гаданого автора – «арбітра вишуканості» при дворі імператора Нерона – та тими брудними нетрями, про які розповідає його твір. В певному

сенсі, «Сатирикон» - це один з перших прикладів сламінгу (англ. *slumming* – пізнавально-розважальні прогулянки міськими хашами); ця своєрідна анти-гламурність, типова для Неоромантизму, відроджується в наш власний час.

В період середньовіччя, через відомі цивілізаційні зміни, місто в літературі відходить на другий план. Авантюрні жанри того часу частіше пов'язані з такими локаціями як фортеця та ліс/поле – до речі, те саме граничне протиставлення «культури» та «природи» ми знаходимо в шекспірівському «Королі Лірі», дія якого відбувається в «узагальнено-давній» часи Європейської історії. Міська культура Середніх віків та Відродження формується на принципово іншому соціальному базисі, та звертається до інших жанрів. Новели – і серйозні і гумористичні – дають історикам багато інформації, в тому числі й про життя міста, але їхня тематика та тональність, в цілому, далеко від нашої теми.

Образ міста як особливого, таємничого та небезпечного середовища знов виникає в період бароко, в іспанському шахрайському (крутіському) романі. Тут ми бачимо готовий антураж трилеру – велике місто з його складним, багатоукладним життям, і, перш за все – з низьким та повсякденним, і водночас – екзотичним та незвичайним життям люмпенів та злочинців.

Передромантизм, який стихійно виникнув в середині XVIII ст., поставив в центр картини світу не розум, а пристрасть. В межах цього напрямку відбувався активний пошук нових тем та підходів, освоювалася просторова та часова екзотика, а також екзотика внутрішнього світу, з потворним і жахливим включно. В нашому контексті особливої уваги заслуговує виникнення жанру «готичного роману», сюжетний шаблон якого досі має вплив на певні варіанти трилеру. Ще один важливий момент Передромантизму – особливе, напружено-емоційне переживання місця та часу, відчуття таємничості, та, часто – загрозовості певної локації, яка визначає події, які можуть відбуватися тут і тільки тут.

Зазвичай вважається, що Високий романтизм поступово зійшов нанівець, і в середині XIX ст. поступає місцем реалізму. Проте водорозділ між Високим романтизмом та Неоромантизмом кінця XIX – початку XX ст. не є абсолютним чітким. По-перше, в деяких країнах – в тому числі, в Україні – романтичні тенденції проіснували все XIX ст. і перейшли у XX ст. По-друге, унікальні, позажанрові твори романтичного характеру («Мобі Дік», «Пісня про Гаявату», «Легенда про Уленшпігеля» тощо) продовжували з'являтися в середині XIX століття і далі. По-третє, в цей період створювалася маса реалістичної за прийомами і романтичної за духом літератури, перш за все пригодницької.

Пригодницька література є жанровим конгломератом, який включає в

себе такі різні форми як рицарський роман та наукова фантастика. Більшість цих жанрів та піджанрів – соціально-пригодницький, історично-пригодницький, географічно-пригодницький, детектив, фантастика – формуються саме починаючи з середини XIX ст. Такі твори були комерційною літературою, розрахованою на непідготовленого читача. Однак, деякі з них набули статусу класики, який зберігають донині.

Британський варіант Неоромантизму остаточно сформував канони класичного пригодницького роману. Книги Р. Л. Стівенсона, Г. Р. Хаггарда, А. Конан Дойла, Р. Кіплінга стоять уджерел масової літератури, залишаючись для неї зразком та скарбницею сюжетів, оскільки вони були написані до розшарування культури на елітарну та масову, а значить, відповідають критеріям тієї та іншої.

Паралельно з формуванням цих жанрів, в яких накопичувалися риси «прото-трилеру», відбувалося художнє дослідження міста. Доволі типовим явищем в цьому плані був «фізіологічний начерк», де місто розглядалося як цілісний організм і описувалося водночас «науково» та романтизовано. В таких текстах (а також в серіях ілюстрацій, порцелянових статуєток тощо, які зображували різні соціальні та професійні типи) «своє», начебто абсолютно знайоме, подавалося як цікаве та екзотичне. Ймовірно, вершиною такого опису «зсередини» є романи Ч. Діккенса та Ф. Достоєвського, в яких, до того ж, є відчутний елемент трилеру.

В якості цілісного організму – здатного ставати головним героєм твору – могло виступати не лише сучасне місто. «Зразковим» історико-цивілізаційним романом, який відтворює життя такої давньої спільноти є «Собор Паризької Богоматері» В. Гюґо.

Таким чином, в другій половині XIX ст. повністю формуються дві теми – місто як герой та трилер як тип оповіді. Зачарований світ рицарського роману виявляється, як не дивно, сумісним з образом сучасного мегаполіса. І герой, хоч і не завжди схожий на мандрівного рицаря, цілком здатен вести в ньому свій духовний пошук, який може виглядати як двобій зі злочинцем.

Детектив та трилер (які спочатку не дуже розрізнялись, та й зараз мають проміжні форми), схильні зображувати сучасне місто не просто як місце дії, але й як активне середовище, і навіть як повноцінного героя оповіді. Простір не є однорідним, тому нам принципово важливо знати, куди саме потрапляють персонажі – від цього залежить, що буде відбуватися далі. Є міста, які мають особливу харизму. Одним з них є Лондон, що не дивно, враховуючи його статус як центру майже-світової імперії, який він мав саме в часи зародження жанру. Інші міста можуть виходити на перший план в зв'язку з своїм особливим геополітичним положенням, як то Стамбул, який стає місцем дії трилерів таких відмінних письменників як Дж. Бакен, Т. Хейз,

Д. Браун, Е. Костова, О. Памук.

Героями неоромантичних творів виступали звичайні люди, які в екстремальних ситуаціях відкривали в собі несподівані сили і волю. Подібні твори, незважаючи на всю виключність описаних в них подій, мали аналоги в реальному житті – адже це був вік останніх великих географічних відкриттів, за якими з захопленням слідував увесь світ.

На прикладі творчості Р.Л. Стівенсона можна розглянути феномен, який Г. Ейкен назвав «вікторіанським страхом, схованим під впевненістю» [Aiken 1956: 166], символом чого стає роздвоєння людини на Джекіла та Хайда. Ця тема зв'язана з 1) загальнолюдським архетипом Тіні та з міфами в яких він виявляється; 2) з британською фольклорною традицією «двох світів»; 3) з вікторіанським «романом таємниць»; та 4) з уявленнями про складну структуру психіки, які привели до майже одночасного відкриття підсвідомості З. Фрейдом та І. Франком.

Уявлення про прихований таємний бік світу допомагає формуванню класичного детективу: характерно, що А. Конан Дойл не тільки створює канонічний образ сищика, та парадигмальну сюжетну модель, але й розпочинає своєрідний міський епос, який міфологізує Лондон. Теоретиком і апологетом жанру детективу став Г. К. Честертон, пафос чийх есе про масову культуру прямо протилежний пафосу Х. Ортегі-і-Гассета. Детектив розглядається ним як форма міфу, яка відкриває магічний зворотній бік повсякденності [Честертон 1984: 36]. Те саме стосується шпигунського роману, який з'являється на межі XIX та XX ст.

Нове відродження романтичних тенденцій припадає на час після Другої світової війни, період осмислення втрат та пошуків виходу з духовного паралічу. Навіть коротке окреслення романтичних форм в культурі XX ст. – тема для окремого дослідження. В наш власний час одну з помітних тенденцій можна позначати як Постнеоромантизм.

Однією з характерних рис Постнеоромантизму є своєрідна анти-гламурність. Наприклад, поетика стімпанку передбачає бруд та сажу великого промислового міста та дещо занедбану зовнішність героїв. При цьому йдеться не лише про демократичність чи про ревізійну «правду життя» – тим більше, що в творі часто нема ані того, ані іншого. Як ми бачили, поезію бідних околиць, звалищ та каналізацій ніяк не можна назвати новим явищем, але в сучасному мистецтві вона доводиться до межі. Одним з найбільш шокуючих її проявів є некроестетика, помітна і в елітарній, і в популярній культурі (гламурізація вампірів, численні варіації на тему монстра Франкенштейна, абсолютно не-фольклорні зомбі тощо). В якійсь мірі це можна пояснити відомим в етнографії методом перемоги над страхом смерті. Однак, можливий і інший смисловий рівень, пов'язаний з дуже давньою, але

реактуалізованою в XX столітті міфологізацією відкинутого. Наприклад, викинуті речі інколи викликають жалість, інколи – демонізуються, аж до виникнення теми їхньої помсти колишнім господарям. Але, в будь-якому випадку, ідея таємничого самостійного життя не-живих об'єктів веде до можливості сприйняття звалища як «концентрату духу» – саме в такому сенсі можна розглядати декорації славетного мюзиклу «Коти». Звалище та музей стають взаємозамінними. Музей може розглядатися як зібрання «чудового, рідкісного, дивовижного та дорогого мотлоху» [Gaiman 2005: 173], купа сміття – як джерело ідей та матеріалів для музейних інсталяцій. Таким чином, життя декласованих елементів, не-життя мертвих тіл та існування неодушевлених предметів можуть бути співставлені за самою своєю маргінальністю. Гетто, божевільня, притулок, цвинтар, звалище, каналізація опинаються в одному смислового ряду. Цілісний міф цього світу Тіні створив Н. Геймен в «Ніде і ніколи». Сюжетна основа цього роману перевертає стереотипний голлівудський сюжет. Замість історії невдахи, якого доля втягує в небезпечні пригоди, який проходить ініціацію та повертається додому з новими силами та перспективами, в «Ніде і ніколи» ми бачимо людину, яка в фіналі біжить від власної успішності в «гіпернетрі», де тільки й можна знайти справжнє життя і справжні почуття.

Цей знаковий твір, який класифікується як фентезі, але може розглядатися і в якості детектива та трилера (а також рицарського роману), виводить нас на проблематику міри фантастичності в зображенні міста. Пропоную класифікацію деяких жанрів, які зображують місто, засновану на ступені фантастичності (за її зростанням) цього зображення:

1. Більшість трилерів та детективів (перш за все – твори А. Конан Дойла);
2. Культурологічний трилер, в якому важливе місце займає культурно-цивілізаційна історія певного міста (Б. Акунін, Д. Браун, Дж. Каррелл, О. Памук);
3. Кривоісторія («Історик» Е. Костової);
4. Урбаністична фентезі, міська казка, де створюється міф конкретного міста (Н. Геймен, К. Клер, Л. Лузіна);
5. Альтернативне місто з тією самою назвою, але розташоване в іншому світі (Лондон у С. Кларк);
6. Чисто фентезійні міста (від Дж.Р.Р. Толкіна до Ч. М'свілля).

Висновки. Однією з тенденцій світового літературного процесу є все більше місце, яке займає місто в якості не лише тла, але й чинника розвитку дії та навіть однієї з дійових осіб. Зокрема, це помітно в жанрі трилера, де і специфічна атмосфера місця і конкретні характеристики його топосів великою мірою визначають настрій та сюжет твору в цілому. Уточнення цих тенденцій

та компаративне дослідження образу міста в інших мистецьких жанрах заслуговує на подальше дослідження.

Список використаних джерел

- Честертон, Г. К. (1984) *В защиту «дешевого чтения»*, в: *Честертон Г. К. Писатель в газете: художественная публицистика*, пер. с англ., Москва: Прогресс, сс. 35–39.
- Aiken, H. (1956) *The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers*, New York: Mentor, 283 p.
- Gaiman, N. (2005) *Neverwhere. Author's preferred text*, London: Headline, 374 p.

Елена Колесник

ГОРОД КАК ГЕРОЙ ТРИЛЛЕРА

В статье рассматриваются параллельное формирование образа города и жанра триллера в истории мировой литературы. Начиная с середины XIX в. можно говорить о том, что образ города как активной среды, определяющей поведение персонажей и течение событий, становится одной из существенных характеристик большинства поджанров триллера и детектива.

Ключевые слова: триллер, детектив, образ города, литературные жанры.

Olena Kolesnyk

CITY AS A CHARACTER OF THRILLER

The city as an artificial environment was mentioned and sometimes described throughout the whole history of literature. One of the first texts in which we see the slums of a metropolis as a location both commonplace and exotic, and completely necessary for the narrative as a whole, is Petronius's "Satiricon". Some of its characteristics were later reproduced in the Picaresque and still later, in some of the budding genres of the XIX ct. literature. For instance, that century was formative for the genres of detective and thriller. For them the big city became the perfect location. The specific places (buildings, streets, infrastructure etc.) helped to define the characters' fortune, to determine the plot development and to create the emotional atmosphere of the text. Gradually there formed a special myth of a big city, with its specific variants (for instance, the myth of London). The genres of thriller and detective were (and are) some of the main factors in formation of this myth. The city as a character of a novel can be represented with various degrees of accuracy, beginning with the almost-perfect description and coming to the pure fantasy.

Keywords: *thriller, detective, city image, literary genres.*

References

- Chesterton, G. K. (1984) *V zaschitu «deshevogo chtiva»* [In defense of «cheap reading»], in: *Chesterton G. K. Pisatel v gazete: hudozhestvennaya publitsistika*, per. s angl., Moskva: Progress, pp. 35–39.
- Aiken, H. (1956) *The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers*, New York: Mentor, 283 p.
- Gaiman, N. (2005) *Neverwhere. Author's preferred text*, London: Headline, 374 p.

Стаття надійшла до редакції 21.04.2019

Стаття прийнята 21.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188619](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188619)

УДК 395. 929.7: 379.8

Анна Місюн

ОПЕРНИЙ НА ТЛІ ДВОРИКУ: РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ МІСТА В ОДЕСЬКОМУ ЖИВОПИСІ

Стаття присвячена дослідженню міста за допомогою репрезентативних підходів, зокрема, представленню трьох типів репрезентації міста в одеському живописі 1950–2010-их років, з'ясуванню зв'язку між моделями ментального освоєння міста і репрезентативними артефактами. Художні артефакти постають в якості маркерів певної локальної ідентичності, які в свою чергу репрезентують певні культурно значущі інфраструктурні комплекси локальної комунікації. Мета аналізу – встановлення кореляції між об'єктом і суб'єктом художньої творчості та різними міфологіями міста як основою репрезентації.

Ключові слова: репрезентація міста, присутність, репрезентативний підхід, репрезентативний артефакт, одеський живопис, міський міф, локальна ідентичність, стилі життя, тип комунікації, кристалізація деталізації.

Репрезентативний підхід в сучасній гуманітаристиці постає чи не найперспективнішим у з'ясуванні численних аспектів артикуляції культурної ментальності, побутування різноманітних міфів в просторі повсякденної культури, декодуванні як структури міста взагалі так і його відображення в художній творчості, зокрема, в живописі. Розглядаючи історію розвитку значення слова «репрезентація», Г.-І. Гадамер в «Істині і методі» нагадує про його сакральньо-правовий смисл, простежуючи походження терміну від римської правової системи та зміни значення у світлі християнської ідеї втілення і містичного тіла. «Репрезентація відтепер вже не позначає відображення або образного представлення, а також «представленості» в комерційному сенсі як відображення платоспроможності; тепер вона позначає представництво. Ясно, що слово змогло прийняти це значення тому, що відображуване само присутнє у відображенні. Репрезентувати позначає “здійснювати присутність”» [Гадамер 1988: 661].

Виявлення саме таких «присутностей», а разом з тим і ментальних моделей, що їх уособлюють, стає змістом репрезентативного підходу М. Вартофського. Відповідно до його концепції, людське сприйняття, маючи універсальні передумови – сенсорну систему, що пройшла певну біологічну еволюцію, – разом з тим є історично зумовленим процесом. Воно залежить від інтерпретаційних принципів, що превентивно привертають нас до того, що нам належить побачити, і управляється канонами, прийнятими в культурі.

Будь-яка модель – аналогії і «начебто» конструкції, математичні моделі, обчислювальні пристрої або механізми виведення, взагалі апроксимативні репрезентації різного ступеня істинності – являє собою не тільки зовнішній світ, але і самого суб'єкта, що пізнає [Вартофський 1988: 11]. Репрезентація геть не прагне до адекватності і не «регресує» в напрямку до «справжнього об'єкту»; вона, скоріше, «регресує» від нього в напрямку до канонів і зразків, що мають великий ступень конвенціональності, відповідної еволюції різних форм діяльності, практики; тому репрезентація не може бути зведена до простих подібності і відображення [Вартофський 1988: 47]. Близькими принципами керується й М. Ямпольський у своїх студіях Версальської садово-паркової архітектури, розуміючи останню як специфічну репрезентацію не просто Влади взагалі, а її специфічної французької природи XVIII ст. [Ямпольський 2004].

В цій статті на матеріалі декількох репрезентативних сюжетів одеського живопису ми розглянемо еволюцію «самоусвідомлення» міста, розгортання принципово різних міфологічних традицій в представленні останнього, аж до майже бодрійярівської деталізації репрезентативних артефактів в одеському живописі останніх років. Значущість і місткість образотворчого матеріалу в такому аспекті підкреслював Г.-І. Гадамер: «Мистецтво – це не просто знаряддя суспільно-політичної волі – коли воно дійсно мистецтво, а не тоді, коли його хочуть зробити знаряддям, – воно демонструє суспільну дійсність» [Гадамер 1988: 645].

Аналізуючи широкий масив одеського живопису, попри все різноманіття «бачень» міста – тої-таки «суспільно-політичної волі», звертає на себе увагу три головні репрезентації міста, без сумніву, концептуальних, що демонструють принципово різну «суспільну дійсність».

Перша з них – це бачення Великого європейського Міста з певними місцями пам'яті, що й репрезентують цей перший (хронологічно) з одеських міфів, який ми тут позначимо як аристократично-європейський. Його репрезентативним центром стає Оперний театр, який – з людьми на його тлі, або в традиції міського пейзажу в повній архітектурній самоті – постає головним героєм картини. Попри різні стилістичні рішення, Оперний, статуя «Дюка» Ришельє, Мельниківські напівциркульні будівлі на Приморському бульварі, Потьомкінські сходи, дома Лібмана чи Русова в численних роботах одеських митців 1950-х–2010-х років постають знаками приналежності міста до європейської цивілізації, пам'ятками його колишнього життя в одному історико-культурному ритмі із Європою, яку майже втратили для себе у середині ХХ ст. одеські митці і яку прагнуть, в яку «вписуються» митці сучасні.

Гадамер стверджував: «Кожний витвір живопису – це приріст буття й

підлягає сутнісному визначенню як репрезентація, як становлення уявлення» [Гадамер 1988: 195]. Саме такими «приростами буття» постають, наприклад, «масло» Валерія Басанця «*Потрійний портрет (В. Маринюка, В. Стрельникова, О. Ануфрієва)*» 1980-тих, де на тлі напівпрописаного абрису куполів Оперного закарбовані славнозвісні творці одеського андеграунду – сучасники і «бойові» співучасники світових художніх зсувів 60–70-х років ХХ ст.; карнавальна графіка В. Стрельникова (1964 р.), де «рїзношерста» Одеса – стиліги і хіпі, оголена натурщиця і радянська «людина у фуглярі», мати з вередливим дитинчам і злодюжка клубочать на фоні Оперного як на театральних підмостках великого і демонстративного життя міста з певним непростим характером і безсумнівно європейською історією. Безперечно, такий погляд на «місто-герой» виглядає майже крамольно в часи, коли відрив від європейської традиції, ствердження власного соціалістичного новаторського шляху СРСР є нормою. Коли навіть той же В. Стрельников пише численні живописні оди людині звільненого труда («В Одеському порту», «Ударник» тощо). Але це – для виставки у Салоні Спільки художників. А для себе – місто із символами приналежності до іншої історико-культурної традиції і сьогодення. Таким чином, репрезентація в живописі Альбіна Гавдзинського (ще з кінця 1940-х рр.), Олександра Чемисова (1950–70-ті), Геннадія Горбунова, Ольги Котової та багатьох інших одеських митців знакових місць, «візитівок» європейського міста – театри, скульптурні об'єкти дорадянської, але своєї європейської історії, архітектурні ансамблі, незвичні для традиційного «уїздного міста N» – є відображенням не лише побутування певних типів міської міфології, а й дуже конкретних ментальних моделей сприйняття міського простору.

В цьому сенсі влучно помічає М. Вартофський: «З цієї точки зору загальним для моделей є те, що вони навмисно створюються як репрезентаційні артефакти і як такі служать у всіх своїх формах тим засобом, за допомогою якого людська свідомість може охопити свої власні творіння, тобто тим інструментом, завдяки якому воно стає самосвідомістю. Під самосвідомістю я маю на увазі не просто усвідомлення «себе», а скоріше усвідомлення своєї діяльності (індивідуальної або видової), тієї практики, яка, еднаючи нас із миром, допомагає нам конструювати його, завдяки чому ми приходимо до його пізнання і розуміння; інакше кажучи, мова йде про ту практику, завдяки якій ми можемо висувати гіпотези, висловлювати здогади і перевіряти істинність наших тверджень» [Вартофський 1988: 15].

Художник в такому випадку, в першу чергу, постає як містянин, що освоює і осмислює простір свого побутування, подає його концептуалізовано і образно стисло. Ми наполягаємо на тому, що значну

роль в процесі символічної ідентифікації жителя міста, означування місця, через причетність до якого самоотожнює себе городянин, є елементи міської інфраструктури, в яких акумульовано колективний досвід побутування і стилі життя. Підкреслюючи важливість символічних об'єктів в просторі культури (міста, країни), П. Нора стверджує: «Почуття безперервності знаходить свій притулок в місцях пам'яті. Численні місця пам'яті (*lieux de m?moire*) існують тому, що більше немає пам'яті соціальних груп» [Нора 1999]. Але саме художник акцептує, тобто згоджується прийняти/передати цю пам'ять соціальної групи – «уявленого співтовариства» одеситів як щось доволі актуальне, своє, автентичне. Так в «Вечорі біля Оперного театру» (1994) Ольги Котової, живописній серії «Стара Одеса» Анатолія Соломянного, ідилічних роботах Олексія Шовкуненка мовби реанімуються люди і стилі життя, «які ми втратили».

Б. Андерсон наполягає, що символічне, «уявлене» співтовариство, яким і є будь-яка політична нація, істотно потребує реальних маркерів ідентичності, аби «організувати» своїх членів на громадянські вчинки, уникати як значних «вад» нашого століття – корупції, правового нігілізму, політичної безвідповідальності, так і «дрібних» проблем інертності локальних громад. Саме ці маркери дозволяють створювати «глибоке й солідарне братерство. У кінцевому підсумку, саме це братерство й робило можливим протягом останніх двох сторіч для мільйонів людей не лише вбивати, але й охоче віддавати своє життя в ім'я таких обмежених уявлень» [Андерсон 2001: 24]. Для Одеси і її художників уявлене співтовариство, перш за все, концентрується навколо цього міфологізованого простору, маркованого знаками і символами певних стилів життя та інфраструктурних одиниць. Така собі «одеськість» як тип паранаціоналізму.

Ідентичність громадянина античного поліса відбивалася не тільки у власне цивільних практиках, але і в об'єктах міської інфраструктури, навколо якої зосереджувалися істинно і власне еллінські стилі життя: акрополь, агора, палестра, буле і ряд інших громадських будівель, в просторі яких людина виступала вже не просто як окремий індивід, а частина соціальної спільності. Аналогічно символами «римскості» в уже добу Імперії постають форуми з рядом культових, цивільних і навіть гігієнічних споруд у всіх її кінцях, навіть таких віддалених як Британія чи Нижня М'єзія. Осмисленим актом творіння єдиної Австро-Угорської ідентичності на рубежі ХІХ–ХХ ст. виступає будівництво практично у всякому великому імперському місті театрів – міського та оперного (часто створених в «проектному бюро» Фельнера і Гельмера), однотипних залізничних вокзалів (від Любляни до Львова), сторожок станційних доглядачів тощо. Локальна ідентичність городянина перетворюється в національну в просторі символічно обжитому, навіть якщо

в нього ти потрапляєш вперше. Все тут впізнавано, все марковано своїм персональним та соціально груповим досвідом. З легкістю визначаються локуси для формальної і неформальної комунікації, для бізнесу і дозвілля. До кристалізованих в елементах культурної інфраструктури місць підтягуються «стилі життя», форми репрезентації – особистісної та соціокультурної. На нашу думку, саме на таких елементах міського культурного простору, «місцях пам'яті» і формується не тільки локальна міська (вінець, парижанин, лондонець), але і символічна європейська ідентичність. При цьому зауважимо, що численні громадські («Креативне місто», «Культурна столиця» тощо) і державні програми сучасної Європи активно підтримують це символічне поле.

Якщо в цьому контексті розглянути одеський тип локальної ідентичності, то очевидним стає її принципова дисперсність. Культурна карта міста постійно піддається безсистемній модифікації. Практично немає такого «місця пам'яті», яке підтримувалося б в стані символічної меморіалізації. Окремі райони міста, які можна було б назвати локусами «щільної символічної меморіальності», безсистемно забудовуються, інші – навмісно «запускаються», втрачаючи комунікативний потенціал (наприклад, паркові зони санаторіїв Малого і Середнього Фонтану). Але саме одеські художники маркують їх як знаки «присутності», обживають і навіть зберігають навіки. Адже багато з того, що ми бачимо в роботах Ю. Коваленка, Ю. Горобця, В. Рісовича, у фантазіях на тему міста Л. Дюльфана, С. Жалобнюка чи О. Соколова назавжди зникло з «культурної карти» міста. Численні сходи, що збігали до порту, специфічна архітектура одеської «канави», Гаванний та Військовий узвіз забудовані новітніми висотками, які навіки вже поховали під собою неповторний абрис південного приморського міста.

Культурні локуси міста – Оперний театр, Філармонія тощо з економічної необхідності часто використовуються для тих типів комунікації, які асоціюються з нехарактерними для них історичними стилями життя. Тому в одеському живописі останніх років вони все частіше з'являються радше у кичово-комерційному звучанні, ніж як символи «присутності», репрезентативні артефакти стилів життя уявленої спільноти одеситів. На перший план все частіше виступає «істинне» одеське життя – життя міфологізованого двору. Не можна сказати, що це новий, тим паче новітній сюжет для одеського живопису. Але якщо в творчості Ю. Горобця, Ю. Нетрусова, В. Бабина, І. Варешкіна, А. Герасимюка – це двір одеського «центру», то роботи Т. Поповіченко, А. Посуховського, О. Мицника репрезентують інший одеський міф. Міф «Молдаванки і Пересипа», комунального життя, співучої й образної мови, колоритних і трошки хамуватих одеситів, лінивих котів та білизни, що «сохне» на мотузці. І цей,

не стільки «бандитський», скільки комунальний міф, ця модель напівзабутої комунікації репрезентується не лише у «високому», а й комерційному живописі Одеси, є напрочуд популярною, привабливою сюди на пленер митців з усіх усюд. Навіть на Андріївському узвозі можна надібати «одеський дворик» у виконанні київського чи львівського художника.

Європейські міста ростуть, що природно, і прирастають за рахунок носіїв найрізноманітніших культурних ідентичностей. Але, як нам представляється, наявність специфічної культурної інфраструктури, що відбиває символічний простір певної ідентичності, дозволяє асимілювати це населення в локальній самототожності, а через те і врятувати цю неповторну «одеськість», яка, безсумнівно, переживає значну кризу. У множинності локальної ідентичності з'являється значна «опора» в відсутності загальнозначущих символічних місць пам'яті. Це проявляється і в репрезентативному деталізованні живописного об'єкту. В творчості О. Котової, О. Кадзевич, І. Варешкіна та багатьох інших все частіше місто, яке «розповзається», зникає на наших очах, перетворюється на щось інше, радше асоціюється з окремими деталями ще зосталого архітектурного декору, трохи обшарпаних, але ще зберіглих аромат «скромної чарівності буржуазії» дверей, вікон та фрамуг старого житлового фонду. Це ностальгічне (й за кольоровою гамою) і тривожне вглядання в деталі не проходить і повз міфу-2: на місці цілого дворику в монументальній картині Анастасії Кириліної – щипчики на голій мотузці, що зачеплена за край старенького флігеля. Ця майже бодрійярівська «кристалізація деталізації» як модус процесу деструктування цілого видається нам не лише наслідком перверсії володіння/пристрасті (в цьому випадку – любові до «втраченого» Міста), а й принципової неможливості осягнення цілого; констатація того, що Місто митцем вже «не може бути зрозумілим у своїй цілісно-особистісній одиничності, а лише як щось дискретне» [Бодрийяр 2001: 111]. Тоді з'являється єдина можливість повторного «привласнення» собі речі, «для володіння якої характерне повне усунення чужої присутності» [Бодрийяр 2001: 112] Типові об'єкти минулої архітектурної системи міста протиставляються у такому разі серійному мас-виробництву сьогоденного пластику, яким активно спаплюжуються будинки старої Одеси. «Прагнучи внести в річ щось таке, що зробить її єдиною, свідомість сама ж і упредметнюється в цій деталі» [Бодрийяр 2001: 166]. В цьому випадку присутність – репрезентація – забезпечується через певне відчуження, втілюючи в художньому артефакті бодрійярівський парадокс: «живий вибір втілюється в мертвих відмінностях; вдаючись до них, наш проект стає самозаперечуючим і нездійсненним» [Бодрийяр 2001: 166].

Таким чином, в одеському живописі ми можемо виділити принаймні

три репрезентативні мотиви, або, як їх називає М. Вартофський, «репрезентативні артефакти». Це, по-перше, артикуляція у різний спосіб найстаршого з одеських міфів – міфу про Велике європейське місто. Він репрезентований через зображення значущих інфраструктурних артефактів, що вписуються у європейський культурний контекст і відтворюють певні стилі життя, комунікативні локуси, культурні практики європейської ідентичності: Оперний театр, пам'ятники в міському просторі (свій французький «Дюк», «Лаокоон», численні леви, «Амур і Психея» тощо), кірхи та католицькі собори, європейська архітектурна стилістика і таке інше. Митці не лише констатують власну і містичну присутність в цьому просторі, а й або посилюють її портретно/предметно, або чуттєво обживають її. Вони фіксують «власну» Одесу часто через зображення зниклих чи зникаючих архітектурних просторів, навіть газетних слів і фото (як у колажах І. Варешкіна чи С. Жалобнюка).

