

ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТУСА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТУСА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

*Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису*

**ГУРЖИ КСЕНІЯ ЛЕОНІДІВНА**

УДК 141.7:111 + 911.375 + 130.2: 008 (043.5)

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**ЄВРОПЕЙСЬКЕ МІСТО ЯК МОДУС СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ТА**  
**КАТЕГОРІЯ КУЛЬТУРИ**

спеціальність 033 «Філософія»

галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

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

\_\_\_\_\_ К.Л. Гуржи

Науковий керівник:

Білокобильський Олександр Володимирович,  
доктор філософських наук, професор

**Вінниця – 2022**

## АНОТАЦІЯ

**Гуржи К.Л. Європейське місто як модус соціальної реальності та категорія культури. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.**

*Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 «Філософія» (03 – гуманітарні науки). – Донецький національний університет імені Василя Стуса, Вінниця, 2022.*

Дисертаційну роботу присвячено філософській експлікації суттєвих рис та особливостей європейського міста. Сучасна локалізація соціальних процесів в місті симптоматично вказує на горизонт життєвого світу сучасної людини, на повсякденне поле, в якому реалізуються життєві практики й постає картина соціальної реальності. Саме місто стає ареною розгортання та протікання важливих сучасних світових процесів, міська інфраструктура уможливорює основні види сучасної комунікації, трансляцію та загальну доступність елементів культурного коду епохи. Пульс сучасного світу б'ється в містах, де сконцентровані всі культурні здобутки людства. Звісно, культури стикаються та сплавляються, атрибути міста історично змінюються й залежать від місця та часу свого втілення, але розгортання простору соціального, як культурного простору, що перебуває в постійних змінах – одна з ознак міської соціальної реальності.

Особливістю українського урбанізованого простору є вплив на нього радянського періоду, а пізніше – пострадянського пошуку власних національних та локальних орієнтирів. Саме зараз, коли дослідники пишуть про певну зміну цивілізаційної парадигми в розвитку України, є необхідність відповідності українських міст європейському та світовому урбанізованому простору. Трансформації українських міст й співвіднесення подібних трансформацій з європейськими зразками актуалізують необхідність такого дослідження в українських реаліях. Саме тому усвідомлення міста як найзагальнішої культурної форми, покликаної зберігати, кодувати та передавати інформацію про соціальний світ нащадкам, його сакральний устрій

та порядок – як певної світоглядної універсалії європейської культури, є актуальним завданням у сучасних реаліях українського транзитивного суспільства.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у в тому, що у вітчизняній соціально-філософській думці європейське місто вперше цілісно представлено як модус соціальної реальності та культурну категорію, втілену в ідеї міста й проявлену в міфі міста. Застосування феноменологічного, конструктивістського та синергетичного підходів до дослідження процесу створення та функціонування соціального простору міста, зокрема експлікації ідеї міста у вигляді міфу міста дозволили показати особливості європейського міста як модуса соціальної реальності, надати філософську дефініцію поняттям «міф міста» та «ідея міста», показати, що міф міста є формою буття ідеї міста. У результаті європейське місто концептуалізовано як реалізовану систему соціального буття, форма якої транслюється змістом ідеї міста, що має християнське походження, центральні смисли якої кодуються та транслюються міфом міста.

В роботі, відповідно до поставлених дослідницьких завдань, звертається увага на досягнення певного консенсусу між представниками основних філософських, антропологічних, соціологічних, психологічних та культурологічних течій у використанні міждисциплінарного підходу в сучасних міських дослідженнях. В другій половині XX століття «місто» як предмет рефлексії набуває в філософії статусу аподиктичної структури сучасного мислення. Місто заміщає місце колись непохитних для західної культури просторових категорій, на кшталт полісу, «земного граду», «раю», «пекла» або «чистилища». Водночас саме категорії культури відіграють роль тих понятійних структур, навколо яких формуються структури соціальної реальності і які набувають значної ваги в сучасних дослідженнях парадигм мислення та культурного буття. У контексті глобалізації дослідження міста знаходять особливий фокус. Так в умовах конкуренції культур місто не просто стає характеристикою / модусом втілення, існування / західної культури, воно

виступає вузловим моментом заломлення де змінюються культурні налаштування, сенсів та картин світу.

В роботі *показано*, що серед існуючих методів дослідження європейського міста особливе місце займає феноменологічний дискурс, що спрямований на експлікацію смислових структур мислення людини та соціальних форм, в яких ці структури відбиваються та втілюються. В роботі докладно розглядаються дві концепції: поняття «*Umwelt*» (світ смислів живої істоти) та «*Lebenswelt*» (життєвого світу), на основі яких показано, що конструктивістські теорії припускають в якості онтологічного допущення існування певної первинної реальності, на основі якої конструюється наступний рівень дійсності. Потенціал цього підходу для пояснення соціальної реальності через феномени повсякденного життя з точки зору дослідження міста дозволяє унаочнити соціальну реальність в міській формі. Місто – постає полем повсякденної діяльності, в якому реалізуються життєві практики та втілюються уявлення про соціальну реальність, спроби порушити які – це виклик аксіологічним підвалинам культури, що обумовлюють звичний порядок світу. Звернення до практичних аспектів співвідношення міста та культури дозволяє артикулювати уявлення соціальної системи про саму себе.

*Досліджено* особливості європейського міста, його ідеї, згідно з якою це місто постає. Звертається увага на контроверсійність феномену міста, залежність його ідеї від часу та простору, території, на якій місто постає. В роботі простежується кристалізація європейської міської культури від античного полісу, через християнське середньовічне місто до індустріального міста, де індустріалізація виступила чинником, що пришвидшив урбанізацію. На підставі ретроспективного аналізу обґрунтовано, що сакральне ядро ідеї міста, а відповідно й сакральний центр міста змінюється та трансформується у просторі та часі, але структурне місце та сакральна природа його значення залишаються інваріантними.

Ідея європейського міста пояснюється як простір соціального буття, що формується навколо сакрального центру та архетипічно відтворюється на

християнських територіях, набуває аподиктичного значення в структурі сенсів соціальної реальності Європи, в тому числі й модерного часу. Обґрунтовано, що європейське місто втілює світоглядну структуру християнського та модерного мислення і є одним з актуалізованих просторів повноцінної реалізації світоглядних імперативів християнської та модерної доби.

Автором *розглядається* архітектоніка європейського міста, виокремлюються його обов'язкові атрибути, релігійні архетипи та функціональні детермінанти, що дозволило пояснити ідею європейського міста як смислову структуру, в центрі якої знаходиться уявлення про сакральні цінності, а периферію складають імперативи, що регулюють соціальне буття у відповідності до центру; ця ідея є формою існування центральних смислів європейської культури (категорією культури), а її втілення – способом культурного буття (модусом соціальної реальності). Систематизовано бачення літературних та архітектурних проєктів ідеальних міст, суголосних встановленню бажаного соціального порядку – як спроб вербалізувати та теоретизувати ідею міста.

В роботі *показано* шляхи трансформації сакрального простору в сучасному місті та проаналізовано особливості побудови сакральних міських просторів та їхню роль для локальних спільнот. На прикладах міського простору *Ground Zero*, меморіалу убитим євреям Європи в Берліні, Тріумфальної арки в Парижі та новим місцям пам'яті в сучасних українських містах виявлено загальні особливості сакралізації в місті, що полягає у: відповідності міських об'єктів ідеологізованим запитам суспільства; інтегративній функції для городян сакральних міських об'єктів які можна уявити як сітку міських координат; плюральності та множинності сакральних центрів характерних для сучасної сакралізації; взаємодії городян з сакральним простором через ритуалізацію відносин з ним.

У ході дослідження *проаналізовано* «роботу» ідеї міста. За допомогою звернення до наративу про місто – міфу міста показано, яким чином ідея міста, втілюючись в конкретному місті, стає формою культурного існування для

своїх мешканців. Міф міста представлено як актуальну реальність, пов'язану із системою уявлень локальної спільноти (городян) про місто та самих себе, закодовану символічними засобами в наративі про місто та опредметнену в міському просторі. Визначено, що міф європейського міста артикулює сакральні сенси ідеї міста та способи їх реального буття.

Автором, на прикладі міфу Донецька, дослідженого до 2013 року, *показано*, що його наратив завжди будується навколо сакральних сенсів ідеї міста, а трансформації цього сакрального ядра, пов'язані з світоглядними зсувами (змінами в культурній онтології), змінюють просторову структуру міста та впливають на соціальне буття міста, маючи перетворюючий та мобілізаційний потенціал.

Концептуальне розуміння європейської цивілізації як міської культури, запропоноване Фернаном Броделем, в дослідженні *доповнене* аналізом трансформації однієї з основних культурних цінностей – культурної пам'яті в сучасному місті. Проведений аналіз дозволив виокремити нові горизонти культурного мислення в розумінні ідеї міста, що показано на прикладі зміни ставлення до культурної спадщини в місті залежно від того, як змінюється розуміння культурної спадщини на рівні європейської спільноти.

В роботі *актуалізовано* вектори подальшого міського розвитку на підставі проведеного аналізу програмних документів ООН (ООН-Хабітат, Всесвітнього форуму міст) щодо міського розвитку та виділено чинники, що обумовлюють зміну соціальної поведінки городян та впливають на зміну просторів, які людина конструює як середовище для життя: кількісне збільшення якісно нових міст та трансформуючий вплив урбанізації; вплив міжнародних організацій на формування порядку денного для міських перетворень та консенсусність рішень членів цих організацій; переосмислення промислових ландшафтів і визнання за ними культурної цінності; актуалізація міських союзів, як лінійних паритетних форм міського співробітництва.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що основні положення і висновки, наведені в дисертаційній роботі, можуть

використовуватися при моделюванні соціальних процесів та поведінки городян. Застосування результатів дослідження може бути корисним при практичній реалізації політики регіональної децентралізації, сприяти ініціюванню міжміського діалогу для розвінчання локальних стереотипів та зменшення соціальної напруги.

**Ключові слова:** європейське місто, ідея міста, ідея європейського міста, ідеальне місто, місто як категорія культури, культурна форма міста, міська культурна спадщина, архітектурна форма міста, міф міста, донецький міф, сакральний простір міста, пам'ять в міському просторі, міська соціальна реальність, універсалія культури, філософія міста.

## SUMMARY

***Hurzhy K.L. European city as a mode of social reality and a category of culture. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.***

*Thesis for the acquisition of a scientific degree of Ph.D. by the specialty 033 "Philosophy" (03 - humanities). – Vasyl' Stus Donetsk National University, Vinnytsia, 2022.*

The thesis is devoted to the philosophical explication of essential features of the European city. The modern localization of social processes in the city symptomatically points to the horizon of the modern person life world, to the everyday field in which life practices are implemented and the picture of social reality emerges. The city itself becomes the arena for the deployment and flow of important modern world processes, the urban infrastructure enables the main types of modern communication, transmission and general accessibility of the era cultural code elements. The pulse of the modern world beats in cities where all the cultural achievements of mankind are concentrated. Of course, cultures collide and merge, the city attributes change historically and depend on the place and time of their

incarnation, but the deployment of social space as a cultural space, that constantly changes is one of the hallmarks of urban social reality.

The Soviet period had its impact on the Ukrainian urban space, as well as subsequent post-Soviet search for own national and local landmarks. At this precise point in time, while researchers are stating a certain change in the paradigm of civilization in the development of Ukraine, there is a need to explore whether the Ukrainian cities comply with the European and global urban space. The Ukrainian urban transformation and correlation of such transformation with European models highlight the need for such a research in Ukrainian real life. That is why the perception of a city as the most common cultural form designed to store, encode and transfer the information about social world to descendants, its sacred structure and order – as a kind of worldview universals of European culture, is an urgent task in real life of the Ukrainian transitive society.

The scientific novelty of the obtained results is that in national socio-philosophical thought the European city as a mode of social real life and cultural category embodied in the urban concept and manifested in urban myth shows for the first time. Application of phenomenological, constructivist and synergetic approaches to the study of the urban social space establishing and functioning, in particular the explication of urban concept in the form of urban myth allowed to show the features of the European city as a mode of social reality, provide a philosophical definition of the concepts of "myth of the city" and "idea of the city", show that the myth of the city is a form of existence of the idea of the city. In result European city is interpreted as an implemented system of social real life, which form is translated by the content of the urban concept of Christian origin, the central meanings of which are encoded and transmitted by the urban myth.

According to the thesis objectives set, the paper draws attention to achieving a certain consensus between representatives of the main philosophical, anthropological, sociological, psychological, and cultural trends in the use of an interdisciplinary approach in modern urban research. In the second half of the XX century, the "city" as the object of reflection in philosophy acquires the status of

apodictic structures of modern thinking, independently or together with the opposition category "not city" ("villages", "settlements"). The city replaces the place of once spatial categories that are unshakable for Western culture, such as polis, "earthly city", "paradise", "hell" or "purgatory." At the same time, it is the categories of culture that play the role of those conceptual structures, like sand grains from which a pearl grows, around which structures of social reality are being formed and which acquire significant weight in modern studies of the paradigms of thinking and cultural being.

The thesis shows that among the existing methods of studying the European city a special place is occupied by phenomenological discourse aimed at explicating the semantic structures of human thinking and social forms in which these structures are reflected and embodied. The paper considers in detail two concepts: the concept of "Umwelt" (the world of meanings of a living being) and "Lebenswelt" (the lifeworld), showing that constructivist theories assume as an ontological assumption the existence of a certain primary reality, on the basis of which the next level of reality is constructed. The potential of this approach to explain social reality through the phenomena of everyday life from the point of view of urban research allows us to visualize social reality in an urban form. The city appears as a field of everyday activity, in which life practices are implemented and ideas about social reality are embodied. Any attempts to violate which mean a challenge to the axiological foundations of culture, which determine the usual world order. And turning to the practical aspects of the relationship between city and culture will help to articulate the idea of the social system about itself. The characteristics of a European city, its ideas according to which this city appears are investigated on the basis of the retrospective analysis. Attention is drawn to the controversial nature of the city phenomenon, the dependence of its idea on time and space, the territory on which the city appears.

The thesis traces the crystallization of European urban culture from the ancient polis, through the Christian medieval city to the industrial city, where industrialization was a factor that accelerated urbanization. Based on retrospective

analysis it is substantiated that the sacred core of the urban concept, and accordingly the sacred center of the city changes and transforms in space and time, but the structural place and the sacred nature of its meaning remain invariant.

It is proved that the European urban concept as a space of social existence being formed around the sacred center and archetypically reproduced in Christian territories, acquires apodictic significance in the structure of meanings of the European social real life, including modern times. It is substantiated that the European city embodies the worldview structure of the Christian and modern thinking and is one of the actualized spaces for complete worldview imperatives implementation of the Christian and modern age.

The author examines the architectonics of the European city, highlights its mandatory attributes, religious archetypes and functional determinants, which made it possible to explain the European concept. the European urban concept is a semantic structure, at the heart of which the sacred values lie, and which periphery consists of imperatives regulating social life in compliance with the center; this concept is a form of the central meanings existence of European culture (category of culture), and its embodiment – a way of cultural life (mode of social reality). Perspective of literary and architectural authorial perfect urban projects in agreement with the establishment of the desired social order – as attempts to verbalize the urban concept.

The thesis shows the ways of transformation of sacred space in a modern city and analyzes the features of the construction of sacred urban spaces and their role for local communities. The examples of urban space Ground Zero, the Memorial to the Murdered Jews of Europe in Berlin, the Arc de Triomphe in Paris, and new places of memory in modern Ukrainian cities, showed common features of sacralization in the city, which consists in the correspondence of urban objects to the ideologized needs of society; sacred urban objects can be represented as a grid of urban coordinates that have an integrative function for citizens; modern sacralization is indicated by the plurality and multiplicity of sacred centers; interaction of citizens with sacred space occurs through the ritualization of relations with it.

The thesis analyzes the "work" of the idea of the city. By addressing the narrative of the city – the myth of the city, it is shown how the idea of a city, embodied in a particular city, becomes a form of cultural existence for its inhabitants. The urban myth articulates and implements the cultural urban concept. The urban myth is presented as an actual reality linked to a system of local community (citizens) idea of the city and themselves, encoded by symbolic means in urban narrative and materialized in the urban space; the European urban myth articulates the sacred meanings of the urban concept and the ways for their real existence. It is determined that the myth of the European city articulates the sacred meanings of the idea of the city and the ways of their real existence.

Using Donetsk myth as an example, studied before 2013, it has been shown that its narrative is always built around the sacred meanings of the urban concept, and the transformations of this sacred core associated with ideological shifts (changes in cultural ontology) change the spatial urban structure and affect social existence of the city, having a transformative and mobilizing potential.

In addition, the thesis further developed an understanding of European civilization as urban culture proposed by Fernand Braudel, supplemented by transformation analysis of one of the main cultural values – cultural memory in the modern city. The analysis allowed us to identify new horizons of cultural thinking in understanding the idea of the city, as shown by the example of changing attitudes to cultural heritage in the city depending on how the understanding of cultural heritage at the level of the European community changes.

Study of the current state of urban change, in particular, through analysis of UN (UN-Habitat, World Urban Forum) policy documents on urban development, vectors updated of further urban development. The following factors have been identified as causing changes in the social behavior of citizens and the change in spaces that people construct as a living environment: the quantitative increase of qualitatively new cities and the transforming impact of urbanization; the influence of international organizations on the formation of the agenda for urban transformation and consensus decisions of members of these organizations; the

redefinition of industrial landscapes and recognition of their cultural value; the update of urban unions as linear parity forms of urban cooperation.

The practical significance of the results is that the main provisions and conclusions of this thesis paper can be used in modeling social processes and the behavior of citizens. The application of the research results can be useful in the practical implementation of the regional decentralization policy and to help initiate an inter-city dialogue to dispel local stereotypes and reduce social tension.

**Keywords:** european city, idea of the city, idea of the european city, ideal city, city as a category of culture, cultural form of the city, urban cultural heritage, architectural form of the city, myth of the city, Donetsk myth, sacred city space, memory in city space, urban social reality, universal of the culture, philosophy of the city.

## СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

### Статті у наукових виданнях, включених до переліку наукових фахових видань України

1. Hurzhy K. City and its researchers: social-philosophical focus on the concepts and explanations of the city phenomenon. *Skhid: аналітично-інформаційний журнал*. 2019. Vol. 159. Issue 1. P. 37-41.
2. Гуржи К.Л. Нелінійний характер прояву конфліктогенних факторів у локальних просторах: особливості міського регіону соціальної реальності. *Схід: аналітично-інформаційний журнал*. 2015. № 2. С. 133-136.
3. Гуржи К.Л. Соціальна реальність: міський простір міфологічного. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2014. № 2. С. 72-78.
4. Білокобильський О., Сидорова К. Міф Донецька. Онтологія самосвідомості міста. *Схід: аналітично-інформаційний журнал*. 2013. № 6. С. 265-269. (Особистий внесок авторки складає 70%: визначено поняття «міф міста». Проаналізовано історію формування міфу Донецька, виділено основні етапи його становлення, виділено його змістовні та функціональні особливості).
5. Сидорова К.Л. Витоки та розвиток донецького регіонального міфу. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2012. Вип. 4(2). С. 222-229.

### Статті у періодичних наукових виданнях інших держав, включених до міжнародних наукометричних баз

6. Hurzhy K. Idea and myth of the city from the philosophical research viewpoint. *European philosophical and historical discourse*. Volume 7. Issue 3. Czech Republic, 2021. P. 151-157.

## Наукові праці які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

7. Гуржи К. Культурно-соціальний зміст архітектурної форми міста: конфлікти взаємодії «західної» та «незахідної» міських форм. *Київські філософські студії: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 21 травня 2021 р.): тези доповідей*. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2021. С. 20-23.
8. Гуржи К.Л. Місто як міфологічний конструктор. *Київські філософські студії-2020: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Київ, 19 травня 2020 р.): тези доповідей*. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020. С. 15-20.
9. Гуржи К. Сакралізація «центру» в сучасному міському просторі. *Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції 19-20 квітня 2019 року*. Вінниця, 2019. С. 68-75.
10. Hurzhy K. The Idea of the City. *"The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019", International Scientific Conference (2019; Kyiv). International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019", April 23-24, 2019*. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2019. P. 23-24.
11. Гуржи К.Л. Соціальний час та простір в світогляді сучасної людини (есеї на прикладі концепцій Трюльса Вюллера та Зигмунта Баумана). *Київські філософські студії-2019. Матеріали наукової конференції (м. Київ, 16-17 травня 2019 р.): тези доповідей*. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2019. С. 119-121.
12. Hurzhy K. The city in the structure of social reality and changes city's cultural code in the modern era. *International Internet Conference: Future of Secular Western Civilization in Globalization Processes, May 31, 2017. KyivBrussels-Rome, Volume I, Part 1*. Ukrainian institute of strategies of global development and adaptation, 2017. P. 25-28.

13. Гуржи К.Л. У пошуках «ідеального міста» або історія вигнання людини з публічного простору. *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького національного університету імені Василя Стуса (м. Вінниця, 4-5 квітня 2017 р.): тези доповідей*. Вінниця: Тов «Нілан-ЛТД», 2017. С. 76-78.

14. Гуржи К.Л. Особливості міського миротворення: теорія та світовий досвід. *Матеріали VI Міжнародної наукової конференції «Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: миротворення у гібридних війнах» (25 березня 2016 року, м. Запоріжжя)*. Запоріжжя: КСК-Альянс, 2016. С. 46-48.

15. Гуржи К.Л. Експерименти з міським простором, соціальна інженерія та небезпека «смерті духу»: вплив на психологічне здоров'я городян. *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Вінниця, 04 листопада 2016 р.): тези доповідей*. Вінниця: Тов «Нілан-ЛТД», 2016. С. 56-60.

#### **Наукові праці які додатково відображають наукові результати дисертації**

16. Гуржи К.Л. Місто як форма організації життєвого простору людини: погляд через дослідження міської типології та культури. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2018. № 2 (62). С.25-33.

17. Гуржи К.Л. Сучасні та класичні теоретико-методологічні підходи до аналізу міста (соціально-філософський аспект). *Наука. Релігія. Суспільство*. 2018. № 1 (61). С. 120-127.

18. Гуржи К.Л. Де/конструювання міського соціального простору: дослідницький потенціал розробок Кевіна Лінча Та Коліна Елларда. *Збірник наукових праць професорсько-викладацького складу ДонНУ імені Василя Стуса за 2015-2016 рр.* Вінниця, 2017. С. 11-12.

19. Гуржи К.Л. Сакральні архетипи структури західноєвропейського міста. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія Філософія*. 2015. Вип. 18. С. 53-59.

20. Гуржи К. Л. Збереження культурної пам'яті в сучасному місті: особливості регулювання на державному та міжнародному рівні. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*. Hungary. VIII (37). I.: 223. 2020 Feb. С. 7-11.