Іншим репрезентативним артефактом, на наш погляд, є артикуляція в одеському живописі міфологем «низового» комунікативного міфу «справжньої Одеси» дворику – не має значення, в центрі міста чи на історичних околицях як от Молдованка, Пересип, Ближні і Дальні Млини, Слобідки тощо. Чи то ідилічні, чи то іронічні, завжди залиті сонцем, обжиті, привласнені, ці дворики «звертаються» до нас у власний спосіб відкритості і зникаючої комунальності, з майже зазвичай розвішаною білизнаю, домашніми тваринами, безтурботними дітьми чи значущими старими. Але ж так само майже зазвичай вони занедбані, «трохи втомлені», із численними слідами підмальовок і підрехтовок. Це та справжність, присутність в якій дає радше етнографічну, ніж антропологічну насолоду.

Третій репрезентативний тип демонструє парадокс відчуження-присутності, неможливості прийняти і охопити всю повноту переживання/рефлексії міста, його різноспрямованості в минулому й тепер, його цілісності (якої, певно вже нема і не може бути). Тому на місці артикуляції цілого постає кристалізована деталізація – вікна, двері, деталі архітектурного декору, щипчики на мотузці старого дворику, кішка на деталі антику тощо. Але й вони не самоціль. Вони лише маркери можливої комунікації Людини і її Міста. «Точно так само і самі предмети втратили субстанцію, яка лежала в їх основі, і форму, що замикає їх, за допомогою якої людина прив'язувала їх до свого уявного вигляду; нині між ними вільно грає простір, стаючи універсальною функцією їх взаємозв'язків і «ефектів»» [Бодрийяр 2001: 25].

Як і будь-яке місто сьогочасного світу, Одеса трансформується, більш того, нагально потребує технологічного прориву в цьому процесі. Але все це стається злочинно стихійно, руйнуючи не лише плоть, а й дух міста,

позбавляючи його репрезентативної опори для збереження самості. Рішення проблеми, на наш погляд, можливо віднайти у створенні загальноміської програми на основі культурного (креативного) картування Одеси, де роль одного з провідних інструментів міг би відіграти одеський живопис, представлений через призму репрезентативного підходу.

Список використаної літератури

- Андерсон, Б. (2001) *Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму*, пер. з англ. В. Морозова. Київ: Критика, 272 с.
- Бодрийяр, Ж. (2001) *Система вещей*, пер. с фр. и сопровод. статья С. Н. Зенкина. Москва: Рудомино, 224 с.
- Вартофский, М. (1988) *Модели. Репрезентация и научное понимание*, пер. с англ., общ. ред. и послесл. И. Б. Новика и В. Н. Садовского. Москва: Прогресс, 507 с.
- Гадамер, Х.-Г. (1988) *Истина и метод: Основы философской герменевтики*, пер. с нем., общ. ред. и вступ. статья Б. Н. Бессонова, Москва: Прогресс, 704 с.
- Нора, П. (1999) *Проблематика мест памяти*, в: *Франция-память*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, сс. 17-50. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <http://ec-dejavu.ru/m-2/Memory-Nora.html>
- Ямпольский, М. (2004) *От символического тела к репрезентативному пространству*. Кн. 1. *Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима*. Москва: Новое лит. обозрение, 800 с.

Анна Мисюн

ОПЕРНЫЙ НА ФОНЕ ДВОРИКА: РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ГОРОДА В ОДЕССКОЙ ЖИВОПИСИ

Статья посвящена исследованию города с помощью репрезентативных подходов, в частности, представлению трех типов репрезентации города в одесской живописи 1950–2010-х годов, выяснению связи между моделями ментального освоения города и репрезентативными артефактами. Художественные артефакты выступают в качестве маркеров конкретной локальной идентичности, которые в свою очередь представляют определенные культурно значимые инфраструктурные комплексы локальной коммуникации. Цель анализа – установление корреляции между объектом и субъектом художественного творчества и различными мифологиями города как основой репрезентации.

Ключевые слова: репрезентация города, присутствие, репрезентативный подход, репрезентативный артефакт, одесская

живопись, городской миф, локальная идентичность, стили жизни, тип коммуникации, кристаллизация детализации.

Anna Misyun

**OPERA ON THE FOND COURTYARD: REPRESENTATION OF THE CITY
IN ODESSA PAINTING**

The article is devoted to the study of the city with the help of representative approaches, in particular, the presentation of the three types of city representations in Odessa paintings of the 1950s–2010s, the clarification of the relationship between the models of the city's mental familiarization and representative artifacts. Artifacts act as markers of a specific local identity, which in turn represent certain culturally significant infrastructural complexes of local communication. The purpose of the analysis is to establish a correlation between the object and subject of artistic creation and various mythologies of the city as the basis of representation. The Opera is presented in the article as a marker of the European type of urban infrastructure, which localizes special lifestyles, types of communication, special visuals that form the historical type of Odessa identity. Representation of the courtyard reflects another type of mythology and urban communication – a reduced, close to the grassroots culture of the urban outskirts and communal social behavior. The inability to capture the Whole of city leads to the appropriation of details – a crystallized detailing of architectural and infrastructure elements.

Keywords: *city representation, presence, representative approach, representative artifact, Odessa painting, urban myth, local identity, life styles, type of communication, crystallized detailing.*

References

- Anderson, B. (2001) *Ustavleni spilnoty: mirkuvannia shchodo pokhodzhennia y poshyrennia natsionalizmu*, per. z anhl. V. Morozova [Imagined Communities: Reflections of the Origins and Spread of Nationalism], Kyiv: Krytyka, 272 p.
- Baudrillard, J. (2001) *Sistema veschei*, per. s fr. i soprovod. statia S. N. Zenkyna [System of Things], Moskva: Rudomyno, 224 p.
- Wartofsky, M. W. (1988) *Modeli. Rerezentatsiya i nauchnoe ponimanie*, per. s angl., obsch. red. i poslesl. I. B. Novika i V. N. Sadovskogo [Models. Representation and the Scientific Understanding], Moskva: Progress, 507 p.
- Gadamer, H.-G. (1988) *Istina i metod: Osnovyi filosofskoy germeneytiki*, per. s nem., obsch. red. i vstup. statya B. N. Bessonova [Truth and Method: Bases of Philosophical Hermeneutics], Moskva: Progress, 704 p.
- Nora, P. (1999) *Problematika mest pamyati* [Realms of Memory], in: *Frantsiya–*

Pamyat [France–Memory], Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, pp. 17–50. Retrieved April 1, 2019 from <http://ec-dejavu.ru/m-2/Memory-Nora.html>

Стаття надійшла до редакції 23.04.2019

Стаття прийнята 23.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188623](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188623)

УДК130.2

Юлия Богачева

**ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТИЧНОГО МИФА В КУЛЬТУРЕ
МОДЕРНА (ПЕТЕРБУРГ – ОДЕССА)**

В статье раскрываются особенности трансформации античной трагедии в культуре модерна на примере трагедии Еврипида «Ипполит». В центре внимания – проблема любви и пола, сладострастия и целомудрия. В начале XX века античная трагедия интерпретировалась в качестве мистерии, тогда как её художественное оформление сочетало достоверные архаические элементы и современную декоративную пластику стиля модерн.

Ключевые слова: античная трагедия, сладострастие, целомудрие, стиль модерн, эстетизация жизни, мифотворчество.

Период конца XIX – начала XX веков ознаменован глобальными переменами не только в политической, социальной, но и в культурной жизни всего мирового сообщества. В это время зародился новый стиль модерн, объединивший все сферы искусства и распространившийся на все сферы человеческой деятельности. В европейских странах его названия были различны, но неизменным оставался поиск новых форм, идей, поиск нового способа художественного мышления. Модерн, ставший своего рода философией, стремился выйти за пределы искусства, соединить быт и бытие, эстетизировать и одухотворить повседневность. Творчество перестает быть прикладным, оно обретает метафизический смысл.

Вдохновленные теорией синтеза, художники «Мира искусства» объединяют элементы живописи, архитектуры, музыки, танца, поэзии. Проникновение искусства в жизнь расценивалось модернистами как возможный путь преобразования самой жизни. Жизнетворческая, жизнепреобразующая миссия искусства по отношению к миру и человеку воспринимается как высшая цель художественной культуры. В литературе идеи модерна развивают мыслители-символисты, полагающие, что смысл бытия и творчества недоступен рациональному познанию. Основным источником сюжетов и образов становится миф. Формированию нового искусства способствовала и философия Ницше. Основываясь на его идеях, символисты искали пути сближения языческих ценностей античного мира и ценностей христианской культуры. И самой подходящей формой для реализации такого рода идей оказывается театральное действо и мифический сюжет как его основа. *Цель настоящей статьи – выявить особенности трансформации античной трагедии в культуре модерна на примере трагедии Еврипида «Ипполит».*

В начале XX века императорские театры переживали глубокий кризис. Была необходима смена репертуара. Художественное оформление спектаклей также требовало кардинальных изменений. Перемены в театре начинаются с назначения в 1899 году на должность директора императорских театров князя Сергея Волконского, который ввел в репертуар античные трагедии. Волконский мечтал поставить на сцене Александринки трагедию Еврипида «Ипполит» и сыграть главную роль [см.: 5, с. 364]. Два года спустя, в 1901 году, на пост управляющего труппой Александринского театра был назначен драматург и историк искусства Петр Гнедич. Новый управляющий обращается к произведениям русской и западноевропейской классики. Волконский и Гнедич, будучи знатоками величественных театральных форм античности, хотели воспитать новую публику и поднять общую сценическую культуру. «Составители первоначального проекта, – полагал Дмитрий Философов, – исходили из той мысли, что античная трагедия тот фокус, в котором сходятся все лучи античной культуры, античного культа. Для них «Ипполит» есть <...> вечно жизненное наследие глубоко культурного мира. Как яркое проявление религиозного миропонимания греков, как невероятно совершенный синтез религии, философии и искусства, греческая трагедия есть нечто большее, чем «предмет постановки» [Философов 1902b: 46–47].

Трагедия Еврипида «Ипполит» была поставлена на сцене Александринского театра в 1902 году. Для этого были приглашены символист Дмитрий Мережковский и мирискусник Леон Бакст. «Надлежало представить трагедию так, как ее видели афиняне полторы тысячи лет назад, не исключая религиозно-ритуального характера» [Бенуа 1980: 372]. И в то же время предполагалось создать новый, интеллектуальный, стилизованный театр эпохи модерна.

Для Мережковского постановка «Ипполита» – это попытка восстановить первоначальное религиозное значение театра. И кроме того – переосмыслить сущность любви. Любовь, как полагал Мережковский, выступает в двух ипостасях. Первая из них – страсть, плотское вожделение, вторая – милосердие, сострадание, любовь девственная. Он находит общие черты в древнегреческом язычестве и христианстве. В образе главного героя Ипполита он увидел образ «христианина до христианства», а в образе Артемиды – явное сходство с Богородицей. Для Мережковского, как и для Ницше, «родное сердце» эллинской древности открывается в образах «ночных» богов – Артемиде, Деметре и Вакхе-Дионисе. Основополагающий конфликт трагедии – противостояние двух богинь: рождающей, но жестокой Афродиты и милосердной, но бесплодной Артемиды. И оба начала одинаково необходимы для бытия. По мнению

Мережковского, преступление Ипполита состояло в отрицании рождающей силы Афродиты, и поэтому он погибает. Это трагическое противоречие Мережковский переносит и на саму жизнь, полагая, что «мы погибает точно так же, как Ипполит» (см.: [Мережковский 1994]). О древней трагедии в ее современном воплощении Мережковский писал ещё в 1899 году. Вслед за Достоевским, он отмечал, что борьба двух великих начал продолжается до бесконечности, и поле битвы – сердце человека (см.: [Мережковский 2007]).

В том же году идею противостояния Артемиды и Афродиты, как борьбу воздержания и сладострастия, высказал и Василий Розанов. Он, также как и Мережковский, отметил «двойное влечение», которое зародилось еще в древнем человеке. Одно – влечение к соединению полов, доступное каждому. Другое – влечение к полной целостности себя, «отталкивание от всякого общения с другим полом, вечная девственность» (см.: [Розанов 1902: 242]). В отличие от Мережковского, Розанов предположил, что Ипполит прошел «только девственность возраста», в нем не было влечения к вечной девственности [Розанов 1902: 242]. Для Мережковского и Розанова проблема пола как проблема «целомудрия и сладострастия» не имеет окончательного решения и остается вечной проблемой.

Оппонентом Мережковского выступил поэт и знаток древнегреческой культуры Иннокентий Анненский, который назвал перевод Мережковского «фантазией на еврипидовскую тему» (см.: [Анненский 1892: 184]). Он считал «Ипполита» «пьесой не для современного театра», поскольку увидел в данной интерпретации любовь «без поэзии и романтической тайны, любовь как больное желание, грех и смерть», а жизнь – «без вечно нарастающего ужаса неизбежной агонии» (см.: [Анненский 2007: 296–298]). Для Анненского Ипполит – искатель новой веры, бесстрашный идеалист, мечтатель, которого «пол оскорбляет как одна из самых цепких реальностей». Ипполит – не идеал. В образе главного героя Анненский видит тоску и боль самого Еврипида, не сумевшего остаться в жизни «чистым созерцателем» и «уйти целиком в мир легенд и творчества». Ипполит ненавидит женщин, потому что они мешают человеку «мыслить и быть чистым» [Анненский 1979: 395]. В довершение этого Анненский замечает в трагедии древнегреческого драматурга предчувствие христианства как высокого представления о небесной жизни, где проблемы пола не существует.

В поддержку Мережковского выступил Дмитрий Философов, раскритиковавший Анненского: «Перевод сделан настоящим поэтом, вдохновившимся красотой подлинника и сумевшим в звучных и благородных стихах передать весь аромат и глубину трагедии Еврипида. <...> Не хорош и перевод г. Анненского, у которого много знаний и любви

к предмету. <...> Но этого мало. Кроме знания и любви – надо уметь. Для того чтобы переводить поэта, надо самому быть поэтом. Стих г. Анненского груб, тяжел, а иногда и комичен» [Философов 1902а: 9].

Постановка «Ипполита» вызвала широкий резонанс в зрительских и литературных кругах. Большинство писавших о спектакле сходилась на том, что наиболее сильной его стороной являлось художественное оформление. Так, гигантские статуи, упоминаемые в докладе Мережковского и высказываниях Розанова, художник делает чрезмерно большими, возвышающимися над всем окружающим. «Два страшных идолища с загадочными, вечными улыбками наводят страх и ужас, в них чувствуется демоническая, беспощадная сила» [Философов 1902а: 11] Это некий символ, в котором должна воплотиться основная идея. Впервые используется плоскостное изображение, подчеркивающее безжизненность и безучастность античных богинь. Образ Афродиты был использован Бакстом позже в картине «Tergo Antiquus» («Древний ужас»).

Для того чтобы воссоздать обстановку древнегреческого театра, Бакст «опускает просцениум и располагает на нем вокруг курящегося жертвенника хор, создав таким образом нечто, подобное древнегреческой орхестре» [Пружан 1975: 60]. Жертвенник рассматривался «как символ некоего «священнодействия», как камертон для всего представления иератического характера» [Философов 1902b: 47]. Но критически настроенный Александр Бенуа отмечает, что «никакого религиозного воодушевления торжественно-иератическое передвижение учеников и учениц Театрального училища вокруг картонного жертвенника, из которого курилась струйка пара, не вызвала, а многим это показалось просто смешной и чуть даже кощунственной пародией [Бенуа 1980: 372].

Новаторскими были и эскизы костюмов, выполненные Бакстом. В отличие от привычных рисунков одежды для театральных мастерских они отражали внутренний образ и пластику персонажа. Эскизы сопровождалась подробными объяснениями художника. Исходя из замысла постановки, Бакст пытался максимально правдиво отразить архаическую эпоху. Много времени художник провел в залах Эрмитажа, изучая древнегреческие орнаменты на керамических сосудах. Он сам делал рисунки всего реквизита – ложе Федры, античные вазы и амфоры, различные виды оружия. Для придания большего правдоподобия он гримировал не только лица, но и тела актеров (см.: [Пружан 1975: 63]). Эта работа была по достоинству оценена современниками. Так, Д. Философов заметил, что «обыкновенно античные трагедии ставятся в костюмах эпохи написания трагедий, т. е. эпохи расцвета. <...> Бакст попытался отодвинуть

время действия ближе к героической, Гомеровской эпохе, когда греческий мир, не достигнув еще самобытности и обособленности эпохи расцвета, был более космополитичным и носил на себе яркие черты восточных культов Азии, Египта. Благодаря этому художник избег традиционного «ложно-классического» однообразия [Философов 1902а: 10]. Не будем также упускать из виду, что все эти архаические мотивы и формы воплощаются Бакстом через призму модерна. Его костюмы лишь имитировали древнегреческие одежды. Их украшает орнамент, почерпнутый из древнегреческой вазопиши и в то же время сохраняющий иконографию нового художественного стиля. В качестве декоративных элементов художник использует круги, точки, крестики, волнистые линии, меандр. Эти орнаментальные мотивы появятся в эскизах Бакста и к другим спектаклям.

Однако не только сильную, но и слабую сторону спектакля отмечали современники, а именно – исполнительскую игру, которую красноречиво описала Зинаида Гиппиус (под псевдонимом Антон Крайний): «...шел «Ипполит» Эврипида. Декорации, условные и неподвижно-величественные, успокоили и обнадежили было меня. Но вот вышел г. Юрьев – Ипполит, с красными руками и белыми ногами и таким истошным голосом завопил, дублируя согласные и шипя на «эсах»: «Раббы ко мне притронуться не смеют!» – что я тотчас же встал и пошел вон» [Гиппиус 2003: 59]. Критические отзывы, однако, не умаляют достоинств этой первой попытки интерпретации античной драмы в культуре отечественного модерна.

Отзвуки петербургской постановки античной трагедии можно найти и в Одессе. Три эскиза костюмов, выполненных Леоном Бакстом к спектаклю «Ипполит», и по сей день хранятся в Одесском художественном музее. В начале XX века их приобрел для своей коллекции известный общественный и политический деятель, одесский городской голова, инженер Михаил Васильевич Брайкевич. Перед эмиграцией, в 1919 году, он оставил свою коллекцию любимому городу. Более того. Образы героев античного мифа мы обнаруживаем и в одной из скульптурных групп, украшающих центральный ризалит Одесского оперного театра. Трагическая композиция, расположенная по левую сторону, воплощает кульминационное событие античной драмы, но уже в интерпретации Жана Расина: Федра, только что осушившая чашу с ядом, над телом погибшего по её же вине Ипполита.

Итак, начало XX века и стремительно развивавшаяся в то время модернистская культура ознаменованы возрождением античного мифа и его своеобразной интерпретацией. Античные образы и сама сюжетная канва с её ключевыми событиями и переживаниями героев были

перенесены в сферу модернистских представлений, что способствовало формированию нового культурно-исторического и философско-эстетического контекста, спроецированного на переосмысление проблемы любви и пола как в художественном, так и философско-теоретическом варианте. Преодолев пространство и время, античный миф проник из языческой Греции в христианскую Россию, накрепко связав таким образом разные культуры.

Список использованной литературы

- Анненский, И. Ф. (1892) *«Ипполит», трагедия Эврипида в переводе Д. Мережковского*, в: *Филологическое обозрение*, т. 4, сс. 183–192.
- Анненский, И. Ф. (2007) *Письма*: в 2-х т, т. I: 1879–1905, СПб.: Издательский дом «Галина скрипит»; Изд-во им. Н. И. Новикова, 480 с.
- Анненский, И. Ф. (1979) *Трагедия Ипполита и Федры*, в: *Анненский, И. Книга отражений*, Москва: Наука, сс. 382–397.
- Бенуа, А. Н. (1980) *Мои воспоминания*: В 5 кн., т. 2, Москва: Наука, 781 с.
- Волконский, С. М. (1992) *Мои воспоминания*: в 2 т., т. 2: *Родина*, Москва: Искусство, 383 с.
- Гиппиус, З. Н. (2003) *Слово о театре*, в: *Гиппиус, З. Н. Собрание сочинений*: в 15 т. Т. 7: *Мы и они. Литературный дневник. Публицистика 1899–1916*. Москва: Русская книга, сс. 58–63.
- Мережковский, Д. С. (1994) *О новом значении древней трагедии*, в: *Мережковский, Д. С. Эстетика и критика*: в 2 т., т. 1, Москва: Искусство, сс. 547–554.
- Мережковский, Д. С. (2007) *Трагедия целомудрия и сладострастия*, в: *Мережковский, Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы*, СПб.: Наука, сс. 298–303.
- Розанов, В. (1902) *«Ипполит» Эврипида на Александрийской сцене*, в: *Мир Искусства*, № 9/10, сс. 240–248.
- Пружан, И. Н. (1975) *Лев Самойлович Бакст*. Ленинград: Искусство, 232 с.
- Философов, Д. С. (1902а) *Первое представление Ипполита*, в: *Мир искусства*, № 9/10, сс. 5–13.
- Философов, Д. С. (1902b) *Софокл и Эврипид на Александрийской сцене*, в: *Мир искусства*, № 4, сс. 45–47.

Юлія Богачева

ТРАНСФОРМАЦІЯ АНТИЧНОГО МІФУ В КУЛЬТУРІ МОДЕРНА (ПЕТЕРБУРГ–ОДЕСА)

У статті розкриваються особливості трансформації античної трагедії в культурі модерну на прикладі трагедії Еврипіда «Гіпполіт». У центрі уваги – проблема любові та статі, хтивості та цнотливості. На початку

XX століття антична трагедія інтерпретувалася як містерії, тоді як її художнє оформлення поєднувало достовірні архаїчні елементи і сучасну декоративну пластику стилю модерн.

Ключові слова: антична трагедія, хтивість, цнотливість, стиль модерн, естетизація життя, міфотворчість.

Julia Bogacheva

**TRANSFORMATION OF ANTIQUE MYTH IN MODERN CULTURE
(PETERSBURG – ODESSA)**

The article reveals the features of the transformation of the ancient tragedy in the Art Nouveau culture on the example of the tragedy of Euripides "Hippolytus". The author focuses on the problem of love and gender, voluptuousness and chastity. The fundamental conflict of the tragedy, as it was seen by representatives of the new art, lies in the confrontation of two goddesses: the giving birth, but cruel Aphrodite and the merciful but barren Artemis. The confrontation between Aphrodite and Artemis was regarded as a struggle of voluptuousness and temperance. The crime of Hippolytus thus consisted in denying the birth force of Aphrodite, and therefore his death was inevitable. The ancient tragedy was interpreted as a mystery using elements of the Greek theatre, but its decoration combined both authentic archaic elements and modern decorative art nouveau plastic. The author comes to the conclusion that the transfer of ancient images and the storyline with its key events and heroes' experiences into the sphere of modernist ideas contributed to the formation of a new cultural, historical, philosophical and aesthetic context, which was aimed to rethink the problem of love and gender both in artistic and philosophical theoretical version. Having overcome space and time, the ancient myth penetrated from pagan Greece to Christian Russia, thus firmly linking different cultures.

Keywords: ancient tragedy, voluptuousness, chastity, modern style, aestheticization of life, myth-making.

References

- Annenskij, I. F. (1892) «Ippolit», tragedija Evripida v perevode D. Merezhkovskogo ["Hippolytus", the tragedy of Euripides translated by D. Merezhkovsky], in: *Filologicheskoe obozrenie*, t. 4, pp. 183–192.
- Annenskij, I. F. (2007) *Pisma* [Letters], v 2 tt., t. I, Sankt-Peterburg, Izdatel'skij dom «Galina skripsit», Izd-vo im. N. I. Novikova, 480 p.
- Annenskij, I. F. (1979) *Tragedija Ippolita i Fedry* [The tragedy of Hippolytus and Fedra], in: *Innokentij Annenskij, Kniga otrazhenij*, Moskva, Nauka, pp. 382–397.

- Benua, A. N. (1980) *Moi vospominanija* [My memories], v 5 kn., t.2, Moskva, Nauka, 781 p.
- Volkonskij, S. M. (1992) *Moi vospominanija* [My memories], v 2 tt., t. 2, Moskva, Iskusstvo, 383 p.
- Gippius, Z. N. (2003) *Slovo o teatre* [A word about the theater], in: Gippius, Z. N. *Sobranie sochinenij*, v 15 tt., t. 7, Moskva, Russkaja kniga, pp. 58–63.
- Merezhkovskij, D. S. (1994) *O novom znachenii drevnej tragedii* [On the new meaning of ancient tragedy], in: *Merezhkovskij D. S. Jestetika i kritika*, v 2 tt., t. 1, Moskva, Iskusstvo, pp. 547–554.
- Merezhkovskij, D. S. (2007) *Tragedija celomudrija i sladostrastija* [The tragedy of chastity and voluptuousness], in: *Merezhkovskij D. S. Vechnye sputniki. Portrety iz vsemirnoj literatury, Sankt-Peterburg*, Nauka, pp. 298–303.
- Rozanov V. (1902) «Ippolit» Evripida na Aleksandrinskoj scene ["Hippolytus" Euripides on the Alexandrinsky stage], in: *Mir Iskusstva*, № 9/10, pp. 240–248.
- Pruzhan I. N. (1975) *Lev Samojlovich Bakst* [Leo Samoilovich Bakst], Leningrad, Iskusstvo, 232 p.
- Filosofov D. S. (1902) *Pervoe predstavlenie Ippolita* [The first performance of Hippolytus], in: *Mir iskusstva*, № 9/10, pp. 5–13.
- Filosofov D. S. (1902) *Sofokl i Jevripid na Aleksandrinskoj scene* [Sophocles and Euripides on the Alexandrinsky stage], in: *Mir iskusstva*, № 4, pp. 45–47.

Стаття надійшла до редакції 5.05.2019

Стаття прийнята 15.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188624](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188624)

УДК 008:75.01/03 (477)

Олена Шокіна

**ЛЮДИНА В ПРОСТОРІ МІСТА ТА ПОШУК
АБСОЛЮТНОГО В ТЕКСТАХ МИТЦІВ АВАНГАРДУ:
ФІЛОСОФСЬКЕ «ЗАПИТУВАННЯ» О. БОГОМАЗОВА,
ІДЕАЛІЗМ В. КАНДИНСЬКОГО, «ВЧУВАННЯ» М.
ГЕРШЕНФЕЛЬДА**

Урбаністичні ідеї авангарду стосовно міста та людини в просторі міста обумовлені пошуками Абсолютного в теоретичних працях самих митців авангарду. Авангард розвивається від слова, смислу і тільки тоді втілюється в форму. Саме тому особливо цікаві ті філософські пошуки, які впливали на розвиток цих ідей і проектів. Прагнення до абсолютного породило деструктивність мислення авангардної теорії. Деструктивність є одним із головних етапів становлення авангарду і, разом з тим, найбільш визначальним чинником утопічності його ідей. У статті розглядаються теоретичні твори митців авангарду, та особлива увага приділяється філософському «запитуванню» О. Богомазова, ідеалізму В. Кандинського, «вчуванню» М. Гершенфельда.

Ключові слова: абсолютне, деструктивність, вчування, запитування, ідеалізм, авангард.

Новаторство як у мистецтві, так і у філософії авангарду обумовлено пошуком Абсолютного як першопричини і суті явищ, характерних для мінливих уявлень про світ, людину і образ міста початку ХХ століття. Урбаністичні ідеї авангарду втілені в відомі проекти по всьому світу, і навіть сьогодні ми відчуваємо цей вплив як у структурі міста, так і в найближчому оточенні речей навколо нас, тобто у дизайні. Багато праць присвячено розвитку цього питання та не менша кількість змістовних виставок-проектів. І хоч більшість грандіозних задумів авангарду не були втілені в життя, але вплинули на роботи багатьох сучасних архітекторів. Наприклад, ірако-британський архітектор, представник деконструктивізму Заха Хадід часто розповідала про свою пристрасть до архітектури російського авангарду, а видатний голандський архітектор та теоретик архітектури Рем Колхас говорив, що відчув покликання архітектора, коли вперше побачив знамениті будинки-комуни конструктивістів. Таких прикладів впливу авангарду на сучасну архітектуру, а точніше на урбаністику, на філософію міста можна знайти дуже багато: від сучасних інтерв'ю до глибоких наукових досліджень. За визначенням мистецтвознавця, дослідника архітектури авангарду Селима Амановича Хан-Магамедова, існувала естафета від образотворчого

мистецтва до архітектури. Таким чином, авангард взагалі розвивається від слова, смислу і тільки тоді втілюється в форму, тобто архітектура значно запізнювалась порівняно з мистецтвом живопису та філософськими ідеями авангардистів. З цієї точки зору особливо цікаві ті філософські пошуки, які впливали на розвиток цих ідей і проектів.

Ідеальне уявлення про людей у просторі проявляється і в малюнках та текстах відомого авангардиста Л. Лісицького ще задовго до створення його провокуючих «Домів-комун» та «Проунів». Текст В. Хлебнікова «Ми і будівлі» також розкриває сутність організації та сприйняття міста і людини в цьому просторі. Поет авангарду розумів, що ми маємо розглядати місто зверху. Так само сприймав і К. Малевич, відчуючи, що місто і людина завдяки розвитку науки та технологій вже інші, і погляд на них має бути іншим. Людина освоює світ неба і космосу. К. Малевич весь супрематизм та його вплив втілює в мистецтві панораму міста зверху, пошук абсолютного, як ідеального лаконічного міста-місця. Таке ідеальне уявлення має довгу історію, наприклад, коріння цих ідей сховані ще в творах Платона про ідеальну державу. Значні урбаністичні проекти В. Татліна «Вежа Татліна», Л. Лісицького «Проун» та інших авангардистів створюють свої архітектурні ідеї як втілення філософських розвідок абсолютного.

Звертаючись до сучасних дослідників авангарду, ми помічаємо значну увагу питанням пошуку абсолютного в творчості авангардистів. Важливо зазначити, що в багатьох дослідженнях Абсолютне має синонімічний переключ з поняттям Абсолют. Не вдаючись в дискусії стосовно термінології, зауважимо, що в даному дослідженні мова йтиме саме про Абсолютне у значенні «досконале», «універсальне», «ідеальне». У монографії К. Долгова «Реконструкція естетичного в західноєвропейській культурі» особлива увага звертається на пошуки абсолютного в творчості В. Кандинського [Долгов 2004]. Український мистецтвознавець Д. Горбачов у статті «Духовні традиції українського авангарду, або подорож у космос уяви», досліджуючи духовні традиції українського авангарду, бачить пошуки абсолютного, духовного прояснення у традиціях, пов'язаних з впливом на теорію мистецтва православного чернецтва і двох напрямів його мислення, – ісіхазму і схоластики [Горбачов 2004]. Французький філософ, історик мистецтв Ф. Серс у монографії «Тоталітаризм і авангард» вибудовує парадигму мистецтва радикального авангарду. Головне прагнення, яке є рушієм радикального авангарду, на думку автора, це «прагнення стати дієвою силою світового розвитку», прагнення до «естетичного самовдосконалення» і «історичного перетворення», – тобто рух до абсолютного [Серс 2004: 17].

Виправданою є спроба порівняльного прочитання концептуальних текстів художників-теоретиків авангарду – В. Кандинського, О. Богомазова

та М. Гершенфельда. Обрані постаті далеко не рівнозначні за їх художніми прагненнями, стилем викладу, популярністю. Вони також не вичерпують коло майстрів авангарду, котрі зверталися до пошуків Абсолютного в розумінні міста і людини в ньому. Так, наприклад, пошук Абсолютного був центральною проблемою у філософських текстах провідних художників-теоретиків класичного авангарду, як то вже в зазначених раніше відомих постатях: Л. Лісіцького, В. Татліна, К. Малевича, а також у теоретичних роботах О. Екстер, зокрема, «Кольорові ритми», В. Бабаджана «Сезанн. Життя, творчість», Д. Бурлюка «Фрагменти зі спогадів футуриста», В. Іздебського «Мистецтво і місто», О. Архипенка, В. Пальмова, В. Меллера, М. Андрієнко-Нечитайло, В. Єрмілова, А.Петрицького і багатьох інших. Проте, всю цю безліч теорій можна розглядати як різні варіанти декількох тенденцій у розумінні абсолюту, міста і людини. Тому, характеризуючи теорію і філософію авангарду в українській культурі, слід зупинитися на трьох принципово різних персоналіях, які виражають характерну для авангардної творчості різноманітність художньої культури, і є ілюзією можливості всеохоплюючої (абсолютної) творчої самореалізації людини в просторі міста.

До проблеми Абсолютного художники-теоретики зверталися практично у всіх своїх філософських пошуках. Наведемо найбільш характерні тексти. Так, проблема Абсолютного інтенсивніше представлена в теоретичній роботі О. Богомазова «Живопис та елементи», ніж в інших його творах. До того ж О. Богомазов втілює пошук абсолюту в образах людини і міста в своїх кубофутуристичних графічних роботах та живопису. Наприклад, у творах «Трамвай», «Львівська вулиця в Києві» митець звертається до понять «ритм» і «темп», як виразу сучасного міста. «Світ наповнений енергією руху і спостережливе око бачить динаміку навіть у статичному предметі («гора насувається», «фіки біжать», «стежка в'ється»)), - стверджував О. Богомазов. У різні роки В. Кандинський надавав значної уваги проблемі Абсолютного в своїх філософсько-теоретичних текстах «Про духовне в мистецтві» та «Кельнська лекція». А в його творчому шляху місто втілює роздуми про Абсолютне від казково-символічного образу, як в картині «Старе місто» до експресивних спалахів, наприклад, «Осінь в Мурнау» і абстрактних імпровізаціях. Пошук абсолюту новаторські представлені і у теоретичній праці художника, критика та теоретика М. Гершенфельда «Мова живопису», що є передмовою до каталогу авангардного мистецтва «Весняна виставка».

У сучасних дослідженнях склалася певна традиція в розумінні категорії Абсолютного класичним авангардом. Абсолютним у теорії авангарду є переорієнтація системи цінностей, індивідуалізоване розуміння життя, філософії, науки, мистецтва і людської культури в цілому. Саме таке уявлення

і розуміння багато в чому зумовило створення утопії, міфу феномена авангарду. Прагнення побудувати свій ідеальний абсолютний світ, модель, структуру, місто - і не тільки побудувати, але й «узаконити» у філософії, мистецтві, науці - породило значний об'єм теоретизувань щодо мистецтва й абстрактних філософствувань, що стосуються сенсу життя, істини, абсолюту в авангардній творчості.

Абсолютна теорія, абсолютна картина світу в критеріях невизначеної досконалості і нескінченний пошук цієї досконалості дозволяє виділити у філософії авангарду певну систему підходів у спробі досягнення і усвідомлення Абсолютного: «запитування», «вчування» («зживання» з витвором мистецтва), аналіз і критика попереднього й існуючого досвіду.

Для художника і теоретика художнього класичного українського авангарду О. Богомазова «запитування» є особливим моментом у пізнанні істини. Звертаючись до історії філософії, зазначимо, що «запитування» є основою філософського мислення ще з часів античності і є однією з основ упродовж всього розвитку філософської думки аж до сучасності. Таким чином, можна сказати, що особливо важливим моментом у дослідженні філософії художнього авангарду є філософське «запитування», яке виводить звичайне теоретизування мистецтва на принципово новий рівень – філософствування. Наведемо характерний фрагмент філософсько-теоретичної роботи О. Богомазова «Живопис та елементи», написаної в 1914 році: «Допитливими очима дивлюся я на оточуючий світ та безупинно питаю, домагаючись відповіді. І постають все нові та нові запитання, розсувається таємна завіса, розкриваються значення...» [Богомазов 1996: 13]. Художник декларував творчу свободу, як можливість бути щирим і, більш того, як єдину передумову досягнення істини: «Вимагаю для себе свободи, бо тільки вільний я буду казати так, як треба» [Богомазов 1996: 13]. Замислюючись над питанням, чи є щирість тим Абсолютним, правдою, істиною, до яких слід прагнути, він припускає можливість помилковості своїх думок, але найважливішим, на його думку, найщирішим є «безупинне питання», яке призводить до досягнення прозріння і абсолюту: «Я можу помилятися, але помилка моя буде щирою. Помилка призведе до прозріння» [Богомазов 1996: 12]. Таким чином, можна сказати, що художника хвилював пошук сам по собі, пошук, як вираз абсолютного.

Абсолютним для Богомазова є духовне прозріння. Живопис, теорія і філософія є певного роду експериментом, внаслідок чого все життя людини, що належить авангардній культурі, постає як своєрідний експеримент, є життям зовнішнім, демонстративним, провокаційним і одночасно спрямованим у глибини свідомості та життя внутрішнього світу. Все це певним чином несе деяку ноту трагічності людського буття. Традиції

суспільства вичерпані, оскільки втрачають всяку цінність внаслідок свого асоціювання з безглуздя бездіяльного існування людини, її дозвільним, тобто нетворчим життям в місті. Одночасне прагнення «в» і «зовні» кінцевою метою має очікування прозріння, досягнення ідеалу, істини.

Філософське «запитування» Богомазова (у тій проекції, в якій воно задане художником у контексті свого часу, а саме – песимістичній і, разом з тим, спрямованій в майбутнє, песимізм якої є приреченість, і відмова від традиції) дало незримий імпульс песимістичної спрямованості багатьом течіям у сучасних пошуках в філософії і мистецтві. Таким чином, схожі, але вже розвинені ідеї, з деякою даниною популярності, як звернення до яскравих сучасних всеосяжних цитат, ми знаходимо й у нинішніх філософських дослідженнях. Так, наприклад, О. Ісаєв у книзі «Апорія спадкоємності» характеризує ситуацію в сучасній культурі, розуміючи її як вже вимушену відмову від традиції, як ілюзорну, але все-таки можливість деякого невизначеного самозбереження індивідуальності й особистих якостей людини, як пошук і, разом з тим, усвідомлення неспроможності сказати щось нове. «Запитування» він розуміє як єдиний крок і нагоду філософського мислення. Так само, як і О. Богомазов, сучасний дослідник не допускає переваги рішень у пошуку абсолюту, висуваючи філософське «запитування», пошук, як сам Абсолют, а саме, певний абсолют наших (відповідно, обмежених) можливостей мислення: «Мова могла б багато що перейняти у речей, проте, найбільше, на що вона наважується, це запитування, хоча і воно, навіть будучи відповідно налаштованим, не йде далі здивування» [Исаев 2005: 10].

«Запитування» є взагалі характерним для філософського мислення. Такий пошук істини, абсолюту у песимістичній проекції ми знаходимо також у роботі Ж.-Ф. Ліотара «Возвышенное и авангард»: «Цей стан нікчемності, який художник переживає перед пластичною поверхнею, а музикант – в очікуванні звуку, нікчемність, яку переживає мислитель у [безплідній] пустелі думки, і так далі. Він переживається не просто на “початку” роботи, перед чистим полотном чи порожнім аркушем, але всякий раз, коли доводиться очікувати щось, – це питання виникає у кожній точці запитування (point d'interrogation), у кожного “а що зараз?”» [Лиотар 1991: 346].

Інший підхід до проблеми абсолюту представлений у філософсько-теоретичних роботах художника-теоретика абстрактного мистецтва В. Кандинського. Він є найбільш парадоксальною особою ХХ століття, чия творчість достатньо широко вивчена і представлена в роботах вітчизняних і зарубіжних фахівців, але продовжує провокувати значну кількість питань. У роботах сучасних дослідників домінують дві інтерпретації філософсько-теоретичних текстів В. Кандинського: в ньому вбачають, перш за все,

філософа-ідеаліста і прихильника ідеї месіанства у мистецтві, втім, практично без уваги залишилося те, що проростає в його творчості, – тема прагматизму, диктаторства мислення й магії або містики. Так, загальновідомий принцип внутрішньої необхідності В. Кандинського залишає певну можливість інтерпретації, яка ілюструє достатньо яскраво вищезгадані теми, що істотно змінює враження, що склалося в сучасній вітчизняній і зарубіжній літературі, присвяченій теоретичним філософським пошукам художника-теоретика щодо його уявлення про Абсолютне, місто та людину: «Художник – Рука, що призводить за посередництва тієї чи іншої клавіші людську душу в доцільне коливання. Так стає очевидним, що гармонія фарб може бути збудована виключно на принципі доцільних коливань людської душі. Цей базис повинен бути названий принципом внутрішньої необхідності» [Кандинский 2001: 178]. Тут можна побачити прагматизм у бажанні робити щось і в необхідності щось отримувати замість чогось. І для нього достатньо чітко визначено це щось, а саме – це «коливання людської душі».

Диктаторство мислення можна зарахувати і до незмінного впливу його теорій, вибору проблематики і стилю мислення на багатьох художників-теоретиків його часу, наприклад, на теорію М. Гершенфельда, про кого мова йтиметься пізніше. І, безумовно, прагнення Кандинського впливати на «душу», емоції людини кольором, словом, думкою несе в собі певне диктаторство, з одного боку, і, що, мабуть, нероздільно, містичну спрямованість, з іншого. Містика також у його прагненні гратись з людськими емоціями складає символіку і ноти кольору з метою створення музики не картини («я не пишу музику»), а музики відчуття, створення необхідної йому ноти, звуку, людської душі (емоції).

Таким чином, можна зробити наступний висновок щодо розуміння Кандинським Абсолютного. Під Абсолютним він розумів не духовність, точніше не стільки духовність, скільки деякий ідеальний глибокий духовний вплив на людину. Абсолютним, тобто досконалим, методом такого впливу художник бачив вплив абстрактних візуальних образів-форм, використання абсолютного живопису: «...період переходу до чистого живопису, який називається також живописом абсолютним, і є досягненням необхідної мені абстрактної форми» [Кандинский 2001: 318]. До духовного, на думку теоретика, повинна бути спрямована вся діяльність людини. Тобто абсолютотом є певна модель, створена художником, але не існуюча в матеріальному світі.

В. Кандинський у своєму теоретичному творі «Точка і лінія на площині» присвячує один параграф поняттю Абсолютного, так і назвавши його – «Абсолютне»: «... елементи, взяті за “основні”, або “першоелементи”, мають не примітивну, а складну природу. Всі поняття, пов’язані з “примітивністю”,

відносні, тому відносна і наша “наукова” мова. Абсолютного ми не знаємо» [Кандинский 2001: 213]. Так, Абсолютний, Абстрактний ілюзорний світ, матеріалізований лише в теоретичних філософських поглядах художника-теоретика, став одним з істотних етапних моментів принципової і експресивної спрямованості, і звернення культури двадцятого століття до проектів урбаністики.

Теоретичні пошуки художника та теоретика М. Гершенфельда співзвучні ідеям німецького психолога, філософа та естета Теодора Ліпса. Т. Ліпс дав поняттю «вчування» якнайповніше і якнайглибше обґрунтування. На відміну від буденного «симпатичного вчування», «естетичне вчування», на думку філософа, абсолютне, порівняно з першим, що є неповним і недосконалим, тому що буденне «симпатичне вчування» у звичайному житті натрапляє на різні зовнішні обставини, що заважають його абсолютному прояву.

М. Гершенфельд, говорячи про «вчування», використовує поняття «відчути», «зжитися» у своєму теоретичному творі «Мова живопису». «Естетичне вчування» є способом пізнання себе і навколишньої дійсності. Проте, на відміну від Ліпса, який сприймав мистецтво як естетичну Дійсність (що має на увазі «вчування» як можливість або швидше необхідність бути в ній, у цій естетичній дійсності, «зжитися» з нею), Гершенфельд сприймає мистецтво як «концепцію», «несвідоме виявлення внутрішніх стимулів», що припускає інтелектуальну дію певної естетичної концепції на нас, тобто сама естетична дійсність полягає в нас. І, отже, «естетичне вчування», «зживання» з цією дійсністю є здатністю відчути в собі цю дійсність: «Звичайно, це нелегко. Бо потрібно прийняти і ті чисто смакові відчуття живопису, які при цьому виникають. На кшталт того невідомого тонкого і ароматного вина, до якого потрібно звикнути» [Гершенфельд 1913: 7]. Для Гершенфельда є Абсолютним «нова духовність», «Душа світу»: «До неї спрямовані зусилля і музикантів, і художників» [Гершенфельд 1913: 7]. Саме «вчування», «зживання» з витвором мистецтва з метою наближення до Абсолютного, суті, феномена витвору мистецтва знайшло віддзеркалення як у сучасному мистецтвознавстві, так і у філософії. Відтак можна провести паралелі «вчування», «зживання» з витворами сучасної архітектури. Організація простору людини в місті може бути визначена можливістю зживання з витвором архітектури і вживання самої архітектури через новітні технічні досягнення в людині.

Проводячи паралелі між філософією і мистецтвом, ми цілком можемо сказати, що теорія пішла достатньо далеко від художньої практики у спробах пошуку Абсолютного, але може становити достатньо цілісну в своїй еkleктичності самобутню філософську систему. Концептуальність і

нелогічна спрямованість текстів підкреслює їх сучасний і, разом з тим, позачасовий характер. Цитати наведених вище текстів, парадоксально об'єднаних в єдине ціле, можуть становити інтерес як для естетичної, так і для сучасної філософсько-лінгвістичної думки, що абстрагується від авторства. Можна зробити висновок про те, що індивідуалізоване джерело філософсько-теоретичної думки авангардної творчості є масштабністю колосально розрізненого (і разом з тим з'єданого у простих глобальних ідеях, таких, наприклад, що досліджуються в даній роботі) звернення до Абсолютного, достатньо цілісного мислення. Тобто, істинне пізнання культури, філософії, мистецтва початку ХХ століття, мабуть, починається лише на початку ХХІ. Так, наприклад, В. Турчин у своїй монографії «Образ двадцятого у минулому та сьогодні» дає уявлення про найбільші явища культури, мистецтва ХХ сторіччя, найважливіші естетичні проблеми, реконструює ХХ століття на початку століття ХХІ, і підкреслює силу впливу авангардного мислення, заданого адептами цього напрямку: «Вони створили той міст, яким, бажаючи того або не дуже, покоління пішли вперед. Так ХХ століття почалося в ХХІ» [Турчин 2003: 19].

Проблема Абсолютного існує, найяскравіше демонструючи собою парадокс свідомості авангардної культури. Пошук абсолюту є проблемою цілісності, синтетичності філософського мислення і художнього авангарду, наділяє сенсом і життям абстрактну умоглядну творчість, провокує і, разом з тим, пояснює суперечливість думок митців авангарду. Абсолютне є найскладнішим філософським поняттям. Теоретики авангарду представили своє бачення і, можливо, деяке вирішення даної проблематики, репрезентували свій оригінальний хід думки. Вчинивши активний, неусвідомлений вплив на сучасну філософську думку, розуміння простору міста та існування людини в ньому, вони дали могутній імпульс постмодерністській парадоксальності та суперечності мислення, поставили останню крапку в новаторстві, залишивши лише поле дії цитатам у сучасній мові філософії та культури.

Список використаної літератури

- Богомазов, О. (1996) *Живопись та елементи*. Київ: Задумливий страус, 152 с.
- Гершенфельд, М. (1913) *Язык живописи*, в: «Весенняя выставка картин», Одесса: Труд, сс. 4-7.
- Горбачев, Д. (2004) *Духовные традиции украинского авангарда, или путешествие в космос воображения*, в: Малевич. Классический авангард. Витебск-Красноармейск: Геодезия, Вып. 7, сс. 92-105.
- Долгов, К. (2004) *Реконструкция эстетического в западноевропейской*

культуре, Москва: Прогресс, 1040 с.

Исаев, А. (2005) *Апория преемственности: История философии*, Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 479 с.

Кандинский, В. (2001) *Точка и линия на плоскости*, СПб.: Азбука, с. 560.

Лиотар, Ж.-Ф. (1991) *Возвышенное и авангард*, в: *Искусствознание*, Москва, № 2/01 (XVIII), сс. 344-358.

Серс, Ф. (2004) *Тоталитаризм и авангард в преддверии запредельного*, Москва: Прогресс-Традиция, 336 с.

Турчин, В. (2003) *Образ двадцатого в прошлом и настоящем*, Москва: Прогресс-Традиция, 648 с.

Елена Щекина

**ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА И ПОИСК АБСОЛЮТНОГО
В ТЕКСТАХ ХУДОЖНИКОВ АВАНГАРДА: ФИЛОСОФСКОЕ
«ВОПРОШАНИЕ» А. БОГОМАЗОВА, ИДЕАЛИЗМ
В. КАНДИНСКОГО, «ВЧУВСТВОВАНИЕ» М. ГЕРШЕНФЕЛЬДА**

Урбанистические идеи авангарда относительно города и человека в городском пространстве обусловлены поисками Абсолютного в теоретических трудах самих художников авангарда. Авангард развивается от слова, смысла и только тогда воплощается в форму. Именно поэтому особенно интересны те философские поиски, которые влияли на развитие идей и проектов как в живописи, так и в архитектуре. Стремление к абсолютному породило деструктивность мышления авангардной теории. Деструктивность является одним из главных этапов становления авангарда и, вместе с тем, наиболее определяющим фактором утопичности его идей. В статье рассматриваются теоретические произведения художников авангарда, и особое внимание уделяется философскому «вопрошанию» А. Богомазова, идеализму В. Кандинского, «вчувствованию» М. Гершенфельда.

Ключевые слова: Абсолютное, деструктивность, вчувствование, вопрошание, идеализм, авангард.

Olena Shchokina

**THE MAN IN THE URBAN SPACE AND EXPLORING THE ABSOLUTE IN
TEXTS OF THE AVANTE-GUARD ARTISTS: THE PHILOSOPHIC
«QUESTIONING» OF O. BOGOMAZOV, THE IDEALISM OF
V. KANDINSKY, THE «SENSATIONING» OF M. GERSHENFELD**

The Avant-guard's urban ideas about the city and the Man in the urban space are determined by seeking the absolute in theories of the Avant-guard artists. The Avant-guard starts its evolution from a word, a meaning and only after it obtains a shape. Exactly that's why the philosophical researches that

influenced the development of ideas and projects in the art and architecture are especially interesting. This article studies the theoretical essays of the Avant-guard artists, and specifically its focus is devoted to the philosophic 'questioning' of A. Bogomazov, the idealism of V. Kandinsky, the 'sensationing' of M. Gershenfeld. Drawing parallels between the philosophy and the art of avant-garde artists, we could certainly say that the theory went far enough from the practice of art in its attempts to find solution of searching the absolute in the art. The pursuit of the absolute gave a birth to the destructive thinking of the Avant-garde theory. Destructiveness is one of the main stages of the Avant-guard formation and, at the same time, the most determining factor in the utopia of its ideas. The conception of absolute had a speculative nature with its attempt to put those ideas in the practice of art. On the one hand, this explains the creation of a particular avant-garde philosophy, and on the other, it gives a chance for a certain comprehension and presentation of the theory only as the avant-garde artists' 'aid', guidance or explanation of their innovations in the practice of art to themselves and others

Keywords: Absolute, destructiveness, sensationing, questioning, Idealism, Avant-garde.

References

- Bogomazov, O. (1996) *Zhivopis ta elementi*. [Painting and Elements]. Kiyiv: Zadumlivij straus, 152 p.
- Gershenfeld, M. (1913) *Yazyk zhivopisi* [Language of painting], in: *Vesenniyaya vystavka kartin* [Spring Exhibition of Paintings], Odessa: Trud, pp. 4-7.
- Gorbachev, D. (2004) *Duhovnye tradicii ukrainskogo avangarda, ili putestvie v kosmos voobrazheniya* [The spiritual traditions of the Ukrainian avant-garde, or a journey into the space of imagination], in: *Malevich. Klassicheskij avangard*. Vitebsk-Krasnoarmejsk: Geodeziya, Vol. 7, pp. 92-105.
- Dolgov, K. (2004) *Rekonstrukciya esteticheskogo v zapadnoevropejskoj kulture* [Reconstruction of the aesthetic in Western European culture], Moskva: Progress, p. 1040.
- Isaev, A. (2005) *Aporiya preemstvennosti: Istoriya filosofii* [Aporia of Continuity: History of Philosophy] Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, 479 p.
- Kandinskij, V. (2001) *Tochka i liniya na ploskosti*, [Point and line on the plane] SPb.: Azbuka, 560 p..
- Lyotard, J.-F. (1991) *Vozvyshennoe i avangard* [Exalted and Vanguard], in *Iskusstvoznanie*, Moskva, № 2/01, (XVIII), pp. 344-358.
- Sers, F. (2004) *Totalitarizm i avangard v predverii zapredelnogo* [Totalitari-

anism and the avant-garde in anticipation of the beyond], Moskva: Progress-Tradiciya, 336 p.

Turchin, V. (2003) *Obraz dvadcatogo vproshlom i nastoyashem* [The image of the twentieth in the past and present], Moskva: Progress-Tradiciya, 648 p.

Стаття надійшла до редакції 1.05.2019

Стаття прийнята 19.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188632](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188632)

УДК 130:2

Ніна Ковальова, Віктор Левченко

ФЕСТИВАЛІ У ПРОСТОРИ МІСТА

Статтю присвячено розгляду феномену музичного фестивалю як чинника культури міста. Спираючись на теорію моделей міста Ю. М. Лотмана, розглянуто генезу та особливості розвитку фестивального руху та його кореляцію з просторовою структурою міста. За допомогою концепції художнього виробництва П. Бурдьє, автори аналізують особливості функціонування музичного фестивалю «Odessa classics» та його роль і місце у формуванні символічного поля культури міста.

Ключові слова: *концентрична та екстатична структура міста, художнє виробництво, музичний фестиваль, «Odessa classics».*

Цивілізація є особливим типом культури, нерозривно пов'язаним з виникненням і існуванням специфічного феномена – міста (civitas) як певної форми організації життєдіяльності. За часів античності необхідним атрибутом міського простору був театр. По-перше, театр в античному місті, як грецькому, так і римському, завжди займав особливе топографічне місце, задаючи орієнтацію міського простору. В Афінах, наприклад, театр Діоніса був частиною Акрополя, тобто міського сакрального і політичного центру. У римському ж місті театр поряд з форумом і ареною був точкою, що задавала основну вісь топіки Риму і відтворювалася в будь-якому давньоримському місті. По-друге, сам театр зобов'язаний своєму виникненню релігійним практикам, локалізованим навколо міських храмів, наприклад, вище згаданий театр Діоніса був побудований як частина єдиного архітектурного комплексу з двома храмами, присвяченими тому ж самому богу. При цьому самі театральні змагання трагічних поетів були частиною релігійних і містеріальних практик. По-третє, античний театр виступав як важливий елемент пайдеї, що конструював і підтримував визначеність жителя міста (поліса) як громадянина. Не випадково, відвідування театру входило в обов'язки будь-якої вільної «полісної тварини». Театр був місцем вироблення полісної свідомості, місцем саморефлексії, самодемонстрації та самоагітації поліса [Мисюн 2005]. І по-четверте, театр був місцем вироблення панеллінської ідентичності: проблематика античної драми мала універсальний характер: «мова міфу і архетипів, спосіб психологічної та лінгвістичної організації героїв ... були зрозумілі всім еллінам, знаходилися в загальному семіотичному просторі» [Мисюн 2005: 117].

Таким чином, театр і місто в античності виявляються невіддільними один від одного ні в сакральному, ні в політичному, ні в ідеологічному, ні в

міфологічному аспектах.

Така невіддільність міського середовища від естетичної події простежується і в наступних історичних періодах. Середньовічне і ренесансне місто невід'ємні від карнавалів, які можна розглядати як своєрідну подобу сучасного фестивалю, як протофестиваль. Карнавал формується і відбувається саме як міський феномен, що подібно театру античності був пов'язаний з сакральним, політичним і міфологічним аспектами міського життя. У тогочасному ж сільському світі ми не зустрічаємо аналогічних феноменів. Для карнавального типу мислення характерним було розведення соціальних просторів, вибудовування бінарних опозицій, перевертання нормативного для міської культури порядку речей і відносин (див.: [Бахтін 1990]).

Починаючи з ХХ ст. традиційна модель культурних патернів міського життя зазнає значної трансформації.

Вибудовується відмова від строгості демаркаційних ліній між соціальним і естетичним полями. П. Бурдьє в роботі «Розрізнення: соціальна критика судження» (назва якої, зауважимо, недвозначно відсилає до кантовської «Критиці здатності судження») досліджує залежність художніх переваг від соціального походження і економічних ресурсів, тобто занурює естетичну проблематику в соціальний контекст [Bourdieu 2003]. В простір фестивалю включаються не тільки сам зміст художніх творів, а й ті соціальні умови, в першу чергу міське середовище, яке суттєво впливає на форму і зміст фестивальних подій. Згідно з концепцією Бурдьє естетичні преференції і виступають тим маркером, який дозволяє проводити розмежування соціальних груп і характерних для них життєвих стилів. Досліджуючи фактори створення мистецьких подій, Бурдьє вказує, що вирішальну роль в цьому процесі грає не стільки авторська активність, скільки результат дій ансамблю акторів художнього поля. Тобто художнє виробництво включає в себе не тільки створення артефакту, а й цілу систему коментарів, що маркують подію як цінну і актуальну для глядачів. «Виробником цінності книги або картини є не автор, а поле виробництва, яке в якості універсуму віри, виробляє цінність твору мистецтва як фетиша, продукуючи віру в творчу силу автора. Твір мистецтва існує як символічний об'єкт, який представляє цінність лише тоді, коли він є розпізнаним і визнаним, тобто соціально інституційованим як твір мистецтва читачами або глядачами, що володіють диспозицією і естетичної компетентністю необхідною для того, щоб розпізнати і визнати його в цій якості» [Bourdieu 1991].

Таким чином, сучасний естетичний дискурс акцентує увагу не на аналізі артефактів, а на їх функціонуванні в рамках соціальних інституцій («ансамблях агентів інститутів», по Бурдьє). Відзначимо, що якщо

модерністська естетика була акцентуєвана на ідеї соціальної ангажованості мистецтва і ролі автора як єдиного творця сенсу і цінності мистецького твору, то в постструктуралістском естетичному дискурсі соціальна ангажованість мистецтва розглядається як похідна функціонування художнього поля. У мистецьких творах, згідно Бурдьє, задіяний цілий ряд агентів. Поряд з власне самими художниками Бурдьє як акторів виділяє істориків і критиків мистецтва, колекціонерів і музейних кураторів, власників галерей і арт-дилерів, видавців і арт-менеджерів. Все перелічені типи акторів є провідними суб'єктами і фабрикантами фестивальних подій. Значущою для функціонування фестивального поля є роль різних соціальних інституцій, покликаних канонізувати і регламентувати цінність фестивалю як культурної події, формувати і легітимізувати аксиологічний простір культурного споживання. Функції таких інституцій можуть виконувати як державні (міністерства, департаменти, комітети), так і громадські (академії, журі творчих конкурсів, організаційні та програмні комітети фестивалів) структури. Вони впливають на художній ринок і економічними заохоченнями і різними видами соціальної мотивації. До акторів, що формують художнє поле, Бурдьє відносить також тих, хто зайнятий у «виробництві виробників» (академії, художні школи і т. п.) і тих, хто задіяний у «виробництві споживачів» (вчителі та батьки). «Виробництво виробників» Бурдьє називає субполем обмеженого, тобто елітарного виробництва, а «виробництво споживачів» субполем широкого, тобто масового виробництва. Таким чином, в сучасній естетиці стверджується, що подія мистецтва, в тому числі фестиваль, не може існувати без відповідного дискурсу. «Якщо немає експерта, який вам каже, що це витвір мистецтва, тому що він вписується так чи інакше в якусь традицію, то ми не знаємо: пісуар Дюшана це витвір мистецтва чи ні» [Ямпільський 2015].