## **ЗМІСТ**

<b>ВСТУП</b>	<b>19</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ МІСТА ЧЕРЕЗ ЗВЕРНЕННЯ ДО КУЛЬТУРИ ТА СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ</b>	<b>31</b>
1.1. Основні соціально-філософські підходи до дослідження міста	31
1.2. Місто в структурі соціальної реальності	46
1.3. Місто як форма організації життєвого простору людини: дослідження міської типології та культури	61
Висновки до Розділу 1	70
<b>РОЗДІЛ 2. КУЛЬТУРНІ ОСОБЛИВОСТІ ІДЕЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО МІСТА</b>	<b>72</b>
2.1. Європейське місто як культурний феномен: сакральні архетипи структури західноєвропейського середньовічного міста	72
2.2. Міф міста як форма буття сакрального архетипу	84
2.3. Сутність та особливості сакральних міських просторів	93
2.4. Ідея ідеального міста та урбаністичні утопії	114
Висновки до Розділу 2	125
<b>РОЗДІЛ 3. ЄВРОПЕЙСЬКЕ МІСТО ЯК МОДУС СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ</b>	<b>130</b>
3.1. Ідея міста як спосіб самоусвідомлення та принцип формування міської свідомості: на прикладі «донецького міфу»	130

3.2. Нелінійний характер прояву глобальних конфліктогенних факторів в локальних просторах: особливості міського регіону соціальної реальності	145
3.3. Нові горизонти культурного мислення в перспективі зміни ідеї міста	152
Висновки до Розділу 3	174
<b>ВИСНОВКИ</b>	<b>178</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ</b>	<b>188</b>
<b>ДОДАТКИ</b>	<b>213</b>

## ВСТУП

**Актуальність.** Початок ХХІ століття був ознаменований низкою подій, що сколихнули увесь світ. Теракт у Нью-Йорку (2001 рік), теракти в Мадриді (2004 рік), вибухи в Лондоні (2005 рік) – ці події знов гостро актуалізували одну з глобальних проблем людства – тероризм, але у них є спільна риса – усі вони відбувалися у визначних містах світу та призвели до мобілізації мешканців різних міст як єдиної міської спільноти, що не поділяє насильство. Цю ж картину мобілізації міських мешканців пізніше повторили марші-протести на підтримку кліматичних змін (у 2019 році) та заклики до змін екологічної поведінки, і, нарешті, пандемія та введення тотального карантину усім світом з 2020 року привертає велику увагу не лише до держав, що закривають національні кордони, а й до міст, що йдуть на карантин як цілісна одиниця, самостійно організовують своїх городян та їхнє внутрішньоміське життя. Ця локалізація соціальних процесів у місті симптоматично вказує на горизонт життєвого світу сучасної людини, на повсякденне поле, в якому реалізуються життєві практики й формується картина соціальної реальності. Життєвий світ людини може окреслюватися родиною, роботою, країною, але практично він унаочнюється в міському контексті. Саме місто стає ареною розгортання та протікання важливих сучасних світових процесів, міська інфраструктура уможливорює основні види сучасної комунікації, трансляцію та загальну доступність елементів культурного коду епохи. Пульс сучасного світу б'ється в містах, де сконцентовано більшість культурних здобутків людства. Звісно, культури стикаються та сплавляються, атрибути міста історично змінюються й залежать від місця та часу свого втілення, але розгортання соціального простору як простору культури, що перебуває в постійних змінах – одна з ознак міської соціальної реальності.

Обрана тема є актуальною для соціально-філософської теорії, оскільки різні аспекти буття міста частіше постають в дослідженнях як предмет філософської антропології чи філософії культури, естетики чи етики, а

соціальні процеси в містах залишаються за соціологією чи політологією, що працюють у полі міської соціальної реальності. Цей спільний предмет дослідження відкриває можливості для міждисциплінарних досліджень і збагачує теорію кожної з наук, що його розглядає. Але попри значну кількість різноманітних вітчизняних та закордонних досліджень, лакуна цілісного погляду на місто як певний регіон соціальної реальності в соціальній філософії все ще залишається незаповненою.

У другій половині XX століття «місто» як предмет рефлексії набуває у філософії статусу аподиктичної структури сучасного мислення, самостійно або в парі з опозиційною категорією «не міста» («села», «поселення»). Місто заміщає місце колись непохитних для західної культури просторових категорій на кшталт полісу, «земного граду», «раю», «пекла» або «чистилища». Водночас саме категорії культури відіграють роль тих понятійних структур на кшталт піщинок, з яких виростає перлина, навколо яких формуються структури соціальної реальності і які набувають значної ваги в сучасних дослідженнях парадигм мислення та культурного буття.

У контексті глобалізації дослідження міста знаходять особливий фокус, що дозволяє зосередитися на універсальному вимірі міста, його мові й «спільних місцях» його структури. У зв'язку з цим, вчений Дмитро Лихачов слушно попереджає про небезпеку втрати містами своїх відмінних, характерних рис, про безликість міста. Дослідник наполягає на тому, що вивчення та збереження образів міст відіграє першочергову роль у збереженні історичної тяглості культур [20]. Так в умовах конкуренції культур місто не просто стає модусом втілення, існування західної культури, воно виступає вузловим моментом заломлення, де змінюються культурні налаштування, сенси та картини світу.

Місто постає полем повсякденної діяльності, в якому реалізуються життєві практики та втілюються уявлення про соціальну реальність, спроби порушити які стають викликом звичному порядку світу. Зосередженість на міському вимірі соціальної реальності може дозволити знайти дієві відповіді

на економічні, соціальні, і, зрештою, культурні кризові та конфліктні явища в сучасному суспільстві. А звернення до практичних аспектів співвідношення міста та культури допоможе артикулювати уявлення соціальної системи про саму себе.

З розвитком індустріалізації місто стає центром цивілізаційних процесів. З того часу саме в містах концентруються найвеличніші здобутки людства, освіченість (адже університети нерозривно пов'язані з містами), багато в чому саме завдяки місту, з його інтенсифікацією життєвих процесів та необхідністю підтримувати велику кількість розрізнених соціальних зав'язків, з'являються та поширюються віртуальні соціальні мережі. Саме місто стає емблемою європейської цивілізації, процеси, що перебігають в місті, виявляються процесами, в яких відбивається культурна епоха. Місто стає носієм кодів соціальної реальності, обумовлюючи світогляд своїх мешканців, постає перед ними картиною епохи, в якій вони живуть. Український урбанізований простір позначений впливом радянського періоду, а пізніше – пострадянського пошуку власних національних та локальних орієнтирів. Саме зараз, коли дослідники пишуть про певну зміну цивілізаційної парадигми в розвитку України, є необхідність відповідності українських міст європейському та світовому урбанізованому простору. Трансформації українських міст й співвіднесення трансформацій з європейськими зразками актуалізують необхідність такого дослідження в українських реаліях. Саме тому усвідомлення міста як найзагальнішої культурної форми, покликаної зберігати, кодувати та передавати інформацію про соціальний світ нащадкам, його сакральний устрій та порядок – як певної світоглядної універсалії європейської культури, є актуальним завданням у сучасних реаліях українського транзитивного суспільства.

**Метою дисертаційного дослідження** є філософська експлікація суттєвих рис та визначення європейського міста як модуса соціальної реальності та культурної категорії, втіленої в ідеї міста та проявленої в міфі міста.

Досягненню мети дослідження сприятиме постановка та розв'язання кола питань, що знайшли відображення у логічній структурі роботи і склали її **основні дослідницькі завдання:**

- проаналізувати теоретико-методологічні засади до вивчення міста з проясненням соціально-філософських підходів до визначення міста як модуса соціальної реальності;
- показати особливості європейського міста як модуса соціальної реальності;
- обґрунтувати значущість категорії культури «європейське місто» та експлікувати суттєві складові її змісту;
- надати філософську дефініцію поняттям «міф міста» та «ідея міста»; показати, що міф міста є формою буття ідеї міста, окреслити його соціальні функції;
- продемонструвати відображення особливостей типу культури в ідеї європейського міста через аналіз проєктів «ідеальних міст»;
- здійснити аналіз практичного кейса міфу міста як результату вербалізованої та втіленої специфічної ідеї міста (на прикладі появи та розвитку міфу міста Донецька до 2013 року), для чого необхідно реконструювати та охарактеризувати етапи та загальні напрямки формування донецького міфу, проаналізувати їхнє сюжетне наповнення;
- проілюструвати залежність змісту містоутворюючих сенсів від культурних універсалій та актуальної картини світу на прикладі ставлення до культурної спадщини в європейських містах;
- дослідити трансформацію сакрального простору в сучасному місті та проаналізувати особливості побудови сакральних міських просторів і їхню роль для локальних спільнот;
- окреслити основні напрямки змін в розумінні ідеї європейського міста в сучасних умовах.

**Об'єкт дослідження** – соціальна реальність як система спільних світоглядних уявлень людини, яка фіксується категоріями культури.

**Предмет дослідження** – європейське місто як особливий тип соціальної реальності та категорія культури.

**Методи дослідження.** Для вирішення завдань даного дослідження у якості загальної методологічної основи було використано міждисциплінарний підхід до предмету дослідження, що зумовило звернення до системи загально-філософських, соціологічних, культурологічних та історичних методів наукового дослідження та їхнього поєднання.

Дослідження ґрунтується на базі феноменологічного та конструктивістського підходу для розкриття механізму створення образу міста та його втілення в міфі міста. У якості загальнонаукового методу використовується системний підхід, що надало змогу виявити соціально-філософські аспекти проблеми міста як модусу соціальної реальності, простежити розвиток міста як категорії культури, послідовно розглядаючи розгортання ідеї міста в кожен нову культурну епоху та акцентуючи увагу на її відбитті в міському просторі.

Системний підхід дозволив виходити з уявлення про місто як динамічну систему при дослідженні міст в різні культурні епохи чи при прогнозуванні міських змін під час кризових соціальних чи політичних явищ. Компаративний підхід дозволив розглянути європейське місто в системі урбанізованого світового простору.

У процесі дослідження використовувалися також такі методи наукового пізнання, як метод аналізу (у вивченні концептуальних підходів, на яких ґрунтується сучасна теорія міста) та синтезу, типологізації, класифікації (при дослідженні культурних типологій міст) тощо. Також було застосовано метод кейсів (конкретних прикладів та ситуацій з практики повсякденного життя для ілюстрації теоретичної гіпотези про залежність міського простору від змін в культурі) та метод якісного аналізу матеріалів ЗМІ як певної наративної джерельної бази, що дозволило реконструювати актуальні міські трансформаційні процеси при дослідженні міських сакральних просторів.

Методологічними принципами, які корелюють з обраною методологією, є принципи історизму, об'єктивності, всебічності, світоглядного плюралізму, які дають змогу неупередженого, об'єктивного дослідження проблеми у всій її конкретно-історичній повноті. Наведені принципи були чільними орієнтирами при проведенні дослідження.

### **Наукова новизна одержаних результатів.**

*Вперше:*

- *показано*, що серед існуючих методів дослідження європейського міста особливе місце займає феноменологічний дискурс, що спрямований на експлікацію смислових структур мислення людини та соціальних форм, в яких ці структури відбиваються та втілюються;

- європейське місто *інтерпретовано* як реалізовану систему соціального буття, форма якої транслюється змістом ідеї міста, що має християнське походження, центральні смисли якої кодуються та транслюються міфом міста;

- *доведено*, що ідея європейського міста, як простору соціального буття, що формується навколо сакрального центру та архетипово відтворюється на християнських територіях, набуває аподиктичного значення в структурі сенсів соціальної реальності Європи, в тому числі й модерного часу;

- *обґрунтовано*, що європейське місто втілює світоглядну структуру християнського та модерного мислення і є одним з актуалізованих просторів повноцінної реалізації світоглядних імперативів християнської та модерної доби;

- *запропоновано* погляд на ідею європейського міста як на смислову структуру, в центрі якої знаходиться уявлення про сакральні цінності, а периферію складають імперативи, що регулюють соціальне буття у відповідності до центру; ця ідея є формою існування центральних смислів європейської культури (категорією культури), а її втілення – способом культурного буття (модусом соціальної реальності);

- *обґрунтовано*, що сакральне ядро ідеї міста, а відповідно й сакральний центр міста змінюється та трансформується в просторі і часі, але

структурне місце та сакральна природа його значення залишаються інваріантними;

- *концептуалізовано* міф міста, який представлено як актуальну реальність, пов'язану з системою уявлень локальної спільноти (городян) про місто та самих себе, закодовану символічними засобами в наративі про місто та опредметнену в міському просторі; міф європейського міста артикулює сакральні сенси ідеї міста та способи їх реального буття; культурна ідея міста артикулюється та реалізується в міфі міста;

- на прикладі міфу Донецька, дослідженого до 2013 року, *показано*, що його наратив завжди будується навколо сакральних сенсів ідеї міста, а трансформації цього сакрального ядра, пов'язані з світоглядними зсувами (змінami в культурній онтології), змінюють просторову структуру міста та впливають на соціальне буття міста, маючи перетворюючий та мобілізаційний потенціал;

*Уточнено:*

- підстави для культурної типологізації міст, виокремлено основні форми культурної типології міст та показано залежність специфіки міських змін від зміни типів культур;

- структуру міфу міста, архетипічну природу його складових та групи функцій міфу міста, виявлено його релігійні витоки та взаємозв'язок з архаїчним міфом;

*Набуло подальшого розвитку:*

- *розуміння* залежності в європейських містах змісту містоутворюючих сенсів від культурних універсалій та актуальної картини світу;

- *застосування* феноменологічного, конструктивістського та синергетичного підходів до дослідження процесу створення та функціонування соціального простору міста, зокрема експлікації ідеї міста у вигляді міфу міста;

- *розуміння* європейської цивілізації як міської культури, запропоноване Фернаном Броделем, доповнене аналізом трансформації однієї з основних культурних цінностей – культурної пам'яті в сучасному місті;
- *бачення* літературних та архітектурних авторських проєктів ідеальних міст, суголосних встановленню бажаного соціального порядку – як спроб вербалізувати ідею міста;
- *дослідження* сучасного стану міських змін, зокрема, через аналіз програмних документів ООН щодо міського розвитку, актуалізовано вектори подальшого міського розвитку.

Результати дослідження можуть використовуватися при моделюванні соціальних процесів та поведінки городян. Застосування результатів дослідження може бути корисним при практичній реалізації політики регіональної децентралізації, сприяти ініціюванню міжміського діалогу для розвінчання локальних стереотипів та зменшення соціальної напруги, та може бути враховано при розробленні механізмів реалізації цілей сталого розвитку ООН, де досягнення стійкості міського розвитку є одним з основних завдань.

**Особистий внесок аспіранта.** Дослідження є самостійною науковою роботою. Висновки і положення наукової новизни одержані авторкою самостійно. Особистий внесок в колективно опубліковані праці визначено в списку публікацій за темою дисертації.

**Апробація дисертації.** Основні положення та результати дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса. Окремі положення та ідеї дисертаційного дослідження були апробовані у виступах на конференціях, круглих столах, семінарах та воркшопах, серед яких 16 наукових та науково-практичних конференцій:

VI Міжнародна наукова конференція *«Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: миротворення у гібридних війнах»* (25 березня 2016 року, м. Запоріжжя); Міжнародна науково-практична конференція *«Релігійна свобода на перехресті епох, країн і культур»*, (16-

17 вересня 2016 року, м. Київ, Координаційна рада з питань релігієзнавства країн Східної і Центральної Європи, УАР, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України); III Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю. «*Образ міста в сучасному українському соціологічному дискурсі*», (04 листопада 2016 року м. Луцьк, СНУ ім. Лесі Українки); Всеукраїнська науково-практична конференція «*Досягнення та перспективи дослідження феномену здоров'я у сучасній психології*» (24 листопада 2016 року м. Вінниця, ДонНУ ім. Василя Стуса); Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «*Філософські студії – 2017*», присвячена 80-річчю заснування Донецького національного університету імені Василя Стуса (4-5 квітня 2017 року, м. Вінниця); Міжнародна інтернет конференція: «*Майбутнє західної секулярної цивілізації в глобалізаційних процесах*», 31 травня 2017 року, Київ-Брюсель-Рим (*International Internet Conference: Future of Secular Western Civilization in Globalization Processes*, May 31, 2017, Kyiv-Brussels-Rome)); Наукова конференція «*Київські філософські студії-2018*» кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (17-18 травня 2018 року, м. Київ); Міжнародна конференція «*The City as Palimpsest*» (20-22 вересня 2018 року, Institute of English and American Studies University of Gdansk, Poland спільно з Polish Society for the Study of European Romanticism); XIII Міжнародна наукова конференція «*Філософія. Нове покоління*» (1-2 листопада 2018 року, Київ, організатори кафедра філософії та релігієзнавства Національний університет «Києво-Могилянська академія»); Всеукраїнська науково-практична конференція «*Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів*» (19-20 квітня 2019 року, Донецький національний університет імені Василя Стуса, м. Вінниця), Міжнародна наукова конференція «*Дні науки філософського факультету – 2019*», 23-24 квітня 2019 року, у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, факультет філософії (*International Scientific Conference “The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019”*,

April 23-24, 2019 at the Taras Shevchenko National University of Kyiv Faculty of Philosophy); VI Конгрес молодих дослідників релігії «*Релігія в сучасній культурі*» (17–18 жовтня 2019 року, Київський університет імені Бориса Грінченка, м. Київ); Наукова конференція «*Київські філософські студії*», (16-17 травня 2019 року, Київський університет імені Бориса Грінченка, м. Київ); Міжнародна наукова конференція «*Actual problems of science and education, APSC*», (02 лютого 2020 року, м. Будапешт Спілка за культурний та науковий прогрес у Східній та Центральній Європі (*Society for Cultural and Scientific Progress in Central and Eastern Europe*); Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «*Київські філософські студії-2020*» (19 травня 2020 року, Київський університет імені Бориса Грінченка, м. Київ); Всеукраїнська наукова конференція «*Київські філософські студії*» (21 травня 2021 року, Київський університет імені Бориса Грінченка, м. Київ).

4 круглі столи: «*Залучення молоді до муніципального планування. Involving youth in municipal planning*» (07 жовтня 2016 року, м. Вінниця); «*Залучення молоді до муніципального планування. Involving youth in municipal planning*» (22-23 грудня 2016 року, м. Львів), «*Філософія на роздоріжжі: пошук шляхів розвитку філософії на пострадянському просторі*» (16 листопада 2017 р., м. Вінниця, Донецький національний університет імені Василя Стуса); «*Метафізика сьогодення*» (15 листопада 2018 року, м. Вінниця, Донецький національний університет імені Василя Стуса);

доповіді під час участі у літніх школах, навчальних візитах та воркшопах (семінарах): Літня школа з питань політики пам'яті в Україні «*Як міста (не)пам'ятають*» (м. Рівне, 6 -10 серпня 2018 року, Центр студій політики пам'яті та публічної історії «Мнемоніка»); навчальний візит *Islamic Studies* (25 вересня – 02 жовтня 2018 року, Стамбульський фонд для науки та культури, м. Стамбул, Туреччина); Воркшоп (семінар) «*Urban Memory Scapes: Conflicts and Transformations*» (22-25 жовтня 2018 року, м. Київ, Центор CISR Berlin); Методологічний онлайн-семінар «Як розібратися в системі координат

сакрального світу?» (04 листопада 2020 року, ГО «Майстерня академічного релігієзнавства»).

**Структура дисертації.** Структура дисертації зумовлена специфікою її предмету та логікою розкриття теми для найбільш ефективного досягнення мети. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які містять десять підрозділів, висновків і списку використаних джерел та літератури, і побудована відповідно до поставленої мети та завдань. *Перший розділ* присвячено розгляду основних філософських, антропологічних, соціологічних, психологічних та культурологічних підходів і досліджень, в поле зору яких потрапляє феномен міста. Звертається увага на досягнення певного консенсусу у використанні міждисциплінарного підходу в сучасних міських дослідженнях. Розглядається соціальна реальність як життєвий світ людини, певна соціальна дійсність, що послуговується культурними універсаліями, існує в просторі значень культурних категорій та ними описується. *Другий розділ* присвячено особливостям європейського міста, його ідеї, згідно з якою це місто постає. Розглядається архітектоніка європейського міста, виокремлюються його обов'язкові атрибути, релігійні архетипи та функціональні детермінанти. Звертається увага на контрверсійність феномену міста, залежність його ідеї від часу та простору, території, на якій місто постає. Простежується кристалізація європейської міської культури від античного полісу, через християнське середньовічне місто до індустріального міста, де індустріалізація виступила чинником, що пришвидшив урбанізацію. Також показано шляхи трансформації сакрального простору в сучасному місті та проаналізовано особливості побудови сакральних міських просторів та їхню роль для локальних спільнот. У *третьому розділі* проаналізовано «роботу» ідеї міста. За допомогою звернення до наративу про місто – міфу міста показано, яким чином ідея міста, втілюючись в конкретному місті, стає формою культурного існування для своїх мешканців. На прикладі міста Донецька показано, як саме можуть актуалізуватися сакральні архетипи, покликані просторово відтворювати онтологію людини, перетворюючи місце

її проживання. Змінюючись при цьому, місто виробляє нові горизонти культурного мислення, що показано на прикладі зміни ставлення до культурної спадщини в місті залежно від того, як змінюється розуміння культурної спадщини на рівні європейської спільноти. Висновки складають заключну частину дослідження.

**Публікації.** За результатами дослідження опубліковано 20 наукових праць, з яких 5 – у наукових фахових виданнях України, що включені до міжнародних наукометричних баз, 1 стаття у виданнях іноземних держав, 9 – у матеріалах наукових конференцій, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації та 5 – статей, що додатково відображають наукові результати дисертації. У публікації за номером 4 дисертантці належить 70% тексту у частині визначення поняття «міф міста», аналізу історії формування міфу Донецька, виокремленні основних етапів його становлення, змістовних та функціональних особливостей.

**Загальний обсяг дисертації** становить 217 сторінок, з них 187 сторінок основного тексту і 23 сторінки списку використаних джерел. Список використаних джерел і літератури містить 271 позицію та поданий наприкінці роботи.

## **РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ МІСТА ЧЕРЕЗ ЗВЕРНЕННЯ ДО КУЛЬТУРИ ТА СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ**

### **1.1. Основні соціально-філософські підходи до дослідження міста**

Урбаністичний дискурс має досить давню історію формування. Найбільш інтенсивний період його розвитку припав на початок ХХ століття, коли «міським темам» було виділено окрему гілку в соціальних дослідженнях. Цьому сприяли роботи Е. Дюркгейма, Г. Зіммеля [258; 259], М. Вебера [266; 267], Е. Кассіра [196], В. Беняміна [181], які обґрунтовували можливості системного дослідження міста в його символічному, антропологічному, культурологічному, аксіологічному, символічному, соціологічному та інших аспектах.