У сучасному мистецькому полі дивовижні трансформації відбуваються як з адресатом художніх практик, так і з самими принципами художньої діяльності і комунікації. Навіть в модерної, вже не кажучи про традиційну, моделі спілкування комунікація між автором і адресатом була вибудована вертикально: значимість твору превалювала над можливостями глядацьких інтерпретацій та співучасті. Точніше, глядацьке співучасть передбачалася як необхідна і така, що мала виступати як катарсис, тобто передбачалася заданою і запрограмованою самим твором. Причому, як само собою зрозуміле, вважали, що адресатом, здатним до розуміння сенсу твору і досягненню катарсического стану, є обрана меншість. Втім, і для недосвідченого глядача / слухача в такій моделі комунікації знаходилося місце. На сцені на початку концерту з'являлася, немов «бог з машини» античного театру, ведуча (так званий «музикознавець»). З висоти свого становища

вона мала розтлумачити наївній публіці зміст і сенс того, що їм належало почути; тобто, як заповідав Кант, спрямовувала глядача «на освічену точку зору». На протигагу цьому, естетична чутливість постмодерну звернена і до іншого типу глядача, точніше, звернена до різних типів глядачів, і до іншого типу комунікації – горизонтальної, яка передбачає як участь глядача в якості співавтора художнього твору, так і залучення глядачів у виконання творчого акту. Така модель комунікації стає поширеною практикою не тільки для провідних фестивалів, а й перетворюється на загальну норму. З нашого досвіду відвідування західноєвропейських фестивалів, концертів, можна відзначити, цікаву практику художніх комунікацій. Як правило, сучасний музичні події не починаються з вішалки, а починаються поруч з нею, в просторі фойє. Приблизно за годину до початку вистави / концерту там збираються не тільки глядачі, але і критики, виконавці, журналісти. Їх незарегульоване спілкування часто-густо супроводжується музичними фразами, короткими фрагментами стилістично близькими до очікуваної вмстави (їх виконують музиканти, що знаходяться в цьому ж фойє, тобто на невідокремленому від глядачів просторі). Закільцьовується театральне дійство знову ж таки не оплесками глядачів (які безумовно присутні), а постфінальним спілкуванням: актори і глядачі в діалозі діляться свіжими враженнями і висловлюють для себе смисли події, що сталася, задають один одному питання. Після цього спілкування триває в рамках традиційного «сиру» (фото- і автографесії). І хоч зовні це схоже на відомі комічні битви прихильниць великих акторів і музикантів (згадаємо, наприклад, «дуелі лемешіток і козлетянок» з радянського минулого), така комунікація є побудованою на інших підставах. Якщо шанувальниці оперних кумирів першої половини ХХ століття боролися за своєрідне «сходження благодаті» від своїх сакралізованих героїв, то в актуальних театральних комунікаціях значущою стає саме можливість подовження життя концерту / фестивалю як Події, можливість розгортання полілогу щодо нього. Паралельно спонтанно виникає і естетичний дискурс, що формується на перетині аналізу критиків, глядацьких реакцій, виконавської аури. З цього і викреслюються іскри комунікації, формується те, що Бурдьє називає *champs*. На нашу думку, саме такі способи комунікації мають виступати орієнтиром для фестивалів наших міст. Так спрямованість фестивалю «Odessa classics» на актуальний європейський досвід і реалізує таку інтенцію. Недарма, девізом Odessa classics є «Європейський фестиваль європейському місту».

Трансформації художнього поля яскраво проявляються і в зміні топіки концертно-театральних просторів. У новій будівлі Паризької філармонії в La Cite de la Musique в парку Ла-Вілетт, наприклад, передбачено зміни

положення лож, розташування глядацьких рядів відносно один одного і сцени, зміна акустичних можливостей залу в залежності від жанрових особливостей вистави або концерту. Таким чином, просторове положення глядача є складовою частиною дійства, що створює ігровий театральний простір.

Семіотично фестивалі простори корелюють з хронотопічними характеристиками міста.

Відома класифікація Ю. М. Лотмана виокремлює два типи семіотичного міського простору: концентричний та ексцентричний. Для концентричної моделі міста характерними є опора на традицію, фактори генези та історичного розвитку. «Концентричне положення міста в семіотичному просторі, як правило, пов'язане з образом міста на горі» [Лотман 1996: 276]. Такий простір вибудовується зазвичай по вертикалі: сакральний верх – профаний низ. На протигагу йому ексцентрична модель вибудована горизонтально: таке місто виникає зазвичай на березі моря або річки. Концентрична модель тяжіє до центрованої простору, в якому місто є центром і займає по відношенню до світу таке ж становище як храм по відношенню до міста. Це замкнута модель. Ексцентрична модель тяжіє до відкритості, полілогу, переплетенням різних культурних кодів. Для концентричних моделей міського простору базовими є генетичні міфи: міська міфологія вибудовується з опорою на історичний матеріал. Натомість, для ексцентричних моделей характерна аісторичність: місто виникає як раціональний проект, а не є результатом поступового історичного розвитку. У таких випадках відсутність історичного бекграунду замінюється створенням міського міфу. Прикладом реалізації ексцентричної моделі міста може служити Одеса і особливе значення одеського міфу для міської ідентичності.

Це розрізнення добре ілюструється різними видами фестивалів, які також несуть в собі ознаки ексцентричної або концентричної моделей і є пов'язаними з відповідними типами міст.

Прикладом взаємозв'язку концентричної моделі міста і відповідної моделі фестивалю може служити Міжнародний Авіньонський театральний фестиваль. Він розгортається в просторі середньовічних площ і вуличок, папських палаців і соборів.

Форма забудови Авіньона є типово концентричною (з Собором і папськими палацами в центрі, на горі). Організація фестивального простору цілком ізоморфна такій структурі.

Головні фестивалі івенти розігруються на паперті Собору і у дворах папських палаців. Вулиці ж нижнього міста заповнені численними театральними виставами, перформенсами, клоунадою, балаганними ляльковими театрами. Така локалізація фестивалів чітко відображає

бінарну концентричну структуру міста. Фестиваль актуалізує міфологему Авінйона як Папської столиці і, відповідно, столиці світу, декларуючи, в тому числі і програмно, претензії міста на статус світової театральної столиці.

Прикладом реалізації ексцентричної моделі міського простору, що формується, у тому числі, завдяки музичним фестивалям, є Одеса.

Патерни, що задають норми функціонування сучасних музичних фестивалів були сформовані і випробувані на першому з них, який став моделлю сучасного фестивального руху – Зальцбургському. Перша постановка в рамках нього відбулася в 1920 році. Сама початкова ідея фестивалю була спровокована важливою потребою міста: на думку батьків-засновників (М. Рейнхарда та Г. фон Гофманстала) Зальцбург потребував нової емблеми для свого відродження і сприяти цьому мало саме Мистецтво. «Гофмансталь розглядав Зальцбургський фестиваль як “моральну місію”, необхідну поправку до сучасності» [Лебрехт 2007: 291], здатну об'єднати і підтримати людей в страшний час воєнної катастрофи. Віра в месіанське призначення такої події і надала початку фестивалю – містерії «Jedermann» Гофманстала на сходинах Зальцбургського собору – месіанські тони, додавши до театального дійства сакральний сенс. Глядачі згадували свою переповненість почуттями та катарсичні переживання, що їх охоплювали: «З відкритих дверей собору виходив голос Господа, що волав до Jedermann. З високих веж співали труби. У післяполудневої тиші ... найрізноманітніші повсякденні звуки знаходили особливе значення – ляскіт голубиних крил, передзвін годинників ... я ніколи не бачив видовища, сповненого такої виразності, мощі та солодкої краси» [Лебрехт 2007: 291–292].

Однак, захоплені переживання меломанів зовсім не гарантували єднання в естетському пориві всіх городян Зальцбурга: нижчий прошарок населення вимагав вигнання меломанів і повернення дофестивальних цін, погрожуючи учасникам фестивалю кийками. Але все ж економічна і політична еліта міста швидко прорахувала вигідні перспективи фестивальних подій.

З часів Зальцбургського, будь-який фестиваль є не тільки мистецькою подією, а має і значущу економічну компоненту, що є важливою для розвитку міста.

Зразковість цього першого фестивалю витікала з програми, що була сформульована і здійснена його «батьками-засновниками». А саме фестиваль мав:

1. по-перше, виступати як єдина подія;
2. втілювати вищий синтез мистецтв;
3. виконувати об'єднану функцію;

4. органічно поєднувати універсалістські інтенції відкритості світу з прихильністю до локусу, що його народив.

Ці особливості стали загальними як для концентричної так і для ексцентричної моделей міста і пов'язаних з ними фестивалей.

Сьогодні універсальною рисою міського простору є наявність в ньому різноманітних форм фестивального руху, що став не лише фактором символічного поля, а й фактором культурної індустрії.

Музичні фестивалі перетворюються в чинник сучасного художнього виробництва.

Мотором таких трансформацій в Україні став, на нашу радість і гордість, одеський музичний фестиваль «Odessa classics», організований Олексієм Ботвіновим. В одному зі своїх інтерв'ю президент фестивалю відзначив, що «індустрія класичної музики зазнає трансформацію в пошуках нових форм і шляхів до сучасного глядача. Межі між поняттями серйозною і легкої музики зникають. Подача в музиці стає уніфікованою. Незабаром різниця між рок-концертом та концертом класичної музики буде невелика. Хіба що в філармонії не буде фан-зони, де танцюють. Все інше – голограми, 3D, використання віртуальної реальності – це незабаром буде в кожному концерті, я впевнений» [Тимошук 2017]. Виражене кредо фестивалю співзвучно актуальним естетичним рефлексіям, в яких змінюється сама архітекtonіка естетичного запитування. Його нервом стає питання про межі мистецтва, а нерідко і більш радикальне твердження про відсутність власне мистецтва як специфічної діяльності по народженню мистецьких смислів.

У випадку з Odessa classics фестиваль є значущим не тільки як яскрава музична та я подія, яка вводить в культурне поле міста видатні зразки європейського виконавства, а й як конституент символічного поля, в якому команда Олексія Ботвінова виступає головним конструюючим елементом. Сама популярність фестивалю, популярність його керівника і сформований довкола цього дискурс стають для глядача маркером, що легітимізує фестивальні події. Фестиваль втягує в символічне поле не тільки музику, але і інші види і жанри мистецтва. У торішньому фестивалі, наприклад, органічно працювали на ідею фестивалю та відео-арт, і художні виставки в Одеському музеї західного і східного мистецтва та музеї сучасного мистецтва Одеси, і змістовні прес-конференції з видатними виконавцями – учасниками фестивалю.

На жаль, як слушно зауважує О. Ботвінов, в Одесі відсутні гідні простори для великих виставкових і фестивальних проєктів. «Odessa classics» вдається успішно долати труднощі одеської культурної топіки: фестиваль не тільки розширює межі глядацького участі, знімає жорсткість кордонів між музичними жанрами, а й «цікаво поміщає класику в незвичні для неї

простори». Концепція фестивалю передбачає реалізацію значущою для культури постмодерну настанови на «засипання кордонів і подолання ровів». О. Ботвінов зазначає: «Зараз же тренд інший – розмивати кордони. Щоб змішувалися і класика, і джаз, додавати в програму заходи, пов'язані з живописом, літературою, театром – полідисциплінарність. Звичайно, не можна доходити до повного розброду і хитання, але в принципі змішування жанрів вітається» [Тимошук 2017]. Такий вдалий досвід реалізувався в рамках фестивальних програм останніх років, коли концерти open air проходили в різних локаціях – біля Воронцовської колонади, на Потьомкінських сходах, біля Оперного театру. Синтез музики і відео-арту в поєднанні з неповторною красою цих куточків Одеси сприяв безпосередньому залученню глядача в хід дії, провокував його до творчого співавторства.

В європейській культурі фестивалі ведуть свою генезу з античних, середньовічних та ренесансних театралізованих дійств, що були безпосередньо пов'язані зі своїм локусом та виступали як невід'ємний атрибут міської культури. Першим започаткованим на європейських теренах музичним фестивалем був Зальцбургський, що задав парадигму для подальших подій такого штибу. Обов'язковою характеристикою фестивалей була їх відповідність моделі міста: концентричній чи ексцентричній. Але у будь-якому разі фестиваль ставав підпорядкованим міфологічним, ідеологічним та економічним потребам міста, стимулювавши процеси ідентифікації міської спільноти.

Список використаної літератури

- Бахтин, М. М. (1990) *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва: Худож. лит., 543 с.
- Лебрехт, Н. (2007) *Кто убил классическую музыку? История одного корпоративного преступления*, Москва: Издательский дом «Классика-XXI», 588 с.
- Лотман, Ю. М. (1996) *Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история*, Москва: Языки русской культуры, 464 с.
- Мисюн, А. (2005) *От Олимпии к театру: поиски новых социальных регуляторов классической эпохи*, в: *Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечнікова, вип. 8: Грецька традиція в сучасній культурі, сс. 110-118.
- Тимошук, М. (2017) *#creacity: Алексей Ботвинов о бизнес-проекте Odessa Classics*, в: *ForchMag.me*, 22.05.2017. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <http://forshmag.me/2017/05/22/creacity-aleksej-botvinov-o-biznes-proekte-odessa-classics/>
- Ямпольский, М. (2015) *«Никакого искусства не существует, есть разные*

антропологические практики постижения мира». Интервью о границах искусства, формах его легитимации и конце большого стиля, в: *Postнаука*. 19 июня 2015. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://postnauka.ru/talks/48454>.

Bourdieu, P. (2003) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, NY&L.: Routledge & Kegan Paul, 613 p.

Bourdieu, P. (1991) *Le champ litteraire*, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

Нина Ковалева, Виктор Левченко

ФЕСТИВАЛИ В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА

Статья посвящена рассмотрению феномена музыкального фестиваля как фактора культуры города. Опираясь на теорию моделей города Ю. М. Лотмана, рассмотрены генезис и особенности развития фестивального движения, а также его корреляцию с пространственной структурой города. С помощью концепции художественного производства П. Бурдьё, авторы анализируют особенности функционирования музыкального фестиваля «Odessa classics» и его роль и место в формировании символического поля культуры города.

Ключевые слова: *концентрическая и экстатическая структура города, художественное производство, музыкальный фестиваль, «Odessa classics».*

Nina Kovalova, Viktor Levchenko

FESTIVALS IN THE SPACE OF THE CITY

The article is devoted to the investigation of the phenomenon of musical festival as a factor of contemporary socio-cultural existence. In European culture, festivals have their genesis from ancient, medieval and renaissance theatrical acts that were directly linked to their locus and acted as an integral attribute of urban culture. The first music festival launched in Europe was Salzburg, which set the paradigm for further events of this kind. A mandatory feature of the festivals was their relevance to the city model: concentric or eccentric. But in any case the festival became subordinated to the mythological, ideological and economic needs of the city, stimulating the processes of identification of the urban community. Basing on P. Bourdieu's theory of artistic production, the authors analyze the peculiarities of the functioning of the Odessa classics musical festival and its role and place in the formation of the symbolic space of the city's culture. The role of agents and actors is analyzed, and this analysis makes the possibilities of creation and efficient operation of the symbolic space.

Keywords: *concentric and ecstatic structure of the city, art production, music festival, Odessa classics.*

References

- Bahtin, M. M. (1990) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovaya i Renessansa* [Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance], Moskva: Hudozh. lit., 543 p.
- Lebreht, N. (2007) *Kto ubil klassicheskuyu muzyku? Istoriya odnogo korporativnogo prestupleniya* [When the music stops... Managers, maestros and the corporate murder of classical music], Moskva: Izdatelskiy dom "Klassika–XXI", 588 p.
- Lotman, Y. M. (1996) *Vnutri myislyaschih mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside the thinking worlds. Man – text – semiosphere – history], Moskva: Yazyiki russkoy kulturyi, 464 p.
- Misyun, A. (2005) *Ot Olimpий k teatru: poiski novyih sotsialnyih regulatorov klassicheskoy epohi* [From Olympia to the theater: the search for new social regulators of the classical epoch], in: *Doksa. Zbirnik naukovykh prats z filozofii ta filologii*, Odesa: ONU im. I. I. Mechnikova, vyp. 8: Gretska traditsiya v suchasny kulturi, pp. 110–118.
- Timoshuk, M. (2017) *#creacity: Aleksej Botvinov o biznes-proekte Odessa Classics* [#creacity: Alexei Botvinov about the business project Odessa Classics], *ForchMag.me*, 22.05.2017 Retrieved April 1, 2019, from <http://forchmag.me/2017/05/22/creacity-aleksej-botvinov-o-biznes-proekte-odessa-classics/>
- Yampolskiy, M. (2015) «*Nikakogo iskusstva ne suschestvuet, est raznyie antropologicheskie praktiki postizheniya mira*». *Intervyu o granitsah iskusstva, formah ego legitimatsii i kontse bolshogo stilya* [«There is no art; there are various anthropological practices of comprehending the world». Interview about the boundaries of art, the forms of its legitimation and the end of a large style], in: *Postnauka*. 19 iyunya 2015. Retrieved April 1, 2019, from <https://postnauka.ru/talks/48454>
- Bourdieu, P. (2003) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, NY&L.: Routledge & Kegan Paul, 613 p.
- Bourdieu, P. (1991) *Le champ litteraire*, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

Стаття надійшла до редакції 7.05.2019

Стаття прийнята 24.05.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188561](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188561)

УДК (520) 791.228+070.448

Константин Райхерт

НЕО ТОКИО КАК ЖИВОЙ ОРГАНИЗМ

В АНИМЭ «АКИРА»

Раскрывается метафора «Нео Токио как живой организм» в анимэ «Акира» Кацухиро Отомо, вдохновлённая японским архитектором Кэндзо Тангэ и движением в архитектуре и градостроительстве «Метаболизм». Кацухиро Отомо с помощью этой метафоры стремится показать, что никакого различия между клеткой организма и атомом нет – и то и другое является воплощением энергии. Это позволяет рассматривать Нео Токио, уподобленный живому организму, как некоторую систему потоков энергии, от сбалансированности и гармонии взаимодействия которых зависит существование города-организма.

Ключевые слова: анимэ, Большой взрыв, город, живой организм, метафора, энергия.

7 сентября 2013 года в столице Аргентины Буэнос-Айресе на своей 125-й сессии Международный олимпийский комитет объявил столицу Игр XXXII Олимпиады, которые должны пройти в 2020 году. Ею стал Токио, столица Японии. Японская государственно-общественная центральная телерадиокомпания NHK создала специальный телецикл из шести программ, посвящённый реконструкции Токио в преддверии Олимпийских игр: *Tokyo Reborn* (яп. *Токио риборн*). Вот как NHK описывает телецикл: «Токио переживает серьёзную реконструкцию к 2020 году. Это – третий важный аспект восстановления после <Тихоокеанской. – вставка моя. – К. Р.> войны и периода высокого <экономического. – вставка моя. – К. Р.> роста. Также внимание всего мира приковано к городской реконструкции Токио. Городское развитие Токио, столицы Японии, сталкивающееся с вызовами “суперстарения” (яп. *Чё корэй-ка*) и “низкого роста” (яп. *Тэй сэйчё*), ключевыми для развитых стран, является демонстрацией городского развития, в рамках которого в будущем может потребоваться разработка огромного города для развитой страны. И тут окажется, что такой город уже существует» [*Токио... 2018*].

Любопытно, что в качестве вдохновения для телецикла *Tokyo Reborn* NHK избрала анимэ «Акира» и даже пригласила для участия в создании телецикла создателя манги и анимэ «Акира» Кацухиро Отомо, композитора анимэ «Акира» Содзи Ямасиро и мангаку, создавшего кандзи для манги «Акира», Хироси Хирата [Сано 2018]. Такой выбор можно объяснить тем фактом, что среди японских интернет-пользователей выбор местом

проведения Олимпийских игр Токио именно в 2020 году вызвал не просто восторг по поводу того, что в Японии состоятся Олимпийские игры, но и породил интернет-мем и медиавирус, непосредственно связанные с всемирно известными японскими комиксами (манга) и анимацией (анимэ) «Акира» Кацухиро Отомо, в которых, по сюжету, очередные летние Олимпийские игры должны были состояться именно в 2020 году в Токио. То ли в шутку, то ли всерьёз, японские интернет-пользователи растиражировали мнение, что «Акира» – это пророчество, а создатель манга и анимэ «Акира», Кацухиро Отомо, – это пророк, на что сам Отомо отреагировал словами: «Это вышло случайно. Я – не пророк (яп. *Йогэн-сядзи*)!» [Масатака 2018].

Из приведённого ранее описания телецикла *Tokyo Reborn* можно заключить, что сам телецикл нацелен на футурологическое и, возможно, в некотором смысле утопическое видение обновлённого перед Олимпийскими играми Токио. Именно это видение авторы *Tokyo Reborn*, казалось бы, должны заимствовать из анимэ «Акира». Однако анимэ «Акира», как, впрочем, и манга «Акира», – это не научно-фантастическая утопия: события «Акиры» буквально происходят между двумя Апокалипсисами: история открывается уничтожением старого Токио и завершается на руинах нового Токио. Даже если представить себе, что телецикл *Tokyo Reborn* заимствует только яркие образы из анимэ «Акира» (например, красный мотоцикл и мотоциклиста в красном), зрители, уже знакомые с анимэ или мангой «Акира», которые, между прочим, являются грандиозным японским и международным поп-феноменом¹, могут в той или иной степени связать апокалиптические смыслы «Акиры» с *Tokyo Reborn* и спроецировать апокалиптическое видение на проект реконструкции Токио и Олимпийские игры 2020 года. И это касается только наиболее очевидного – апокалиптического – смысла; в анимэ и манге «Акира» заложено много других смыслов: и то и другое – это сложное многослойное произведение, в котором новые и новые смыслы раскрываются с просмотром / прочтением каждой новой сцены или с каждым новым просмотром / прочтением анимэ или манги.

Отсылки *Tokyo Reborn* к анимэ «Акира» приглашают заново обратиться к исследованию анимэ «Акиры», теперь уже в контексте урбанистики. Здесь необходимо отметить, что, как правило, исследования анимэ «Акиры» концентрируются на теме апокалипсиса как отражения коллективной травмы, спровоцированной атомными бомбардировками Хиросимы и Нагасаки в августе 1945 года [Райхерт 2013; Райхерт 2017; Freiberg 2009; Fuller 2012; Lamarre 2008; Napier 1993; Napier 2001]. Есть исключения. Так, Шаралин Орбо указывает на связь архитектуры Нео Токио из анимэ «Акира» с футуризмом в своей статье «Будущий город Токио: 1909 и 2009», но не

обосновывает её [Orbaugh 2007: 90]. Элли Ботомэн увязывает анимэ «Акира» с движением в архитектуре и градостроительстве, известным как «Метаболизм» [Botoman 2017].

В этом исследовании я раскрываю метафору «Нео Токио как живой организм», которую создатель анимэ «Акира» Кацухиро Отомо использовал в анимэ «Акира»².

В основе повествования анимэ «Акира» лежит «философия», которую условно можно обозначить как «панэнергетизм». Согласно этой «философии», наблюдаемая сейчас Вселенная родилась из некоторого начального сингулярного состояния в результате события, которое физики обозначают как «Большой взрыв». Изначально Вселенная представляла собой изотропную и высокооднородную среду с необычайно высокой плотностью энергии. По причине Большого взрыва Вселенная начала расширяться и охлаждаться и начались разного рода фазовые переходы: энергия Вселенной стала эволюционировать, как сообщает один из ключевых персонажей анимэ «Акира» – девушка Кей, и эволюционировала энергия, в том числе, в различные формы жизни, причём эволюция, как и положено, шла в направлении усложнения форм жизни. В какой-то мере вершиной такой эволюции стал человек. Однако эволюция не стоит на месте – после человека и на базе биологии человека рождается новая форма жизни – в анимэ «Акира» новых людей называют «эсперами» (от аббревиатуры на английском языке *ESP* ‘Extrasensory perception’, что переводится как «Экстрасенсорное восприятие»; «эсперы» буквально «экстрасенсорно воспринимающие»), так как они обычно рождаются с парапсихическими способностями (например, ясновидением, телепатией, левитацией и т. п.). Важным моментом описываемой «философии» (на этом акцентирует внимание Кей) является то, что буквально любая вещь, существующая во Вселенной, является носителем памяти о сингулярном состоянии Вселенной и о Большом взрыве. Более того, эта память может быть активирована – и тогда фактически любая вещь может запустить аналог Большого взрыва³ и в таком случае весьма вероятно возникновение новой Вселенной.

Феномен эсперов не проходит незамеченным для военных учёных; последние начинают проводить исследования над детьми с парапсихическими способностями. Однажды их эксперимент выходит из-под контроля – и эспер по имени «Акира» взрывает Токио. Правительству и военным удаётся скрыть, что уничтожение Токио было следствием парапсихической активности мальчика. Благодаря сходству сильнее энергии всплеска энергии активности Акиры с термоядерным взрывом властям удаётся всё списать на реальную ядерную атаку – в конечном итоге это

приводит к Третьей мировой войне.

Анимэ «Акира» открывается сценой уничтожения взрывом Токио – дата этого события: 16 июля 1988 года (день премьеры анимэ в Японии). Следующая сцена – это уже будущее: 2019 год. Здесь уже демонстрируется новый Токио, Нео Токио. Само слово «Нео Токио» заимствовано Кацухиро Отомо у Кисё Курокавы, японского архитектора и основателя движения в архитектуре и градостроительстве, известного как «Метаболизм». Однако несмотря на то, что само слово «Нео Токио» взято у Курокавы, Кацухиро Отомо не реализовал в своём анимэ проект реконструкции Токио под названием «План Нео Токио», предложенный Курокавою. Для своих целей Отомо использовал утопические видения Токио, предложенные всеми ключевыми участниками движения «Метаболизм» и идейным вдохновителем этого движения – Кэндзо Тангэ.

С видением Кэндзо Тангэ зритель анимэ «Акира» сталкивается сразу же после открывающей сцены уничтожения старого Токио – показывается спутниковый снимок Нео Токио, который оказывается чрезвычайно похожим на План Токио 1960, предложенный Кэндзо Тангэ. По замыслу Кацухиро Отомо, Нео Токио возникает как искусственный остров в Токийском заливе. Этот искусственный остров является, в сущности, реализацией Плана Токио 1960, согласно которому Токио должно было расширяться, в том числе за счёт освоения Токийского залива [Kenzo Tange Team 1961].

Также Кацухиро Отомо взял на вооружение другие идеи Кэндзо Тангэ. Так, по мнению Тангэ, в современных новых экономических условиях, в которых на первый план выходят технологии и обслуживание, необходимо подходить к планировке города не как к соединению отдельных функциональных зон, а как к открытому комплексу, связанному воедино посредством сети коммуникаций. Тангэ полагал, что «органическая жизнь» Токио состоит в плавном движении десяти миллионов токийцев, задействованных в коммуникации множества функций и создающих тем самым одну тотальную функцию. Мобильность, вот ключевой фактор жизнедеятельности города, его организации, и транспортная система – это физическая основа работы города [Tange 1961: 7]. Для подкрепления своего положения Кэндзо Тангэ использовал следующую метафору: «<Транспортная система> является артериальной системой, которая сохраняет жизнь и человеческий драйв города, нервная система, которая движет мозгом города. Мобильность детерминирует структуру города» [Tange 1961: 7]. Эта метафора Кэндзо Тангэ играет в анимэ «Акира» важную роль. Так, перед тем как спутниковый снимок Нео Токио предстанет перед зрителем, показывают фрагмент артериальной системы. Таким образом,

Кацухиро Отомо отождествляет Нео Токио с живым организмом. В рамках этого отождествления (метафоры «Нео Токио как живой организм») оказывается значимым один из основных персонажей анимэ «Акира» – Канэда, мотоциклист, лидер банды байкеров (яп. *bosodzoku*, буквально: «бесконтрольно несущийся клан» или «безудержный гоночный клан»). Его мотоцикл красного цвета. Да и сам Канэда одет в красный цвет. Всё это должно напоминать кровь. Если транспортная система – это артериальная система, то мотоциклист – это кровь, бегущая по артериям. Однако банда Канэды – это не простая кровь: отличительным символом банды является таблетка в форме капсулы, отпечатанная на куртках байкеров. Отсюда название банды – «Капсулы»⁴. Отсюда: байкеры – это кровь, которая несёт в себе лекарство. Вопрос в том, от чего это лекарство.

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала взглянуть на идею, предложенную участниками движения «Метаболизм» и использованную Кацухиро Отомо в «Акире»: «Мы рассматриваем человеческое общество как жизненно важный процесс – непрерывное развитие от атома к туманности. Причина, по которой мы используем это слово из биологии, “метаболизм”, заключается в том, что мы верим, что дизайн и технологии должны быть обозначением человеческой жизненной силы (*vitality*)» [Kawazoe 1961: 1]. Этот пассаж позволяет концептуализировать «японское общество (жителей Нео Токио)» как «непрерывный жизненно важный процесс». Этот процесс разворачивается в рамках живого организма, которым является Нео Токио. И появление босодзоку во главе с Канэдой как лекарства свидетельствует о том, что с этим организмом и его жизненно важными процессами что-то не так: этот организм болен. Далее я попытаюсь вкратце обозначить симптомы болезни Нео Токио.

Первый симптом – это коррумпированная власть. Некоторые политики играют на настроениях простых горожан, будоража слухами о секретных лабораторных опытах военных и распространяя идею некоего мессии по имени «Акира», который уничтожил старый Токио и должен вскоре вернуться и устроить новый Армагеддон (вокруг этой идеи даже образуется культ Акиры во главе с Леди Мияко. Примером такого политика является Мистер Нэдзу. Ряд политиков в «Акире» вообще показаны, как некомпетентные бюрократы.

Политики в «Акире» провоцируют реакцию со стороны жителей Нео Токио. Умеренную в виде массовых протестов горожан, например, против повышения налогов. Радикальную в виде террористов наподобие Красной армии Японии, существовавшей с 1971 по 2000 год. Это второй симптом.

Третий симптом связан с военными, которые пытаются взять под контроль силу эсперов. В конечном счёте это приводит к новому

разрушению Токио. Причём начало этому было положено всеми тремя указанными симптомами. Террористы, руководимые кукловодом Нэдзу, похищают из секретного военного объекта эспера Масару, в которого буквально случайно врежется на мотоцикле подросток Тэцуо, друг Канэды и член банды «Капсула». Это столкновение инициирует в Тэцуо парапсихические способности, которые тот оказывается не способен контролировать без сильнодействующих наркотиков, – в результате Тэцуо становится эспером, по мощи равным Акире. Утрата полного контроля над собой приводит к тому, что Тэцуо уничтожает Нео Токио. Сама утрата полного контроля выглядит как разрастание раковой опухоли: тело Тэцуо буквально разрастается, словно его клетки беспрестанно делятся. Само разрастание тела как раковой опухоли Кацухиро Отомо отождествляет с цепной ядерной реакцией. Поэтому Тэцуо раздувается не только как воздушный шар, который готов в любой момент лопнуть, но и готов в прямом смысле взорваться как ядерная бомба. Собственно, это и происходит. В конечном счёте, когда Нео Токио оказывается почти разрушен взрывом, последний удаётся остановить духу Акиры и трём другим эсперам, приведя всю ту вселенскую энергию, которая была заключена в Тэцуо, в сингулярное состояние и тем самым отсрочив новый Большой взрыв и фактически новую эволюцию Вселенной.

Выводы. Город Нео Токио в анимэ «Акира» уподобляется живому организму, в рамках которого разворачивается непрерывный жизненно важный процесс – японское общество, социальная жизнь жителей Нео Токио. В анимэ этот организм предстаёт уже смертельно больным: коррупция во власти, секретные опыты военных и радикализация общества. И этот организм в конечном итоге погибает: член банды байкеров «Капсула», которая символизирует собой кровь, несущую по артериям лекарство, Тэцуо уничтожает город – лекарство здесь превращается в яд для живого организма, источник прогрессирующей злокачественной раковой опухоли. И город Нео Токио, и Тэцуо следует рассматривать, в соответствии с «философией» анимэ «Акира», как результат эволюции Вселенной, запущенной Большим взрывом. Согласно этой «философии», любая вещь во Вселенной обладает энергетической памятью о Большом взрыве и потенциально может встать бомбой, которая взрывается Большим взрывом. В контексте сказанного выше в анимэ «Акира» такой вещью оказывается подросток Тэцуо, чьё тело взрывается подобно термоядерной бомбе и уничтожает живой организм: рост раковых клеток здесь отождествляется с цепной ядерной реакцией; Кацухиро Отомо как бы показывает, что никакого различия между клеткой организма и атомом нет – и то и другое является воплощением энергии. Это позволяет рассматривать Нео Токио,

уподобленный живому организму, как некоторую систему потоков энергии, от сбалансированности и гармонии взаимодействия которых зависит существование города-организма. Понимание города как живого организма и системы сбалансированных и гармонизированных потоков энергии может оказаться полезным для урбанистики, например, в рамках теории разумного урбанизма, согласно которой необходимо учитывать проблемы жителей, инфраструктурных объектов и природы и находить оптимальные решения этих проблем в процессе планирования города.

Примечания

¹ Влияние манги и анимэ «Акира» можно обнаружить в таких популярных или культовых вещах, например, как манга и анимэ *Ghost in the Shell*, *Battle Angel Alita*, *Neon Genesis Evangelion*, *Cowboy Bebop* и *Serial Experiments Lain*, кинофильмы *Dark City* (1998), *Chronicle* (2012) и трилогия *Tetsuo* (1989, 1992, 2009) и даже музыкальные видеоклипы *Stronger* рэпера Канье Уэста и *Midnight City* и *Reunion* группы M83.

² Акира. Производство: TMS Entertainment, Япония. Продолжительность: 124 минуты. Премьера: 16 июля 1988 года. Режиссёр: Кацухиро Отомо. Авторы сценария: Кацухиро Отомо и Идзо Хасимото. Продюсеры: Рёхэй Судзуки и Сюдзю Като. По мотивам манги «Акира» Кацухиро Отомо.

³ Здесь всё выглядит так, как будто Кацухиро Отомо вывел очень необычный гибрид философских концепций и космологических моделей. Космологическая модель здесь – это теория Большого взрыва. Здесь есть аналог философской концепции Анаксагора из Клазомен, согласно которому мир состоит из бесконечного числа «семян» (понятие Анаксагора), или «гомеомерий» (понятие Аристотеля из Стагиры), в любой части которых содержится всё существующее. «Семена» Анаксагора здесь могут быть заменены на энергию. Кроме того, в «Акире» энергия несёт в себе память о Вселенной – и эта память может быть активирована. Здесь напрашивается сравнение с анамнезисом Платона (и, возможно, Сократа), припоминанием душами идей, которые души созерцали до соединения с телами. В таком случае душа может быть понята как энергия.

⁴ Это также отсылка к движению «Метаболизм» – к Кисё Курокаве и его реализованному проекту «Капсульная башня “Накагин”» (1972).

Список использованной литературы

Масатака, К. (2018) “Akira” Отомо Кацухиро га 36-нэн маэ ни `2020 Токё горин` о йогэн дэкита н рва назэ ка [«Акира» Кацухиро Отомо смог спрогнозировать «Олимпиаду в Токио 2020» 36 лет назад]. Retrieved April

- 20, 2019, from <https://bunshun.jp/articles/-/10080>
- Райхерт, К. В. (2013) «Акира»: аниме и атомная бомба (в свете концепции компенсации К. Г. Юнга), в: *Zbior raportow naukowuch “Wplyw badan naukowuch”* (29.04.2013 – 30.04.2013), Czesc 8, Wydgoszcz: SP.zo.o. Diamond trading tour, 2013, ss. 87–97.
- Райхерт, К. В. (2017) *Могутній Атом як символ переродження Японії*, в: *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*, Львів, 2017, № 10, сс. 60–64.
- Сано, Х. (2018) <Токио рибон> NHK га тотта “2020 нео Токио” одороки но кокэй [<Tokyo Reborn> Удивительная сцена «2020 Neo Tokyo», снятая NHK]. Retrieved May 20, 2019, from <https://gendai.ismedia.jp/articles/-/59126> (на яп.).
- Токио рибон дай 1-сю бэй эриа мирай тоси э но чёсен* [Tokyo Reborn, том 1: Bay Area. Вызов будущему городу]. Retrieved May 20, 2019, from <https://www6.nhk.or.jp/special/detail/index.html?aid=20181223> (на яп.).
- Botoman, E. (2017) *Mutations & Megastructure: Japanese Metabolism in Akira* (1988). Retrieved May 30, 2019, from <http://www.intjournal.com/thinkpieces/mutations-and-megastructure>.
- Freiberg, F. (2009). *Akira and the Postnuclear Sublime*, in: *Hibakusha Cinema: Hiroshima, Nagasaki and the Nuclear Image in Japanese Film*, London; New York: Routledge, pp. 91–102. DOI: 10.4324/9781315029900
- Fuller, F. R. (2012). *The Atomic Bomb: Reflections in Japanese Manga and Anime*: PhD Theses, Georgia: Clark Atlanta University.
- Kawazoe, N. et al. (1961). *Metabolism: the proposals for a new urbanism*, Tokyo: Bijutsu Shuppansha.
- Kenzo Tange Team (1961). *A Plan for Tokyo, 1960*, in: *Ekistics*, New Delhi, vol. 12, no 69, pp. 9–19.
- Lamarre, T. (2008). *Born of Trauma: Akira and Capitalist Modes of Destruction*, in: *Positions*, Durham, no 1 (16), pp. 131–156. DOI: 10.1215/10679847-2007-014
- Napier, S. J. (2001). *Anime from Akira to Princess Mononoke: Experiencing Contemporary Japanese Animation*, New York: Palgrave. DOI: 10.1057/9780312299408
- Napier, S. J. (1993). *Panic Sites: The Japanese Imagination of Disaster from Godzilla to Akira*, in: *The Journal of Japanese Studies*, Washington, no 2, pp. 327–351. DOI: 10.2307/132643
- Orbaugh, S. (2007). *Future City Tokyo: 1909 and 2009*, in: *Science Fiction and the Prediction of the Future: Essays on Foresight and Fallacy*, Jefferson: McFarland, pp. 84–103.
- Tange, K. (1961). *A plan for Tokyo, 1960: toward a structural reorganization*,

Tokyo: Shikenchikusha.

Костянтин Райхерт

НЕО ТОКИО ЯК ЖИВИЙ ОРГАНІЗМ В АНІМЕ «АКІРА»

Розкривається метафора «Нео Токио як живий організм» в аніме «Акіра» Кацухіро Отомо, яка була створена під впливом японського архітектора Кендзо Танге та руху в архітектурі та містобудуванні «Метаболізм». Кацухіро Отомо за допомогою цієї метафори намагається показати, що жодної різниці між клітиною організму й атомом немає – і те і те є втіленням енергії. Це дозволяє розглядати Нео Токио, уподібнене живому організму, як певну систему потоків енергії, від балансу та гармонії взаємодії яких залежить існування міста-організму.

Ключові слова: аніме, Великий вибух, енергія, живий організм, метафора, місто.

Konstantin Rayhert

NEOTOKYO AS A LIVING ORGANISM IN ANIME “AKIRA”

The study reveals the metaphor “Neo Tokyo as a living organism” in Katsuhiro Otomo’s anime “Akira” partially inspired by Kenzo Tange and the Metabolism movement. Within the city of Neo Tokyo as a living organism a continuous vital process, the social life of Neo Tokyo citizens, is unfolding. In the anime, that organism is already terminally ill: corrupt authorities, secret military experiments and the radicalization of society. And the organism eventually dies. Tetsuo, a member of biker gang “The Capsule”, which symbolizes blood carrying medicine through the arteries, destroys the city. The medicine turns into poison, the source of a progressive cancer. In accordance with the “philosophy” of anime “Akira”, both Neo Tokyo and Tetsuo should be considered as a result of the evolution of the Universe initiated by the Big Bang. According to the “philosophy” of “Akira”, anything in the Universe has an energy memory of the Big Bang and can potentially stand up as a bomb that explodes as the Big Bang. Teenager Tetsuo is such a thing: his body explodes like a thermonuclear bomb and destroys Neo Tokyo as a living organism: the growth of cancer cells here is identified with a nuclear chain reaction; Katsuhiro Otomo, as it were, shows that there is no difference between the cell of the living organism and the atom - both are the embodiment of energy. It leads to consider Neo Tokyo, conceptualized as a living organism, as a system of energy flows, on which balance and harmony of interaction the existence of a city-organism depends. Conceptualizing the city as a living organism and a system of balanced and harmonized energy flows might be useful for urban studies, for example, within the framework of the theory of rational urbanism,

according to which it is necessary to take into account the problems of citizens, infrastructure facilities and nature and find optimal solutions to these problems in the process of city planning.

Keywords: anime, Big Bang, city, energy, living organism, metaphor.

References

- Masataka, K. (2018). “Akira” Otomo Katsuhiro ga 36-nen mae ni `2020 Tokyo gorin` o yogen dekita n rwa naze ka [Katsuhiro Otomo’s “Akira” could predict “Olympic Games in Tokyo 2020” 36 years ago]. Retrieved April 20, 2019, from <https://bunshun.jp/articles/-/10080> (jap.).
- Rayhert, K. W. (2013). “Akira”: anime I atomnaya bomba (v svete kontseptsii kompensatsii K. G. Yunga [“Akira”: Anime and the Atomic bomb (in the light of C. G. Jung’s theory of compensation)], in: *Zbior raportow naukowych “Wplyw badan naukowych”* (29.04.2013 – 30.04.2013), vol. 8, pp. 87–97.
- Rayhert, K. W. (2017). *Mogutniy Atom yak symbol pererodjennya Yaponiyi* [Astroboy as a Symbol of the Rebirth of Japan], in: *Visnyk Lvivskogo universytetu. Filosofska-politologichni studiyi* [Herald of National University of Lviv. Philosophical and Political Studies], № 10, pp. 60–64.]
- Sano, H. (2018) <Tokyo ribbon> NHK ga totta “2020 neo Tokyo” odoroki no kokei [„Tokyo Reborn”. A Wonderful Scene of ‘2020 Neo Tokyo’ shot by NHK]. Retrieved April 20, 2019, from <https://gendai.ismedia.jp/articles/-/59126> (jap.).
- Tokyo... (2018) *Tokyo ribbon dai 1-shu bei eria mirai toshi e ni chosen* [Tokyo Reborn, volume 1: Bay Area. The Challenge for the Future City]. Retrieved April 20, 2019, from <https://www6.nhk.or.jp/special/detail/index.html?aid=20181223> (jap.).
- Botoman, E. (2017). *Mutations & Megastructure: Japanese Metabolism in Akira* (1988). Retrieved April 20, 2019, from <http://www.intjournal.com/thinkpieces/mutations-and-megastructure>.
- Freiberg, F. (2009). *Akira and the Postnuclear Sublime*, in: *Hibakusha Cinema: Hiroshima, Nagasaki and the Nuclear Image in Japanese Film*, London; New York: Routledge, pp. 91–102. DOI: 10.4324/9781315029900
- Fuller, F. R. (2012). *The Atomic Bomb: Reflections in Japanese Manga and Anime: PhD Theses*, Georgia: Clark Atlanta University.
- Kawazoe, N. et al. (1961). *Metabolism: the proposals for a new urbanism*, Tokyo: Bijutsu Shuppansha.
- Kenzo Tange Team (1961). *A Plan for Tokyo, 1960*, in: *Ekistics*, New Delhi, vol. 12, no 69, pp. 9–19.
- Lamarre, T. (2008). *Born of Trauma: Akira and Capitalist Modes of Destruction*, in: *Positions*, Durham, no 1 (16), pp. 131–156. DOI: 10.1215/10679847-

2007-014

- Napier, S. J. (2001). *Anime from Akira to Princess Mononoke: Experiencing Contemporary Japanese Animation*, New York: Palgrave. DOI: 10.1057/9780312299408
- Napier, S. J. (1993). *Panic Sites: The Japanese Imagination of Disaster from Godzilla to Akira*, in: *The Journal of Japanese Studies*, Washington, no 2, pp. 327–351. DOI: 10.2307/132643
- Orbaugh, S. (2007). *Future City Tokyo: 1909 and 2009*, in: *Science Fiction and the Prediction of the Future: Essays on Foresight and Fallacy*, Jefferson: McFarland, pp. 84–103.
- Tange, K. (1961). *A plan for Tokyo, 1960: toward a structural reorganization*, Tokyo: Shikenchikusha.

Стаття надійшла до редакції 7.05.2019

Стаття прийнята 24.5.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188636](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188636)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5701-7573>

УДК 304.4

Александр Сарна

МУРАЛЫ КАК «ТОЧКА СБОРКИ» КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ГОРОЖАН: СЛУЧАЙ МИНСКА

В статье показана значимость арт-проектов по созданию муралов при декорировании фасадов городских зданий и их использования для формирования и продвижения территориального бренда. На материале кейсов о минских муралах показана значимость работ зарубежных художников в восприятии, оценке и визуальной репрезентации коллективной идентичности горожан, реакция на которую может стать основой для поляризации общественного мнения и стимуляции гражданской активности жителей Минска.

Ключевые слова: городские муралы; территориальный брендинг; коллективная идентичность; гражданский активизм; визуальная репрезентация.

Современный территориальный маркетинг предполагает дизайн и декорирование-роспись фасадов городских зданий, создание ярких образов и изображений в формате паблик- и стрит-арта, которые можно использовать как стратегический ресурс в позиционировании города, формировании его бренда на основе уникальной идентичности, связываемой с уже имеющимися знаково-символическими системами, используемыми для корпоративной и территориальной айдентики и последующего продвижения на международном уровне.

В Минске городские и республиканские власти уже оценили возможности этого подхода и санкционировали на самом высоком уровне проведение подобных мероприятий. «В столице Беларуси первенство в стрит-арте принадлежит Октябрьскому району. Он стал первым в Минске, где решились на эксперимент и предоставили стены жилых домов для муралов (живописи на архитектурных сооружениях и других стационарных основаниях). Художники из разных стран знакомились с городом и культурой Беларуси, а после создавали здесь свои работы в рамках стрит-арт-проекта «Urban Myths» [*«Дружба с проволокой»...* 2016]. Организатором этого и других подобных проектов выступил минский художник и гражданский активист Олег Ларичев, который считает, что Беларуси не хватает спонтанного, острого уличного искусства и сравнивает изображения на городских улицах с игрой, в которую художник играет с городом и зрителем: стрит-арт появляется в неожиданных местах и заставляет задуматься.

Особенно интересны работы зарубежных художников, оценивающих нас со стороны – с позиции наблюдателя, вовлеченного в ситуацию на уровне различных международных фестивалей. Такой ракурс восприятия и оценки позволяет авторам работ погрузиться в местную атмосферу, ощутить городскую среду, чтобы отождествить себя с ней или добиться эффекта остранения. Для художников мирового уровня – таких, как итальянец Франческо Камилло Джорджино (Millo), автор работ с изображением гигантского черно-белого мальчика в Риме, Турине, Барселоне, Касабланке и пр. – важно создавать образы не по предварительно заготовленному эскизу, а во время пребывания в стране, где он рисует. Художнику необходимо приехать заранее, чтобы понаблюдать за местом, улицами и людьми, постараться понять их. Только после того, как он посвятит какое-то время наблюдениям, он начинает работать над созданием мурала. В результате создаются рисунки, которые имеют не просто художественную ценность, но затрагивают и социально значимые темы, – например, этнокультурной идентичности белорусов.

Одна из самых нашумевших работ такого рода – «Человек без лица» греческого художника iNO, которую он сделал осенью 2015 года в рамках фестиваля «Urban Myths». «После фестиваля работа вызвала дискуссию в обществе: о ней писали в прессе, люди создавали петиции в поддержку и против мурала. Зато в ноябре этого же года роспись вошла в десятку лучших мировых стрит-арт-работ за октябрь. Еще более неоднозначную реакцию вызвал огромный рисунок, символизирующий дружбу Москвы и Минска. Он появился в июне 2016 года на жилом доме по улице Могилевской. Автор, российский художник Артур Кашак, создал ее как подарок российской столицы Минску. Но подарок не всем пришелся по вкусу, и в октябре неизвестный художник дорисовал на работе колючую проволоку» [*«Дружба с проволокой»...* 2016].

В указанных случаях весьма остро актуализируется проблема коллективной идентичности жителей Минска как столицы независимого государства. Она связана с идентификацией как перманентным процессом поиска своей уникальности для сравнения с другими на основе различия национального и этнического, локального и глобального, гражданского и общественного и т. п. Как видят нас со стороны, как осознаем себя мы сами, в чем особенности белорусской ментальности и самосознания? Ответы на эти вопросы могут быть подсказаны участниками проекта «Urban Myths». Изображения, лежащие в основе некоторых созданных ими муралов, становятся материалом для конструирования коллективной идентичности жителей города не только в масштабах столицы, но и всей страны – в рамках белорусского этноса как единой социокультурной

общности.

Специфика этого процесса заключена в том, что в нем стираются различия между «я», «мы» и «они», когда происходит идентификация с местом представления [Хойслинг 2003]. Это означает, что идентификация происходит («случается») именно там, где случается («происходит») репрезентация. Поэтому мы можем осознать себя коллективным целым/телом только там и тогда («здесь и теперь»), где нам представлено конкретное изображение – образ коллективной идентичности. И в данном случае это происходит после завершения работы над рисунком и представления мурала широкой общественности, например – в видеороликах. Однако когда «я» смотрю коллекцию всех муралов города в одном видеоклипе или каждое отдельное изображение, где «они» представлены в изображениях на фасадах зданий, то все «мы» еще не становимся единой общностью, поскольку «я» осознаю если не дистанцию, то хотя бы различие между «собой» как зрителем и «другими» как моделями, с которыми нам предлагают отождествить себя. Различия в масштабах, видовых и классовых отличиях становятся очевидны, особенно когда авторский стиль рисования не стремится к реалистическому правдоподобию. Тем не менее, восприятие гигантского образа человека или любой антропоморфной фигуры на стене многоэтажного дома невольно предполагает занятие позиции жителя города, даже не считая себя таковым – как это и делали художники. За счет этого происходит приобщение к перформативной коллективности народа или нации, ее виртуальной и симулятивной целостности непосредственно в момент восприятия, вхождения в образ. «Моя» автономная идентичность похищена изображением и присвоена коллективным носителем национальной «автохтонности» посредством символической проекции в виде «картинки» на стене. В итоге позиция «взгляда извне» (зрителя как стороннего наблюдателя, безучастного к происходящему) подменяется/отождествляется с позицией «взгляда изнутри» (непосредственного участника в качестве жителя города) и может расцениваться как идеологическое принуждение к фиксированной идентичности.

При этом возможность идеологического конструирования четко фокусируемой «точки зрения», присущей той или иной социальной позиции, обеспечивается тем, что «в определенном смысле мир социального раскрывается как мир представлений. Представление есть образ чего-либо в сочетании с кредитом общественного доверия к этому образу; признание образа равносильно признанию обозначаемого. Как представление можно описать: (1) отражение в сознании людей дифференциаций общества, в котором они живут; подобные представления организуют схемы восприятия, оценки, принятия решения, иначе говоря,

не только отражают социальные отношения, но и структурируют социальную практику этих людей; они «функционально задействованы»; (2) символическое – через те же образы – предъявление обществу своей социальной позиции, борьба за «свой образ» и, значит, за признание своего общественного положения; такое представление можно назвать «созданием образа»; (3) «вхождение в образ», в «уже созданный» образ, то есть институционализированные формы представления в индивиде признаваемого обществом социального качества; это то, что делает его «представителем». В такой несколько неожиданной перспективе социальную позицию допустимо рассматривать как непосредственный продукт борьбы представлений – представлений тех, кто представляет свое социальное качество, и представлений тех, кто имеет власть квалифицировать, верить или не верить. В таком случае социальная позиция предстает как объективизация общественного доверия к навязываемым обществу представлениям» [Шартье 1996: 77].

Данный проект перформативного конституирования коллективной идентичности посредством муралов предполагает возможность артикулировать связь с многообразными воображаемыми сигнификациями, реализованными в различных визуальных образах. Этот аспект воображаемых значений, приписываемых членам группы или любой другой социальной общности, особенно важен в ситуации мультимедийной и мультисенсорной информационной среды, каковой является пространство современного крупного города. Такого рода интермедияльная констелляция образов приводит, скорее, к сингулярному эффекту восприятия всего происходящего вокруг как некоей симуляции. Идентичность становится всегда принципиально незавершенной и начинает приобретать характер случайной и непредсказуемой «перманентной» идентификации, что совершенно недопустимо с точки зрения идеологии, предпринимающей все возможные усилия для замены процессов констелляции как «(взаимо)сочетаемости» на интерпелляцию, понимаемой в данном случае как «взаимозависимость» [Касториадис 2003]. Однако предоставленных от лица организаторов проекта «Urban Myths» и приглашенных участников в распоряжение аудитории символических ресурсов для опознания себя в качестве единой общности – как жителя данного квартала, города или района, республики в целом уже как представителя белорусского народа или нации – оказывается все же явно недостаточно для эффективного завершения процесса коллективной идентификации.

В итоге «мы имеем дело с разрывом между несколькими уровнями и

типами идентификации, поведения, коммуникаций. По крайней мере, между двумя: инструментально-адаптивным повседневным поведением в малых сообществах (семья, друзья, соседи, товарищи по работе) и демонстративно-символическим – применительно к воображаемому большому целому, «обществу», нации или по отношению к фигурам, представляющим это целое, высший авторитет, более высокую норму. Это означает, что в качестве наиболее обобщенных и базовых в структуре общества здесь институционализируются (универсализируются, рафинируются и проч.) не практические значения индивидуального действия, самостоятельного достижения как основополагающего социального качества, формы социальности, основания социальных связей и оценок, а символические значения общей и повсеместной (тотальной) солидарности, принадлежности к аскриптивному или квазиаскриптивному целому – территориальному, родовому, кровному, требующие в ответ демонстративной лояльности подчеркнута правильного поведения. В любом случае, эти последние отношения, их символы, воплощающие их фигуры (например, старшего по возрасту или отца-вождя), жестко отмечены как приоритетные, более высокие, сильные» [Дубин 2004: 228-229].

Такие фигуры Вождя, Лидера нации, Отца народа были репрезентированы в советской традиции монументальной пропаганды коммунистических идей. В виде агитационных плакатов и памятников они занимали самые значимые места в общественном пространстве – на фасадах зданий, центральных площадях, в парках и скверах. В Минске эти образы представляли модель коллективной идентичности белорусов как народа-труженика, борца за мир, наследника славного партизанского прошлого времен борьбы с немецкими оккупантами [Юдина 2017]. Учитывая влияние этих образов на постсоветскую коллективную идентичность – пусть и в фантазматическом виде, лежащем в основе исторической памяти о «светлом прошлом» советского периода – даже в ситуации изменений, происходящих в общественном пространстве любого постсоветского города (и Минска прежде всего), нужно понимать, что муралы воспринимаются как наследники предыдущей традиции. Фактически, то место, которое отводится под настенные росписи и муралы сейчас, могло бы принадлежать портретам советских и нынешних вождей, поэтому образы, предлагаемые вместо них в качестве альтернативы и не предлагающие сколь-нибудь значимой позитивной идентификации, воспринимаются достаточно болезненно.

Рассмотрим особенности этой ситуации на примере реакции жителей Минска на появление двух муралов, которые выявили реальные противоречия в умонастроениях и взаимоотношениях горожан. Первый из них – работа «Человек без лица» на многоэтажном жилом доме по адресу улица Воронянского, 13 в Минске представляет собой огромную фигуру человека, у которого вместо лица под капюшоном горит свеча. Мурал был признан мировым сообществом одним из лучших в 2015 году, однако вызвал противоречивые отклики и неоднозначную реакцию самих минчан. Он сработал как катализатор активности прежде всего местных жителей, недовольных тем, что из окон их домов открылась масштабная картина достаточно грозной фигуры в готическом стиле, навевающая мрачные мысли.

Столь пугающая трансформация местного ландшафта потребовала от жителей решительных действий и вынудила обратиться их в городскую администрацию с требованием удалить или хотя бы изменить мурал. В ответ представители районной администрации высказали мнение, что такие работы не нужно специально изменять или закрасивать: «Пусть они уходят как-то постепенно, по мере развития города. Практика показывает, что поддерживать муралы в хорошем виде нелегко. Если росписи не исчезают со сносом или реконструкцией здания, их надо подкрашивать и освежать, что не всегда удобно. Чаще под новые муралы отдают стены с уже приевшимися росписями и новый художник рисует что-то свое» [*Дружба с проволокой*]... 2016].

Пользуясь тем, что власть отстранилась от решения этой проблемы, экспертное сообщество художников, а также интернет-пользователи развернули целую информационную кампанию в сети, суть которой заключалась в отстаивании самой идеи художественного оформления города, значимости любой работы, созданной в рамках проекта «Urban Myths», не говоря уже о данном мурале, признанном на мировом уровне. Однако местных жителей не интересовали эстетические достоинства и художественная ценность работы греческого автора, поскольку забота о собственном благополучии и душевном спокойствии перевешивали все прочие аргументы. В итоге их позиция оказалась решающей в заочном споре между представителями разных групп горожан, когда местные власти без особых препятствий решили эту проблему, в июле 2018 года устроив ремонтные работы по утеплению фасада дома и уничтожив мурал. Тем самым рисунок, вызывающий тревожные мысли и ассоциации, провоцирующий публичные дискуссии, послужил катализатором социальных взаимодействий между различными стейкхолдерами, которые

неожиданно для себя оказались в ситуации выбора – принимать все как есть или требовать изменений.

Рассмотрим также случай с муралом о дружбе Минска и Москвы на фасаде дома по улице Могилевской, 32, на котором изображены мальчик с букетом цветов в руках и девочка с флаконом для мыльных пузырей, одетых в костюмы с национальной символикой Беларуси и России [Кохно 2016]. Здесь мы также имеем дело с резким неприятием и отторжением результатов работы зарубежного художника, но уже российского, хотя решающую роль в данном случае играло не мнение жителей района, а пользователей интернета и представителей политической оппозиции, усмотревшей в мурале средство влияния Москвы в пропаганде идей «русского мира». Произошла консолидация в противодействии, когда появление мурала в каком-то смысле сплотило сообщество в его активном высказывании своей позиции, что позволило сформировать не целостную, но ситуативную «негативную идентичность», которую Л. Гудков определял как «самоконституцию от противного» – «в виде отрицания чужого, отвратительного, пугающего, угрожающего, персонифицирующего все, что неприемлемо для членов группы или сообщества в качестве антипода» [Гудков 2004].

Однако, в отличие от предыдущего случая, где местные жители не решились закрашивать мурал, здесь произошла катализация сопротивления и противодействия со стороны гражданских активистов, выступивших в данном случае на стороне политических оппонентов власти и занявших радикальную позицию – не удовлетворяясь спорами и протестами, осуществить акцию по изменению мурала. Речь при этом не идет об уничтожении или грубой порче изображения, поскольку это было бы воспринято как вандализм и дискредитировало бы все попытки переиграть ситуацию, но об изменении рисунка, внесении в него тонких и точных штрихов, которые иронично обыгрывают исходный вариант мурала и вносят в него коррективы на соответствующем ему художественном уровне. Так, неизвестный художник в октябре 2016 года с помощью специальной техники смог подняться на высоту мурала и подрисовать колючую проволоку в букет мальчика и венки девочки, причем все было сделано в том же лубочно-комиксовом стиле, не внося диссонанс в целостность образа. Сторонний наблюдатель, не слишком вникающий в отличия между первым и вторым вариантами, мог бы даже и не сразу заметить изменения, так что без участия СМИ, которые оперативно отреагировали на произошедшее, масштабного воздействия на массовую аудиторию бы не произошло [«*Это хамство*»... 2016].