ХХ століття відкривається для дослідників новою епістемологічною методологією. З одного боку, це відбулося завдяки Школі Анналів (Люсьєн Февр, Марк Блок, Філіп Ар'єс [173; 174], Жан Делюмо [203], Фернан Бродель [16] та Жак Ле Гоф [235]), що впроваджувала засади Нової історичної науки, яка ґрунтувалася на необхідності і можливості реконструювання історичних, соціальних фактів. А. Гуревич назвав її представників «практикуючими істориками» [31, с.15]. Особливої уваги в контексті нашого дослідження заслуговує ґрунтовна тритомна робота французького історика Фернана Броделя «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV—XVIII ст.» [16], а конкретніше – остання глава першого тому – «Структури повсякденності: можливе і неможливе» – що має назву «Міста» [16, с. 413-453], де автор поміщає майже всі історично визначні події у міське тло, розглядаючи такі питання, як ієрархія міст, співвідношення міст та цивілізації, міста як вільні світи, питання того, чи можна моделювати форми західного міста.

З іншого боку, відбувається так званий «просторовий поворот» (*spatial turn*), що призвів до «просторових дебатів» (*spatial debate*) в гуманітарних науках. Новий підхід до простору став характеризувати не лише погляд на урбаністичні феномени, але й на спосіб визначення та дослідження реальності взагалі з точки зору просторових параметрів та категорії «простір» [153]. Його артикуляцію приписують Анрі Лефевру, який, використовуючи марксистську методологію, запропонував ідею продукування соціального простору, його виробництво [237]. Від часу публікації «Виробництва простору» розвинулась тенденція вбачати простори у всьому безвідносно до фізичного виміру та казати про простір тексту, простір сенсу, простір спілкування та простір довіри. Ідеї Лефевра в урбаністиці розвинув та поширив Девід Гарві. Ще однією новацією стало розширення сфери використання концепції проекту прагматика Вільяма Джеймса, завдяки чому дискурс збагатився інтерпретаціями, наприклад, життя як проекту чи досягнення мети як проекту тощо.

Комплексну концепцію походження та розвитку міст, яку не можливо оминути в міських дослідженнях, створив американський дослідник Люїс Мамфорд. В роботі «Культура міст» / „The Culture of Cities” [243] він висунув та обґрунтував типологію міст, першим з яких назвав середньовічне місто, «ідеальне» з точки зору відповідності «устрою міського середовища та особливого укладу життя, з його підпорядкуванням християнській церкві і особливою системою цінностей» [243, с. 34-35], тобто маркерам відповідної епохи.

Приблизно з Нового часу (з початком індустріалізації) парадигма класичного міста не просто змінюється, вона замінюється. Міста, що створюються в Новий час та пізніше, мають переважно промислову спрямованість (створюються через необхідність задоволення індустріальних потреб). Думка Люїса Мамфорда про те, що місто – це, перш за усе, – соціальне утворення [243] відбилася й на тлумаченні ним індустріального міста та його особливостей. Новий індустріальний тип суспільства вимагав

адекватного йому простору для життя, тому відбувається трансформація традиційного міста. За Л. Мамфордом, в основі індустріального міста лежить механістична інтеграція та соціальний розрив [243]. Дослідник ввів термін «Мегамашина» [243, с. 449] для позначення проблеми поглинання людського життя технікою та технологіями, які підкорюють людину, ставлять її собі на службу. Навіть трансляція соціальної і культурної спадщини для відтворення людини відбувається за допомогою машин (ЗМІ, газети, радіо). Індустріалізація збагатила урбаністичну теорію концептом Льюїса Мамфорда про місто як цивілізаційну машину.

Потужну урбаністичну школу являла собою соціологічна школа Чиказького університету. Інтенсивний розвиток міста в 20-х роках ХХ ст. перетворив Чикаго практично на лабораторію для дослідників [43, с. 12]. Такі відомі представники даного напрямку, як Льюїс Вірт, Роберт Парк та Кевін Лінч, доводили взаємозв'язок соціальних та просторових аспектів міста. Кевіну Лінчу належить авторство теорії ментальних мап міста, ідея ментального образу міста та розробка теорії міської форми в її залежності від сприйняття міського середовища його мешканцями. «The Image of the City» («Образ міста») [240] виникає у свідомості городянина завдяки зрозумілому та чітко структурованому середовищу з формами, що продукують сильні образи. Такий образ може бути як індивідуальним (на думку автора, це має цікавити психологів), так і колективним. Саме «public images / суспільні образи», спільні ментальні картини, що притаманні більшості городян, є результатом проявленого консенсусу [240], тими груповими образами, що стають предметом наукової зацікавленості Лінча. Дослідник ставить за мету проектувати такі середовища (міста), які були б не лише добре організованими, але поетичними й символічними, такими, що врахують історичні традиції індивідуумів, їхні стратегії пересування, будуть сприяти відтворенню ідентичності [43, с. 12].

Концепція образів міста, які схоплює людина, розвинулась у думку про залежність та обумовленість людських почуттів та настрою міським простором, який нас оточує, простором нашого повсякденного життя.

Останню тезу обстоює професор психології Колін Еллард, який здійснює дослідження у галузі психогеографії та спеціалізується на когнітивній нейропсихології. Сам термін «психогеографія» було запропоновано французьким інтелектуалом Гі Дебором у роботі «Вступ до критики міської географії», де зазначається, що завданням психогеографії має бути «дослідження загальних законів, за якими свідомо чи есвідомо організований простір впливає на емоції та поведінку людей» [201].

Колін Еллард у своїй книзі «Середовище існування: як архітектура впливає на нашу поведінку та самопочуття» веде мову про ключову роль емоцій у керуванні нашою повсякденною поведінкою, самі ж емоції, та навіть спосіб мислення, залежать від простору, в якому ми перебуваємо. Дослідник пише: «особисто я переконаний, що ключ до створення кращого середовища проживання на всіх рівнях – у виявленні складного взаємозв'язку між нашим життєвим досвідом і місцями, де його було набуто» [206, с. 33]. Еллард пропонує для ілюстрації тези контрастний приклад із собором Святого Петра у Римі та повсякденні враження від архітектури. Дослідник описує, як у відвідувачів Собору підкошувались ноги від споглядання величного купола з неперевершеними розписами. На думку автора, цей досвід змушує їх замислитися про своє місце у Всесвіті, відкинути страхи й повірити у можливість вічного життя. Цей досвід здатен контролювати поведінку відвідувачів ще довгий час після візиту до стін Собору. З іншого боку, візити до таких адміністративних споруд, як, наприклад, суд, породжують в нас відчуття власної незначущості перед авторитетом влади. З точки зору психологів, споглядання таких просторів впливає на нашу поведінку, робить нас більш покірними та анонімними один одному. Розробки Елларда, виконані на межі урбаністики та психології, можуть доповнити метод його

попередника, бостонського соціолога та урбаніста Кевіна Лінча, що полягає у ментальному картографуванні міського простору [43].

Ще одним напрямком Чиказької школи є «екологічний урбанізм» Роберта Е. Парка [248]. Цей підхід нагадує вихідні положення географічного детермінізму, розроблюваного ще у 18 сторіччі Шарлем Монтеск'є, згідно з яким географічне положення обумовлює особливості існування суспільств, під його впливом формуються звичаї народів, закладається певний характер господарських практик, той або інший політичний устрій. Роберт Парк відводить локальній географії роль детермінанти у розвитку міста. Зокрема, він пише: «основні обриси сучасного міста будуть визначатися (1) локальною географією та (2) маршрутами транспортних перевезень. Локальна географія, перетворена залізницями та іншими основними транспортними засобами, які незмінно пов'язані з найбільшими галузями промисловості, визначає загальні контури міського планування» [248]. Міська спільнота в дійсності набагато складніша, ніж можна зрозуміти з її описання, до того ж різним типам і розмірам міст властиві свої особливі варіації. Головне, однак, полягає в тому, що спільноти всюди тяжіють до певного зразка (pattern), і цей зразок незмінно виявляється констеляцією типових міських ареалів, що можуть бути географічно локалізовані і просторово визначені.

Автор порівнює місто із решетом: «будучи одного разу заснованим, місто виявляється великим решетом, яке безпомилково вибирає з населення країни в цілому тих, хто найбільше підходить для життя в даному районі або в даному середовищі» [248]. Все це підкреслює значення, яке Роберт Парк відводить місцеположенню, позиції і мобільності як показникам, необхідним для вимірювання, опису, і, насамкінець, пояснення соціальних феноменів [107]. Послідовники Роберта Парка, зокрема, Еймос Холей (Hawley), подають своє бачення міського середовища та розвиток його районів (ареалів) за аналогією до процесів, що відбуваються у природному середовищі.

Ще одним важливим напрямком Чиказької школи є концепція Луїса Вірта [270, с. 1-24], що полягає у погляді на урбанізм як на спосіб життя.

Захоплений швидкими темпами урбанізації, дослідник пише: «Зростання міст і урбанізація світу – один з найбільш вражаючих фактів сучасної епохи» [270, с. 1]. Справа тут, на думку Луїса Вірта, навіть не у кількості міського населення, тобто тих, хто веде міський образ життя. Справа у тому, що міста почали чинити значний вплив на соціальне життя людини, адже місто виявляється не місцем життя та роботи для сучасної людини, а центром, що регулює економічне, політичне та культурне життя. Місто стає центром, який у глобальному масштабі залучає на свою орбіту найвіддаленіші спільноти земної кулі і з'єднує в єдиний космос, упорядковану систему різних територій, народи та види діяльності. Тож, згідно з Люїсом Віртом, урбанізм виступає формою соціального існування, образом життя.

З критикою розробок Чиказької школи виступає сучасна дослідна група Дормштадського університету, вказуючи на те, що власне місто як самостійний предмет, губиться в численних дослідженнях фактів міського життя. Адже, на їхню думку, різні кількісні виміри життя городян не тотожні самому місту. Місто не є субкатегорією «суспільства», лабораторією суспільних процесів. Навіть напрямок «нової міської соціології» кінця 20-го сторіччя, який концентрувався на економічних міських показниках, місто як предмет дослідження підміняв на суспільство, «керуючись припущенням, що структурні проблеми капіталізму, відносини нерівності та паттерни експлуатації відіб'ються у місті наче у краплині води» [8, с. 8]. Дослідники приймають принципове рішення винести міста у якості об'єкта дослідження суспільних наук, з усіма їхніми розбіжностями та локальними особливостями, «за лапки».

Власна концепція цих дослідників (Мартина Льов, Хельмунт Беркінг, Петра Герінг, Рольф Лінднер, Юрген Хассе) представлена у збірці робіт «Власна логіка міст. Нові підходи в урбаністиці» [184; 8], яка стала результатом цілої серії міждисциплінарних семінарів. В ній сформульовано альтернативну концепцію до урбаністичній традиції розглядати місто лише як дзеркало соціальних процесів. На прикладі таких європейських міст, як

Манчестер та Шеффілд, Берлін, Гамбург та Франкфурт, автори пояснюють, що мають на увазі під «власною логікою міст». Йдеться про новий дослідницький підхід, покликаний концептуалізувати та емпірично досліджувати «місто» та міста як особливі предмети дослідження у всій їхній своєрідності. Фактично, автори впроваджують ідею локально специфічної своєрідної реальності міст [8, с. 7-11].

Також автори звертають увагу на процеси посилення важливості локальних феноменів та ролі міста під впливом динаміки глобалізаційних процесів [233] з одночасним послабленням національної держави й намагаються дати відповіді на ті питання, що залишилися непроясненими в урбаністиці після «культурного повороту» у гуманітарних та суспільних науках. Йдеться про роль кумулятивних структур локальних культур, їх осідання у матеріальному середовищі міст чи в місті як колективній пам'яті, про локальні «структури відчуття», про «габітус», про «індивідуальний вигляд» чи «біографію» міст [184].

З цим підходом певною мірою перетинається концепція ординарних міст. За своєю суттю вона є критикою західного урбанізму загалом та зокрема спроб побачити якусь спільну підставу, на основі якої можна було б класифікувати успішність та перспективність усіх міст світу. Адже такий підхід заздалегідь виключає «сильні позиції» для невеликих, нересурсних міст чи міст, що розвиваються не за західною моделлю. На урбаністичну карту нанесені імена лише «світових міст» або «глобальних міст» (які концентрують і перерозподіляють економічні потоки і політичний вплив), міст-ікон (за визначенням К'єла Нордстрема) [247, с. 59].

Що таке ці «глобальні міста» і «світові міста», і чому деяким містам на планеті ніколи не отримати такий статус? Популяризатор терміну «глобальне місто», дослідниця Саскія Сассен [256, с. 27-43] розуміла під ним певну категорію міст, що мають самостійний вплив для глобальної економіки. Світові міста мають подібні функції – це хаби для інвестиційних потоків, що складають каркас економічної системи західного світу. У різні періоди стану

економіки на перший план можуть виходити різні світові міста. Але їхній список кінцевий і не дуже різноманітний, а ті міста, які неможливо класифікувати за цим критерієм, не беруться до уваги. Решта міст (їхня кількість у світі з кожним роком зростає) задовольняються збірним безіменним визначенням на урбаністичній символічній шкалі координат: західне місто, пост-соціалістичне місто, міста Африки, східні міста, ісламські міста і т.ін. На думку Дженніфер Робінсон, авторки концепції «звичайних міст» – це результат традиційного погляду на світ крізь призму примата західній теорії і звички ділити світ на «глобальну північ» і «глобальний південь», на «перший світ» і «третій світ», на «економічно успішні міста» і «бідні міста». Дослідниця вказує [254, с. 531-554] на «упередженість» Світового банку та подібних інвесторів до країн і міст «третього світу» – порядок денний їхнього розвитку пов'язаний з уявленнями про місце і можливу роль цих міст у світовій урбаністичній мережі, а пропонувані програми підтримки спрямовані на закріплення цього підходу. Такі міста не розглядаються як самостійні суб'єкти, а імовірно, як об'єкти яким потрібно допомогти, а згодом взяти під управління. Це пов'язано з бажанням чинити опосередкований вплив на країну в цілому, тому що локальні міські зміни і міські автономні бюджети показали себе ефективно в питанні просування подальших змін на рівні країни. Робінсон з іронією пише, що «критерії глобальної значущості могли б виглядати зовсім інакше, якби картографи перемістилися і здійснили огляд значних транснаціональних мереж в таких місцях, як Джакарта або Куала-Лумпур, де зв'язки з ісламськими формами глобальної економічної та політичної активності могли б привести до складання зовсім іншого списку впливових міст» [254].

Неможливість віднести місто до категорії глобальних міст або світових міст зовсім не означає, що в межах цього міста не відбуваються такі ж процеси. Глобалізація сьогодні зачіпає їх так само, але справляються з викликами такі міста лише за допомогою наявних ресурсів. І якщо між крайніми точками – містами заходу та, наприклад, Африки або Азії – відмінності зрозумілі, то в

межах самого Заходу ситуація більш складна. Схоже, що сучасним містам в рамках існуючої ієрархізації не вистачає власними силами за межі своєї категорії, що призводить до спроб міст конкурувати там, де не вистачає ресурсів, і до кризи самовизначення в цілому [39]. Робінсон пропонує зняти цю проблему через використання іншої класифікації, через здатність міст вибудовувати зв'язки [254]. Жити в «ординарному» звичайному місті – це зовсім не означає бути виключеним зі світових процесів. Місто – це не тільки економіка. Розглядаючи сучасні тренди в розвитку міст, Нордстрем пише, що «для успіху будь-якого сучасного міста життєво необхідно, щоб його влада своєю діяльністю демонструвала, що ставить людей вище за гроші. Люди – це і є гроші. Немає людей – немає грошей» [247, с. 130]. Тому орієнтованість на людину, на рівень комфортності міста для людини, на добробут городян – це тренд найближчих років. Автор бачить підтвердження того у величезній кількості рейтингів міст з найрізноманітніших аспектів міського життя.

На вказану «комфортність» як визначальний параметр для сучасних міст звертає увагу український політолог, спеціаліст з брендингу територій Тетяна Леоніївна Нагорняк. Дослідниця зазначає, що глобальні процеси підштовхують міста до власного позиціонування, та наводить приклади такого позиціонування: глобальні міста, міста-світові лідери, комфортні для життя міста, міста «вузівські центри», "культурні столиці", "міста-донори" (як правило центри економічних агломерацій), "мономіста" (створені навколо одного виробництва), "перехрестя" шляхів, культур, цивілізацій (по них, на думку геополітиків та географічних детерміністів, проходять світові осі), "цифрові міста" (100 % городян використовують Інтернет для вирішення основних життєвих потреб)» [100, с.43].

З одного боку, вказані погляди є частиною загального феномену критичного сприйняття науки «з західної точки зору», якому дав поштовх Едвард Саїд та його праця «Орієнталізм», з іншого боку, вони сприяли народженню феномену міст «глобального сходу», який представляє собою

комплексне бачення та взаємозв'язок відмінних від західних «глобальних» міст.

Також варта уваги інша система мультидисциплінарного підходу до міста – SPACE(D). SPACE(D). Це – аббревіатура перших літер англійських назв кількох напрямів дослідження суспільства, розшифровується як Sociology, Politics, Architecture, Culture, Economics, Data [29] і відповідно зосереджується на місті з позиції суспільства, управління, архітектури, культури міста, міської економіки [220, с. 37-41], даних про місто. Цю ідею було використано у проєкті «Археологія периферії» Московського урбаністичного форуму 2013 року від команди МЕГАНОМ, Інституту медіа, архітектури та дизайну «Стрелка». Сам проєкт займався дослідженнями взаємодії центру та периферії та будувався на чотирьох ключових моментах: 1) міждисциплінарна рівноправність; 2) релевантний набір із шести «монодисциплінарних» напрямків, на яких будувалось дослідження SPACE(D); 3) використання методик відповідно до сталої практики кожного із напрямків SPACE(D); 4) синтетична та евристична цінність, а також принципові обмеження міждисциплінарного підходу, що виявилися в процесі [29, с. 200]

До досліджень, в яких переосмислюються взаємини городян та міської влади, належить робота британського історика, письменника і публіциста Лео Холліса «Міста вам на користь: Геній мегаполісу» («Cities Are Good for You: The Genius of the Metropolis») [219]. Автор бачить місто як складний саморегулюючий механізм. З його точки зору, саме люди і їхні повсякденні контакти на вулицях, а не міська влада, вирішують, яким буде місто. Лео Холліс послуговується образом вулика, як «міською метафорою». Він аналізує сатиричну поему «Байка про бджіл» Бернарда де Мандевіля, де місто-вулик описується як рій, в якому «усіма бджолами рухають егоїстичні інтереси» [219, с. 34]. І тут же наводить іншу точку зору Томаса Д. Сілі «вулик – це абсолютно демократичний механізм прийняття рішень», тому що «королева у бджолиній колонії – не монархія, що приймає рішення. [...] діяльністю вулика колективно управляють самі робочі бджоли» [219, с. 37]. Шукаючи

відповідь на питання, чия ж влада має впливати на перетворення міст, Холліс звертається до Томаса Гоббса і Джона Локка, вважаючи, що дві моделі суспільного договору і зараз втілюються в сучасних містах – їх можна представити, як образні Гоббстаун і Локквіль. Сучасний Гоббстаун влаштований виходячи з теорії Т. Гоббса: вища влада завжди права, її методи не варто заперечувати, інакше люди будуть занурені в «природний стан» війни всіх проти всіх. А цей стан, де «немає суспільства, а [...] є вічний страх і постійна небезпека насильницької смерті, і життя людини самотнє, бідне, безпросвітне, тупе і короткочасне» [219, с. 38]. В реальності такими містами для Л. Холліса виступають Пекін (як жорстко регульоване місто, де партія і мерія контролюють землі, бізнес і суспільство); Дубай (нафта в руках династії аль-Мактум Дубай дозволила втілювати амбітні державні проекти); Сінгапур (доказ того, що тільки тверда рука і сильна влада можуть гарантувати успіх мегаполісу). Доречно тут буде згадати вплив постмодерністських філософських теорій на філософію міста. Зокрема, Жан Бодріяр згадує про втрату сучасним містом своєї цілісності та органічності, місто дезорганізується, воно перенасичується інформацією та врешті решт мешканці міст стають байдужими, міська культура продовжує існувати, але відбувається її «опустелювання», а сучасний мегаполіс філософ метафорично називає «епіцентром кінця світу» [177].

Інший представник французького постмодернізму, Мішель Фуко зосереджуються на дослідженні спрямованості владних механізмів зробити міські простори безпечними та на залежності міського планування й появи міського середовища. Фуко звертає увагу на вторгнення «природності» людського виду у поле владних технік [211], що й породжує певний конфлікт міської спільноти з владними інституціями.

Локквіль, за Л. Холлісом, не такий вражаючий і грандіозний, як Гоббстаун, він нагадує більшість звичайних міст. Теорія Дж. Локка бачить в основі договору довіру і прагнення досягти рівності. Відповідно і в містах домінує прагнення знайти рівновагу між владою градоправителя і городян.

Двосторонній діалог між ними важкий і довгий, а тому і міста весь час в процесі поліпшення. Прикладами втілення Локквіля є місто Ньюарк в 12 кілометрах на захід від Манхеттена і експеримент з прозорістю в проєкті талліннської ратуші, в залі засідань якої хотіли встановити перископ, щоб політики могли бачили життя на вулиці і пам'ятали кого вони представляють.

Низка мультидисциплінарних урбаністичних досліджень на основі змішаної методології маємо доповнити такими напрямками, як міфогеографія, або культурна географія. В розвиток цього напрямку багато зусиль вклав американський вчений китайського походження І-Фу Туан, який вважається класиком у справі розрізнення «місця» та «простору» [263]. Згідно з думкою дослідника, «простір» і «місце» («Space» та «Place») – це схожі слова, що позначають загальний досвід. Ми живемо в просторі. Обмежуючи цей простір – ми створюємо місце. Автор пише, що «місце – це безпека, простір – це свобода: ми прив'язані до однієї і залежимо від іншої» [263, с. 3]. Концепція Місця і простору («Space» та «Place») І-Фу Туана полягає у визначенні простору і місця як основних компонентів живого світу. Досліджуючи людські відносини, відносини людини і природи, географічну поведінку людей, автор поступово показує, як саме у нас формується образ місця. Спочатку це відбувається за допомогою візуальності. Місце – це та сукупність об'єктів, яка охоплюється нашою увагою. Але місце, за думкою автора, має історію і значення, а також, втілює в собі досвід та устремління людей. Тобто місце залежить від інтерпретації його людиною. Це реальність, яка наділяється людиною певними значеннями. «Простір», згідно з Туаном, це «стерильне» [263, с. 54] відкрите місце, яке не має ніяких соціальних зв'язків для людини. «Місце», навпаки, це локація, створена людським досвідом [263, с. 54-55]. Ця категорія не обмежується у розмірі (від міста, району, області до кімнати). Дослідник поміщає «місце» в «простір», воно є частиною простору та є наповненим смислами і цілями, людським досвідом в даному просторі. Воно проявляється для людини через об'єкти мистецтва, архітектуру, пам'ятники та ін.

Сучасний німецький філософ Петер Слотердайк констатує схильність урбаністичних передбачень до відходу від фізичної локалізації міських проєктів. Дослідник зазначає, що «є-урбаністика знімає матеріальність та щільність міського простору через безтілесні комунікаційні процеси» [260, с. 666]. Що призводить до формування нового поля дискурсів про місто майбутнього як метаміста, яке супроводжується «романтикою децентралізації та містикою дематеріалізації» [260, с. 666]. В таких розробках тема просторових об'єктів та їх цінність нівелюється. Це призводить до зміни парадигми бачення міста в культурі та суспільстві. Петер Слотердайк визначає місто як «метаколектор», що гарантує співіснування центрів та не-центрів та «співвідноситься з місцями (організованими просторовими фабрикаціями), в яких люди виявляють або не виявляються можливості для зібрань і використовують або не використовують шанси на комунікацію» [260, с. 666]. В той же час філософ розширює думку до констатації, що така зміна є результатом більш широких сьогоденних світоглядних змін. Слотердайк пише, що спроби по новому досягнути простори метрополій через створення альтернативних аналітичних моделей міст є реакцією на «крах староєвропейського централістського раціоналізму» [260, с. 671]. Тобто поява в містах більше ніж одного центру, в тому числі наявність та співіснування кількох сакральних центрів є реакцією на світоглядні зміни в суспільстві і своєчасні дослідження перетворення міських просторів та їх сакралізації в цьому сенсі є своєрідною системою сповіщення.

Хоча дане дослідження ставить за мету зосередитися на європейському місті, все ж не можна оминати увагою роботи які формують урбаністичний дослідницький контекст [234]. Зокрема, до таких праць належать теорії урбаністів-економістів Едварда Глейзера «Тріумф міста» [214], К'єла Нордстрема «Урбаністичний експрес» [247], Саскії Сассен «Глобальне місто» [256] та урбаністки Джейн Джейкобс «Смерть і життя великих американських міст» [226].

Серед українських та російських дослідників в цьому напрямку працюють Іван Мітін [94] та Дмитро Замятін [62], розробляючи концепти «генія місця», культурного просторового образу, поетики простору. Сакральні простори, ієротопії, досліджує Олексій Лідов [80], Юрій Завгородній [59; 60] та ін.

Розглянувши найпоширеніші сучасні теоретико-методологічні підходи до аналізу та визначення міста, бачимо, що автори знов і знов звертають увагу на необхідність цілісного підходу до феномену міста та тяжіють до мультидисциплінарних урбаністичних досліджень. В українській філософській думці початок цій роботі покладено в філософії міста Л. Радіонової [126; 127], яка пропонує «вибудовувати місто в просторі культури як якусь онтологічну ідею, що має свою історію, свою біографію, свою траєкторію становлення – як якийсь ідеальний архетип, від якого можливі відгалуження – на європейський, східний та інші варіанти» [127, с. 273-274]; в погляді на місто як на світ людського буття у М. Карповця [65] чи представленні ідеї міста як його міфу [11]. Також необхідно згадати дослідження фахових українських філософів в царині філософії міста, серед яких праці Г.Г. Фесенко [154-156], М.П. Препотенської [117-121] та М.А. Лепського [78-79].

Світоглядні основи сприйняття міста й можливості його картування через механізми соціальної перцепції та апперцепції розглядає Максим Анатолійович Лепський, зокрема, філософ розглядає «єдність перцептивних та апперцептивних практик, що спрямована у перспективі досліджувати процеси трансляції об'єктивної реальності за посередництвом віртуально-дигіталізованого, мас-медійного у суб'єктивному світі, верифікувати медіативні світи з реальністю» [79, с. 25]. Також М. Лепський займається практичними «польовими» дослідженнями міст, що знайшли відображення у спільній роботі з І.В. Дударевою «Культурні коди та функціональні смисли поліцентризму міста (на прикладі Празького експедиційного рейду 2019

року)». В ній автори розглядають культурні коди міста виходячи з поліцентризму міста [78].

Авторську філософсько-антропологічну теорію розуміння сучасного мегаполісу та людського буття в ньому розробляє Марина Петрівна Препотенська. Дослідниця користується різноманітною методологією для всебічного розгляду міських феноменів, зокрема, обґрунтовує необхідність екзистенціального підходу до аналітики міста, завдяки якому можна визначити «сутнісні риси мегаполісу в їхній цілісності: масштабність, масовість, інтенсивний темпоритм, проростання в історичному часі, фрактальну структуру ("фрактальна матрешка"), метафізичну суб'єктність, здатність бути артефактом культури, техногенну природу» [121, с. 11]. Також М.Препотенська використовує синергетичний підхід до міського простору як до відкритої системи, що безперервно ускладнюється та росте, і в якій при цьому процеси порядку та хаосу змінюють один одного [117, с. 44]. Одним з практичних вимірів урбаністики М. Препотенська розглядає освітній потенціал складання ментальних мап міста. В цьому процесі «студенти мають змогу аналізувати ретроспективний зріз теорії міста, а також безпосередньо вивчати сучасний мегаполіс, в якому вони мешкають» [118, с. 197].

На дослідженні міського ландшафту у культурфілософській перспективі зосереджується Галина Григорівна Фесенко. Дослідниця інтерпретує ландшафти як медіатори культурних процесів та як свідчення минулого та постають своєрідними палімпсестами. Г.Фесенко звертає увагу на метафізичний вимір міста, яке «у філософсько-релігійній інтерпретації постає символом світобудови, а його сакральний ландшафт – символом духовного самопроекування, метафізичної місії людини» [154].

На сучасному етапі в умовах цивілізаційних криз та зіткнення різних культурних установок, що розгортаються в міських просторах, стає зрозуміло, що місто є не лише ареною для цих процесів, а й іноді їхньою умовою, активним учасником та врешті – їхнім наслідком. Можна побачити, що постала необхідність вироблення такої теорії міста, яка могла б охопити

одночасно і місто як динамічну культурну форму загалом, і конкретні процеси, що перебігають у міських середовищах [220].

## **1.2. Місто в структурі соціальної реальності**

Кінець ХХ століття став переломним періодом для філософсько-методологічних досліджень. Він був позначений переходом від домінування позитивістської традиції до нового розуміння природи і динаміки наукового знання, «поверненням до людини». Праці Т. Куна, І. Лакатоса, П. Фейєрабенда, Дж. Холтона та ін. позначені переконанням, що філософія науки має спиратися на історико-наукові дослідження, враховувати історичні зміни науки та вплив на неї соціальних та психологічних факторів. У передмові до «Критики наукового розуму» Курта Хюбнера академік В'ячеслав Стьопін зазначив, що мірою того, як людство входить до нового циклу цивілізаційного розвитку та віднаходить нові відповіді на глобальні проблеми, відбувається зміна типу наукової раціональності [159]. Сучасна наука змінюється, набуває нових функцій (пов'язаних не лише з її технологічними вимірами) та нових форм взаємодії з іншими сферами культури, у зв'язку з чим відбувається також й перегляд проблематики філософії науки: тепер ця галузь філософії збагачується і за рахунок гуманістичних теорій, розгляду взаємообумовленості розвитку науки та соціального життя, розробляючи власне бачення соціального розвитку. Ця тенденція позначилася на нових методологічних пошуках. Завдяки лінгвістичному повороту, розвитку феноменології та герменевтики, склався своєрідний плюралізм когнітивних практик, який вилився у допущення множинності реальностей та світів, у розуміння того, що істина не єдина. Одним з результатів цього розвитку стала поява такого підходу в епістемології, як конструктивізм.

Шукаючи відповідь на питання про те, в якій саме реальності живе людина, західноєвропейська наукова думка пододала досить довгий шлях, розв'язуючи на цьому шляху проблеми залученості суб'єкта до

«вимальовування» картини соціального світу, виділення «наук про дух», визначення того, що є культурою та соціальним.

Розуміння соціальної реальності представлене широким колом світоглядних установок, відповідей на питання про сутність соціальної реальності – велика кількість, і залежать вони від приналежності до тієї чи іншої філософської школи чи напрямку. В цьому світлі знання про соціальну реальність розширюється відповідно до зміни домінуючих в науці переконань [13]. У зв'язку з цим В.І. Пржиленський [122] доходить того висновку, що проблематизація соціальної реальності має свою власну логіку.

З ХХ ст. термін «соціальна реальність» почав широко використовуватись у працях Е. Гуссерля [223-224], А. Шюца [165], П. Бергера [182] та Т. Лукмана [183], Й. Вайса та інших представників феноменологічного напрямку, праці яких зробили можливим феноменологічний поворот «філософії від теоретичних конструкцій до донаукового життєвого світу, природної установки й проблемі сигніфікації в сфері соціального пізнання» [109] та обумовили неможливість розв'язання проблеми традиційними методами, показали необхідність врахування «суспільної дійсності» чи «культури», фактів життєвого світу та структури (а отже, й конструювання) соціальної реальності.

Альфред Шюц будує таку концепцію соціальної реальності, у яку включає соціальні інститути, соціальні та культурні дії, елементи нашого повсякденного життя. Він пише, що «...соціальна реальність містить в собі елементи віри та переконань, які неможливо спостерігати чуттєво, і що є реальними, оскільки такими вони бачаться учасникам. Для мешканців Салема в XVII сторіччі чаклунство не було оманною, а лише елементом їх соціальної реальності» [165, с. 131]. Виходячи з феноменологічної точки зору, Альфред Шюц доходить висновку, що соціальна реальність існує саме через соціальні процедури інтерпретації, здійснювані членами соціуму.

Феноменологічні роботи Е. Гуссерля показали потенціал залучення фактів життєвого світу і культури задля пояснення соціальної реальності.

Трансцендентальна феноменологія Гуссерля зосереджена навколо концепту «життєвого світу», який постає у праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» як «царство початкових очевидностей» [224, с. 51]. У вітчизняних працях зазвичай послуговуються визначенням «життєвого світу», наведеного в перекладі Н. Мотрошилової: «коло впевненостей, до яких ставляться з давно сформованою довірою, і які в житті людини прийняті до всіх потреб наукового обґрунтування в якості безумовно значущих і практично апробованих» [96, с. 108]. В роботі «Життєвий світ як проблема трансцендентальної філософії» О. Білокобильський наводить такі міркування з цього приводу: «Життєвий світ, безумовно, містить у собі первинну даність, яка стає вихідним пунктом будь-якої діяльності, у тому числі й філософської» [14].

Для виявлення того, яким чином соціальний світ стає доступним, гусерлівська феноменологія пропонує метод «епохе» (феноменологічну редукцію). «Епохе» дозволяє суб'єкту, який здійснює власну специфічну рефлексію над світом, побачити, що соціум «конструює» соціальну реальність, послуговуючись тими знаннями, які членам соціуму даються через соціальний досвід, що зберігається в життєвому світі. При цьому суб'єкт має статус трансцендентального. Отже, в феноменологічному підході соціальна реальність – це та реальність, яка виникає в уявленні трансцендентального суб'єкта завдяки виокремленню тих чи інших об'єктів з життєвого світу.

В цьому світлі соціальна реальність набуває однієї зі своїх основних рис – виявляється її інтерсуб'єктивність. Ця інтерсуб'єктивність впливає з укоріненості соціальної реальності в життєвому світі, який неусвідомлено спільний для всіх. Гуссерль пише, що «трансцендентальна інтерсуб'єктивність має певну інтерсуб'єктивну власну сферу, в якій вона інтерсуб'єктивно конститує об'єктивний світ і, таким чином, як трансцендентальне» [223, с. xxvi].

Дослідження інтерсуб'єктивної природи соціальної реальності поглиблюються у теоретичних моделях Роя Бхаскара [185] (автора концепції

трансцендентального реалізму/критичного реалізму) та Вільяма Томаса (американського соціолога, доктора філософії). Концепція Бхаскара, згідно викладу у монографії «Філософські виміри сучасної соціальної реальності», полягає у зв'язку особистості і суспільства і докорінно змінює розуміння соціальної реальності, що проявляється в наступних положеннях: по-перше, соціальна реальність є інтерсуб'єктною реальністю, по-друге, соціальна реальність не існує незалежно від ідей і уявлень суб'єктів про сутність своєї діяльності; по-третє, соціальна реальність не може бути пізнана методами природничих наук як «безсловесна» річ, а передбачає дещо інші методи, що спрямовані на осягнення смислів і значень «людського» світу [157, с. 5].

В концепції Вільяма Томаса [157, с. 5] йдеться про колективні уявлення про реальність, які зумовлюють поведінку і сприйняття дійсності, безвідносно до того, наскільки вони відповідають об'єктивній реальності. Такий стан речей отримав назву «принцип Томаса» – наслідки поведінки суб'єкта, який вірить у дійсність ситуації є цілком реальними. Результати вчинків є цілком реальними, але їхні підстави є результатом символічного виробництва. Тобто соціальна реальність є простором символів, сенсів. Інтерпретація цих смислів залежить від історичного, соціокультурного, політичного контекстів.

Феноменологічна логіка дослідження соціальної реальності дозволила побачити, що соціальний світ – це продукт діяльності людини, тому згодом в європейській філософії ця реальність починає розумітись як така, що конструюється, паралельно набуваючи інструментального змісту. Діяльнісну модель соціальної реальності представляє Т. Парсонс, який пояснює соціальну реальність як результат взаємодії пари «система-дія». Дослідник помітив структурно-функціональну залежність елементів соціальної системи цінностей і норм суспільства, які, в свою чергу, визначають й структурують соціальні ролі. Дотримання соціальних ролей означає той чи інший ціннісно-нормативний стандарт, на базі якого формується соціальна реальність. Таким чином, «соціальна реальність» є зовнішнім, об'єктивним по відношенню до людини явищем. При цьому вона розкривається саме в дії. Поняття соціальної

дії було введено в соціологію М. Вебером для позначення індивідуальних дій, що орієнтовані як відповідь на поведінку інших людей: «дією буде при цьому називатись людська поведінка, якщо той, хто діє, пов'язує із ним суб'єктивний сенс. «Соціальним» же діянням буде називатись таке, яке за своїм змістом, що передбачає діяч, співвідноситься із поведінкою інших і орієнтоване на неї у своєму протіканні» [266, с. 4]. Таким чином виробляється конструктивістська методологія, що стоїть на принципах того, що спробу описати суспільство неможливо здійснити поза суспільством: «описане» здійснює «опис». У Н. Лумана [84] це твердження розгортається в концепцію про соціальні системи, які здатні себе спостерігати і описувати (самореферентні системи). Самоспостереження соціального суб'єкта є процесом його саморефлексії.

Поглибили й збагатили конструктивістський підхід П. Бергер і Т. Лукман у роботі «Соціальне конструювання реальності» [183]. Як відзначають названі дослідники, кожен індивід і кожна соціальна група мають свої власні уявлення про те, що саме є реальністю («існує насправді»). Тому ведучи мову про реальність, завжди слід зважати на соціальну, культурну та індивідуальну відносність цього поняття. «Реальність повсякденного життя, – як зазначають П. Бергер та Т. Лукман, – в якості реальності носить очевидний та зрозумілий характер. Вона існує як самоочевидна й неподоланна фактичність» [183, с. 37].

Хабітуалізація (перехід у звичку) в «Соціальному конструюванні реальності» – перший етап / тип конструювання реальності, де реальність *par excellence* автори бачать в реальності повсякденного життя. Ця реальність передається новим поколінням, на думку дослідників, імовірніше, як традиція, оскільки є історичною і вимагає легітимації, нового тлумачення інститутів соціальної реальності. Але реальність не будується кожен раз на порожньому місці, вона конструюється в тому числі і через звернення до символічних універсумів і досвіду попередніх поколінь, зафіксованому для нас в категоріях культури. Останні розуміються як символічні всесвіти – «системи теоретичної

традиції, що всотали різноманітні сфери значень та включають інституційний порядок у всій його символічній цілісності» [183, с. 113].

Отже, соціальний світ досягається людиною як об'єктивно існуючий. Це можливо завдяки екстеріоризації (зовнішньому прояву внутрішніх психічних процесів) та реїфікації (упредметненню, матеріалізації ідеї якогось феномену). В праці «Соціальне конструювання реальності» зазначається: «реїфікацію можна вважати останнім щаблем в процесі об'єктивації, завдяки якому світ, що об'єктивується, припиняє сприйматись як людське творіння, й за ним закріплюється якість нелюдської, дегуманізованої, інертної фактичності» [183, с. 106]. Соціальний світ проявляється за допомогою мови, яка створює «категоріальні сітки» для інтерпретації явищ соціального світу та за допомогою культурних артефактів, тобто завдяки практичній діяльності людей. Можливість культури проявляти для людини життєвий світ зауважив Ю. Габермас: «Ми здатні уявити життєвий світ, оскільки він є ресурсом інтерпретацій, запасом початкових припущень, переваг, що відтворюються у вигляді культурної традиції» [215, с. 122].

Взаємозалежність соціальної реальності та культурної дійсності показав один з представників веберівського ренесансу професор Йоханнес Вайс. Намагаючись представити «розуміючу соціологію» Макса Вебера як науку про «культуру», про дійсність, Вайс створив власну оригінальну концепцію соціальної реальності. Вона заснована на поєднанні інтерпретації веберівського методу «віднесення до цінності», феноменології Гуссерля та феноменологічної соціології Щюца. Згідно концепції Вайса, що запропонована П. Гайденом та Ю. Давидовим у монографії «Історія та раціональність: Соціологія М. Вебера та веберівський ренесанс», дослідник відштовхувався від тлумачення дійсності як проблеми «безпосереднього» досвіду. Аналіз поняття «віднесення до цінності» приводить Вайса до висновку, що в цьому акті «не просто пізнається, не лише конструюється дійсність як предмет пізнання, але й конструюється, створюється, твориться людьми, вперше постаючи як результат людської діяльності» [23, с. 156].

Дослідник розуміє культуру як «ціннісне поняття», дійсність, що конструюється «за допомогою оцінки», що є ядром будь-якої усвідомленої діяльності. Тому культурою є все, що виникає в результаті практичної діяльності людини. Усе, що людина може «оцінити», віднести до цінності, – відноситься до культурної дійсності взагалі. Отже, культура виступає реальністю, що організована смисловим чином, тобто наділена смислом у процесі взаємодії людей, що її творять [23].

У Європейському словнику філософій, що зосереджується на гермінептиці сенсів при розумінні термінів в національних філософіях, наведено зауваження щодо можливості широкого тлумачення реальності в більшості європейських мов, де «термін «реальність» до певної міри уражений, як здається, неунікною неоднозначністю посилення на сутність та існування» [128, с. 30].

Український філософ В. Попов [113] розрізняє категорії «дійсність» та «реальність», звертаючись до їхнього походження та трансформації у європейській філософії, як такі, що мають принципово різне змістовне навантаження. Автор проводить дослідження, згідно з яким категорії «дійсність» та «реальність» виникли на початку 14 сторіччя. Автором «realitas» (реальність) є Йоан Дунс Скот [113, с. 16-23], а Майстер Екгарт, переклавши слово «actualitas» мовою своїх проповідей, на німецьку, отримав «дійсність» («Wirklichkeit» – калька від слова «дія», спочатку писалося як «wercelicheit»). Згідно з тим, що позначали ці два концепти, реальність – це певний стан речей, статична характеристика буття, а дійсність відображає динамічний вимір буття і бере свій початок від «енергії» в «Метафізиці» Аристотеля.

Хоча Ю. Габермас укорінює «кожний окремий життєвий світ для усіх тих, хто діє з орієнтацією на взаєморозуміння з позиції першої персони однини чи множини, створює тотальність смислових та референційних взаємозв'язків з "нульовою точкою" в системі координат історичного часу, соціального простору та семантичного поля», оскільки це забезпечує «тотальність

сміслових контекстів» [21, с. 350], але на практиці культурне життя не є чимось сталим. Тому академік В. Стьопін зазначає, що «Культура пластично змінюється відповідно до кожного нового типу соціального розвитку, трансформуючи свій зміст» [110]. Накопичений соціально-історичний досвід закріплюється у системі універсалій (категорій) культури.

З аналізу феноменологічної традиції інтерпретації соціальної реальності зрозуміло, що вона базується на інтерсуб'єктивності життєвого світу й визначається як досвід колективної свідомості людей, що живуть повсякденним життям й пов'язані між собою соціальними діями. Соціальна реальність на відміну від життєвого світу конструюється, але вони мають взаємну залежність. Наділена ціннісним значенням соціальна дійсність об'єктивується через мову та артефакти й визначається як культура. Тому відслідковуючи трансформаційні процеси в суспільстві, наприклад, зміну цінностей чи зміну порядку життєвих практик, можна зафіксувати момент розширення горизонту життєвого світу. Людина перебуває в дійсності, яку конструює, отже міста, в яких живуть люди також є частиною цієї конструкції. Певно, конструюванню піддається не саме місто, а його ідея, яку людина може помислити.

Конструктивістські теорії припускають в якості онтологічного допущення існування якоїсь первинної реальності, на основі якої конструюється наступний рівень дійсності. Варіант такої реальності описують два концепти: поняття «Umwelt» Якоба фон Ікскюля та Lebenswelt (життєвого світу) Е. Гуссерля. Спираючись на їх аналіз, викладений в роботі О.М. Князевої «Енактивізм: нова форма конструктивізму в епістемології» [70], розглянемо сутність та різницю між цими двома поясненнями реальності.

Якоб фон Ікскюль вважається засновником біосеміотики (якщо семіотичний підхід Кассіра розуміє людину як символічну тварину, то біосеміотика зосереджується на формах комунікації та означення всередині та між живими системами) та є автором поняття «Umwelt». Umwelt – це специфічний навколишній світ, до якого пристосований і який будує для себе

будь-який біологічний вид і окрема особа в ньому. Я. фон Ікскюль показав, що живі організми, по суті, живуть в різних світах сприйняття і дії, які не перетинаються один з одним. Механізмом, за допомогою якого будується Umwelt організму, є функціональне коло. Поняття функціонального кола – визначає, як жива істота суб'єктивно сприймає своє оточення і як це суб'єктивне сприйняття обумовлює її поведінку [70, с. 118]. Umwelt кожної людини змінюється, трансформується протягом усього його життя. Umwelt якраз і є світом смислів живої істоти.