Итак, подводя итоги, можно отметить, что в коллекции фасадных росписей-муралов, появившихся за последние годы в Минске, наиболее яркими стали именно рассмотренные работы, поскольку именно они вызвали не только отклики в СМИ, привлекли внимание общественности, но и спровоцировали острую дискуссию и последующие реакции через акции – действия, направленные на коррекцию и даже полное уничтожение рисунка. Неприятие и отторжение картины, предложенной зарубежными художниками, стали причиной своего рода социального протеста, который не мог быть удовлетворен лишь дискуссиями и компромиссами, сохраняющими статус-кво, но требовал решительных действий по ликвидации самих росписей на фасадах зданий. Но, как ни странно, противодействие внешнему раздражителю не сыграло сколь-нибудь заметной роли в сплочении сообщества и формировании его идентичности, поскольку кризис разрешился как бы сам собой и не требовал значительных социально-политических изменений.

Таким образом, креативный и аттрактивный потенциал «настенной живописи» раскрылся в полной мере и, несмотря на печальный для самой работы итог, продемонстрировал всем мобилизационные гражданские возможности стрит-арта. В любом случае, создание таких масштабных творений, как муралы на жилых домах, требует предварительного согласования не только в органах власти и с экспертным сообществом, но и с местными жителями, которые могут предъявить вполне обоснованные претензии в связи с тем, что их мнение не принималось в расчет при принятии решения о появлении рисунка.

Мурал в данном случае выступает как «точка сборки» (К. Кастанеда) и создает особое место – локацию в городской среде, привлекая внимание общественности, притягивая к себе взгляды, обеспечивая их фокусировку на виртуальном/воображаемом объекте, который, тем не менее, вполне реален в форме своей визуальной репрезентации. Он позволяет сконцентрироваться на некоторых аспектах поиска идентичности и выбрать те из авторских версий, представленных в конкретных работах разных художников, которые считаются наиболее интересными и способны вызвать общественный резонанс. Так осуществляется переход от стратегии территориального брендинга к общенациональной идеологии и культурной политике как основе публичных коммуникаций, где мурал выступает как весьма эффективный инструмент воздействия на массовую аудиторию, выявляющий проблемные темы и наиболее актуальные вопросы для развития гражданского общества.

Список использованной литературы

- Гудков, Л. Г. (2004) *Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов*, Москва: Новое литературное обозрение, «ВЦИОМ-А».
- «Дружба с проволокой» и «Человек без лица». Как уличные художники меняют Минск (2017) [онлайн] TUT.BY. Дата звернення: 17.04.19. Режим доступу: <https://news.tut.by/culture/541480.html>.
- Дубин, Б. В. (2004) *Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры*, Москва: Новое издательство.
- Касториадис, К. (2003) *Воображаемое установление общества*, Москва.
- Кохно, М. (2016) «Хороший подарок» или «Какая-то пропаганда»? В столице открыли граффити про дружбу Минска и Москвы. [онлайн] TUT.BY. Дата звернення: 17.04.19. Режим доступу: <https://news.tut.by/society/499743.html>.
- Хойслинг, Р. (2003) *Социальные процессы как сетевые игры. Социологические эссе по основным аспектам сетевой теории*. Москва: Логос-Альтера.
- Шартъе, Р. (1996) *Мир как представление* (реферат И. Дубровского), в: *История ментальностей, историческая антропология*, Москва, сс. 74–78.
- «Это хамство». Горисполком предлагает художнику вернуть прежний вид граффити о дружбе Москвы и Минска (2016) [онлайн] TUT.BY. Дата звернення: 17.04.19. Режим доступу: <http://news.tut.by/society/517219.html>.
- Юдина, И. (2017) «Все может оказаться однодневкой». *Путеводитель по советскому стрит-арту* [онлайн] TUT.BY. Дата звернення: 17.04.19. Режим доступу: <https://news.tut.by/culture/550896.html>.

Олександр Сарна

МУРАЛИ ЯК «ТОЧКА СКЛАДАННЯ» КОЛЕКТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ГОРОДЯН: ВИПАДОК МІНСЬКА

У статті показана значимість арт-проектів по створенню муралів при декоруванні фасадів міських будівель та їх використання для формування і просування територіального бренду. На матеріалі кейсів про мінські мурали показана значимість робіт закордонних митців у сприйнятті, оцінці і візуальної репрезентації колективної ідентичності городян, реакція на яку може стати основою для поляризації громадської думки і стимуляції громадянської активності мешканців Мінська.

Ключові слова: міські мурали; територіальний брендинг; колективна

ідентичність; цивільний активізм; візуальна репрезентація.

Aleksandr Sarna

MURALS AS A «POINT OF ASSEMBLY» OF COLLECTIVE IDENTITY OF CITIZENS: CASE OF MINSK

The article shows the importance of art projects for creating murals when decorating the facades of city buildings and using them to form and promote a territorial brand. The case studies of the Minsk Murals show the significance of the works of foreign artists in the perception, assessment and visual representation of the collective identity of citizens, the reaction to which can become the basis for polarizing public opinion and stimulating civic activity of Minsk residents.

Keywords: urban murals; territorial branding; collective identity; civic activism; visual representation.

References

- Gudkov, L.G. (2004) *Negativnaia identichnost. Stati 1997-2002 godov* [Negative identity Articles 1997-2002]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, «VTsIOM-A».
- «Druzhba s provolokoi' i «Chelovek bez litsa'. Kak ulichnye khudozhniki meniaiut Minsk (2017) [«Friendship with the wire» and «Man without a face.» How street artists change Minsk]. [online] TUT.BY. Available from: <https://news.tut.by/culture/541480.html>. [Accessed 17 April 2019].
- Dubin, B. V. (2004) *Intellektualnye gruppy i simvolicheskie formy: Ocherki sotsiologii sovremennoi kultury* [Intellectual Groups and Symbolic Forms: Essays on the Sociology of Modern Culture]. Moskva: Novoe izdatelstvo.
- Castoriadis, C. *Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva* (2003) [L'institution imaginaire de la societe, Imaginary establishment of society], Moskva: Gnosis Logos.
- Kokhno, M. (2016) «Khoroshii podarok' ili «Kakaia-to propaganda'? V stolitse otkryli graffiti pro druzhbu Minska i Moskvy [«A good gift» or «Some kind of propaganda»? In the capital, they opened graffiti about the friendship of Minsk and Moscow]. [online] TUT.BY. Available from: <https://news.tut.by/society/499743.html>. [Accessed 17 April 2019].
- Haussling, R. *Sotsialnye protsessy kak setevye igry. Sotsiologicheskie esse po osnovnym aspektam setevoi teorii* [Soziale Prozesse als Netzwerkspiele. Soziologische Essays zu Leitaspekten der Netzwerktheorie, Social processes as Network Games. Sociological Essays on the Main Aspects of Network

theory]. Moskva: Logos-Altera, 2003.

Chartier, R. *Mir kak predstavlenie* (referat I. Dubrovskogo) [World as a representation], in: *Istoriia mental'nostei, istoricheskaiia antropologiiia* [The history of mentalities, historical anthropology], Moskva: RGGU, 1996, pp. 74–78.

«Eto khamstvo». *Gorispolkom predlagaet khudozhniku vernut' prezhnii vid graffiti o družbe Moskvy i Minska* (2016) [«This is rudeness.» The city executive committee invites the artist to return the old look of graffiti about the friendship of Moscow and Minsk]. [online] TUT.BY. Available from: <http://news.tut.by/society/517219.html>. [Accessed 17 April 2019].

Yudina I. (2017) «*Vse mozhet okazat'sia odnodnevnoi*». *Putevoditel' po sovetskomu strit-artu* [“Everything can turn out to be an ephemeral”. Guide to Soviet street art]. [online] TUT.BY. Available from: <https://news.tut.by/culture/550896.html>. [Accessed 17 April 2019].

Стаття надійшла до редакції 8.05.2019

Стаття прийнята 23.05.2019

Розділ 4. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР ОДЕСИ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188640](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188640)

УДК 160.1

Людмила Сумарокова

КОНЦЕПЦИЯ ЛОГИКИ НИКОЛАЯ ГРОТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ

Автор статьи считает, что Н. Грот строит проект новой ветви логической теории – «генетической» («практической») логики. Предметом последней является самоорганизующийся процесс формирования базовых, универсальных структур человеческого мышления, составляющих начальный потенциал его дальнейшего развития.

Н. Грота нельзя отнести к сторонникам радикального («жесткого») натурализма, поскольку это противоречило бы его модели мышления как интерсубъектного, свободного, творческого процесса, направленного на «рост сознательности» (духовности) человека.

Ключевые слова: история логики, генетическая логика Н. Грота, практическая логика, радикальный натурализм.

Концепция логики Н. Я. Грота [Грот 1882] считается проявлением «психологизма» и «натурализма» в логике. Как известно, «антипсихологизм» логики XX века был убедительно обоснован и принят в качестве ведущей методологической установки, которая в целом и сегодня не оспаривается. Однако жесткость и категоричность оценок всего направления «психологизма» конца XIX века все чаще подвергаются сомнению [Бажанов 2017].

Речь идет, по сути дела, об общей методологической проблеме, возникающей при любом исследовании истории логики и вообще истории философии: каково реальное соотношение между собственно текстологической работой над источником, над содержащимся в нем авторским смыслом и возможными интерпретациями этого источника в разных контекстах – в контексте времени его написания, в контексте общей истории логики, в контексте современных дискурсов в логике и философии.

Дискуссии на эту тему приводят к выводу о том, что время «одноаспектных» историко-философских исследований как некой методологической нормы прошло, что назрела потребность в многомерном герменевтическом подходе, направленном на гармонизацию таких разнонаправленных требований как буквальность, полнота, контекстуальность, учет степени влияния на последующую историю данной области знания и т. д. Эти требования не только обсуждаются, но и практически применяются. В отечественных историко-философских

исследованиях можно, к примеру, сослаться на работы О. И. Хомы о Декарте и С. Г. Секунданта о Лейбнице [«Медитації» Декарта...; Секундант 2013]. Ричард Рорти, на первый взгляд, также говорит о возможности совмещения в одном исследовании разных измерений («жанров»), но при этом приходит к выводу, что «разговор, который мы ведем с историческими предшественниками и который имеет целью наше самооправдание, является разговором скорее с творениями нашей фантазии, чем с реальными персонажами истории» [Рорти 2017: 102]. Рорти признаёт не только то, что смыслы исторических источников меняются с изменением субъектов и контекстов их прочтения (с чем спорить трудно), но и то, что новые смыслы полностью создаются новыми субъектами и контекстами, а смысл, вложенный в текст автором, практически бесследно исчезает или недоступен.

Целью данной статьи является обсуждение одной из возможных реконструкций смысла работы Н. Я. Грота о реформе логики [Грот 1882] в контексте современных философских дискуссий и обоснование точки зрения, что текст, написанный автором, существенно ограничивает фантазию интерпретаторов, открывая возможность одних интерпретаций и делая невозможными другие.

Наряду с дискуссиями о методологии историко-философских исследований, мы опираемся, в качестве фоновых, на некоторые современные дискурсы, направленные на общефилософские проблемы мировоззренческого уровня. К их числу относятся размышления Юргена Хабермаса, предметная область которых обозначена названием его книги «Между натурализмом и религией» [Хабермас 2011]. Отметим, в частности, что главным публичным оппонентом Н. Я. Грота некоторое время был религиозный деятель [Голубович 2016].

Юрген Хабермас об опасности мировоззренческих крайностей.

В духовной ситуации нашего времени Ю. Хабермас видит две противоположные тенденции: «распространение натуралистических картин мира и растущее политическое влияние религиозных ортодоксий» [Хабермас 2011: 7]. Их противостояние автор считает деструктивным для общества: «В этой оппозиции проявляется и тайное сообщничество: обе ... до определенной степени подвергают опасности прочность политической общности посредством поляризации мировоззрений, ... если с обеих сторон недостает готовности к саморефлексии» [Хабермас 2011: 8]. Саморефлексия в понимании Хабермаса должна стать механизмом движения к единству: она предполагает формирование *внимания, отзывчивости* в отношении к другому, а также способности увидеть *когнитивные установки*, уже сложившиеся и в знании, и в вере,

позволяющие осмыслить процессы «одухотворения природного» и «натурализации духа» [Хабермас 2011: 10-11]. Когнитивные установки коммуникантов не внедряются извне, а формируются «поверх мировоззренческих границ» в их жизненном опыте – «в результате исторических учебных процессов, ... которые «происходят» независимо от рационально изменяющихся вслед за ними идей» [Хабермас 2011: 9]. Эти когнитивные установки составляют основу того, что исторически складывается как ментальность [Хабермас 2011: 11]. Деструктивным и опасным для социума, для коммуникации, направленной на взаимопонимание, является любое проявление крайностей в виде фундаменталистских и радикалистских ментальностей, считает автор.

Так или иначе, приходится признать, что реальными участниками современных дискурсов являются и «жесткий натурализм» как следствие безграничной веры в науку, и «политически обновленное религиозное сознание», признающее рациональность случайной, специфически западной чертой человеческого самосознания [Хабермас 2011: 8]. Преодолеть их противостояние нельзя лишь с помощью некоторого внешнего принуждения к выполнению требования равенства и толерантности, без опоры на те самые «когнитивные установки», которые всегда являются результатом исторического «учебного процесса» и должны лежать в основании самой возможности солидарности людей [Хабермас 2011: 9-10].

Является ли Н. Я. Грот представителем «жесткого натурализма»? Принадлежность его к натурализму очевидна и подтверждается тем фактом, что он считал главной целью логики научное описание, объяснение реального естественного процесса развития мысли; законы логики для него подобны законам наук о природе. Н. Грот признавал логику особой частью теоретической психологии, апостериорные методы которой считал ключевыми и в логических исследованиях; он не оценил возможностей дедуктивных математических методов, видя в них угрозу возвращения к схоластике. Но очевидно и то, что Н. Грота нельзя отнести к сторонникам «жесткого», радикального натурализма, нельзя считать его взгляды на логику той деструктивной крайностью, о которой говорит Ю. Хабермас.

Во многих пунктах своей концепции Н. Грот оказался неправ. Однако есть и такие моменты в его проекте логики, – к сожалению, забытые и практически никем не обсуждаемые, – которые позволяют утверждать, что в его концепции логики просматривается та самая «саморефлексия» натурализма, которая, опираясь на изучение исходных «учебных процессов», позволяет наметить контуры движения мысли как в направлении «одухотворения природного», так и в направлении «натурализации духа», о необходимости которых пишет в XXI веке Ю. Хабермас. Какие именно

моменты труда Н. Грота подтверждают возможность такой интерпретации? Они рассмотрены в работе 2017 года [Сумарокова 2017]. Выделим некоторые ключевые пункты.

Естественная коммуникативность психической деятельности как «скрытый параметр» логики Н.Я. Грота

В качестве механизма работы психики, в том числе мышления, Н. Грот признаёт циклический процесс, названный им «психическим оборотом». Его суть состоит во взаимодействии организма с окружающей средой «ради приспособления внутренних отношений к внешним и внешних к внутренним, которое состоит в *обмене* между ними *движений* (или впечатлений)» [Грот 1882: 48]. Движение понимается здесь как *изменение* в широком смысле. Далее Н. Грот различает два главных момента указанного взаимодействия: момент центростремительный (сенсорный), направленный от среды к сознанию, и центростремительный (моторный), направленный от сознания к среде, которые автор обозначает соответственно понятиями *восприимчивости* и *деятельности*.

Отличительной чертой гротовского понимания отношения организм-среда является трактовка его как *обмена изменениями*, то есть по сути как информационного обмена. Но самым интересным, с моей точки зрения, является последующий переход внимания автора от взаимодействия организма и среды к взаимодействию двух организмов, двух сознаний. Субъект-объектное гносеологическое отношение замещается им субъект-субъектным (интерсубъектным) отношением, и «среда» фактически приравнивается к «другому сознанию». Более того, это отношение между двумя сознаниями Н. Грот считает «самым идеальным и *полным по составу*» по сравнению с отношением организм (сознание)-среда.

«Движение организма А вызывает ощущение в организме В, движение же организма В, обратно, – ощущение в организме А и т. д. до бесконечности» [Грот 1882: 52]. Психический оборот Н. Грот символически изображает разными вариантами круговых схем. Круг в этих схемах делится пополам – на верхнюю и нижнюю половины. Первая схема верхнюю половину круга представляет как организм (сознание), а нижнюю – как среду. Верхняя половина круга структурирована при этом так: она, в свою очередь, делится на левую четверть (сенсорный сегмент, пассивный, ответственный за восприимчивость сигналов снизу) и правую четверть (сегмент моторный, активный, ответственный за деятельность по преобразованию сигналов в действия). Все последующие многочисленные варианты круговых схем, изображающих психический оборот, и верхнюю, и нижнюю половины круга трактуют как *сознания двух субъектов*. Различия

между психическими оборотами и, соответственно, между их схемами, зависят от того, какая точка движения по кругу выбирается в качестве исходной, а также от направления движения, от преобладающего «режима» – активного или пассивного, от локализации как внутреннего или внешнего и т. д. [Грот 1882: 54-59]. Если одно сознание (на схеме верхняя или нижняя половина круга) содержит «Центр» как пограничную точку между своими активным и пассивным сегментами, то другое сознание на схеме представлено как «Периферия» с такими же сегментами, но реализуемыми в другом порядке. Обе половины постоянно меняются местами.

Один из самых важных моментов в гротовской модели взаимодействия сознаний – его тезис о том, что сензорий («Центр») не только фиксирует, накапливает, группирует (объединяет в ассоциации), разделяет (производит диссоциации), сохраняет в памяти «следы» внешних воздействий, но и *производит новые идеи, устанавливает отношения, связи между элементами и их ассоциациями – такие, каких не было до этого*: они «приобретаются не внешним опытом, а собственной деятельностью ума; таковы идеи сходства, равенства, логического подчинения, последовательности во времени, причины и действия и проч.» [Грот 1882: 146]. В отличие от И. Канта, Н. Грот не признаёт эти идеи врожденными, априорными: «Не проще ли предположить, что и эти идеи происходят от такой же ассоциации и интеграции ощущений, как все прочие идеи человека» [Грот 1882:]. «Ощущениями» Грот называет не только движения, связанные с восприимчивостью, но и внутренние движения в «Центре» («умственные ощущения» как элементы самосознания). Бесконечно большое число оборотов дает в результате непрерывный процесс, деятельность, имеющую тенденцию к усложнению: «Настоящей внутренней причиной возрастания степени сложности и сознательности умственных движений, и их продуктов ... служит возрастание внутренней центральной или интеллектуальной восприимчивости организма, без помощи которой никакое развитие ума не было бы возможно» [Грот 1882: 254]. Развитие «центральной чувствительности» приводит постепенно к увеличению интенсивности движений и к «накоплению умственной энергии» [Грот 1882: 172-173]. Накапливается не только потенциал разных форм взаимоприспособления «Центра» и «Периферии», но и внутренний творческий опыт рефлексии.

Терминов «диалогичность», «коммуникативность» в работе Н. Я. Грота нет. Но термины «обмен движениями», «обмен впечатлениями», «взаимодействие» в его концепции психических оборотов функционируют так, что это создает *возможность* интерпретации, сближающей их по

смыслу с термином «коммуникация». Центральными элементами коммуникации в современных теориях коммуникации признаются *сообщение, создание и интерпретация сообщений*. Так, Э. Гриффин, обобщая опыт существующих теорий и практик коммуникации, принимает в качестве рабочего определение: «Коммуникация – это связанный с отношениями процесс создания и интерпретации сообщений, которые вызывают определенную реакцию» [Гриффин 2015: 37]. Сообщение при этом понимают и как процесс (действия, алгоритмы), и как его результат (знаковые формы). У Грота это «движение» и «продукт» соответственно. Если у Э. Гриффина в его книге преобладающим является второе понимание (сообщение как результат), то у Н. Грота – первое, хотя и тот, и другой оперируют обоими этими смыслами. Сформулируем следующее определение коммуникации, несколько видоизменив дефиницию Э. Гриффина: *коммуникация – это intersubъектное отношение с прямым и обратным направлениями, которое реализуется в процессах производства, передачи и интерпретации сообщений, а также в результатах взаимодействия этих процессов друг с другом*. Эта формулировка содержит указание на следующие аспекты коммуникации: она реализует *отношение сознаний* по меньшей мере двух субъектов; это отношение включает в себя два разных элементарных отношения – производство сообщений и интерпретация сообщений. Элементарным отношением называется неделимое далее отношение, снабженное определенным направлением [Плесский, Сумарокова, Уёмов. 1968: 145].

Результативность коммуникации включает в себя два момента: локальный и итоговый. Локальный состоит в том, что сообщение, отправленное адресантом, было получено и понято адресатом, и последний дал ответ – реакцию, это подтверждающую. Второй, итоговый, результат коммуникации может быть получен как такое изменение сознаний коммуникантов, которое наступило *вследствие* акта (или последовательности актов) коммуникации: возникают новые смыслы, новые структуры, отличные от тех, что были до коммуникации (формируется «коммуникативная рациональность»).

Все указанные аспекты и элементы коммуникации, с моей точки зрения, имеют свои аналоги в отношениях «Центра» и «Периферии» в психических оборотах Н. Грота. Отношение между верхней и нижней половинами круговой схемы символизирует наличие двух разнонаправленных и интенционально различных отношений – «сенсорного» или «страдательного» (восприимчивость) и активного, «моторного» (деятельность). Результативность коммуникации двух сознаний у Грота представлена в виде новых, творчески полученных смыслов и их

связей, возникающих в сензориуме («Центре»).

Н. Я. Грот вплотную подошел к идее коммуникативной природы сознания, которая была обоснована и принята только в философии XX века. Логика в понимании Н. Я. Грота должна фиксировать основные формы мышления в аспекте их поэтапного формирования в повторяющихся процессах «обмена», «взаимоприспособления», «творческого преобразования».

Н. Грот принадлежит к большой когорте известных ученых, которые, по словам Х. Зигварта «исходили из мысли ... положить в основу логики вместо уже бесплодной традиции новое исследование действительного мышления соответственно его психологическим основаниям» [Зигварт Х. (2008 23)]. Амбициозное представление о «бесплодности» традиционной логики разделял и Н. Я. Грот, что, безусловно, являлось следствием его, хотя и кратковременной, приверженности к позитивистскому отвержению философии и к противопоставлению старой, «философско-зависимой» логике логики «сугубо научной». Однако оригинальность гротовского понимания логики состоит не в этом, а в том, что предметом изучения логики он признает мышление *на всех его стадиях и уровнях*, а не только на стадии научного мышления, сознательно опирающегося на критерии общности, необходимости и общезначимости. С точки зрения Н. Грота, логика должна исследовать весь опыт («учебный процесс») мышления, выявляя все его законы, включая и законы генезиса форм, начиная со стадии бессознательного. Этот пункт был спорным и во времена Грота, спорным он остается и сейчас.

Формы мышления: модель Н. Грота

Своим главным результатом, заслуживающим внимания, Н. Я. Грот считает собственную классификацию моментов психического взаимодействия и, соответственно, классификацию основных ступеней и форм умственных процессов в составе познавательной деятельности, которые отличаются по степени сложности и по степени сознательности. Таких ступеней четыре:

- бессознательно-непроизвольная (объективно-сенсорная восприимчивость);
- непроизвольно-сознательная (субъективно-сенсорная восприимчивость);
- произвольно-сознательная (субъективная деятельность);
- методически-произвольная (объективная деятельность) [Грот 1882: 50, 85].

Менее точный, упрощенный вариант этой вертикали: бессознательная, сознательная, произвольная, методическая [Грот 1882: 85].

На каждой из этих ступеней устанавливаются свои горизонтальные связи и отношения, которые в начале этапа не существовали, но в конце – возникают. На каждой ступени есть свой исходный набор элементов и свой продукт. От этапа к этапу они усложняются и становятся более сознательными. *Но в основе своей все эти связи и отношения содержат немногие первоначальные формы: это по своей сути «ассоциации, интеграции и их отрицательные коррелаты»* [Грот 1882: 95].

Автор выделяет «шесть рядов» движений (две тройки): *ассоциация, диссоциация, дизассоциация; интеграция, дезинтеграция, дифференциация*. И в первой, и во второй тройке третий элемент является синтезом первых двух.

Вторая тройка – усложнение первой: «ассоциация связывает, не разрушая элементов», не меняя их; «интеграция связывает в ущерб элементам», не сохраняет всех их свойств: они исчезают как самостоятельные элементы и получают новые функции как элементы целого [Грот 1882: 98]. Для сравнения отметим, что отношение конъюнкции, принятое в математической логике, понимается в более общем смысле, игнорирующем то различие ассоциации и интеграции, которое так важно для Н. Грота.

На бессознательной стадии формирования мыслительных схем все связи расплывчаты, неопределенны, размыты. От ступени к ступени степень отчетливости и определенности возрастает. На двух последних ступенях появляются такие сложные интегрированные целостности как суждения, умозаключения и отвлеченные научные понятия. Суждение для Грота – центральная структура в мыслительном процессе. Умозаключение – лишь законченная последовательность суждений, а понятие формируется на основе суждений и умозаключений. В этом смысле можно утверждать, что логика Грота – это логика суждений. Поскольку суждение для него – это всегда отношение, то вполне оправданным является заключение В. А. Бажанова о том, что Н. Я. Грот энергично развивает идеи логики отношений в России конца XIX века [Бажанов 2006: 74].

Резюмируя сказанное, отметим, что, выбрав интенциональный подход к мышлению и не принимая математизацию методов логики, Н. Грот, тем не менее, приходит к выводу о наличии «сквозных» элементарных действий и структур (ассоциаций, диссоциаций), присутствующих *на всех* уровнях развития мышления и придающих последнему единство, целостность. Н. Грот употребляет особые знаки для обозначения элементарных структур, их сочетаний и видов усложнения. Его «формулы» не привычны и даже «странны» для тренированного математиком ума. Это не случайно, ибо Н. Грот фиксировал не только «сложность» в обычном ее понимании, но и

«законченность» или «незаконченность», «интенсивность», «высоту» отношений и т. п. Появление серии формул, отражающих рост сложности и высоты организации мышления и мысли, выводит концепцию Грота за пределы собственно психологии; это сугубо логическая часть его модели мышления.

Итоги анализа умственных процессов, отмечает автор, «служат выражением *общих законов мышления*». К их числу он относит целый ряд положений: все процессы мысли суть в различной степени законченные и сложные процессы ассоциаций и диссоциаций объективных явлений восприимчивости; сложность мысли и степень высоты ее результатов прямо пропорциональны степени ее сознательности; сложность процессов и продуктов мышления прямо пропорциональны друг другу; развитие мышления имеет четыре главные ступени ..., причем в пределах каждой частной ступени процесс осложнения идей и форм должно признавать бесконечным и т. д. [Грот 1882:263].

Выводы.

1. Намереваясь построить логику как общую теорию мышления, Н. Я. Грот фактически строит один из локальных вариантов логики, нацеленный на начальный процесс формирования мыслительных форм и действий, который обусловлен природными возможностями человека. Грот производит не *реформирование* логики, а дополнение ее принципиально *новой ветвью*, которую можно было бы назвать генетической или естественной логикой мышления.

2. Провозглашая намерение построить чисто теоретический вариант логики, устранить из нее всякую практическую, нормативную направленность, Н.Я. Грот в действительности создает свой вариант *практической логики*. Такой вывод возможен, если разделить два основных смысла термина «практическая логика». Первый (господствующий) связан с понятием «прикладная логика», а второй – с понятием природной (естественной) логики мышления, стихийно формирующийся *во всех разнообразных практиках* человеческого мышления. Мышление как спонтанный, «естественный», самоорганизующийся процесс существует «до» логической теории и «рядом» с ней, часто независимо от нее. Логические теории невозможны без опоры на практики мышления и на «природную» логику. Н. Грот строит практическую логику во втором из указанных смыслов. Его логика заканчивается этапом возникновения научного мышления, тогда как логика в обычном ее понимании как раз начинается с его изучения и

направлена на дальнейшее развитие форм научной мысли, на дополнение гносеологической логики новыми измерениями – аксиологическим, прагматическим и, наконец, праксеологическим.

3. Мыслительные формы, возникая уже на уровне бессознательного, по Гроту, постепенно наращивают степень определенности, сознательности, а потом, воплотившись в законченные, целенаправленно принятые («методические») схемы, вновь могут стать материалом, бессознательно используемым на более высоких уровнях мышления.

4. Н. Я. Грот предвосхищает идею философии XX века о коммуникативной природе сознания и мышления. Мышление для него – интересубъектное взаимодействие, в процессе которого генерируются новые идеи и их соединения.

5. «Психологизм» логики Н. Грота не относится к «жесткому», «радикальному» натурализму поскольку его модель мыслительной деятельности как обмена изменениями предполагает не только накопление элементов и форм, но и рост степеней *свободы* («произвольности»), *интенсивности, высоты* мыслительных действий. А это как раз движение мышления в сторону «одухотворения природного».

6. Скрытая «когнитивная установка» гротовской модели мышления как продукта «психических оборотов» состоит в том, что он описывает процессы, происходящие в человеческой – уже социализированной – личности, а не в каком-то естественно-научном объекте. В этом и «приговор», и «оправдание» его генетической логики.