Незважаючи на те, що Е. Гуссерль свою концепцію життєвого світу (Lebenswelt) будував для розуміння світу людини як істоти, що володіє свідомістю і істоти за своєю природою історичної і соціальної, в ній є деякі властивості, які близькі ікскюлевському поняттю «Umwelt». По-перше, життєвий світ, Lebenswelt, – той «світ, який ми здатні прямо і безпосередньо сприймати за допомогою органів почуттів» [70, с. 137]. Umwelt – це світ сприйняття живих істот. По-друге, життєвий світ не може бути неістинним, оскільки він споконвічний, пов'язаний з первинною діяльністю людини в навколишньому світі. Світ безпосереднього сприйняття живої істоти, його Umwelt, також не може бути спотвореним, несправжнім: це його світ, оскільки він визначається особливостями тілесної і психічної організації даної істоти як представника відповідного виду. По-третє, життєвий світ є «даним прямо, безпосередньо, (das direkt Gegebene, das Allernächste)» [70, с. 139], це найближчий до нас світ. Umwelt живої істоти – це також, відповідно до етимології самого цього слова, «світ навколо», безпосередньо навколишній для живої істоти світ, світ її безпосередніх дій і сприйняття, світ, даний їй тут і зараз. По-четверте, життєвий світ – це світ допонятійного тілесного досвіду, світ, в якому відбуваються – чисто натуральні, тілесні події» [70, с. 140]. Зв'язок сприйняття не тільки з дією, але і з тілесною організацією живої істоти, що робить доступною для неї певну частину навколишнього світу, – це одна зі специфічних характеристик також і Umwelt'а Ікскюля.

Що стосується відмінностей життєвого світу Гуссерля і навколишнього світу (Umwelt) Ікскюля, то, перш за все, життєвий світ – це не природний, а історичний людський світ. Це світ історичних і соціальних даностей. Це «... абсолютно конкретна, актуальна, жива даність історично певного світу, який ніяк не можна ототожнювати тільки з природою і який обов'язково включає в себе все зроблене і те, що робиться до даного моменту людиною і людством» [70, с. 142]. Umwelt Ікскюля – це природний навколишній світ живої істоти. З життєвим світом пов'язаний певний горизонт феноменологічних переживань. Umwelt має певну часову глибину, пов'язану з філогенезом і онтогенезом індивіда [70, с. 91].

Дж. Серль, спеціаліст у галузі філософії мови та соціальної філософії, пропонує власну концепцію соціальної онтології. Вже назва його книги «Конструювання соціальної реальності» [257] посиляється на найважливішу відмінність його моделі від концепції «соціального конструювання реальності», яка розвивається в роботі П. Бергера і Т. Лукмана на основі «феноменологічної соціології» А. Шюца. Ця відмінність полягає в тому, що «соціальна онтологія» Дж. Серля розробляється в межах «фундаментальної онтології природи» з опорою на кореспондентну теорію істини, яка не порівнювана з концепцією А. Шюца. «Соціальна онтологія» Дж. Серля – це спроба адаптувати когнітивні структури класичного ідеалу наукової раціональності в умовах «гуманізації» пізнавального процесу [89, с. 92]. Серль говорить про конструювання соціальної реальності, але виключає можливість конструювання онтологічного простору (реальності як такої), оскільки це перешкоджає використанню кореспондентної концепції істини і суперечить традиційному розумінню позиції реалізму.

Так, Дж. Серль зазначає: «Соціальна реальність є особливим онтологічним утворенням, відтворення і розвиток (перманентне конструювання) якого має три підстави, якими є (1) призначення функції, (2) колективна інтенціональність і (3) конструктивні правила» [89, с. 101]. Взаємодія цих факторів проявляє інституційний субстрат життя суспільства.

А це те, що з «операціональної» точки зору утворює зміст соціальної реальності, яка існує, оскільки люди, сприймаючи її як таку, використовують відповідний соціокультурний код як основу своєї життєдіяльності і тим самим наповнюють його онтологічним змістом.

Дж. Серль виходить з того, що життя суспільства утворює собою скоординоване ціле. Люди взаємодіють, розуміють одна одну, доходять згоди щодо змісту оточуючого їх соціального світу, який у відношенні складних соціальних утворень виявляється нередукованим до фізіологічного сприйняття, не будучи, в цьому сенсі, «онтологічно об'єктивним», що в той же час не заважає йому бути об'єктивним в епістемологічному відношенні.

Новий вимір досліджуваних проблем відкрився філософам у ХХ столітті, яке було позначене лінгвістичним поворотом у методології та появою структуралізму що сприяло баченню досліджуваного об'єкта як системи. У філософію культури лінгвістичний поворот увійшов, в тому числі, за рахунок нової термінології. Дослідники почали послуговуватися, наприклад, такими термінами, як «культурне мислення» (яке радянський психолог Лев Виготський пояснив через здатність людини до мовленнєвого мислення, що замінило натуральне, домовленнєве мислення), «категорія культури» чи «мовний каркас культури». Для нас важливо звернути увагу саме на лінгвістичний поворот та структуралістські течії, тому що для науковців сама архітектоніка культури почала виглядати по-іншому. По-перше, в теоріях культури останню почали подавати як складну багатокомпонентну систему, складену категоріями, концептами, канонами, універсаліями, феноменами, проявлену у різних формах і т.ін. По-друге, феномен культури також перевизначився. Український філософ С.Б. Кримський визначив її як проекцію соціуму на природу. Адже якщо культурні явища існують завдяки мовленню, а останнє притаманне лише людині, то культури без людини не існує. У «Ранкових роздумах» С. Кримський пише, що «коли річ стає сигналом великих людських смислів, вона отримує статус культурного об'єкта. Таким чином *культура постає як смислотвірна система*» [73, с. 19]. Відповідно, і

уявлення про себе суспільство може отримати лише через «відбитки» себе у культурі, через культурні артефакти. Потенціал залучення культури та фактів з реальності повсякденного життя для пояснення соціальної реальності показала робота П. Бергера та Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності», де йдеться про те, що реальність не будується кожного разу на порожньому місці. Вона конструюється в тому числі і через звернення до символічних універсумів і досвіду попередніх поколінь, зафіксованих для нас в категоріях культури.

Культура, як динамічна система, розвивається через зміну та оновлення її «компонентів». Такі терміни, як «категорії культури», «картина світу» використовуються як міждисциплінарна концептуалістика, розроблена в галузі філософії культури та культурології в теоріях, подібних до теорії Арона Гуревича або В'ячеслава Стьопіна. Арон Гуревич в книзі «Категорії середньовічної культури», задаючись питанням про те, як може сучасний дослідник достовірно вивчити образ життя середньовічної людини, доходить до висновку, що «для того, аби зрозуміти життя, поведінку та культуру людей середньовіччя ... слід було йти по шляху виявлення основних універсальних категорій культури, без яких вона неможлива і якими вона пронизана у всіх своїх творіннях» [31, с. 15-17]. Тобто необхідно поглянути, за допомогою яких саме категорій задавалися координати образу світу та сприймалась дійсність. Універсальність категорій полягає в тому, що вони притаманні будь-якій цивілізації та соціальній системі і визначають її характер. Категорії (форми переживання світу) за А. Гуревичем мають кілька характеристик:

- «їхній зміст не є незмінним;
- їхня кількість не є сталою, можна з розвитком культур знаходити нові категорії;
- категорії не є автономними, вони вибудовуються у взаємозалежну систему, і зміна одних форм спричиняє зміну інших;
- категорії закарбовані знакових системах (в мові), їх неможливо не використовувати так само, як не можна мислити поза категоріями мови;

- вони поділяються на космічні та соціальні» [31, с. 15-17].

Система взаємопов'язаних категорій, приналежних до однієї культури, утворює «модель світу» (Гуревич рівноцінно до цього терміна використовує як тотожні «модель світу», «образ світу», «бачення світу», «світобачення»). В'ячеслав Стьопін, поглиблюючи вчення про універсалії культури, вказує, що культура пластично змінюється відповідно до кожного нового типу соціального розвитку, трансформуючи свій зміст, закріплений системою універсалій (категорій) культури. Ці категорії мають світоглядний характер і «для людини, сформованої відповідною культурою, смисли її універсалій ... виступають як щось само собою зрозуміле» [139, с. 67].

В. Стьопін називає принаймні три функції, які виконують універсалії культури: по-перше, забезпечення структурування та сортування соціального досвіду. «Цей досвід рубрифікується відповідно сенсів універсалій культури і стягується в своєрідні кластери. Завдяки такій «категоріальній упаковці» він включається в процес трансляції та передається від людини до людини, від одного покоління до іншого»; по-друге, вони виступають базисною структурою людської свідомості, їхні сенси визначають категоріальну будову свідомості в кожну конкретну історичну епоху; по-третє, взаємозв'язок універсалій утворює узагальнену картину людського світу, те, що прийнято називати світоглядом епохи. [142, с. 275]

Загалом культуру дослідник визначає як «складно організований набір надбіологічних програм людської життєдіяльності, програм, відповідно до яких здійснюються певні види діяльності, поведінки і спілкування» [142, с. 267-268]. Г. Горнова поширює на таке визначення культури тезу Г. Гегеля про сутність історії, яка є у тих народів, які створили державу, і додає, що якщо культура виникає в первісну епоху, то у період розвитку міської цивілізації вона починає себе усвідомлювати [26], тобто, місто є формою культури, що сама себе усвідомлює. Далі дослідниця пише, що «місто виявляється підсумком об'єктивного розвитку культури, досконалим предметом. Місто – це найбільш досконала форма буття культури» [26, с. 24], і об'єднує ці дві

характеристики міста в одне: «місто – це найбільш досконала форма буття культури, що сама себе усвідомлює» [26, с. 24].

У світлі подібних досліджень зміст і значення категорії «місто» постає як результат соціально-історичного досвіду, екзистенційного досвіду конкретного культурного буття. Його поява знаменує «категоріальну упаковку» (оформлення та закріплення) самої ідеї міста. У теоретичному рефлексивному плані ми можемо побачити, що соціальний досвід певної спільноти людей – західної цивілізації – пройшов своєрідне структурування і був зафіксований в тому типі місті, який сформував нову культурну універсалію: «Місто з самого свого виникнення формується як соціокультурне явище процесу урбанізації, як постійна складова становлення і розвитку історично визначеної соціальності» [31, с. 15-17]. Гуревич, концентруючись на періоді середньовіччя, залишає перелік категорій, які утворюють модель світу, відкритим. Цю ідею підхоплює Ентоні Гідденс у роботі «Наслідки сучасності», де пише, що «деякі сучасні форми соціального життя просто не зустрічаються в попередні історичні періоди. Інші мають лише видиму спадкоємність з раніше існуючими соціальними порядками. Прикладом такої форми соціального життя є місто» [213, с. 6].

У кожную нову епоху розгортання «Заходу» розуміння міста і самого міського простору наповнюється новими детермінантами: місто як сакральна модель світу в релігійній християнській парадигмі, місто-фабрика в парадигмі індустріальної доби, глобальне місто сучасності. Місто як топос і технологічний вузол інформаційної цивілізації «зшиває» глобальний простір, а «місто» як абстрактна категорія наповнюється актуальним змістом в процесі «конструювання» реальності новими і новими соціальними цілісностями, виконуючи класичну функцію кодування, зберігання та трансляції унікального культурного досвіду.

У другій половині XX сторіччя на перетині філософських, природничих наук та наук про людину виробляється нова конструктивістська методологія, що стоїть на принципах того, що спробу описати суспільство неможливо

здійснити поза суспільством: «описане» здійснює «опис». У Н. Лумана це твердження розгортається в концепцію про соціальні системи, які здатні себе спостерігати і описувати (самореферентні системи). Відносно ідеї конструювання реальності в конструктивізмі можна виділити два підходи: перший ґрунтується на ідеї соціального конструювання реальності (соціальний конструктивізм), другий пропонує відмовитися від будь-яких онтологічних припущень (радикальний конструктивізм, яскравим представником якого є Гайнц фон Ферстер [264]). Відмінність позиції радикального конструктивізму, від конструктивізму в вузькому сенсі полягає у досить крайньому (з точки зору поширених теорій пізнання) формулюванні ідеї конструювання знання, а також в зміщенні акцентів з аналізу впливу культури на аналіз характеристик біологічних організмів, нервової системи і мозку.

Соціальне конструювання реальності, на думку його прихильників, здійснюється в рамках реальних соціальних взаємодій і передбачає взаємодію суспільства з природними процесами. У соціальному конструктивізмі вивчається процес освоєння людиною практики соціальної взаємодії, в якій знання є засобом конструювання соціального досвіду. З аналізу феноменологічної традиції інтерпретації соціальної реальності зрозуміло, що вона базується на інтерсуб'єктивності життєвого світу й визначається як досвід колективної свідомості людей, що живуть повсякденним життям й пов'язані між собою соціальними діями. Соціальна реальність на відміну від життєвого світу конструюється, але вони мають взаємну залежність. Наділена ціннісним значенням соціальна дійсність об'єктивується через мову та артефакти й визначається через культуру. Тому відслідковуючи трансформаційні процеси в суспільстві, наприклад, зміну цінностей чи зміну порядку життєвих практик, можна зафіксувати момент розширення горизонту життєвого світу. Людина перебуває в дійсності, яку конструює, отже міста, в яких живуть люди, також є частиною цієї конструкції.

### **1.3. Місто як форма організації життєвого простору людини: дослідження міської типології та культури**

У 2018 році представники європейських країн прийняли декларацію про «baukultur» – культуру створення урбанізованого середовища. Популярність концепції «baukultur» спричинив ряд потрясінь, які переживає сучасна європейська спільнота: це і міграційні виклики, і наростаюча туристична криза, і кліматичні зміни, що тягнуть за собою зміни у виробництві та способі життя. Через усвідомлення важливості того, що побудоване середовище відображає і зберігає культурні цінності, в тому числі через культурну спадщину, актуалізуються і дослідження того, яким чином в міському плануванні та в компонентах, з яких складається місто (міських структурах – архітектурі, значущих місцях, комунікаціях, публічних і приватних просторах), зашифрований культурний код європейського суспільства.

Якби була необхідність відтворити місто – з чого б почали городяни? Архітектори почали б від плану, а городяни від образу вже знайомого їм міста. Механізм такого відтворення, як сакралізацію дійсності, докладно пояснив у «Міфі про вічне повернення» Мірча Еліаде [205]. Реальним, доступним для взаємодії, людина вважає відтворене за вже знайомим зразком – за архетипом. Цікаво, як спільноти, зокрема, міські спільноти відчують, що епоха змінилася? Чому учора найважливішим місцем в місті був майдан, а сьогодні торговельний центр? Зрозуміти, що це за код, як він змінювався, допоможе дослідження того, як саме структурується міський простір, які саме місця в місті важливі для міських жителів, як вибудовується їхня ієрархія, і які атрибути притаманні місту (європейському місту).

Огляд класичних праць, де викладено чи загально окреслено методологію віднесення міст до окремих культурних чи історичних типів, таких, як роботи Фернана Броделя [16], Льюїса Мамфорда [243], Спіро Костофа [230], Амоса Рапопорта [252; 253], Юрія Лотмана [82-83] та Гарві Кокса [199-200], підштовхує нас до висновку, що коли ми намагаємося

зафіксувати міські зміни в історичній чи культурній перспективі, то йтиметься саме про форму існування міста. Класифікації та типології залежать від критеріїв, але якщо дослідник ставить за критерій відповідність культурній епосі, логічно було б припустити, що перелік культурних форм міст міг би мати якийсь сталий й типовий вигляд. Проте дослідження з різноманітних перспектив все ще відкривають нові грані цього предмета. Що стосується українського соціально-філософського урбаністичного дискурсу, тут останніми роками питання міста все частіше порушується через його ідентифікаційні, антропологічні, гендерні чи просторові виміри. Ця проблематика знаходиться у фокусі робіт таких вчених, як С. Шліпченко [164], М. Препотенська [119], Г. Фесенко [155], О. Мусієзов [97-98], М. Карповець [65], Ф. Тихомирова [149] та М. Колінько М. [71]. Названі роботи не вичерпують переліку авторів, що займаються дослідженнями міської тематики, усі вони розглядають місто в контексті культури, але фіксуємо лакуну в дослідженнях, прямо присвячених комплексному та послідовному викладу генези ідеї міста в зв'язку з культурою.

Той факт, що міське середовище має постійно оновлюватися, щоб не входити в протиріччя з життям людей, робить міста різними, не схожими одне на одного. Але водночас Фернан Бродель помітив міську рису, яка спільна для абсолютно всіх міст, проте спричиняє глибокі відмінності у вигляді – «усі вони – продукт своїх цивілізацій. У кожного з них був прототип» [16, с. 436].

*Історичні типи міст Фернана Броделя.* Французький історик Фернан Бродель пропонує містоцентричний погляд на європейську цивілізацію. Він визначає місто, як нову долю світу. «Коли воно виникає, приносячи писемність, то відкриває двері тому, що ми називаємо історією» [16, с. 413]. Ф. Бродель, співставляючи різні цивілізації, робить висновок, що «лише дві цивілізації в широкому масштабі створювали міста із заплутаною та безладною забудовою – це країни ісламу та середньовічний Захід» [16, с. 428]. Бродель багато уваги приділяє становленню міста, він формулює правило, яке не знає винятків: місто існує у якості міста лише на контрасті, у

протиставленні способу життя, що є більш низьким, ніж його: «щоб існувати, йому [місту] потрібно було панувати над якою-небудь «імперією» нехай навіть крихітною» [16, с. 414-415]. Тут мова йде про міські мережі та міські ієрархії: місто саме по собі, за Броделем, не могло б зберегти та забезпечити себе, його життєздатність підтримували системи міст, що формувалися навколо «міста-сонця» на кшталт Лондона чи Амстердама.

Фернан Бродель виділяє три основні історичні типи міст Заходу: «міста відкриті, тобто такі, що не відрізнялися від своїх околиць чи навіть змішувалися з ними (А); міста, замкнені в собі, закриті, стіни яких більшою мірою визначали межі сутності, ніж володінь (В); міста, якими опікувалися через різноманітні форми підпорядкування правителю та державі (С)» [16, с. 444-445]. Першому типу відповідають міста античного зразка, відкриті в сторону своїх селищ. Закритий тип міста уособлює середньовічне місто, як самодостатня та зосереджена на собі одиниця. «Потрапити за його укріплені стіни було рівнозначним перетину державного кордону зараз... Селянин, який відірвався від землі та досяг міста, одразу ж перетворювався на іншу людину» [16, с. 445]. Третьому типу міст відповідали перші міста сучасного типу [16].

Дослідник робить акцент на тому, що типології міст не відображають в повній мірі те, що «розвиток міст завжди був вираженням того чи іншого суспільства, яке накладало на нього обмеження як з середини, так і ззовні». Тож варто враховувати особливості життя цих міських суспільств.

Отже, Бродель пропонує бачення розвитку не якогось окремого міста, але логіки розвитку Західних міст. Він виділяє такі риси цього процесу, як складання міських ієрархій, в яких села та передмістя, менші міста підпорядковуються більшим. На виникнення системи міст впливав розвиток швидкості подорожей. Міста закладалися для зручності на відстані не далі, ніж день у дорозі. Проте це не заперечувало торгівлі на далекі відстані. Бродель наголошує на першості та величч міст відносно державних утворень.

*Типологія міст Льюїса Мамфорда* спрямована на те, щоб визначити сутність міста, відповідаючи на питання «що таке місто?». У вступі до

«Культури міст» Люїс Мамфорд пише: «місто – це точка максимальної концентрації влади та культури спільноти» [243, с. 3]. В місті є задіяними фактори, що сприяють взаємодії, необхідності кооперації та комунікації, спільності. Це призвело до «створення загальної моделі поведінки та спільних фізичних структур для різних родових та професійних груп, що утворювали місто» [243, с. 6].

Автор вибудовує типологію міст за наступною схемою: середньовічне місто (з XII – XVII сторіччя); місто епохи Бароко (з XVII - XVIII сторіччя); індустріальне місто (з XIX – XX сторіччя). Кожен з названих типів міст відрізняється своїм закріпленням у його формі адекватним тодішній сучасності культурним кодом.

Зосереджуючись на середньовічному місті, Л. Мамфорд намагається зіставити його з сучасним йому містом й пише, що «в облаштуванні міста ми усвідомлюємо, що наші ... відкриття в мистецтві планувати міста ... лише повторюють в термінах наших власних соціальних потреб загальні місця середньовічної практики» [243, с. 14]. Центральне місце церкви, або собору – це ключ до планування середньовічного міста. Така споруда була найвищою в місті, вона відкидала тінь на інші будівлі, вона височіла над ними як «символ відносин між священними та мирськими справами» [243, с. 54].

Наступним типом міста Люїс Мамфорд називає барокове місто. Його основною рисою була організація суспільного життя відповідно до таких категорій, як «закон», «порядок», «одноманітність», появи регулярної армії та бюрократичного прошарку. На міському плануванні це позначилося через новий тип вулиці – авеню, прямої, що дозволяє швидко рухатися [243, с. 97]: розв'язання проблеми руху містом, в місті втілювалася нова концепція простору [243, с. 91]. Також виникла ієрархія вулиць – першорядні, головні вулиці та другорядні вулиці. Це викликало ще більше розділення на класи – вищі на головних вулицях, нижчі – на вторинних.

Загалом для даної розвідки важливим здобутком Л. Мамфорда є обґрунтування відповідності типів міст формам соціального життя. У вступі

дослідник привертає увагу до міської амбівалентності, розташування міста між природним та штучним, до міста, яке дає культурну форму (можливості для надання людських рис природному середовищу) та матеріалізує у постійних колективних формах людський (культурний) спадок.

*Міські горизонти Спіро Костофа.* Дослідник розглядає міську форму, як нейтральну саму по собі, вона набуває значень для городян через культурний вплив. Основне питання, на яке історик архітектури шукає відповідь, це питання про те, як і чому міста набули тієї форми, яку вони мають. С. Костоф розрізняє «створені» (*ville cr   e*) та «спонтанні» (*ville spontan  e*) форми міст [18]. Перші – підпорядковані плану, вони не вимагають довгих років становлення й вводяться під контролем влади. Другі – спонтанні міста для Костофа випадкові, вони – результат розвитку в часі, на них впливає ландшафт та повсякденне життя городян.

В дослідницькій концепції С. Костофа виділяють центральну тему – лінію міського горизонту, що має особливе значення для міста [18, с. 253]. Міський горизонт, міський профіль відбиває специфіку процесів, що перебігають в містах. Історично міські горизонти відображали колективні символи міст. Міста всіх описів та періодів високо підіймають різноманітні міські пам'ятки, демонструючи віру, силу чи досягнення [230, с. 282]. Раніше «горизонт будувався від башт бога до башт людини, але тепер ситуація перевернулася. [18, с. 253]. Відбувається приватизація горизонтів, спочатку індустріалізація змінила традиційні міські горизонти промисловими, а потім взагалі право формувати горизонт міста відходить до приватних заможних корпорацій [18, с. 254].

*Міський спосіб буття в поглядах Гарві Кокса.* Американський теолог та автор теорії урбанізації в теологічному аспекті звертаються до терміна французького філософа Моріса Мерло-Понті [241], що позначає особливий спосіб буття, «*maniere d'etre*». Гарві Кокс зазначає, що йдеться про «певний погляд на світ, притаманний всьому поколінню» [199, с. 60], який позначений впливом сучасної секулярної урбаністичної культури. Місто для Кокса –

мирський град, а його *maniere d'etre* автор розділяє на форму (соціальний компонент) та стиль (культурний аспект).

Також Гарві Кокс вибудовує ланцюжок культурних епох, які створили відмінні способи спільного життя людей. Сучасну епоху автор називає технополісом, констатує з'єднання технічного та політичного компонентів; це поєднання створило основу для виникнення нового культурного стилю. Епохи, що передують технополісу, Кокс виділяє на основі притаманних їм форм соціального устрою та умовно називає епохами племені та міської спільноти. Дослідник наголошує, що на шляху від племені до технополісу культура міської спільноти все ще зберігається навколо центрів урбаністичної цивілізації. Цю тяглість Гарві Кокс констатує через втілення за допомогою матеріалів доби технічного метрополісу (скла і бетону) та через характерні для нього ритми та індивідуальні риси того, що розпочало своє існування ще в Афінах та Александрії [199]. Сучасна людина певною мірою одночасно належить культурам племені, міської спільноти та технополісу.

Також Гарві Кокс визначає притаманну кожній з виокремлених епох роль релігії, зазначаючи її залежність від економічного та соціального розвитку: «Коли людина змінює знаряддя своєї праці та методи роботи, змінює способи виробництва та розподілу життєвих благ, людина також змінює і своїх богів» [199, с. 62]. Тому ці різні епохи, як різні форми суспільства, символізуються різними релігіями чи системами вірувань.

*Зв'язок культури та форми Амоса Рапопорта.* В книзі «Форма дому і культура» дослідник визначив практичний предмет свого дослідження – «традиційну» архітектуру (vernacular (or folk, or popular) architecture) [252], що загалом відображає традицію поколінь будувати так, а не інакше. Аналізуючи багатий фактичний матеріал з повсякденного життя, наприклад, уявлення американців про ідеальний будинок, дослідник резюмує, що визначальною тут залишається тісний зв'язок між культурою та формою [252]. Адже хоч які б були сучасні інженерні та архітектурні зразки та пропозиції, ідеальним будинком американці вважають «колоніальну форму будинка» [252, с. 132], її

використовують в рекламі, такі будинки малюють діти, це символ будинку, як він є.

Рапопорт, послуговуючись теорією «genre de vie» французького географа Макса Сорра (Max Sorre), висунув гіпотезу, що «форма дома – це не просто результат дій фізичних сил чи випадкових факторів, це послідовність цілого спектра соціально-культурних факторів у найширшому значенні» [252, с. 47]. Дослідник підсумовує, що будинки і поселення – це фізичне втілення genre de vie (всі культурні, духовні, матеріальні та соціальні аспекти, що мають вплив на форму), й саме це складає їх символічну природу. Ця здатність міського простору виступати символом також знаходить свій відбиток в міській формі. Амос Рапопорт зазначає цікаву контрверзу, пов'язану з поглядом на сакральне в місті. Дослідник пише про «дві альтернативні системи правил», два різні види простору: абстрактний геометричний простір та священний простір. Перший – пасує американському середньому заходу, другий – відрізняється від профанного простору, використовуючи якусь космічну модель або прототип, щоб зробити себе придатним для життя. Але знаходить спільний переріз для обох просторів: «обидві вищезгадані просторові категорії являють собою символічний простір. Насправді абстрактний геометричний простір є таким же символом Америки дев'ятнадцятого століття, яким для стародавнього китайського міста є священний простір» [253, с. 12-13].

*«Дух» міста за Юрієм Лотманом.* Свою статтю «Архітектура в контексті культури» Ю. Лотман розпочинає з амбівалентності архітектурного простору. З одного боку він моделює універсум, з іншого – сам моделюється універсумом. Збудований світ структурує весь світ в цілому, але водночас людина відтворює в ньому свої уявлення про глобальну структуру світу [82]. Саме місто, що цілком створене людиною, «стає образом такого світу». [82, с. 415].

Розмірковуючи про історичні реконструкції в місті, намагання відтворити чи імітувати щось, що належало іншим культурним епохам,

Лотман згадує прислів'я російських старовірів про те, що церква не в дерев'яних колодах, а в ребрах, ілюструючи важливість неперервності культури. Протягом сторіч будівлі міст неминуче змінюються, замінюються, також змінюється і обличчя міста. Але місто залишається собою через «дух», який Лотман розшифровує як систему архітектурного символізму [82]. Цей «дух», за Лотманом, також складає контекст міста, є загальною структурою міста, яку ми можемо сприймати через архітектурну форму.

Відмінне, від представлених вище, бачення міста як культурної форми пропонує Олексій Мусієздов, він розглядає дане питання в контексті міської ідентичності, спираючись на концепцію «культурних інсценувань» філософа та спеціаліста у соціології культури Леоніда Іоніна. На думку дослідника, щоб відтворювати суспільні відносини – їх потрібно спочатку засвоїти. Таке засвоєння відбувається в процесі соціалізації через ідентифікацію з певними культурними зразками [97]. Тож місто, а точніше міська культура стає джерелом таких значень для ідентифікації.

В різні культурні епохи піднесення зазнавали різні міста, це може вказувати на те, що життя саме в них відповідало «культурному мінімуму», якого вимагав конкретний час. Детально подивившись, що саме втілюється в міській формі через архітектуру та планування, можемо побачити, що дослідники намагалися перенести акцент з послідовного опису характерних рис тієї чи іншої історичної та прив'язаної до неї культурної епохи на зміни міського способу життя. Такий спосіб дослідження позначений відходом від поглядів на розвиток міста як еволюцію міста від античного до сучасного.

Розглянуті праці підводять до думки, що місто є рівним самому собі у кожному з таких епох. Міські простори не просто змінювалися за наказом міської влади чи муніципалітету, такі зміни виходили з повсякденної практики. Відповідно до цього змінюється закладене в середньовічній європейській традиції заплутане місто з чітким сакральним центром, що втілював релігійний світогляд та робив міський простір «реальним». В кожному наступному культурному епоху «реальним» його робили інші центри, тому важливо звернути

увагу на два моменти: 1) в різний період – це різний набір міських елементів, горизонтів, різний «дух», «*maniere d’etre*» чи «*genre de vie*»; 2) згадуючи про втілений культурний символ чи ведучи мову про об’єкти міської культури, розглянуті автори не просто виділяли їх відповідно до затребуваності городянами у відповідний час, а повсякчас описували їх в якості детермінант життя городян.

## ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

1. У другій половині XX сторіччя на перетині філософських, природничих наук та наук про людину виробляється нова конструктивістська методологія, що стоїть на принципах того, що спробу описати суспільство неможливо здійснити поза суспільством. У Н. Лумана це твердження розгортається в концепцію про соціальні системи, які здатні себе спостерігати і описувати (самореферентні системи). Соціальне конструювання реальності, на думку його прихильників, здійснюється в рамках реальних соціальних взаємодій і передбачає взаємодію суспільства з природними процесами. В соціальному конструктивізмі вивчається процес освоєння людиною практики соціальної взаємодії, в якій знання є засобом конструювання соціального досвіду. З аналізу феноменологічної традиції інтерпретації соціальної реальності зрозуміло, що вона базується на інтерсуб'єктивності життєвого світу й визначається як досвід колективної свідомості людей, що живуть повсякденним життям й пов'язані між собою соціальними діями. Соціальна реальність на відміну від життєвого світу конструюється, але вони мають взаємну залежність. Наділена ціннісним значенням соціальна дійсність об'єктивується через мову та артефакти й визначається як культура. Тому відслідковуючи трансформаційні процеси в суспільстві, наприклад, зміну цінностей чи зміну порядку життєвих практик, можна зафіксувати момент розширення горизонту життєвого світу. Людина перебуває в дійсності, яку конструює, отже міста, в яких живуть люди, також є частиною цієї конструкції.

2. Зміст і значення категорії «місто» постає як результат соціально-історичного досвіду, екзистенційного досвіду конкретного культурного буття. Його поява знаменує «категоріальну упаковку» (оформлення та закріплення) самої ідеї міста. У теоретичному рефлексивному плані ми можемо побачити, що соціальний досвід певної спільноти людей – західної цивілізації – пройшов

своєрідне структурування і був зафіксований в тому типі міст, який сформував нову культурну універсалью.

3. У кожному нову епоху розгортання «Заходу» розуміння міста і самого міського простору наповнюється новими детермінантами: місто як сакральна модель в релігійній християнській парадигмі, місто-фабрика в парадигмі індустріальної доби, глобальне місто сучасності. Місто як топос і технологічний вузол інформаційної цивілізації «зшиває» глобальний простір, а «місто» як абстрактна категорія наповнюється актуальним змістом в процесі «конструювання» реальності новими і новими соціальними цілісностями, виконуючи класичну функцію кодування, зберігання та трансляції унікального культурного досвіду.

4. Аналізуючи культурні типології міст, можна побачити, що незалежно від ознаки, за якою місто включається в таку типологію: - за історичною приналежністю до певних культурних періодів (як це розробляють Фернан Бродель та Льюїс Мамфорд); - за обґрунтуванням наявності певної якісної системи уявлень втіленої в міських просторах («міський горизонт» у Спіро Костофа; «*genre de vie*» – культурні, духовні, матеріальні та соціальні аспекти, що мають вплив на форму Амоса Рапопорта; «дух міста» – система архітектурного символізму в Юрія Лотмана); - або поєднання історичної та якісної ознак (як це представлено у Гарві Кокса, який говорить про «*maniere d'être*» – погляд на світ притаманний усьому поколінню й одночасно трьом епохам: племені, міській спільноті та технополісу); при спробі зафіксувати міські зміни в історичній чи культурній перспективі йтиметься саме про форму існування міста, що відповідає формі соціального життя.

5. Положення першого розділу дисертаційного дослідження знайшли відображення в наступних публікаціях авторки (посилання на перелік наведений в Додатку А): [1], [3], [6], [8], [10], [11], [15], [16], [17].

## РОЗДІЛ 2. КУЛЬТУРНІ ОСОБЛИВОСТІ ІДЕЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО МІСТА

### 2.1. Європейське місто як культурний феномен: сакральні архетипи структури західноєвропейського середньовічного міста

Дослідники не мають одностайної думки з приводу причини становлення та поширення міст у часи середньовіччя, часто це некритично констатується просто як факт та причина подальших змін [50], про що з іронією пише А. Гуревич: «Коли ж Ян А. Ертсен ставить питання про причини розвитку індивідуальності у середньовічній Європі, то відповідь його настільки ж лапідарна, наскільки й банальна: розвиток міст...» [33, с. 40]. Можна виокремити кілька моментів які відіграли свою непересічну роль у поставанні міста й згодом відбилися в його структурі.

Першим моментом, на якому варто акцентувати увагу, коли йдеться про перехід від античності до середньовіччя – це роль спадку античної культури та *полеміка щодо* так званого топографічного континуїтету / дисконтинуїтету античної культури й, відповідно, *(1) тягlosti форм чи її відсутності між античним містом та містом, що з'являється в середньовіччі* [50]. Адже в той час переважна більшість територій Європи мала варварський устрій, «романізовані європейські території знали міста з античності. Це були соціально інші міста, але традиція міського образу життя всотувалася середньовічним суспільством на цих територіях разом з повітрям античної культури та античним спадком» [27, с. 19].

Більш високий порядок цього питання відноситься до поглядів на теорію світоглядного «розламу» між християнськими територіями Європи за напрямком Південь – Північ – старої межі та кордону античного та племінного світів; та вісь Захід – Схід – лінії розмежування міст після завершення середньовічного містоутворення.

У російського медієвіста Аделаїди Сванідзе є чудова метафора, за якою антична культура – гора, а варварські нашествия – це вибух, що підірвав гору й її уламки розкидало навколо. Поблизу «гори» античного світу уламки найбільші – це територія середземноморських південних регіонів, чим далі – тим ці частки античної культури все менші та завдали меншого руйнування старих форм та меншого впливу.

Але така тяглість навіть у римських містах з часом слабшає, до того часу, коли на континенті склалася система середньовічних міст, місто почало закладатися й поставати на новій основі [27]. Адже варвари успадкували місто, але не знали полісу, як спільноти співгромадян [50, с. 54].

Важливо зауважити, що зберегти себе, але не своє значення, вдалося лише відносно великим центрам (Тур, Реймс, Ліон, Тулуза, Севілья, Майнц, Мілан, Равенна) – які були або стали резиденціями єпископів; «навіть Рим перетворився всього лише на великий релігійний центр» [235, с. 27].

Міста змінювали одне інше: Хамвіх змінився Вінчестером, Стокгольм змінив Монре, Любек змінився Любеком південніше. У X-XI сторіччі виникають численні міста по Дністру та Дунаю, і хоча міста там мали римське коріння: Париж – це Лютеція; Бордо, Лестер, Лорх – римські табори, але ці нові міста на Рейні – Майнц, на Маасе – Маастріхт вже мали якісний розрив з античним містом. Міста Північної Франції та Західної Германії – зводилися взагалі як нові міста.

*(2) Нівелювання родових відносин та закладання міської спільноти за ознакою належності до однієї релігії.*

Що стало причиною постання нових міст – питання відкрите, й розв'язувати його намагаються, спираючись на різницю між європейським містом та містами інших типів. Зокрема, у вже згаданого А. Гуревича є аналіз дослідження одного з сучасних медієвістів Отто Герхарда Ексле, який звертає увагу на соціальну історію та різного роду соціальні групи й доходить висновку, що саме багатоманітність груп є тією відмінною ознакою середньовічного Заходу, що зумовило її манеру розвитку [50, с. 54]. Ексле

вказує, на те, що в світі східного християнства не було ні міст-комун, ні чернечих, ні лицарських орденів й не набули суттєвого значення об'єднання купців та ремісників [32].

Перед тим подібної думки доходить М. Вебер, визначаючи місто як союз городян зі спільними обов'язками, але рівними перед християнським ритуалом. Дослідник пише: «й розвинутий античний поліс, й середньовічне місто були перш за все союзом, що заснований на братерстві, відповідним релігійним символом якого в очах городян був міський бог чи святий» [267, с. 79].

Вебер виразно показує, що відбулося подолання сакральної родової замкненості, це «результат історично важливого процесу, відміченого апостолом Павлом в його «Посланні до галатів», в якому йдеться про спільну трапезу з необрізаними. В середньовічних містах, передусім в Центральній та Північній Європі послаблення цього ритуального боку спостерігалось з самого початку, й роди втратили своє значення елемента, що конструює місто» [267, с. 98].

Автор констатує, що місто було більшою мірою місцем проживання людей, що до того були територіально чужі один одному. Але при утворенні середньовічних міст, «громадянин вступав до міської корпорації як окрема особа. Особиста приналежність її до міського союзу, а не рід чи плем'я, гарантувало їй індивідуальний громадянський правовий статус» [267, с. 99].

На думку М. Вебера, європейське місто було об'єднанням культурного характеру. Міська церква, міський святий, участь жителів міста в таїнстві причастя, офіційні церковні свята були самі собою зрозумілі. Християнська громада була за своєю найглибшою сутністю віросповідним «союзом окремих віруючих, а не ритуальним союзом родів» [267, с. 103]. Вебер називає середньовічне місто світським утворенням, що, маючи потребу в конституюванні культового зв'язку, задовольняло її через мережу церковних приходів [50, с. 55].

(3) *Роль поширення культу святих на прикордонні античної та європейської цивілізацій й міст.*

З поширенням християнства пов'язаний також й феномен ґрунтовної зміни відношення до смерті, до померлих та їх культового шанування, що топологічно вводить нас до чітко окреслених *loci* (локусів святих поховань), або (в дослідженні П. Брауна) *loci sanctorum* – місцем святих. «Усипальниця, що вміщувала могилу чи, частіше, частки мощей, дуже часто мала досить просту назву: «місце», *loci sanctorum*. Вона була місцем, де звичайні закони могил призупиняли свою дію». [191, с. 11]

Будуючи дослідження на зіставленні відношення до поховань в пізній античності та ранньому середньовіччі, не важко констатувати очевидну різницю: зміну схеми розташування захоронень, мертві – тепер допущені знаходитись серед живих, до того ж вони цим самим забезпечують відправу культу й існування християнської спільноти.

Виходячи з логіки «роботи» описаних в працях М. Еліаде ієрофаній, можна побачити, що ієрофанії античності – це прояви блага, божественної сутності, їхнє вічне існування полягає в циклічному умиранні – відродженні – поверненні. Ця схема, за Філіпом Ар'єсом, змушувала античні міста докладати зусиль, аби позбавитись від «сусідства мертвих тіл чи праху», оскільки смерть могла «спаплюжити святині». Саме тому античні кладовища розташовували поза містом, античний космос віддавав померлих некрополям – місцям, де панує хаос. Цей світогляд переломився не одразу, навіть, «усипальниця Петра (на Ватиканському пагорбі) розташовувалася поза Римом» [191, с. 46].

Але далі виявляється дивна річ, «офіційне релігійне керівництво» стає першим прибічником розповсюдження культу святих, структури церковної влади на Заході зводяться ним на підвалинах існуючого культу, в уже освяченому сакральному християнському просторі. Завдяки статусу могил святих відбувається централізація зусиль зі збирання християнських земель [50, с. 55]. Браун бачить картину розповсюдження християнства таким чином:

«воно розливалось навколо усипальниць святих неначе дощові калюжі що залишаються на висихаючому ґрунті» [191, с. 124].

Філіп Ар'єс констатує «проникнення померлих в серце міста», «навколо цвинтарних базилік росли нові поселення» [173, с. 16-17]. І це стало симптомом справжніх історичних змін.

У християнстві (зокрема, у східному християнстві) літургія здійснюється тільки перед вівтарем (престолом), де людина найвірніше черпає сакральне. Ця дія в якійсь мірі відносить до перших християнських літургій, які відправлялися в катакомбах на гробницях мучеників. Таким чином, вівтар спочатку – це могила праведника [50, с. 55], а тому, до сьогодні, де б не зводився новий вівтар – в нього закладають частку мощей праведника, святого. Обов'язковість такого процесу встановлюється на помісному Карфагенському соборі (393-419 рр.) і забезпечується Священним переказом церкви. Зокрема, 94 правило згаданого Собору каже, що «всюди на полях і в міста поставлені нібито в пам'ять мучеників вівтарі, при яких не виявляється покладеним ніякого тіла або частини мощей мученицьких, та зруйнуються» [116]. Рівноважними вісями християнського світу стають храми – центри міст, і вівтарі – центри храмів.

Такі висновки дозволяють нам перейти до ще одного моменту: (4) *тяжіння до заснування середньовічних міст поблизу чи навколо церковних структур*, що породжує *проблему міграції центру міста*.

Основу середньовічного міста складали його укріплене доміське ядро (замок, бург, табір, монастир, абатство чи соборна церква) [50] та торгово-ремісні передмістя, що оточували його. Але часи змінювалися. Ле Гофф в книзі «Народження Європи» називає важливий фактор такої міграції: «Однією з головних трансформацій, що відбулися на Заході під час переходу від античності до Середньовіччя було те, що живі розташували померлих у містах, а пізніше і в селах» [235, с. 51]. Хрестоматійний приклад з цього приводу – місто Мілан. Будучи до IV ст. маленьким античним містечком, з VII до XI сторіччя воно перетворилося на визначне місто середньовіччя. По-перше,

Мілан зберігся завдяки своєму економічному значенню – місто поєднали водним каналом з Павією. По-друге, закладені ще в пізній античності церкви та храми зазнали суттєвих перебудов: Базиліку Санто-Стефано-Маджоре (Св. Стефана), що була зведена у V сторіччі, перебудована в романському стилі в 1075 році. Амвросіанська базиліка збудована ще у 379 – 386 рр. св. Амвросієм Медіоланським на місці поховання ранньохристиянських мучеників (вона ж «базиліка мучеників»), до цього часу зберіглась у вигляді перебудови за ломбардо-романським зразком у 1099 році [50]. Саме вона стала точкою тяжіння для християнських паломників.

Закладання численних храмів чи розширення попередніх – це наслідок того, що вони стають новими домінантами міста. І їхня початкова роль в культурі померлих як місця вшанування поховання мученика чи святого за межами міста на цвинтарі поступово доповнюється роллю центра християнського публічного життя [50, с. 56].

Ле Гофф зібрав матеріал з приводу того, що королівські династії на християнських землях почали створювати королівські некрополі: «в Німеччині це собор у Бамберзі, в Англії – Вестмінстерське абатство, абатство Фонтевро в Анжу – для перших Плантагенетів, базиліка Сан Ісидро в Леоні – для королів Леону та Кастилії; собор Сен-Бавон у Генті для графів Фландрії, а для французьких королів – базиліка Сен-Дені» [235, с. 52]. Всі названі церкви займають центральні місця в містах-резиденціях королів [50].

Таким чином в світогляді спільноти християн площа (форум античного міста) не постає як центр міста, ним стає місце з храмом та похованими там пращурами, віра у воскресіння яких закріплена 11 членом Нікео-Цареградського символу віри.

Саме ця риса – розташування християнських поховань в полі зору нащадків – стає класифікаційною ознакою, яка дозволила Ле Гоффу виокремити (5) *перший тип поширення європейського міста*, названий ним «*єпископським містом*». Адже якщо мова заходить про спільноту християн, вона має орієнтуватись, перш за все на свого духовного очільника – єпископа.

Єпископ, в свою чергу, ніс відповідальність за збереження культу й відправу ритуалу в церквах міст.

Дослідник середньовічної історичної географії В. Самаркін, ведучи мову про залежність розташування міст від локалізації єпископату та церковної ієрархії, наводить такі дані: «зі 123 міст Німеччини у XI ст. 40 були єпископськими, 20 розташовувались поблизу великих монастирів, а інші 60 були центрами великих феодалних володінь (в тому числі 12 – королівських резиденцій)» [50, с. 97].

Існують історичні приклади, коли статус єпископського або архієпископського міста закріплювався на рівні державних, владних структур. Зокрема, таким чином при Отгоніві I намагалися подолати замкненість латинського світу IX та X сторіччя: «у 948 році він [Отгон] створив або сприяв створенню ланцюга нових єпархій вздовж північної та східної межі імперії. У 968 році він увінчав довгий підготовчий етап тим, що надав своєму улюбленому дітищу Магдебургу архієпископський статус» [178, с. 7]. Це означало, зокрема, що Магдебург перетворився на форпост для християнізації слов'ян, й розглядався як церковна метрополія для їх міст [50, с. 56].

*(6) Паломництво та налагодження торгівлі як встановлення «карти» урбанізованої мережі.*

Поширення, розростання та закладання міст пов'язують не лише з політикою завоювань, а й з демографічним ростом: «Джослін Отвей-Рутвен висловила думку, що нормандське заселення Ірландії було не просто військовим вторгненням, а частиною масштабного процесу селянської колонізації, яка відігравала першочергову роль в економічній історії Європи XI – XIV ст.» [178, с. 145]. Бартлетт, досліджуючи напрямки переселення, бачить, що воно мало характер відцентрового руху (з центральних районів Європи до її околиць): мережа торгівельних зв'язків, судово-правових підпорядкувань чи інших міських контактів у географічному плані розходила від центра до периферії. Колонізація нових територій була

нерозривно пов'язана з торгівлею та торговцями-купцями, які в свою чергу, послуговувались паломницькими маршрутами [50, с. 56].