Список использованной литературы

- Бажанов, В. А. (2017) *Противостояние психологизма и антипсихологизма. Подводить итоги рано*, в: *Психология. Журн. ВШЭ*, т. 14, № 3, сс. 453-469.
- Бажанов, В. А. (2006) *Об эвристическом влиянии идей Ч. Пирса на творчество Н. А. Васильева*, в: *Логика: перспективы развития. Сб. науч. статей*, Киев: Киев. ун-т, сс. 71-76.
- Голубович, І. В. (2016) «*Філософський скиталець*» і «*homo viator*». *Філософські погляди М. Я. Грота. Проект реформи філософії*, в: *Напередодні апогею: одеські роки філософа і психолога – професора Миколи Яковича Грота (1883-1886)*, Одеса: Одеськ. нац. ун-т, сс. 74-106.
- Гриффин, Э. (2015) *Коммуникация: теории и практики*, пер. с англ., Харьков: Гуманитарный центр, 688 с.
- Грот, Н. Я. (1882) *К вопросу о реформе логики. Опыт новой теории умственных процессов*, Ф. А. Брокгауз в Лейпциге, 350 с.

- Зигварт, Х. (2008) *Логика*, т. 1, Москва: Изд. Дом «Территория будущего», 464 с.
- «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марійон, Кім Сан Он-Ван Кун (укладач і наук. ред. О. І. Хома). Київ: Дух і Літера, 368 с.
- Плесский, Б. В., Сумарокова, Л. Н., Уёмов, А. И. (1968) Элементарные отношения и их число в системах, в: Проблемы формального анализа систем, Москва: Высшая школа, сс. 145-150.
- Порти, Р. (2017) *Историография философии: четыре жанра*, пер. с англ., вступ. ст., комментарии И. Джохадзе, Москва: «Канон+» РООН «Реабилитация», 176 с.
- Секундант, С. Г. (2013) *Эпистемология Лейбница в ее нормативно-критических основаниях*, Одесса: Печатный дом, 556 с.
- Сумарокова, Л. Н. (2017) *Проект реформы логики Николая Грота: 135 лет спустя*, Одесса: Фенікс, 64 с.
- Хабермас, Ю. (2011) *Между натурализмом и религией. Философские статьи*, пер. с нем. Москва: Весь мир, 336 с.

Людмила Сумарокова

КОНЦЕПЦІЯ ЛОГІКИ МИКОЛИ ГРОТА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУРСІВ

Автор статті вважає, що М. Грот будує проект нової гілки логічної теорії - «генетичної» («практичної») логіки. Предметом останньої є процес формування базових, універсальних структур людського мислення, що становлять початковий потенціал його подальшого розвитку.

М. Грота не можна віднести до прихильників радикального («жорсткого») натуралізму, оскільки це суперечило б його моделі мислення як інтерсуб'єктного, вільного, творчого процесу, спрямованого на «зростання свідомості» (духовності) людини.

Ключові слова: історія логіки, генетична логіка М. Грота, практична логіка, радикальний натуралізм.

Lyudmyla Sumarokova

THE CONCEPTION OF THE LOGIC OF NIKOLAI GROTH IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHICAL DISCOURSES

The author of the article considers that N. Groth is building a project for a new branch of the logical theory – «genetic» («practical») logic. The subject of the latter is the self-organizing process of forming the basic, universal structures of human thinking, which constitute the initial potential for its further

development.

N. Groth can not be attributed to the supporters of radical («hard») naturalism, since this would contradict his model of thinking as an intersubject, free, creative process aimed at «increasing consciousness» (spirituality) of man.

At the same time N. Groth considers important the unity of the unconscious and conscious levels of thinking; one of the demonstrations of this unity is the presence and combination of the same «movements» and forms: association, dissociation, integration, disintegration – at all levels of thinking, from the unconscious to the targeted «methodical».

Keywords: history of logic, genetic logic of N. Groth, practical logic, radical naturalism.

References

- Bazhanov, V. A. (2017) *Protivostoyanie psihologizma i antipsihologizma. Podvodit itogi rano* [The confrontation of psychologism and antipsychologism. It's early to summarize], in: *Psichologiya. Zhurn. VShE*, t. 14, # 3, pp. 453-469.
- Bazhanov, V. A. (2006) *Ob evristicheskom vliyaniy idey Ch. Pirsya na tvorchestvo N. A. Vasileva* [On the heuristic influence of the ideas of C. Pierce to the works of N. A. Vasiliev], in: *Logika: perspektivy razvitiya. Sb. nauch. statey*, Kiev: Kiev. un-t, pp. 71-76.
- Golubovich, I. V. (2016) «*Filosofskiy skitalets*» i «*homo viator*». *Filosofski poglyadi M. Y. Grota. Proekt reformi filsofiyi* [“Philosophical wanderer” and “homo viator”. Philosophical Views of M. Y. Grott. Philosophical Reform Project], in: *Naperedodni apogeyu: odeski roki filsofa I psihologa – profesora Mikoli Yakovicha Grota (1883-1886)*, Odesa: Odesk. nats. un-t, pp. 74-106.
- Griffin, E. (2015) *Kommunikatsiya: teorii i praktiki* [Communication: Theories and Practices], per. s angl., Harkov: Gumanitarnyy tsentr, 688 p.
- Grot, N. Ya. (1882) *K voprosu o reforme logiki. Opyit novoy teorii umstvennyih protsessov* [On the question of the reform of logic. The experience of a new theory of mental processes], F. A. Brokgauz v Leyptsige, 350 p.
- Zigvart, H. (2008) *Logika* [Logic], t. 1, Moskva: Izd. Dom «Territoriya budushego», 464 p.
- «*Meditatsiya*» *Dekarta u dzerkali suchasni tlmachen: Zhan-Mari Beysad, Zhan-Lyuk Mariyon, Kim San On-Van Kun* [“Meditation” by Descartes at the mirror of the current tlmachen: Jean-Mari Beysad, Jean-Luc Mar³yon, Kim San On-Van Kun] (ukladach i nauk. red. O. I. Homa). Kyiv: Duh i Litera, 368 p.

- Plesskiy, B. V., Sumarokova, L. N., Uyomov, A. I. (1968) *Elementarnyye otnosheniya i ih chislo v sistemah* [Elementary relations and their number in systems], in: *Problemy formalnogo analiza sistem*, Moskva: Vysshaya shkola, pp. 145-150.
- Rorti, R. (2017) *Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra* [Historiography of Philosophy: Four Genres], per. s angl., vstup. st., kommentarii I. Dzhohadze, Moskva: «Kanon» ROON «Reabilitatsiya», 176 p.
- Sekundant, S. G. (2013) *Epistemologiya Leybnitsa v ee normativno-kriticheskikh osnovaniyakh* [Epistemology of Leibniz in its normatively critical foundations], Odessa: Pechatnyy dom, 556 p.
- Sumarokova, L. N. (2017) *Proekt reformy logiki Nikolaya Grota: 135 let spustya* [Draft of the reform of the logic by Nikolai Grot: 135 years later], Odessa: FenIks, 64 p.
- Habermas, Yu. (2011) *Mezhdunarodnyy naturalizm i religiiy. Filosofskie stati* [Between Naturalism and Religion. Philosophical Articles], per. s nem. Moskva: Ves mir, 336 p.

Стаття надійшла до редакції 4.05.2019

Стаття прийнята 24.05.2019

Розділ 4.

ФІЛОСОФСЬКІ ЕСЕЇ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188560](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188560)

УДК 13:7.01:82-1

Елена Соболевская

SCIENCE INDEX (SPIN-код): 3893-7674

«ЕСТЬ ГОРОДА, В КОТОРЫЕ НЕТ ВОЗВРАТА...»

(ВАРИАЦИИ НА ТЕМУ ИЗГНАНИЯ)

Данный текст представляет собой десять философско-поэтических вариаций на тему изгнания. Каждая вариация является развитием какого-то одного ключевого мотива и прояснением особенностей экзистенциального бытия человека-изгнанника. Изгнание интерпретируется в различных смысловых модусах и утверждается в качестве неперемного условия, способствующего выходу в особое экзистенциальное измерение и связанное с ним понимание жизни.

Ключевые слова: изгнание, боль, тоска по родине, жизнь, смерть, возвращение.

Вариация первая

The condition we call exile. Изгнание – это не только то состояние, которое мы обретаем, но и то состояние, которым мы изначально помимо нашей воли наделены. Узнавание себя уже-изгнанными, прежде чем нас вторично куда-то изгоняют, усугубляет и вместе с тем облегчает нашу экзистенциальную участь. Изгнание (и связанная с ним тоска по родине), подобно течению болезни, может быть стабильным, но может ухудшаться, давать сбои, не вписываться в общепринятую, вероятностную картину заболевания. Поначалу изгнание, как и болезнь, имеет крайне ограниченное число вариантов (диагнозов), оно по сути безлично, но затем из слепой, безличной, априори данной формы-судьбы изгнание поэтапно или же стремительно (это уж как придется) преобразуется в неповторимую судьбу человека, обретает всегда конкретную экзистенциальную наполненность. Судьба человека, его жизнь, окончательно оформляется смертью. Но в то же время смерть не налетает извне, из невесть откуда и невесть какая... она готовится всею жизнью и, будучи с жизнью тесно связанной, может быть не готовой, не созревшей, не спелой.

С изгнанием, если это судьба, поступают как со смертью (или как с неизлечимой, хронической болезнью). С ним, как и с ней, надо как-то жить. К нему, как и к ней, привыкают, его, как и ее, осваивают, впускают в дом своего бытия, живут в перспективе и неизбежности. И ежели мы в них вживаемся и с ними уживаемся, слепая, беспощадная, темная сила, повелевшая быть изгнанным и смертным, уступает место милующему, светлому Божественному провидению.

Вариация вторая

Я прожила не свою жизнь. Эти слова Ариадны Эфрон сопровождают меня вот уже четверть века. Очевидно, что в её конкретном случае смысл сказанного понятен и возражения попросту неуместны, но очевидно также и то, что Марина, претерпевшая не меньшую долю страданий, никогда бы таких слов не сказала. Билет не единожды возвращала, но жизнь *свою* проживала, вернее, из последних сил изживала из себя жизнь... чтобы не уйти из жизни живой. А свою ли жизнь в таком случае прожил Осип Мандельштам, Павел Флоренский, Лев Гумилев, Иосиф Бродский и т.д.?! Свою ли жизнь прожил Овидий, умерший в далекой ссылке за тридевять земель от родного Рима, или же Данте, изгнанный из горячо любимой им Флоренции?! Первый не выбирал изгнания и смерти на чужбине, но готов был раскаться и в родные края вернуться. Второй, правда, тоже не выбирал, но и не променял своего изгнания на свечу и покаянную рубаху – выбрал горький опыт невозвращения, освоил изгнание, сделал его своим... Ведь мы и смерть по большому счету не выбираем, но умираем-то мы своей, а не чьей-либо чужой смертью.

Может ли человек вообще прожить не свою жизнь и, соответственно, принять не свою смерть, даже при невозможности совершить адекватный выбор, когда он ни то, ни другое из видимых вариантов не выбирает, когда у него, как это говорят, нет выбора? Может ли это *нет выбора* быть не его? Человек в таком случае всё равно выбирает вот это самое *нет*.

Вариация третья

Бродский так и не вернулся в Ленинград... хотя бы по той простой (не простой!) причине, что, когда возвращение на родину стало возможным, Ленинграда уже не было – был Петербург. Но при этом он совершенно реально в модусе Данте вернулся во Флоренцию и тогда же не менее реально (но уже в своём модусе) – в Ленинград. Опыт невозвращения на родину неизбежно становится опытом возвращения и у Мандельштама, и у Бродского.

Тарковский, уехавший снимать «Ностальгию» и беспрестанно понуждавший своих актеров не играть, а жить в предлагаемых обстоятельствах, получил в итоге и ностальгию, и жизнь, и смерть в предложенных Ностальгией обстоятельствах. Это ли не реализация Божественного замысла?! И те таинственные схождения и пересечения судеб, которые мы теперь различаем, уж точно делом рук человеческих быть не могут:

Андрей Тарковский жил во Флоренции, на улице Сан-Никола, 91. Это старый дом с массивной дверью и каменной плитой над ней. Теперь на плите выбита надпись: «Андрей Тарковский. Величайший режиссер интеллектуального

кино в изгнании во Флоренции в этом доме провел последние годы своей жизни. Гость и почетный гражданин Флоренции».

Вариация четвертая

Изгнание как мироощущение, как способ бытия. Я просеиваю окружающий мир, отбираю своё в соответствии с удерживаемым мною состоянием вынужденного пребывания на чужбине, различаю вещи не сами по себе, как известные или неизвестные, радующие или печальщие, но – как в моих краях отсутствующие, чужие, иностранные или же – как моим краям свойственные, родные, изумляющие своим здесь-вдруг-нахождением. И в эти последние я вживаюсь, начинаю дышать – восстанавливать родину по крохам милостью Божией данным. Сущее обретает неожиданный ракурс... Изгнание реализуется как опыт выстраданных смыслов, через бытие в этих смыслах и их умножение можно впасть в всполох смыслов скорби мировой по утраченной отчизне.

Изгнанник – это своего рода *выродок*, отвергнутый родом, *из-гой* – тот, кто изгнан из гоа, из жизни (ср. С. Есенин: *Гой ты, Русь моя, родная...*), *отщепенец* – тот, кого от древа жизни отщепили, от жизни отженили из-за вкушения им запретного знания, он также и своего рода *издой*, скотина, которую перестали доить. Он обременен изгнанием, чреват словом, речью-языком, который теперь некуда изливать. Изгнание прорастает из плода познания.

Вариация пятая

Боль пути, боль рождения на свет Божий – боль рождения в родину-культуру-язык. Боль утраты материнской утробы: рождаешься из утробы бытия в утробу материнскую, затем из утробы материнской в утробу жизни, в родину, затем из родины-жизни тебя изгоняют. Язык, родная речь, речение родной жизни как место, очаг, внутри и вокруг которого первоначально формируется всё самое необходимое – утварь для духовной пищи... Меня можно выгнать куда угодно, но из меня нельзя изгнать родину. Меня к родине отворотить невозможно... Я буду её неотвратимо восстанавливать *из сырости и ипал, из сырости и серости*... Много званых на пир изгнания, да мало избранных, оставивших свои повседневные заботы и на пир Отца по доброй воле последовавших, дабы насладиться хлебами горькими и вином трезвящим, дающими жизнь вечную.

Вариация шестая

Ностальгия как болезнь, как патологическая тоска по родному дому, по родине-имеющей-место-во-времени и неимеющей. Тоска по определённой местности, пространству, времени утраченной жизни... вся жизнь проходит в тщетных попытках восстановить утраченное... Это тоска по молодости или все же по родине или же – по себе в той родине в их взаимопроникновении

друг друга выстроившим? Как осознать *то*, в результате чего я впадаю в особое патологическое состояние тоски? Тоска по родине земной как духовное пространство метафизического апостериори, как понуждение к оправданию, осознанию, наделению смыслом существующего положения вещей. Патология здесь-приобретенная реализуется как отголосок патологии метафизического порядка. То ревность по доме Твоем мучает, гложет, снедает меня. Онтология патологии (?). Тоска по сущности своей онтологична, мы в неё впадаем, она нами овладевает...

Будущее отбрасывает тени в настоящее: от наполненного смыслом изгнания – к особому рода ностальгии. Тоска по Родине спасет мир.

Вариация седьмая

Изгнанники, скитальцы и поэты... Их изгоняют, понуждают к скитанию, к обустройству своих скитов, поскольку они вносят хаотическое начало в живущее по искусственно созданным стереотипам человеческое сообщество (которое на самом деле никакое не со-общество). Тогда они пишут хронику хронического одиночества... и неизбежно занимаются духовной самоидентификацией: кто есмь я? *Я – еврей, русский поэт и американский гражданин*, – так отвечает Бродский. *Поэзия – уже перевод с родного языка на чужой – русский, французский, немецкий – неважно. Я не русский поэт, не национальный, национальность это заключенность. Орфей взрывает национальность... я русская только через стихию слова*, – таков ответ Марины. Получается, что их правильно изгоняют, ибо какое нормальное человеческое сообщество, связанное законами сугубо своих геополитических интересов, согласится принять такие ненормальные, бессвязные различия.

Вариация восьмая

Оккупация хуже изгнания. В изгнании ты противоестественным, но всё же естественным образом из родины изъят, из языка родного в неведомые дали выброшен. В оккупации на твоих глазах, из тебя здесь-находящегося надругательством и насилием стирается образ родины-языка-культуры, тебя заставляют говорить и мыслить *на чужом языке, посредством чуждых мыслительных структур*... Тебя изымают из тела твоей жизни, понуждают принять новое, чужое тебе тело, тебе в нем тесно, появляются морщины, складки, разрывы, кровоподтеки – тебя в твоём же доме насилуют чужой культурой (а зачастую не просто чужой – фальшивой, искусственно созданной, только внешне на культуру похожей, то есть не-культурой)... заворачивают в мокрые простыни и, вроде бы, жить можно, но это только поначалу можно, затем простыни начинают высыхать и впиваются в голую, потерявшую родное тело душу...

Вариация девятая

Можно ли сделать бывшее небывшим или же небывшее бывшим? – вот в чем вопрос.

Финал знаменитого фильма Калатозова «Летят журавли»: долгожданная, всю жизнь выстраданная свадьба в момент падения героя, то есть это небывшее на каком-то срезе бытия все же сбылось (не бывшим стало, а именно сбылось). Несостоявшееся состоялось. Смерть явилась откровением жизни.

Финал «Соляриса» Тарковского: Кельвин возвращается уже не в бывшее прошлое, а в небывшее будущее – к тогда умершему отцу. Мертвый или живой, отец всегда примет и простит своего блудного сына: он вернулся туда, куда он уже никогда не вернется. Там, где осуществляется прощение, нет ни живых, ни мертвых, ни прошлого, ни будущего – всё происходит здесь-и-сейчас. Финал «Ностальгии»: смерть от сердечного приступа реализуется как возвращение на родину, в туманную, дождливую среднюю полосу России, в русскую народную песнь... И здесь смерть становится высшим откровением жизни: мучительного, выстраданного чаяния (уже почти отчаяния!) родины.

Побывав в модусе Данте во Флоренции («Декабрь во Флоренции», 1976), Бродский тем самым побывал в модусе себя-вернувшегося в Ленинград: видел и слышал, как *толпа, осаждая трамвайный угол, говорила на языке человека, который убыл...* досягаемая Флоренция обернулась недосыгаемым Ленинградом. Он и на самом деле вернулся туда, куда он уже никогда не вернется.

Можно, конечно же, назвать все эти возвращения болезненными галлюцинаторными состояниями, но тем самым мы только обнаруживаем свою неспособность изъясняться о вещах ноуменального порядка. Ежели необходимое пребывание или побывание дома реализуется посредством такого события, которое на человеческом языке называется галлюцинацией, суть дела не меняется. Наша неспособность (или нежелание) находить соответствующие языковые формы для обозначения событий такого рода ещё не так страшна. Страшно другое.

Допустим, с некоторого времени человек живет без родины, без родного города, поскольку то, в чем он находится, это уже не родина и не родной город. Это нечто с изменившимся до неузнаваемости лицом, которое уже практически замещает лик. И такое положение вещей мы, однако, галлюцинацией не называем. Для нас сия фантазмагория по-прежнему родиной зовется. Иллюзия родины в течение жизни за родину принимается, даже если ты внутри этой так называемой родины ощущаешь себя изгнанником или же действительно таковым являешься (... в своей стране я

словно иностранец). Рано или поздно ты всё-таки оказываешься в чужих краях, но не перестаешь образ родины в памяти восстанавливать. Родина, на которую возвращаются, никогда не совпадает с той родиной, которую ты жаждешь вновь обрести... Но в конце жизни, в её сокровенном откровении это будет исходом именно в ту подлинную, неподдельную родину... не иллюзорную и не галлюцинаторную.

Вариация десятая, последняя

*...к стихам у нас относятся серьезно
– за них убивают.*

Осип Мандельштам

I***Есть города, в которые нет возврата...***

Города есть и есть врага,
однако канешь в них без возврата
на родину камнебиением чревата
добровольное возвращение...
слезами умоешься за воображение,
за полночное мыслепроживание
на пустынном родном Васильевском,
где нас ветры с тобой растили,
ныне свидеться не по силе...
обескровили... расселили
по чужбинам поэтов-париев,
чтоб не пели тут, не картавили.

II

Близятся сроки неговорения,
окончательного отлучения
мя от неба,
веры,
воздуха,
земли под ногами...
прошлое соляными столпами
заграждает пути спасения –
Неизбежность изгнания в гетто рождения.
Остается только орати,
и желательно в рифму,
как твои по перу брата,
чтобы, когда затихну,

не разомкнуть объятя,
не соскользнуть с пути,
но прозябнуть и прорасти
в скорбно-радостное *Еси*
обретением благодати
не рыдай мене, Мати,
за чертою распятия –
Неизбежность изгнания в лоно зачатия.

III

А до Светлого Воскресения
чрез последние искушения,
отречение близких, глумления,
совлечение одежд,
поражение
ослепляющей тьмой прозрения.
... вековечили млечные дали:
рифморечили,
умножали
суесловие на печали,
а тем временем – нас предали:
родину... отечество
целованием – на растление,
– на поток и на разграбление –
на пожизненное забвение.

IV

Память отказывается вмещать
пространство устойчивых смыслов,
самое время бессмыслице
первозданных вещей приобщиться:
горечь хлебов поедать
благодареньем сторицей
стужею вызреть
в зримые оком страницы
жизни,
дорастая до обмирщения,
с миром на *ты* общения,
из немотствующего бývания

стихотварное пребывание,
свете тихое тоскование
на беспочвенности лучится,
истлевая, осуществится,
даже если лишится крова,
только бы не пережить слово
нам, выдворенным из гоа жителям...
сплошь города-гонители,
и не важно врата или враата,
главное – без возврата
обреченность на плач вдовый
по отечеству, отчеству, крови
обреченность века глаголить,
повелительным гласом го лить,
потому и не обездолить
нас, бездомных, не отвратить
к родине, не избыть
благодатного разлучения,
давний опыт невозвращения
повелевает быть.

V

Ты ведь знаешь, изгнание
– всего лишь форма
расставанья души и тела:
оказавшимся за пределом,
на бескрайней периферии
вменяется жизнь
наподобие шизофрении,
галлюцинирующая возвращеньем,
скоропостижным перемещеньем
в грядущее:
на пустынный родной Васильевский,
где нас ветры тогда растили,
в мерцающие водоразделы
мысли по-детски зрелой
нескончаемым рифмословием
предсказания в каждом слове –
здесь родные мои по крови,

вслед за ними себя растрчиваю:
 обретаю и вновь утрачиваю
 не по своей вине утраченную
 родину превратили в гетто
 – расползается смерть-окраина –
 остается только фальцетом
 покаянную песнь Каина,
 разрывая времен печать,
 в недра вечности прокрывать,
 обессилев, не замолчать
 на отвесных краях послания
 перестая узнавать
 выпуклость мироздания
 в скорби забытых слов
 снова Гомер, бессонница...
 перерастает зов
 в гул безъязыкой звонницы...
 Ближится день отмщения,
 пройден порог скитания –
 загнаны в возвращение,
 не превозмочь изгнания...

Олена Соболевська

«ЕСТЬ ГОРОДА, В КОТОРЫЕ НЕТ ВОЗВРАТА...»

(ВАРІАЦІЇ НА ТЕМУ ВИГНАННЯ)

Цей текст являє собою десять філософсько-поетичних варіацій на тему вигнання. Кожна варіація є розвитком якогось одного ключового мотиву і проясненням особливостей екзистенціального буття людини-вигнанця. Вигнання інтерпретується в різних смислових модусах і затверджується як неодмінна умова, що сприяє виходу в особливий екзистенційний вимір і пов'язане з ним розуміння життя.

Ключові слова: вигнання, біль, туга за батьківщиною, життя, смерть, повернення.

Elena Sobolevskaya

SCIENCE INDEX (SPIN-cod): 3893-7674

“YEST” GORODA, V KOTORYYE NET VOZVRATA...”

(VARIATIONS ON THE THEME OF EXILE)

This text represents ten philosophical and poetic variations on the theme of

exile. Each variation is the development of one key motive and clarification of the features of the existential being of an exiled person. Exile is interpreted in various semantic modi and affirmed as an indispensable condition of entering into the special existential dimension and understanding of life.

First variation The condition we call exile. Exile is not only the condition that we find, but also the condition that we are initially endowed with. Exile and the associated homesickness, like the course of a disease, can be stable, but can worsen, and not fit into the generally accepted pattern of the disease. With exile, if it is destiny, we act as death or as an incurable, chronic disease. We get used to them, absorb them, allow them to come into our conscious being, and live in the prospect of their inevitability. **Second variation** “I lived the life that was not mine”. These words of Ariadna Efron have been accompanying me for a quarter of a century. Then what about Osip Mandelstam, Pavel Florensky, Lev Gumilev, Joseph Brodsky, etc.? Did they live the life that was theirs? Can a person live not their life and, accordingly, accept not their death, even if it is impossible to make a free choice, when, as it is said, we have no choice? **Third variation** Brodsky never returned to Leningrad... if only for the reason that when returning to his homeland became possible, Leningrad was no longer there – there was St. Petersburg. However, he quite realistically in the Dante modus returned to Florence and at the same time no less real (but already in his modus) – to Leningrad. Tarkovsky, who left to shoot “Nostalgia” and constantly urged the actors not to play, but to live in the proposed circumstances, eventually got and nostalgia, and life, and death in the circumstances proposed by Nostalgia. The experience of not-returning to the homeland inevitably becomes the experience of returning. **Fourth variation** Exile as a worldview, as a way of being. I sift the world around me in accordance with the state of forced staying in a foreign land. I distinguish things not by themselves, as known or unknown, but as alien, absent in my homeland or native, present in my homeland. And to these last I grow accustomed, “settled in”, begin to breathe – to call to mind my homeland bit by bit by the grace of God given. **Fifth variation** The pain of the way, the pain of birth into the Light of God – the pain of birth in the homeland-culture-language. The pain of losing maternal womb: you are born from the womb of being into the mother’s womb, then from the womb of mother into the womb of life, into your homeland, and then you are expelled from the homeland-life. Language, native speech is a hearth, inside and around of which all the most necessary is initially formed – “cutlery and crockery” for spiritual food... Many are invited to the Banquet of exile, and few are chosen. **Sixth variation** Nostalgia as a disease, as a pathological yearning for the fatherland, which has a place in time and beyond. How to understand why I fall into a special

*pathological state of longing for the certain locality, space, time of a lost life..? The pathology acquired here is realized as an echo of the inborn pathology. Longing is essentially ontological, we fall into it, it takes hold of us ... Homesickness will save the world. **Seventh variation** Exiles, wanderers and poets... They are expelled, forced to wander, because they bring chaos in the human community that lives by artificially stereotypes. Then they write a chronicle of chronic loneliness... and inevitably practise spiritual self-identification: who am I? **Eighth variation** The occupation is worse than exile. In exile, one is unnaturally, but still naturally removed from their homeland, thrown out of their native language into the unknown lands. In the occupation, one can witness the destruction of one's homeland-language-culture, one is forced to speak and think in a foreign language, via alien thought structures... **Ninth variation** Is it possible to undo what happened or to do happened what did not happened? – that is the question. In this connection, the author refers to the final scenes of the films “The cranes are flying” by Kalatozov, “Solaris” and “Nostalgia” by Tarkovsky, where the fundamental event, to which the hero was aspiring, happened. The formal realization of these events is such that they can be called hallucinations or death visions, but by doing so we only find ourselves unable to speak out about noumenal things. **Tenth variation, the last one** is a cycle of five poems, the starting point of which is Joseph Brodsky's line – “Yest” goroda, v kotoryye net vozvrata...” However, this cycle is not limited to dialogue with Brodsky only; it is a dialogue with other poets, primarily with Silver Age poets and thinkers.*

Keywords: *exile, pain, homesickness, life, death, return.*

Стаття надійшла до редакції 7.05.2019

Стаття прийнята 23.05.2019

Розділ 6.

КРИТИКА

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2\(32\).188629](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.2(32).188629)

УДК 82.411.21-94 Инна Голубович, Елена Петриковская
«ЕЖЕДНЕВНЫЕ ПРОИСШЕСТВИЯ ДАМАСКА»
АХМАДА АЛ-БУДАЙРИ И СЕРИЯ «УРБАНИСТИКА:
ПЕРВОИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ» В
ОДЕССКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Данная публикация представляет собой развернутую рецензию на книгу «Ежедневные происшествия Дамаска» Ахмада ал-Будайри, арабского автора XVIII ст., которая относится к довольно распространенному жанру арабо-мусульманской литературы «хавадис» - ежедневные происшествия. Перевод этого произведения с обширными комментариями и предисловием, выполненными современным исследователем Ф. О. Нофалом открывает книжную серию «Урбанистика: первоисточники и исследования» в Одесском национальном университете имени И. И. Мечникова. В этой связи в публикации предпринята попытка связать городскую проблематику повествования простого цирюльника XVIII ст. с современными проблемами урбанистики как междисциплинарной области исследований и практики.

Ключевые слова: «хавадис» - ежедневные происшествия, арабо-мусульманская историография, урбанистика, урбанистическая философия, «биография города», «собственная логика городов», востоковедение, антропология.

Книгой «Ежедневные происшествия Дамаска» Ахмада ал-Будайри, впервые переведенной на русский язык, [ал Будайри 2019] открывается в Одесском национальном университете имени И. И. Мечникова новая серия – «Урбанистика: первоисточники и исследования». Выдающийся образчик жанра «ежедневных происшествий» (*хавадис*) в арабо-мусульманской литературе выходит в переводе с арабского, осуществленном известным арабистом, магистром философского факультета (ныне факультета истории и философии) Фарисом Нофалом. Им же подготовлены подробнейшие комментарии к тексту, указатель топонимов, именной указатель (совместно с Н. Д. Нофал) и предисловие. Благодаря этому мы получили ключи к прочтению текста иной культуры и иного времени в контексте самых актуальных тем и вопрошаний современной урбанистики – трансдисциплинарного направления, объединяющего усилия теоретиков и практиков разных областей научного знания и практической деятельности. В этом многоголосном urban-хоре есть место философской урбанистике,

в чем, как мы смеем надеяться, убеждает смысл и содержание первого выпуска серии. Следует отметить, что предыдущая самостоятельная работа Ф. О. Нофала – монография «Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки» – открыла еще одну новую серию, предложенную философским факультетом: «Философское востоковедение в Одесском университете» [Нофал 2016]. Если продолжить тему «серийных» изданий философского факультета, в содержательном и смысловом отношении связанных с предлагаемым проектом, то обязательно стоит упомянуть о ежегодных сборниках «Иудаика в Одессе» (материалы факультативной программы по иудаике и израилеведению в ОНУ имени И. И. Мечникова, осуществляемой при академической поддержке Еврейского университета г. Иерусалима с 2011 года). Первый номер «Иудаики в Одессе» вышел под названием «Мама городов Израилевых...» [Мама городов... 2011]. И значительная часть спецкурсов и семинаров факультатива так или иначе связана с теоретическими и практическими проблемами урбанистики. Так стоит специально упомянуть международный научный семинар «Стратегии работы с инаковостью. Региональная иудаика в Одессе» (ноябрь 2017 г.), где значительная часть презентаций была так или иначе связана с темой города (Петриковская Е. «Еврейский миф Одессы как социокультурное явление». Результаты проведения исследования в рамках разведок студентов философского факультета ОНУ», Тимофеев М. «Трансформация городского текста», Ричардсон Т (Канада) «Одесса как текст: опыт антропологического исследования», Нарвселиус Э. (Швеция) «Ностальгия в городском пространстве (опыт пространств с «покаленной» полиэтничностью)», Круглый стол «Методика исследования городского мифа»).

Возвратимся к «Ежедневным происшествиям Дамаска». Автор глубокого и развернутого предисловия, исчерпывающе охарактеризовал труд цирюльника ал-Будайри в контексте арабо-мусульманской историографии и развития одного из ее жанров – *хавадис* [ал Будайри 2019: 10–14]. Нам же стоит очертить возможности диалога данной традиции с теоретическими поисками современной урбанистики. Так, в частности, Ф. О. Нофал совершенно правомерно акцентирует внимание на «городской биографии», почти неизвестной в западной интеллектуальной традиции, и «на устном характере ближневосточной истории городов XVIII–XIX вв. и ее верности началам первых био- и историографий – то есть сплетне и слуху» – началам, характерным и для европейского био- и историописания [Аверинцев 1994]. Довольно странное на первый взгляд словосочетание «биография города» сегодня становится привычным для урбанистических студий и одновременно, требующим методологического разъяснения.

Новый подход к изучению города, предложенный во второй половине XIX века великим немецким историком И. Г. Дройзенем, позволяет увидеть в надличностных феноменах, таких как город, живую, мощную, яркую индивидуальность, своеобразие, «физиономию», «душу», «импульсивный тип бытия и деяний», и, следовательно, биографию. Что касается индивидуальности, то И. Г. Дройзен приписывал ее лишь некоторым городам с особым историческим своеобразием. И именно такие города имеют право на биографию [Полякова 2011]. Сам Дройзен рассказал в биографической установке о старинном немецком Любеке. О биографии, судьбе, неповторимом «городском тексте», персональном мифе часто говорят по отношению к Парижу, Риму, Венеции, Петербургу, Киеву, Одессе и т. д. Пестрый текст «Ежедневных происшествий Дамаска» и введение-пролегомены, строго упорядочивающее мозаичные фрагменты, экземпляры, моменты, голоса, слухи, сплетни, пересуды, представленные набожным брадобреем Ахмадом ал-Будайри, убеждают читателя в том, что за бесчисленными и далекими хронотопами Дамаска (паломничества, погребений, свадеб, войн, осад городских стен, преступлений, грабежей, бунтов, назначений и смещений наместников, религиозных медитаций, досуга, природных катаклизмов, землетрясений и сотрясений рыночных цен, городскихстроек, предзнаменований и небылиц) проступает единый универсум – синтез жизни людей, живой лик великого города.

Давайте обратимся к первоисточнику и убедимся в его актуальности.

Жил в XVIII веке (в XII веке по мусульманскому календарю) человек по имени Шихаб ад-Дин Ахмад б. Будайр и после себя оставил двести страниц дневниковых записей. «Кувшин с молоком» это его город в идеале, город мечты. В нем горожане чувствуют себя в безопасности, не причиняя вреда друг другу, а честь их надежно сокрыта от чужих глаз. Ал-Будайри желает этого всей своей душой, но его ожидания оправдываются все реже и реже: «*Страх, беспокойство и печаль воцарились в Дамаске; боялась чернь, боялась и знать*» [ал Будайри 2019: 65]. Новости все больше напоминают криминальную хронику. Люди страдают от дороговизны и лишений, от отсутствия сильной руки, которая взялась бы навести порядок в городе и стране в целом.

Фоном и действующей сценой «Ежедневных происшествий» выступает рынок. Как известно, рынок играет видную роль в жизни восточного города. Прославленные базары Кордовы, Каира, Дамаска, Багдада, Мерва, Табриза стали центрами мусульманской культуры. Рынки здесь играли решающую роль в городской жизни, современным языком говоря, были важнейшим публичным пространством. О зависимости горожан от городских рынков нам неустанно напоминает автор «Происшествий». При его жизни Дамаск

насчитывал около полусотни рынков.

Мы увидели Дамаск на переходе от легендарной древности к неустойчивой современности. Это провинциальный мусульманский город, транзитный пункт для паломников, отправляющихся на хадж в Мекку. «Ежедневные происшествия» ал-Будайри больше всего внимания уделяют ежегодному паломничеству, «честному хаджу», в котором задействована вся умма. Паломники рискуют стать жертвами набегов бедуинов, и жителям Дамаска остается только молиться за их благополучное возвращение.

Опираясь на публикуемый текст, сложно получить представление о цельной и связной картине жизни ближневосточного города. Ал-Будайри пишет *свою* историю, не оглядываясь на канон и столичный образец. Он пишет в стиле своего земляка, знаменитого дамаского историографа Ибн Каннана, чей дневник о ежедневных происшествиях Дамаска, по словам Ф. О. Нофала, – «это собственная биография, выведенная на фоне городской рутинной жизни» [ал Будайри 2019: 6]. Маленький человек, уже не идентифицирующий себя ни с Халифатом, ни с Османской империей, растворяется в повседневности и выдвигает свой взгляд на события, в которых участвует его город, постоянно критикуя власть и апеллируя к воле Аллаха. В данном случае, по утверждению переводчика и автора предисловия, мы имеем дело с продуктом «нового арабского сознания» и образчиком новой урбанистической «философии». Возможно, это объяснит читателю, почему мы начинаем урбанистическую серию именно этим текстом.

Исследование городов – бурно развивающаяся область современного знания, в которой видение города тесно связано с той оптикой, которую использует исследователь. Разные подходы к городу высвечивают разные уровни, разные его слои.

Новейшим подходом в урбанистике стала концепция «собственной логики городов», которая предлагает альтернативу устоявшейся традиции рассматривать город преимущественно как зеркало социальных процессов. Сегодня можно наблюдать выдвигание на первый план таких понятий как «городская культура», «культурный ландшафт», «миф» и «докса» города. В центре нового исследовательского подхода обнаруживаем выделение «города» и городов как особых предметов исследования. Во всех обсуждениях присутствует идея локально специфической своеобразной реальности городов. «Нужно не только проводить исследования в городах, нужно изучать *сами* города – анализировать «этот» город и его отличие от «того». Ожидается, что то общее, что будет выявлено при сравнении «индивидуальных гештальтов городов», позволит описывать город теоретически более точно. Нам следует постоянно проводить различия

внутри рода человеческого, чтобы иметь возможность *настоящего* обобщения.

Ал-Будайри мало интересуется сам город, его история, пространственная форма, архитектура и прочее. Он больше внимания уделяет горожанам. Сведения о прошлом города, его настоящем, о состоянии города и городском развитии немногочисленны и почти не сопровождаются авторским комментарием («*Правители занимались собирательством, а народ делал то, что делал и раньше. Все мы возвратимся к Аллаху!*...») [ал Будайри 2019: 28]. «*В те дни господин Ас?ад-паша принялся строить в ал-Бузуриййа невиданной красоты дворец, порушив дома, лавки и другие дворцы*» [ал Будайри 2019: 90]. «*Дамаск кишмя кишел людьми; места [в городе] часто не хватало*» [ал Будайри 2019: 99]. Он пишет о своем городе как обыватель, не претендуя на глубину и полноту охвата материала. Однако благодаря этому скользкому обывательскому взгляду, реагирующему, казалось бы, только на яркие и неожиданные вещи и удивительные события, мы, тем не менее, получаем доступ к *своеобразию города*. Здесь мы расходимся с мнением переводчика текста Ал-Будайри Ф. О. Нофала о том, что этот взгляд простеца на исторический процесс мало кого волнует в силу своей субъективности, частности.

Своеобразие города или его «докса» – это тот фоновый шум, на который не обращают внимания серьезные исследователи; то в городе, что не фиксируется нормальной наукой, но между тем обладает властью и определяет положение дел: местный вкус, гражданское чувство, физическая инертность, привычка делать все неспешно, любовь к праздникам, стиль персонального общения [*Собственная логика...* 2017: 197]. Мы полагаем, что локальный смысл, релевантный повседневной жизни, практические особенности проживания ситуаций наилучшим образом схватываются антропологией города. Антропологи-урбанисты отстаивают специфику собственного подхода и его преимущества по отношению к другим социальным наукам. Исследования в области городской антропологии сконцентрировались на повседневности и спонтанности, непредсказуемости человеческого бытия в мире и в целом проблемности человеческого бытия. В этом случае город рассматривается как конденсатор бесконечного количества будничных практик. Антропология оказывается способом связать культуру и общество, глубину и поверхность, прошлое и современность. В антропологически ориентированных описаниях истории, культуры, социума на первый план вышли элементарные ситуации и основной опыт, субъективность, понятие культуры и исследование частного случая. Перед урбанистической антропологией стоит задача

систематизировать опыт городской культуры, сформировать образ горожанина, принимая во внимание разнообразные стратегии человеческого бытия (пространственные, телесные, повседневные, текстуальные).

Публикуемый текст хрониста ал-Будайри позволяет нам другими глазами посмотреть на город. Обновленный автором «Происшествий» жанр хавадис – это результат поворота к привычкам и повседневности, к естественному миропереживанию, дорефлексивному знанию. Не менее ценно и то, что он позволяет окунуться в атмосферу традиционного мусульманского города, тогда как обычно урбанистика берет за образец современный западный город.

Пожалуй, стоит напомнить, что характерной чертой классической арабо-мусульманской культуры является ее городской характер. В мусульманском обществе культура не сосредотачивалась в замкнутых, внегородских центрах образованности, подобно монастырям в Европе, а была продуктом деятельности горожан. Европейцы всегда воспринимали Восток скорее метафорически, как иное место, глядя из которого можно лучше увидеть собственную культуру и образ жизни. Псевдо-Восток был также убежищем от современности. С XVIII века исламский мир кажется Европе областью мрака. Противница демонизации ислама американский антрополог Лиза Уиден призывает *говорить про конкретных мусульман и теоретизировать с учетом конкретных исторических обстоятельств [W]*. Абстрактным трактовкам культуры Уиден противопоставляет практически-ориентированный подход, основанный на добротных антропологических описаниях, который открывает доступ к политике, социальной асимметрии, историческим случайностям и позволяет увидеть ислам как «набор поливалентных активностей, носители которых практикуют различные видения, фантазии, понимания, и интересы» [Weeden 2003].

Сегодня антропологическая рефлексия учится применять к современным культурам исследовательский опыт, полученный при изучении архаических и традиционных культур. Востоковедение совместно с антропологией может внести неопределимый вклад в развитие современной теории города. Нам следует для этого, помимо прочего, развивать способность вслушиваться и удивляться.

Мы выделили лишь одну из возможных исследовательских траекторий, соединяющую смысловые и тематические горизонты арабо-мусульманской историографии и ее городских текстов с поисками, теоретическими новациями современной урбанистики. Предоставляем нашим читателям возможность и право конструировать собственные маршрутные карты и создавать новые стратегии постижения феномена

города. Есть надежда на то, что у серии «Урбанистика: первоисточники и исследования» в Одесском национальном университете имени И. И. Мечникова будет плодотворное и вдохновляющее будущее.

Список использованной литературы

- Аверинцев С. С. (1994) *Добрый Плутарх рассказывает о героях, или счастливый брак биографического жанра и моральной философии* [Good Plutarch talks about heroes, or a happy marriage of a biographical genre and moral philosophy], в: *Плутарх. Сравнительные жизнеописания*, в 2-х т., т.1, Москва: Наука, сс. 637–658.
- ал Будайри Ахмад (2019). *Ежедневные происшествия Дамаска (1154/1741-й–1176/1763-й гг.)*; араб. текст под ред. Мухаммада Саида ал-Касими; пер. с араб., авт. предисл., коммент. Ф. О. Нофал; авт. вступ.ст.: Е. С. Петриковская, И. В. Голубович, науч. ред. Е. С. Петриковская. Одесса: ОНУ, 162 с.
- «Мама городов Израилевых...» [Текст] (2011): сборник статей по итогам факультатива по иудаике и израилеведению ОНУ имени И. И. Мечникова. Одесса: ФОП «Фридман О. С.», 146 с.
- Нофал Ф. О. (2016) *Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки*, отв. ред. Е. С. Петриковская, Одесса: Феникс, 210 с.
- Полякова И. А. (2011) *Биография города: жизнь, история, судьба*, в: *Вопросы культурологии*, Москва, № 8, сс. 24–28.
- Собственная логика городов. Новые подходы в урбанистике* (2017); под отв. ред. Зельмута Беркинга и Мартины Лёв, Москва: Новое литературное обозрение.
- Weeden, L. (2003) *Beyond the Crusades: Why Samuel Huntington (and Bin Ladin) are Wrong*, in: *ITEMS. Social science research council. New York*, vol. 4. № 2-3, pp. 1–6.

Інна Голубович, Олена Петріківська

«ЩОДЕННІ ПОДІЇ ДАМАСКА» АХМАДА АЛ-БУДАЙРІ ТА СЕРІЯ «УРБАНІСТИКА: ПЕРШОДЖЕРЕЛА І ДОСЛІДЖЕННЯ» В ОДЕСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ

Дана публікація є розгорнутою рецензією на книгу «Щоденні події Дамаска» Ахмада ал-Будайрі, арабського автора XVIII ст., яка відноситься до досить поширеній жанру арабо-мусульманської літератури «хавадіс» - щоденні події. Переклад цього твору з багатьма коментарями і передмовою, виконаними сучасним дослідником Ф. О.

Нофалом, відкриває книжкову серію «Урбанистика: періоджерела і дослідження» в Одеському національному університеті імені І. І. Мечникова. У зв'язку з цим в публікації зроблена спроба пов'язати міську проблематику розповіді простого цирюльника XVIII ст. з сучасними проблемами урбаністики як міждисциплінарної галузі досліджень і практики.

Ключові слова: «хавадіс» - щоденні події, арабо-мусульманська історіографія, урбаністика, урбаністична філософія, «біографія міста», «власна логіка міст», сходознавство, антропологія.

Inna Golubovych, Elena Petrikovskaya

«DAILY ACCIDENTS OF DAMASCUS» BY AHMAD AL-BUDAIRI AND THE SERIES «URBAN STUDIES: PRIMARY SOURCES AND RESEARCH» AT ODESSA NATIONAL UNIVERSITY

This publication is a comprehensive review of the book «Daily Incidents of Damascus» by Ahmad al-Budayri, an Arabic author of the XVIII century. Text refers to the widespread genre of Arab-Muslim literature «hawadis» - daily incidents. A translation of this work with extensive commentaries and an analytic preface made by a scholar F.O. Nofal opens the book series «Urban Studies: Primary Sources and Studies» at the Odessa I. I. Mechnikov National University. In this regard, it is made an attempt to connect the urban issues of the unassuming story of a simple barber of the XVIII century with contemporary problems of urban studies as an interdisciplinary field of scientific research and practice.

Background. The Faculty of Philosophy has a long tradition of investigation of the city phenomenon as part of various scientific projects, for example «Academic Jewish Studies» with Hebrew University in Jerusalem (the first issue of series «Jewish Studies in Odessa» is published under the title «Mom of the Cities of Israel ...», international scientific seminar «Strategies for working with otherness. Regional Judaica in Odessa»). All these projects are somehow related to the theoretical and practical problems of urban studies. In addition, the «Philosophical Oriental Studies» series has recently been established in Odessa National University. And the first book in this series became a monograph of Faris Nofal «The category of «faith» in classical Islamic theology. Historical and philosophical essays» (2016). Thus, the necessary background was created for a synthetic contemplation of the problems of urban and oriental studies.

Objectives. The purpose of this publication is to show the heuristic possibilities of the synthesis of modern urban and oriental studies using an example of the

book «Daily Incidents of Damascus» by Ahmad al-Budayri, that was first translated from Arabic and has become available to Ukrainian and Russian philosophy and Humanities.

Methods. We consider that the most fruitful areas of modern re-reading of «Daily Incidents of Damascus» in the light of urbanism are the theoretical and methodological trends studies of everyday life in cities, “biography of the city”, “own logic of cities”, urban discourse, urban anthropology.

Research. Based on the published text, it is difficult to get an idea of an integral and coherent picture of the life of the Middle Eastern city. Al-Budairi writes his story without looking back at the canon and the metropolitan example. This is his own biography, derived from the background of urban routine. A small ordinary man who does not identify himself with either the Caliphate or the Ottoman Empire dissolves in everyday life and puts forward his view of the events in which his city participates. He constantly criticizes power and appeals to the will of Allah. In this case, according to the translator and the author of the preface, we are dealing with the product of a “new Arab consciousness” and an example of a new urban “philosophy”.

Conclusion. The published text of the chronicler al-Budairi allows us to look at the city with different eyes. The *Havadis* genre, updated by the author of “Everyday Incidents...”, is the result of a turn to habits and everyday life, to natural world-experience, and pre-reflexive knowledge. No less valuable is the fact that it allows you to plunge into the atmosphere of a traditional Muslim city, while usually urbanism takes as a model a modern western city. Thus, there is every reason to consider such a synthesis of traditional oriental studies and the modern urbanism of the XXI century relevant and promising for the development of the philosophical and interdisciplinary urban studies.

Keywords: “hawadis” - daily incidents, Arab-Muslim historiography, urban studies, urban philosophy, “biography of the city”, “own logic of cities”, oriental studies, anthropology.

References

- Averintsev, S. S. (1994) *Dobryy Plutarkh rasskazyvaet o geroyakh, ili schastlivyy brak biograficheskogo zhanra i moralnoy filosofii* [Good Plutarch talks about heroes, or a happy marriage of a biographical genre and moral philosophy], in: *Plutarkh. Sravnitelnye zhizneopisaniya*, v 2-kh t., t.1. Moskva: Nauka, pp. 637-658.
- al Budayri, Akhmad. *Ezhednevnye proisshestviya Damaska (1154/1741-y – 1176/1763-y gg.)* [Daily incidents of Damascus (1154 / 1741st –1176 / 1763th)]; arab. tekst pod. red. Mukhammada Sa‘ida al-Kasimi ; per. s arab., avt. predisl., komment. F. O. Nofal; avt. vstup.st.: E. S. Petrikovskaya, I. V.

- Golubovich, nauch.red. E. S. Petrikovskaya. Odessa: ONU, 2019. 162 p.
- «Mama gorodov Izrailevykh...» (2011) [“Mom of the cities of Israel ...”] [Tekst] : sbornik statey po itogam fakul’tativa po iudaike i izrailevedeniyu ONU imeni I. I. Mechnikova. Odessa: FOP «Fridman O. S.», 146 p.
- Nofal, F. O. (2016) *Kategoriya «vera» v klassicheskoy islamskoy teologii. Istoriko-filosofskie ocherki* [The category of “faith” in classical Islamic theology. Historical and philosophical essays]. otv. red. E. S. Petrikovskaya, Odessa: Feniks, 210 p.
- Polyakova, I. A. (2011) *Biografiya goroda: zhizn, istoriya, sudba* [Biography of the city: life, history, fate], in: *Voprosy kulturologii*, Moskva, № 8. pp. 24-28.
- Sobstvennaya logika gorodov. Novye podkhody v urbanistike* (2017) [Own logic of cities. New Approaches in Urbanism] Kollektivnaya monografiya; pod otv. red. Zelmuta Berkinga i Martiny Lev. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Weeden, L. (2003) *Beyond the Crusades: Why Samuel Huntington (and Bin Ladin) are Wrong*, in: *ITEMS. Social science research council*. New York. Vol. 4. No 2-3, pp. 1-6.

Стаття надійшла до редакції 3.05.2019

Стаття прийнята 23.05.2019

ЗМІСТ

Розділ 1. ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ МІСТА

Кирилюк О. Соціальні та універсально-культурні етимони і деривати концепту «місто» в індоєвропейських мовах	8
Суходуб Т. «Toros» как предмет и проблема философского дискурса	21
Афанасьев А., Василенко И. Нарратив и символ в текстуальном прочтении города.....	32
Шевцов С. Возникновение средневековых городов как феномен права	42
Senay B. Philosophy of difference, hypermodernity, and the City of «happiness» in al-Farabi's al Fadina al-Madhina”	71
Білянська О. «Машино-людство» як форма урбанізації у концепції М. Бердяєва	81
Гомілко О. Тварина в контексті антропології міста: єдність, доповнення, відторгнення?	89

Розділ 2. МІСТО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПРАКТИК

Кожем'якіна О. Архетип дому в глобально-глокальних конфігураціях сучасного міста	100
Тихомирова Ф. Міський екологічний активізм: у пошуках синергії	111
Селезнева Е. Функции публичных городских пространств	122
Тхоржевська Т. Практики освоєння міського простору: винайдення традиції?	129
Димчук А. Місто – масонська філософська майстерня (до питання «масонської урбаністики»)	140
Бородіна Н. Тоталітарний культурний простір та феномен «радянських балконів»	148
Карасєв М. «Странные объекты» в городе	157
Дружиніна Ю. Виробництво спільних просторів як присвоєння міського середовища: переосмислення досвіду будинків культури	170
Майборода П. Сквер Жанны Лябурб. Вопросы исторической памяти	180

Розділ 3. МІСТОВ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВІ

Буцикіна Є. Досвід перебування-в-місті як предмет естетики повсякденного	196
Мацьків В. Діалог як елемент міської культури постклістенових Атен	207
Довгополова О. Чернобыль в просторах колективного пам'ятання в Україні: нотатки на маргінесах сучасних художніх практик	221

Колесник О. Місто як герой трилеру	233
Місюн А. Оперний на тлі дворику: репрезентація міста в одеському живописі	240
Богачева Ю. Трансформация античного мифа в культуре модерна (Петербург – Одесса)	250
Щокіна О. Людина в просторі міста та пошук абсолютного в текстах митців авангарду: філософське «запитування» О. Богомазова, ідеалізм В. Кандинського, «вчування» М. Гершенфельда	258
Ковальова Н., Левченко В. Фестивали у просторі міста	269
Райхерт К. Нео Токио как живой организм в анимэ «Акира»	279
Сарна А. Муралы как «точка сборки» коллективной идентичности горожан: случай Минска	290

Розділ 4. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР ОДЕСИ

Сумарокова Л. Концепция логики Николая Грота в контексте современных философских дискурсов	302
---	-----

Розділ 5. ФІЛОСОФСЬКІ ЕСЕЇ

Соболевская Е. «Есть города, в которые нет возврата...» (Вариации на тему изгнания)	316
--	-----

Розділ 6. КРИТИКА

Голубович І., Петриковская Е. «Ежедневные происшествия Дамаска» Ахмада ал-Будайри и серия «Урбанистика: первоисточники и исследования» в Одесском национальном университете	328
--	-----

CONTENTS

Section 1. PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE CITY

Kyrylyuk O. Social and universal cultural etymons and derivatives of the concept “town” - “city” in the languages of the indo-european family	8
Sukhodub T. «Topos» as a subject and a problem of philosophical discourse	21
Afanasiev O., Vasylenko I. Narrative and symbol in textural reading of the city	32
Shevtsov S. The emergence of medieval cities as a phenomenon of law	42
Senay B. Philosophy of difference, hypermodernity, and the city of “happiness” in al-Farabi’s “al-Madina al-Fadhila”	71
Bilianska O. “Machine-humanity” like a form of urbanism in N. Berdyaev’s conception	81
Gomilko O. Animal in the context of the city anthropology: unity, complementing, rejection?	89

Section 2. CITY THROUGH THE PRISM OF PRACTICES

Kozhemiakina O. Archetype houses in global-glocal configurations of the modern city	100
Tikhomirova F. Urban environmental activism: seeking synergies	111
Seleznova Y. Functions of urban public spaces	122
Tkhorzhevskaya T. Urban space development practices: the invention of tradition?	129
Dymchuk A. City as masonic philosophical workshop (to the question of «masonic urbanistics»)	140
Borodina N. Totalitarian cultural space and the phenomenon of “soviet balconies”	148
Karasyov M. “Bizarre objects” in the city	157
Druzhynina Y. Production of common spaces as an appropriation of the urban environment: rethinking the experience of houses of culture	170
Maiboroda P. The Jeanne Labourbe square: history of city space	180

Section 3. CITY IN CULTURE AND ART

Butsykina Y. “Being-in-the-city experience as a subject of aesthetics of the everyday”	196
Matskiv V. Dialogue as an element of urban culture of postclassical Athens	207
Dovgopola O. Chernobyl’s place in ukrainian collective memory: notes at the margins of contemporary artistic practices	221

Kolesnyk O. City as a character of thriller	233
Misyun A. Opera on the fond courtyard: representation of the city in Odessa painting	240
Bogacheva J. Transformation of antique myth in modern culture (Petersburg – Odessa)	250
Shchokina O. The man in the urban space and exploring the absolute in texts of the avant-garde artists: the philosophic «questioning» of O. Bogomazov, the idealism of V. Kandinsky, the «sensationalism» of M. Gershenfeld	258
Kovalova N., Levchenko V. Festivals in the space of the city	269
Rayher K. Neo Tokyo as a living organism in anime “Akira”	279
Sarna A. Murals as a «point of assembly» of collective identity of citizens: case of Minsk	290

Section 4. INTELLECTUAL SPACE OF ODESSA

Sumarokova L. The conception of the logic of Nikolai Groth in the context of modern philosophical discourses	302
---	-----

Section 5. PHILOSOPHICAL ESSAYS

Sobolevskaya E. “Yes” goroda, v kotoryye net vozvrata...” (variations on the theme of exile)	316
---	-----

Section 6. CRITICISM

Golubovych I., Petrikovskaya E. «Daily accidents of Damascus» by Ahmad al-Budairi and the series «Urban studies: primary sources and research» at Odessa National University	328
---	-----

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначати її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
- аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
- виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
- чітко формулювати цілі і завдання статті;
- викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- додавати **анотації** (3 речення), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** двома мовами: українською та російською;
- додавати **анотації** (200 слів), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** англійською мовою;
- УДК,
- шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5;
- обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;
- ширина сторінки – 16,5 см;
- лапки використовувати такі: « »;
- в разі необхідності наголос зазначати курсивом: недоторканість – недоторканість;
- список літератури розміщати після тексту статті за абеткою із наданням **повного** бібліографічного опису (приклад опису різних типів посилань):
Ковалева, Н. (2013) *Современный хореографический театр: танец как «приглашение к Реальному»*, в: *Аркадия*, Одесса, № 1 (36), сс. 22–26.
Серкова, Н. (2019) *Запрещенный прием. Об ауре и порнографии искусства*, в: *Художественный журнал*, Москва, № 108. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <http://moscowartmagazine.com/issue/89/article/1957>
Ямпольский, М. (2015) «Никакого искусства не существует, есть разные антропологические практики постижения мира». *Интервью о границах искусства, формах его легитимации и конце большого стиля*, в: *Постнаука*. 19 июня 2015. Дата звернення: 01.04.19. Режим доступу: <https://postnauka.ru/talks/48454>.
Ortega y Gasset, J. (1972) *The Dehumanization of Art*, in: *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature*. Princeton: Princeton University Press, pp. 65–83.

Sontag, S. (2013) *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux.);

- посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [Грицанов 2001: 842], – де першим іде прізвище автора джерела, потім рік видання, після двокрапки – номер сторінки з цього джерела;
- примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань **перед** списком літератури;
- у кінці статті розміщати References, у яких назву джерела, зробленого кирилицею, транслітерувати латиницею; обов'язково додавати в квадратних дужках переклад назв статей, журналів та книг англійською мовою (наприклад, Kovaleva, N. (2013). *Sovremennyiy horeograficheskiy teatr: tanets kak «priglasenie k Realnomu»* [Modern choreographic theater: dance as an «invitation to the Real»], in: *Arkadiya*, Odessa, № 1 (36), pp. 22–26).
- сторінки **не** нумерувати, переноси **не** ставити;
- відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.
Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.
Статті до редакції надсилати за електронною адресою: culturology.onu@gmail.com

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 2 (32).
Репрезентація міста в культурних, історичних та соціальних практиках.
Одеса: Акваторія, 2019, 344 с.

Це видання – тридцять другий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений проблемам філософської та культурологічної урбаністики, дослідженню феномена міста у різних аспектах людського буття. В статтях розглядаються філософські, культурологічні, антропологічні, мистецтвознавчі та ін. аспекти вивчення феномена міста.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on Philosophy and Philology*. I. 2 (32). *Urban Representations in Cultural, Historical and Social Practices*.
Odessa: Aquatoria, 2019, 344 p.

This edition is the thirty issue of the collected scientific articles on philosophy and philology devoted to various problems of city researching. The articles consider the philosophical, cultural, anthropological etc. aspects of the urban phenomenons researching.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,
факультет історії та філософії, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: culturology.onu@gmail.com

Підписано до друку 26.12.2019 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 14,5

Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.

Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одесса, Фонтанська дорога, 10, тел 795-57-15.

e-mail: selen_odessa@ukr.net