В. Самаркін реконструює в своїх роботах маршрути паломників із зупинками та вузловими переходами в тогочасних містах, кожне з яких мало власного святого охоронця: «При величезній кількості католицьких святих, середньовічні міста не були позбавлені можливості обирати патрона. Чудодійні якості, що приписувалися святим, приваблювали тисячі прихильників св. Антонія до Падуї, Амвросія – до Мілану, Марка – до Венеції, Януарія – до Неаполю, Павла – до Нарбонни, Дені – до Парижу, св. Бенедикта – до Монте-Кассино» [133, с. 112].

Великим центром релігійного паломництва виступав Рим, дорога, що вела до нього («шлях пілігримів»), послуговувалась популярністю і серед європейських купців. Мандрувати до Риму можна було таким чином: із Західної Європи – (Альпи) центральні та західноальпійські перевали – Сузи чи Турин – Болонья – Ареццо – Вітербо – Парма («Віа Емілія») – Лукка – Сієна – Рим. [133, с. 111]. Цей маршрут пов'язував торгові центри Тоскани, Ломбардії, Лігурії з іншими містами континенту. З Англії до Риму вели такі дороги: Лондон – (римськими дорогами) Рочестер та Кентербері – Дувр – Ла-Манш – (французькі порти) Кале чи Булонь – Пікардія, Париж, Реймс, міста шампаня – Шалоні чи Ліон – Альпи – перевал Мон-Сені – «шлях пілігримів». Також здійснювали паломництво до Сант-Яго де Компостела (св.Яков): Лондон, Брюге – Париж – Орлеан – Бордо – Північна Італія. Ці маршрути ніби сіткою з'єднують поселення та долучають до християнського універсуму землі між містами.

В зв'язку із закладанням міст, пов'язаних з паломництвом, англійський дослідник Норман Паундс в роботі «Середньовічне місто» пише про так звані “prescriptive towns” – директивні міста, які закладено ще до встановлення феодального устрою, але вже не за римськими зразками. Це міста-аномалії, що становили певну загрозу містам феодальним, закладеним з X ст. [250], це міста Центральної Європи, що росли навколо монастирів. Вони поєднували в собі

водночас і торгові функції, й автор пише, що «такі монастирські міста разом із тими, хто здійснював туди паломництво, утворили попит на ті товари, що могли запропонувати навколишні міські поселення» [250, с. 10 ].

Одночасно з паломниками по прокладених ними шляхах йшли купці [218]. Часто в містах (під протекцією святих тих міст) влаштовувались ярмарки. [133]. Паломництво не лише стало «локомотивом» розвитку торгівлі, а й чи не єдиним шляхом розповсюдження інформації. Бартлетт, ведучи мову про італійську систему обігу товарів й мережу торгових шляхів, з цього приводу пише таке: «італійці ... налагодили своєрідний інформаційний обмін. Радикальне розширення їх обріїв у XI—XIV ст. перетворило латинське християнство на інтегровану систему з розвинутою та розгалуженою мережею внутрішніх контактів, чого до того Європа не знала» [178, с. 191]. Одночасно, в XI сторіччі, «з виходом італійських купців й моряків за межі Середземного моря, на північних морях розпочалася активізація німецького купецтва» [178, с. 193].

Важливим був й зворотній вплив купецтва на поширення, розвиток та закладення міст: «вздовж своїх торгівельних шляхів купці закладали міста за зразком та подобою Любека та Зьоста – як топографічно, так і у правовому сенсі». У Бартлетта є епізод завоювання Любека Генріхом Левом. Автор пише, що одразу після того, як Адольф уклав угоду з Генріхом Левом, купці, що до того вподобали місто для торгівлі, з радістю повернулись до нього й взялися відновлювати церкви та стіни міста, було закладено монетний двір та сформульовані громадянські права. В наступному році місто Любек перетворилося на центр єпархії, й туди було переведено єпископський престол.

Український історик О.Карліна з цього приводу замислюється про протистояння міста усталеному феодальному суспільному устрою, адже купці та торговці не вписувалися в цю схему, й зазначає, що їхня наявність в просторі міста є симптомом нового періоду у вже урбанізованій Європі [64, с. 30].

*(7) заснування східноєвропейських міст за зразком хартій та складання мережевої структури дочірніх міст.*

Дослідження професора-медієвіста Роберта Бартлетта присвячені «юридичній моделі» становлення міста. Дослідник звертає увагу на закони, за якими закріплюється статус «місто» за тими поселеннями, які об'єктивно (за економічними чи демографічними показниками) на цей статус не заслуговують. За міркуванням цього автора, в результаті діалогу між «городянином», феодалом, єпископом, абатством, королем і виробляється закон, за яким віднині житиме місто: «міська хартія була документом великого символічного значення, яке знаменувало собою початок нового історичного етапу», й далі, кожне нове місто могло постати двома способами: 1) купити собі свободу на кошти ремісничих гільдій та об'єднань городян; чи 2) отримати свободу в подарунок.

Бартлетт пише, що раніше за інших міські вольності здобули області навколо Рейну, а всі інші міста навколо стали брати за зразок модель Лотарингії та Рейнської області. «Промені цього впливу розходилися радіально у всіх напрямках – від Нормандії до Англії, Вельса й Ірландії, від Вестфалії – через Гольштейн до Естонії, від Нової Кастилії – в Андалусію. Шотландське міське право початково походило від законів Ньюкасла-на-Тайні, а в Богемії перші міські конституції були створені на базі саксонських моделей» [178, с. 176-177].

Таким станом речей пояснюється однаковість міської забудови, топографія міст, однаковість способу повсякденного життя, регламентованого єдністю міського юридичного простору, так званого «громадянського мінімуму» як жити й як вчиняти. Вже до XII сторіччя склався та діяв стандартний набір нормативних положень, наслідком чого стало «народження цілих сімейств міст, тобто груп міських поселень, чиє життя регламентувалося законами за зразком і подобою «матері міст», хоча б на початку» [195, с. 233].

Одночасно такі подібні нові міста, утворюючи мережі, мали порівняно з попередніми міськими поселеннями високий рівень внутрішньої

різноманітності. Про це, зокрема, пише спеціаліст із середньовічної урбаністики Джон Калмер. Його точка зору ґрунтується на матеріалі північно-та східноєвропейських міст VIII-XII сторічч. Автор пише, що для міста «основними є поняття «високого різноманіття» й «високого рівня інформаційного потоку» [195, с. 235]. При цьому різноманіття означає існування кількох різних груп населення з різними інтересами, що й є показником розвитку міського середовища.

Таким чином, європейське місто постає з раннього середньовіччя як своєрідне, не схоже на жодне до нього утворення [50, с. 58]. «Трійцею» центру, сакральною віссю такого міста стають: 1) собор (закріплюється містобудівна функція церковної ієрархії, також фіксується очевидна приналежність міста до християнського універсуму), 2) ратуша (як місце, що уособлює гарантію охорони та збереження юридичної свободи міста) та 3) ринок (це данина ролі соціальних груп ремісничих та купецьких гільдій в утворенні міста). Ці три елементи забезпечують перебіг динамічних змін міста, що є однією з характеристик середньовічного міського центру. Адже, за припущенням Калмера, «для міського центру критерію економічного чи політичного домінування недостатньо, адже його ідея та сенс – стати частиною єдиної мережі інших міських центрів. Вони взаємодіють через політичні аспекти, також торгівля та обмін є важливими засобами підтримки таких мереж» [195, с. 236].

Одночасно, треба пам'ятати про феодальний устрій суспільства та класичну схему «*oratores, bellatores, laboratores*», запропоновану у XI ст. Єпископом Адальбероном Ланським у його роботі «*Carmen ad Rotbertum regem Francorum*». Йдеться про розділення суспільства на три стани: «одні моляться, інші воюють, треті працюють...» [195, с. 30]. В просторі міста така схема ніби цементується центром: ті, хто молиться (собор), ті, хто воює/гарантує порядок (ратуша), тих, хто працює, представляють цехові робітники й відповідно їх символ (ринок). Можливо, це своєрідний перетин закріплення міською формою суспільного ладу.

Отож, на початок XII сторіччя на території Європи склалися цілі мережі міст, сукупність яких становила земний християнський космос. Це були якісно нові утворення, порівняно з античними полісами. При цьому, за визначенням наведеним у «Європейському словнику філософій: Лексикон неперекладностей» слово «поліс» «насправді позначає «політичну спільноту», притаманну певному етапу розвитку грецької цивілізації. Але той факт, що й дотепер неможливо позначити цю загальну антропологічну реальність, не звертаючись до слова поліс, засвідчує, що нелегко відокремити переклад слів від встановлення відповідності речей, або ж грецьку особність від загальнолюдської універсальності» [111, с. 307].

Подібні одне до одного за своєю архітектонікою, вони розташовувалися на перетині інформаційних потоків того часу [50, с. 58]. Водночас за своєю суттю це були християнські міста й християнська свідомість людини, що їх закладає, зберігає основні елементи структури в нових містах. Це собор, ратуша, ринок.

Поставання міста нерозривно пов'язується з настанням християнської епохи, яка «уніфікує» концепт «Європа». Це досягається завдяки наданню однорідності, що виявляється в міському просторі. Міста розгортаються не як різні світи, а як численні, (але згодом здебільшого однорідні) втілення християнської космогонічної моделі, територія яких вкупі є територією християнського світу, а згодом й християнської цивілізації. Сама структура західноєвропейського міста, що закладається в ранньому середньовіччі, стає тією якісно новою формою організації простору для життя, яка ляже в основу майбутніх величних міст.

## 2.2. Міф міста як форма буття сакрального архетипу

В теоретичних дослідженнях міста засобами філософських наук (філософії міста) останнім часом все більше уваги приділяється міському міфу як формі знання про місто [45]. Адже місто як те, що належить культурі (на противагу природі), є простором символів та культурних кодів. Міфологічні сюжети міст користуються популярністю серед дослідників та дозволяють залучати численний наративний матеріал, присвячений міфам Одеси [55], Києва [59], Донецька [91; 134], Берліна [268; 217], Роттердама [244], Флоренції [258, с. 38-41], Венеції [192, с. 77-91; 259, с. 42-46] і т.ін., щоб «дозволити говорити їм самим за себе» [67]. Культуральний історик Роберт Дарнтон у «Великому побитті котів» («The Great Cat Massacre») [202] припустив, що «місто можна прочитати так само як казку чи філософський текст» [193]. Саме така можливість прочитати і зрозуміти місто штовхає його дослідників в тенети міфологічних сюжетів цього тексту. В той же час ще досі не вироблене спільне уявлення про те, що таке «міф міста», що пов'язано з труднощами у згоді щодо універсального визначення міста та у розмаїтті концепцій міфу. Цей теоретичний концепт («міф міста») виникає в дослідженнях як ціле, інтуїтивно зрозуміле поняття й використовується в кількох вимірах: по-перше, для (де)конструювання уявлень локальних мешканців про своє місто (міфи про місто), по-друге, для (де)конструювання уявлень про певне місто зовнішніх акторів, при цьому виникає плутанина у розрізненні міських міфологічних сюжетів та міського міфу як цілого. Також з'являються дослідження, що спрямовані на виявлення міфів міського життя безвідносно до локальних сюжетів. Зокрема, австралійський колектив дослідників, деконструюючи уявлення про життя в містах (називаючи їх міфами міст), сподівається використовувати ці знання для передбачення та прогнозування в міському плануванні, та концепціях розвитку міст й виробленні рекомендацій для міської влади [188].

З огляду на актуальність та зростаючий дослідницький та практичний інтерес до теми міфу міста, спробуємо окреслити коло питань, яке може виникнути при дослідженні міфу міста та орієнтовно намітити напрямки для пошуку відповідей на питання: що таке міф міста та в якій формі він існує? як міф може допомогти зрозуміти сутність міста та механізми формування образу міста? як теорію міфу можна використовувати для дослідження міста, та як саме ми можемо досліджувати міф міста? чи можна конструювати міф (міський міф)?

Вихідним положенням для даного дослідження є концепція конструювання уявлень про регіон за допомогою міфотворчості «знизу» та «зверху» О. Головневої. Дослідниця спирається на теорію соціального конструктивізму (П. Бергера, Т. Лукмана), згідно з якою суб'єкт пізнання не просто сприймає реальність як даність, а активно вибудовує її через мову та культурні системи. Виникають конструкти, завдяки і через які об'єктивна реальність концептуалізується для пізнання. Дослідниця береться до спроби «проаналізувати міфологію як спосіб конструювання міської ідентичності» [25, с. 43-51]. В рамках такого підходу «образи міста є елементами конструювання міської ідентичності», а «одним із способів конструювання міської ідентичності є міфологізація міста, тобто формування його образу з використанням міфологічних прийомів мислення» [25, с. 44]. В даній роботі ми спробуємо застосувати цю дослідницьку оптику до міфу міста.

Зробити це можливо, спираючись на здобутки прихильників конструктивістської теорії в розумінні соціальної реальності та феноменологічного підходу до об'єктів повсякденного світу, зокрема, звернувшись до самоочевидних (доксичних) культурних технік, де докса – це «конструювання звичних диспозицій, за допомогою яких світ робить себе самоочевидним, поглинає час і структурує простори» [8, с. 29]. Мається на увазі, що «у міста існують базові структури, що пронизують всі сфери його життя. Вони не обов'язково унікальні – навпаки, цілком ймовірно, що є кілька міст, які розвиваються за такими ж структурними моделями» [8, с. 48-49].

Ще Георг Зіммель помічав єдність території та атмосфери її існування в свідомості людей, про що він пише у нарисі «Флоренція»: «Яка таємнича і все ж нібито видима неозброєним оком, відчутна єдність сплітає ландшафт, життя його ліній і аромат цієї землі з духом, який є її плодом, з історією європейської людини, яка набула тут своєї форми, з мистецтвом, що породжується самим цим ґрунтом» [258, с. 39-40]. Це приклад спроби схоплення відчуття «духу землі» (пізніше «невловимий дух міста» у В. Беньяміна), вимовлення міфу локально окресленої території. Ю.М. Лотман, ведучи мову про символічні простори, а конкретніше – про географічний простір (як одну з форм просторового конструювання світу в свідомості людини, область семіотичного моделювання), висуває цікаву тезу про залежність географічного простору від характеру загальних моделей світу, частиною яких він є [83]. Інша точка зору, що наполягає на першості не людської діяльності, а самій території, належить К. Хюбнеру. Автор веде мову про теменос (у вузькому сенсі слова «теменос» – це район храму), як священне місце, вписане в міфічний ландшафт, де живе бог чи де постійно знаходиться й відновлюється архе [159]. Теменоси – будівельні елементи космосу, які містять в собі те, що дозволяє їм мати будь-яке змінне наповнення, вони організовані через це наповнення та перебувають із ним в нерозривній єдності [159]. Звернемо увагу на те, що міф описує для свого носія. Як зазначає О. Білокобильський в монографії «Від науки до міфу. Онтологічні дослідження», «сьогодні вже зрозуміло, що підхід до міфу як до реальності – символічної, логічної, онтологічної чи релігійної – дозволяє, з одного боку, узагальнити ті знання про примітивні суспільства й історичні міфології, що були накопичені за останні сторіччя, а з іншого – зрозуміти закономірності міфічного мислення та структури суспільного устрою міфічних культур. За сучасної епохи, коли не зачеплені техногенною цивілізацією суспільства зустрічаються все рідше, локальні міфології трансформуються від зіткнення з науковим мисленням і світовими релігіями, головним чином із християнством, зазначені аспекти науки про міф стають критеріями правдивого знання про нього» [12, с. 64].

Іншою характерною рисою сучасних досліджень міфів є тенденція до артикулювання специфічної міфічної реальності саме в сучасному соціальному міфіві. Як влучно помітив Р.Барт, вся сучасна культура міфологічна: «... міфи можна досліджувати діяхронічно або писати проспективно історію... наше суспільство є привілейованою сферою міфічних значень» [176, с. 137].

Як саме теорію міфу можна використовувати для дослідження міста? Чи можна конструювати міф (міський міф)? Перш за все, звернемо увагу на те, що саме міф описує для свого носія. Як зазначає О. Білокобильський, «дійсність, що оточує примітивну людину, усвідомлюється за допомогою образів, сформованих онтологічною системністю. Виявляючи світ в осмислених, практично значимих інтерсуб'єктивних образах, вона [міфічна картина світу] задає спільне поле діяльності для первісного колективу й тим самим виступає як запорука його виживання. Актуалізуючи за допомогою різноманітних класифікацій і ритуалів об'єкти цієї дійсності, міф надає їм певного значення й тим ніби виявляє їх для міфічного суб'єкта» [12, с. 15]. Тож міф описує весь універсум в якому існує його носій. Як зазначив дослідник берлінського міфу Майкл Хаердтер (Haerdter Michael), йдеться про функціонування нашого сприйняття в конфлікті з тим, що ми сприймаємо, цей й складає те, що ми називаємо «реальністю». Під міфом він визначив «все те, що ми несемо з собою, як наш розумовий та фізичний багаж, наша спадкова або генетична спадщина, спадщина нашого реального чи вигаданого минулого, минулих творчих актів і колективних винаходів, плоди нашого власного уявлення, самоаналіз і проєкції у майбутньому, наших страхів і надій» [217]. Наша «міфологічна» конституція дозволяє нам говорити про сучасність минулого.

Використовуючи міфологічний принцип відносно до міста, дослідники доходять висновку про актуальність міфу для міської спільноти, та збереження в європейській культурі його функціонального призначення, закладеного ще в античності [190]. Зокрема, професор Девід Браунд провів спеціальне

дослідження історичної функції міфів в містах східного чорноморського узбережжя. Дослідник виявив, що «кожне місто стародавнього світу виробило власний міф чи основу для міфів: насправді такі міфи мали тенденцію до розмноження за мінливих обставин, так що місто Рим, наприклад, мало щонайменше тридцять відчутно різних міфів про заснування, зосереджених навколо фігури Ромула та Енея» [190, с. 11]. Приналежність до єдиного цивілізаційного поля й спільність/зрозумілість міфологічних сюжетів того чи іншого грецького міста давала розвиток міждержавним відносинам у стародавньому світі. Міста формували дружні зв'язки на основі зв'язків між різними міфами про заснування: «вони претендували на особливу близькість (oikeiotes), спорідненість (syngeneia) і навіть братство (adelphotes) на основі таких міфів» [190, с. 12].

На актуальність міфу для його оповідача звернув увагу французький антрополог та етнолог Клод Леві-Строс. Виходячи з розрізнення мови та мовлення, дослідник пояснив особливості часової системи міфу – з одного боку, міф завжди належить до подій минулого, але «справжнє значення міфа витікає з того, що події які здогадно відбувалися в якийсь проміжок часу, утворюють ще й постійну структуру. І вона одночасно належить до минулого, теперішнього і майбутнього» [77, с. 198]. Клод Леві-Строс порівнює і навіть майже утотожнює міф та політичну ідеологію. Автор наводить такий приклад: «для політика і тих, хто його слухає, Французька революція є реальністю, що лежить в іншій площині; це-послідовність подій минулих, але водночас і схема, наділена перманентною життєвістю, яка дає змогу пояснити соціальну структуру сучасної Франції, суперечності які в ній проявляються, та передбачити обриси її подальшого розвитку» [77, с. 198].

В соціологічних розробках В.Ф. Бурлачука міф тлумачиться як розгорнутий символ, уся його смислова тканина становить набір символів [17, с. 2]. Дослідник застосовує феноменологічний підхід до розуміння категорії смислу та смислових орієнтацій суб'єкта й доходить висновку що смисл як такий може існувати поза свідомістю окремого індивіда, як об'єктивний

смысл. Далі В. Бурлачук пише, що «такі об'єктивні смисли постійно присутні в міфологічних утвореннях культури» [17, с. 26]. Сучасний міф взаємодіє із актуальними переживаннями, ініційованими соціальними змінами, при цьому «світ як реальність не визначений доти, доки не осмислений у символічних формах» [17, с. 26].

Соціальна природа міфу стає предметом дослідження в царині політології. Розуміння та тлумачення міфу та його соціальної дії в роботах вітчизняних політологів представлене через прояснення його символічної природи. Зокрема, Е. В. Мамонтова зазначає, що символічна політика через комунікацію сприяє навіюванню «певних уявлень про політичну дійсність», є допоміжною складовою «маніпулятивних практик у царині управління масовою свідомістю» [87, с. 267-268]. На маніпулятивному характері міфу наголошує і Є. Макаренко. Дослідниця розуміє міф як «цілісну складну та нерегулюючу систему ... науково-теоретична форму, в якій описане бажане розв'язання проблем» [86, с. 299], вона пояснює зміст міфів як відображення перекрученого і містифікованого образу політичної та економічної ситуації.

Міф з точки зору свідомого конструювання розглядається в дослідженні Л.Ф. Гринюка та Т.Л. Нагорняк «Соціокультурний дискурс України і політичні практики 2014 – 2016 років». В роботі з огляду на українські соціокультурні реалії міф (політичний міф) інтерпретується як «канал конструювання реальності під заказ – ідеологічний фундамент правлячих династій, національних держав, світових релігій і цивілізацій. Він спрямовує формування ідентичності та спонукає діяти» [30, с. 94]. Зокрема, автори зосереджуються на ролі смислів (війни смислів) у конфліктності взаємовідносин Держави та Суспільства у контексті подій кінця 2013 – першої половини 2016 років. Причини проблем із діалогом між Державою та Суспільством таким чином представлено через розкриття проблем із формуванням колективних смислів (конотацій дійсності) та їх трансляцію в політичному міфі.

З іншого боку, український вчений Ю. Шайгородський розглядає окремо політичний міф як позараціональну складову політики [161]. Дослідник вважає зміст сучасних міфів дуже наближеним до реальності, ці міфи позначені цілісністю, універсальністю, всезагальністю, консервативністю, синкретичністю, бінарністю, архетипністю, символічністю. В роботах Юрія Жановича Шайгородського політичний міф визначено як «цілісне, спрощене, переважно ірраціональне відображення в індивідуальній і масовій свідомості політичної реальності та основних суспільних цінностей; своєрідний символічний засіб їх інтерпретації, моделювання світу і соціального життя; інструмент реалізації конкретних політичних завдань: боротьби за владу, її легітимації, утвердження нової політичної ідеології тощо» [160, с. 49]. Юрій Шайгородський виділяє такі структурні елементи політичного міфу: «архетип певної ситуації; зміст конкретного досвіду, отриманого в ситуаціях, об'єднаних цим архетипом; сукупність алегоричних образів-міфологем і механізм міфотворення, який полягає у сукупності несвідомих логічних операцій та інструментів для вирішення світоглядних суперечностей» [160, с. 50].

Якщо вести мову про міф не як наближене відображення реальності, а тлумачити міф як живу актуальну реальність, то можемо побудувати логіку розуміння міфу міста таким чином: якщо виходити з позиції соціального конструктивізму, відповідно до якої уявлення про реальність є конструктами, а цілісний образ реальності сконструйованим, то і міф міста також конструюється. Конструктивістську природу соціального міфу відзначають зазвичай, коли йдеться про політику чи рекламу (Ролан Барт розробив цілу теорію про техніки створення маніпулятивних міфів [176]). Але якщо говорити не про штучно сконструйовані міфи, а про «природний» процес, якою може бути механіка конструювання міського міфу та з яких «конструкцій» він складається?

Теорію міфу міста з позицій семіотичного підходу пропонує Ірина Патрон. Дослідниця тлумачить міф міста як «єдність найменування і простору

міста» [108, с. 140]. В полі зору семіотичного тлумачення опиняються тексти про місто, текст міста, візуальний і культурний контекст. Складовою цих «текстів» є міфологічна незмінність, але з іншого боку, міф актуалізується через постійну переінтерпретацію та переосмислення місця, що наділяється новим значенням. Ці нові тлумачення «виростають із елементів старого міфу, сама структура якого безконечно “перевтілюється”» [108, с. 140]. Таким чином формується палімсест міста – через накладення одних міфів на інші.

Архітектоніка (будова, структура) міфу міста, може бути представлена як сукупність міфологем, міфем, міфонімів, що мають архетипічну основу, яка вписує міф міста в загальнокультурний контекст цивілізаційного простору, адже вона дублює культурні гранднаративи епохи. Саме набір міфологем, міфем, міфонімів релевантно описує особливості міфологізованого простору, міфологізованого часу, та стійких образів-символів, що лягають в основу світогляду локальної спільноти. На думку С. Кордонського, «основу частину міфологеми складає пояснення того, чому існує те, що існує, і чому воно функціонує так, а не інакше»; тому міфологема може бути розглянута як «інтерпретація соціальної реальності на основі стійких образних моделей» [72 с. 121].

Наступним логічним елементом міфу є міфема – змістова одиниця, що виступає як образ чи концепт. Поняття міфем розроблялося К. Леві-Стросом [77, с. 200]. Леві-Строс прийшов до висновку, що саме з міфем складається синхро-діахронічна структура міфу, що робить можливим досягнення його головної мети, а саме дати логічну модель для вирішення якогось протиріччя. Найменшою смисловою одиницею міфу виступає міфонім – він виконує номінативну функцію. У будь-який історичний період існує обмежена кількість міфів у чистому вигляді, таких, що сприймаються в якості справжньої і непохитної істини. Відомий дослідник міфів Джозеф Кемпбелл створив впливову концепцію «мономіфу» в основі якої лежить уявлення про спільність складових будь-якого сюжету «міфу про подорож героя» [67, с. 51]. З одного боку, складові конструкції будь-якого такого міфу можна спростити

до кілька етапної схеми, з іншого – кожний такий міф обов’язково включає в себе ці складові.

Якщо застосувати теорію мономіфу до міфу міста, то такою універсальною обов’язково відтворюваною темою буде міф про створення міста. Для будь-якого міста міф про створення є універсальною міфологемою. Безліч різноманітних, як з конструктора зібраних міфів міст, розвиваються від міфу про походження/ створення/ заснування міста. Спочатку (в часи панування класичного міфологічного світогляду) «заснування міст вважалося богоподібним діянням: саме тому елліністичні царі та римські імператори так сильно пишалися своєю здатністю створювати нові міста. Кожне місто вимагало, таким чином, походження, яке було б більше ніж людське» [190, с. 12]. Також ці міфи про заснування «давали містам місце в класичному світі, з’єднуючи їх у мережу греко-римської міфології: такі міфи пояснювали, яким чином місто стало вузловим і легітимувало своє існування як частина греко-римського світу» [190, с. 12].

Існує ще один підхід до експлікації міфу міста. Він полягає у реконструюванні уявлень про міф міста не на основі міфологем-міфем, а виходячи з західної культурної теорії розуміння міфу «як широкого уявлення про суспільство та про те, як воно має бути керовано» [242, с. 227-229]. Такий підхід було використано групою австралійських дослідників, яким вдалося за допомогою онлайн-опитування п’ятисот громадян Австралії оцінити три набори ключових «вірувань», які формують погляди, мешканців трьох великих міст: Сіднею, Мельбурна та Перта. Відмінності у їх сприйнятті та думках дослідники згрупували у три великі групи міфів: домінуючим міфом є міф про «культурне місто» (73%), за ним слідує «антиміський» міф» (15%) та міф про «могутнє місто» (12%). Перший міф «про культурне місто» – репрезентує віру в те, що роблять міста, поєднує позитивне ставлення до життя у великих містах та зростання міст, підтримує більшу участь громадськості в містобудуванні, різноманітність. Другий міф «антиміський» – представляє сильний негативний погляд на міське життя, розвиток міста та вплив міст на

соціальне благополуччя та природне середовище. Міста виглядають такими, що програли свою культурну ідентичність в результаті глобалізації. Третій міф, «про могутнє місто», включає два набори вірувань: перший про те, що життя в місті краще, ніж у тих, хто живе в інших місцях; і другий – про ймовірність покращити зростання міст та технологічний прогрес [188]. Дослідники вбачають цінність свого підходу у можливості ефективної трансформації міст, оскільки саме про міста говорять зараз як про головні рушії культур, економіки та базу для втілення цілей сталого розвитку. Ця відповідальність міст насправді є відповідальністю городян, тому важливо розуміти які уявлення про місто та очікування мають його мешканці.

### **2.3. Сутність та особливості сакральних міських просторів**

Міста виявляються рамкою для багатьох сучасних процесів, що перебігають в суспільстві, але міста не просто тло чи майданчик для них, не просто простір для змін. Це доводить визнання політичними діями певних територій (міст) – територіями, над якими панує певна ідея, спорідненими з нею, її ретрансляторами. Такими можна вважати періодичні заяви Президента Турецької Республіки Р.Т. Ердогана про перетворення Святої Софії в Стамбулі на діючу мечеть – це також «зміна полярності» втілення архетипу світової вісі. Адже тепер не «християнське сакральне», а «мусульманське сакральне» пробивається через цей портал та освячує «територію ісламу». Чи спроби збудувати в Каїрі Париж на Нилі наприкінці XIX сторіччя, як визнання того, що Каїр – територія західних цінностей та способу життя. Після такої реконструкції на головній площі Каїру – Тахрір відбулося чимало протестів та революцій, одна з яких – арабська весна 2011 року. Як стає видно, всі ці міські зміни спричиняють рухливість культурних сенсів, за якими живе та орієнтується людина.

Міська матерія потрібна сучасній спільноті для конструювання світу, в тому сенсі, як про це пише Юрій Лотман в есеї «Архітектурний простір»: «з

одного боку [організація міського простору], моделює універсум: структура побудованого і обжитого світу переноситься на весь світ в цілому. ... З іншого, він моделюється універсумом: світ, створюваний людиною, відтворює її уявлення про глобальну структуру світу» [82, с. 409]. Місто перетворюється на образ раціонального світу, створеного людиною. Цю світотворчу функцію в контексті міських культурних досліджень розробляють науковці з Університету Амстердама Керолін Бердсолл та Симона Калкман через феномен, що позначають терміном «worlding» [186, с. 114]. Цей термін можна перекласти як «світотворення», що більше, ніж конструювання світу (world-making), це – тривалий процес становлення світу в теперішньому часі. Дослідниці зосереджуються на тому, як культурні практики створюють світи, і як розгортається різноманітність форм, які вони набувають по всьому світу відповідно до соціального, політичного та економічного контексту.

Але якщо універсум для людини опосередковується міським простором та засвоюється через міські структури, постає питання про їхню сутність. Окремою лакуною в цьому колі питань про підстави такого світотворення через організацію міського життя є пошук відповіді на питання про те, що саме в міському просторі фіксує та відбиває уявлення про світ і про себе?

Сучасна дискусія на тему сакралізації міського простору загалом досі вписується в діалогічну пару сакральне-профанне, в якій прибічники погляду на присутність сакрального в повсякденному житті городян апелюють до теорії Мірчі Еліаде про вічне повернення/відтворення божественного світопорядку в земних формах, через імітацію небесного архетипу, через обряди та повторення дій, що вчиняли боги, пращури чи культурний герой.

Відповідно до неї, первісна людина вважала простір, в якому жила, створеним, реальним, зреалізованим лише, якщо він був причетним до «символізму центру» - поселення, храми, житло стають реальними, оскільки ототожнюються з «центром світу» [205, с. 5-6]. Через це відтворення до реального буття виводиться не просто частина фізичної реальності, через ці дії виникає створений та символічно організований людський простір [205].

Оскільки така організація відбувається за певним зразком – світ, що нас оточує, міста, святилища – все має позаземні прототипи. Наприклад, середньовічна ідея ідеального міста була пов'язана з уявленнями про образ Небесного Єрусалима і *Civitas Dei* – як зразка, даного в Святому писанні. Відтворені в містах сакральні архетипи долучали публічні простори до релігійного: Київ і Константинополь називали Новим Єрусалимом; Рим, Кельн, Майнц, Прага і Страсбург додавали до назви міста в своїх офіційних печатках і документах разом з назвою допис «*Sancta Civitas*» – Святе місто [36, с. 193].

Інша крайня позиція – це переконання в цілковитій секуляризації сучасних міських просторів. В роботі А. Сорочук «Десакралізація простору сучасного міста» обстоюється погляд на місто, як на «простір браку уявлень про священний характер життя та середовище руйнації всіх систем вартостей» [138, с. 96]. Авторка вважає, що мирський град – це повністю десакралізований простір, що втрачає зв'язок із сакральним й позбавляється священних меж, які розмиває глобалізація. Тоді єдиним прихистком сакрального стає храм. Секулярний простір витісняє все профанне, а сакральне виявляється замкненим в релігійних спорудах, звуженим до місць відправлення культу.

Між цими двома полюсами лежать дослідження, що залишають місце для сакрального в місті, але в перетворених формах. Якщо відштовхуватися від розуміння десакралізації так, як охарактеризував цей процес Мартін Гайдеггер у «Часі картини світу», то побачимо, як вузько зазвичай розуміється сакральне в контексті європейського міста. Ведучи мову про сутнісні характеристики епохи Нового часу, філософ виокремив п'ять явищ, серед яких десакралізація подається у сенсі дехристиянізації. Розхристиянізована безбожна картина світу, за Гайдеггером, стає полем для історичного та психологічного дослідження міфу [158]. Такий підхід залишає місце для сакрального в житті людини, адже воно неявно, вже не прив'язуючись до культових споруд, оприявнюється в інших міських структурах. Це можна побачити через ставлення людей до тих чи інших просторів, через їх виокремлення при повсякденному використанні, в практиці, в мові, в пам'яті. У формуванні певної соціальної реальності, яка є

«актуалізованим (тут і зараз) у свідомості й діяльності людей простором культурного досвіду» [253, с. 80].

Виникає «новий» сакральний простір, який К. Белікова характеризує як «поєднання місць особистого всесвіту» [9, с. 42], акцентуючи на крипторелігійній сутності поведінки сучасних городян. Сакральне тепер може виявитися у будь-чому, що має символічне значення. Здатність міського простору виступати символом, знаходить свій відбиток в міській формі. Окреме коло питань виникає, коли ми визначаємо, що саме може бути сакралізоване в місті та на яких підставах. З одного боку, сакральний простір – досі окреслює весь організований упорядкований світ для людини. З іншого – сакральні змісти наповнюють цей організований світ маркерами, при взаємодії з якими для людини відкривається його неоднорідність.

Окремо стоїть сакралізація на основі національного конститутивного міфу. Цей світоглядний міф пояснює та визначає долю не просто окремих колективів, але всієї нації, він втілюється в просторі кожного міста, де живуть її представники, але найбільшої трансформації зазнають простори столиць. Адже столиці – за Фернаном Броделем – важливі через першість міської форми в Європейській культурі відносно до держави. Саме тому європейські столиці зосереджують в собі все, що може запропонувати цивілізація, навіть зараз вони є самостійними суб'єктами на міжнародній арені. Перенесення з часом сакрального значення з одних об'єктів в місті на інші – може бути описане як «рух сакрального центру». Наведемо кілька сучасних прикладів такої сакралізації міського простору.

Перший з них – це Берлін з меморіалом, присвяченим знищенням європейським Євреям у центрі столиці Німеччини. Аляйда Ассман пов'язує його зведення з докорінною зміною цінностей, що відбулася у 80-х роках ХХ сторіччя. Дослідниця пише, що «в якості політичного засновницької події Голокост набув останніми десятиріччями характеру громадянської релігії» [2, с. 120]. Тому всі міські простори, що якимось торкаються пов'язаних з цим подій стають незрівнянно важливішими за інші. Такі міські простори локалізують

скорботну пам'ять, яка не терпить дискусії й відбиває частину стійких уявлень про світ, «очевидності, які не ставляться під сумнів й не підлягають обговоренню» [2, с. 5]. Навіть Бранденбурзькі ворота, що позначають поєднання двох Берлінів, після падіння стіни, й також виступають своєрідним ієрофанічним місцем, де сакральне пробивається назовні, не переймають функції найважливішого столичного простору, а є більше туристичним символом.

Іншим, дуже схожим, є приклад американського простору *Ground Zero* у Нью-Йорку. Загалом це позначення досить несподіване, оскільки терміном *Ground Zero* пояснюють місце, яке зазнало вибуху атомної бомби, нульове місце, простір відліку. Американці називають *Ground Zero* місце, на якому стояли вежі-близнюки до теракту 11 вересня 2001 року. Саме 11 вересня в дослідженнях про сакральне в американських містах називають подією, що змінила культуру і націю. *Ground Zero* було переосмислено як «священний простір», що впливає на американську ідентичність. Дослідження Ж. Кілд (*Jeanne Halgren Kilde*) виділяє три контексти значень цього простору: «святенна земля», святість якій надає кров християнських жертв [229, с. 308], ідея відновлення після завданого удару та ідея удару у відповідь за напад [229, с.307]. Саме поведінка людей відносно цього місця, сприяла «осмисленню простору як стихійної святині» [229, с. 301], що стверджувала американську громадянську релігію з відповідними ідеями про святість Америки як нації. Існує також і критичний погляд на *Ground Zero* як сакральний простір. М. Лунд (*Martin Lund*) визначає його як «сакралізоване та інструменталізоване місце для політичних цілей» [239, с. 250].

Французький соціолог Анрі Лефевр пропонує свій погляд на центральні об'єкти в місті, як на «міські ікони» [236, с. 186-187]. В есеї «Інші Парижі» дослідник пише, що крім практичної ролі монументів організовувати оточуючий простір та зацікавлювати чітко визначені категорії людей, вони набули також іконічної ролі й виступають корисними орієнтирами та символами. Іконою Парижу Лефевр називає Ейфелеву вежу, з якою конкурують

Собор Паризької Богоматері, Церква Серця Христового, Тріумфальна арка. Ці ікони змінюють одна іншу й визначають, яким є Париж – релігійним містом, військовим містом, політичним містом.

Таким чином, сакралізація в місті може бути спричинена відповідністю того чи іншого об'єкта поглядам на долю колективу пануючої політичної ідеології (прикладом може служити ініціатива наступника Президента Республіки Казахстан К. Ж. Токаєва перейменувати столицю Астану на честь Нурсултана Назарбаєва та висловлення думки, що кожне велике місто має перейменувати свою центральну вулицю на Нурсултан) і може бути унаочненням того, що зберігає колективну ідентичність (в тому сенсі, в якому сакралізується зараз культурна спадщина у Франції, як символ цінностей європейської спільноти). Сакралізація як втілене уявлення про реальність може проглядати в міському профілі, чи міському горизонті, який досліджує Спіро Костоф, який, зокрема зазначає, що міські орієнтири позначають символ віри городян й особливі досягнення міста» [230, с. 254] (ніхто не переплутає, якому місту належить горизонт, якщо на ньому буде зображено Ейфелеву вежу, Колізей чи Статую Свободи). Якщо зобразити міський горизонт контуром, графічно він нагадуватиме кардіограму, піки якої співпадатимуть з найбільш хвилюючими серце містян об'єктами.

Сакральний каркас міста може бути представлений у вигляді ланцюжка сакралізованих об'єктів, вони організовують сітку міських координат, допомагають новим городянам інтегруватися у міське смислове поле. Нові сакральні простори справляють такий самий вплив, вони обростають міськими ритуалами, засвоюються городянами та вбудовуються у тканину міського життя. Сучасне місто дає можливість викликати до життя ті сакральні ландшафти, яких потребує та чи інша міська ідентичність. Сьогодні сакральні об'єкти не зникають, але роздрібнюються, така сакралізація може бути охарактеризована як плуральна сакральність, адже місто населене спільнотами, об'єднаними на різних підставах, за різними ознаками і їх сакральне в місті може докорінно відрізнятися від сакрального іншої спільноти. Але також можна

виокремити і домінуючі сакральні символи, які тим чи іншим чином стосуються всіх мешканців міста. Цей процес не відбувається без ритуалізації відносин з ним: саме через традицію, ритуал чи комеморативні практики городянин може взаємодіяти з цим сакральним простором і демонструвати/виявляти його статус.

Факти сакралізації сучасного міського столичного простору вказують на тяглість цього процесу на противагу дослідженням, що схильні говорити про стовідсоткову секуляризацію міського простору. Адже це звужує погляд на сакральне в місті лише до розгляду релігійно забарвлених просторів. Згадана сакралізація міських ландшафтів, просторів, об'єктів та структур розглядається нами як перспективна тема, що потребує подальшого детального розгляду. Теоретичні дослідження в цьому напрямку можуть допомогти в прогнозуванні ситуацій перетворення міського простору під час громадських протестів та заворушень й зменшення їхнього конфліктного потенціалу. Робочим кейсом можна вважати події Тріумфальної арки в Парижі під час протестів руху «жовтих жилетів», започаткованого у 2018 році у Франції.

За перший місяць свого існування цей рух став міждержавним явищем. Протестувальники самоорганізовувалися через соціальні мережі (на кшталт Facebook), надягали жовті жилети автомобілістів (які перші вийшли на протести) і не мали ієрархії. Розпочавшись як соціальні хвилювання проти підвищення тарифу на паливо для автомобілів, дуже швидко невдоволення переросли в рух за поліпшення життя і соціальну справедливість, залучаючи десятки тисяч протестуючих, завдаючи збитків на мільйони євро, призводячи до людських жертв, погромів, псування майна [125]. Це робить протести «жилетів» найбільшими за десятиліття заворушеннями.

Звичайно, протести у Франції мали і соціальні, і економічні причини, німецьке інтернет-видання Deutsche Welle наводить думки французьких інтелектуалів і письменників про можливі причини, серед яких називаються «зарозумілість паризької еліти», глибокий «розрив між великими містами і французькою провінцією» [40]. Spiegel вказує на «феномен забутої Франції» [187], коли Париж живе відірвано від інших громадян. Але ці протести мали

також і символічний вимір: десакралізацію підстав, що легітимують владу. Багато великих світових ЗМІ написали про пошкодження Триумфальної арки першого грудня 2018 року як «насильницької демонстрації навколо могили невідомого солдата» і пошкодженнях статуї Маріанни – символу Французької республіки нарівні з гаслом «Свобода, Рівність, Братерство». Німецька газета *Spiegel* назвала цей розгром «найбільшим символічним успіхом «жовтих жилетів» на даний момент» [187] і вказала, що всі попередні протести в Парижі супроводжувалися штурмом Бастилії або площі Республіки, але Триумфальну арку не чіпали ніколи.

Газети вказували, що Президент Макрон, який перебував на той час на Саміті G20 в Буенос-Айресі, по приїзду в першу чергу особисто відвідав Триумфальну арку, щоб побачити її стан. Згідно з матеріалами ЗМІ, президент Франції так прокоментував подію: «Ніяка мета не виправдовує опоганення, наругу над Триумфальною аркою» (*that the Arc du Triomphe is defiled*) [210]. Визначення «опоганення» – відсилає до релігійного словника (як опоганення храму).

Така пильна увага до символів на тлі погромів, підпалів і грабежів виникає не просто так. Згідно з дослідженнями французького філософа Ролана Барта про «міф праворуч», йдеться про способи прочитання мови міфу, визначаючи його як деполітизоване слово (де політика розуміється як сукупність людських зв'язків, що утворюють реальну соціальну структуру, здатну творити світ). «Міф праворуч» – це взаємодія «гнобленої людини» і «гнобителя». «Гноблений» творить світ, «тому його мова може бути тільки активною, транзитивною (тобто політичною)». «Гнобитель», прагне зберегти існуючий світ, його мова повнокровна, нетранзитивна, подібна пантомімі, театральна, це і є Міф. «Мова одного прагне до переробки світу, мова іншого – до його увічнення» [176, с. 150]. У наведеній ситуації політична мова – це все те, що роблять «жовті жилети», а дії влади – це спроба не дати деконструювати міф.

Усі наступні протести відбувалися на тлі закритих Лувру і інших значущих публічних місць, доступ до культурної спадщини обмежувала держава. Адже протести в «серці» міста, захоплення Єлисейських полів, графіті на Тріумфальній арці – сприймаються владою як спроби переписування або присвоєння національних символів, бажання змінити тих, хто зараз тлумачить ці символи народу в якості офіційного органу. Але символи повинні говорити від імені народу, якщо вони національні. І їх використовують як «дошку оголошень» або маніфестацій, розмальовуючи їх гаслами, графіті (наприклад, на Тріумфальній арці напис: «Жовті жилети переможуть»). «Робота» з міським простором в такому випадку спрямована на створення нових точок зростання смислів. Це може бути протест проти Європи, демократії, старого порядку, взагалі релігійно-онтологічний протест. Але тоді все це не зовсім політичні зміни [40].

Людина схильна до організації простору, що її оточує, звичним та зрозумілим чином, відповідно до вже відомого образу світу. Закладався цей образ, «модель світу» ще в первісних суспільствах, з часом ускладнюючись за структурою, але не по суті. Французький історик і соціальний філософ Мішель де Серто пише, що простір міста – це своєрідний «архів», минуле, яке обирається і використовується заново відповідно до звичаїв сьогодення [197]. Чому так відбувається допоможе зрозуміти концепція *lieu de memoire* «місць пам'яті» французького історика П'єра Нора [103]. Вчений прагнув проаналізувати значення місць, в яких кристалізувалася колективна пам'ять Франції, *principal lieux* (основних місць), щоб створити велику топологію символів французької нації і зрозуміти, що таке «французькість». Формуючи загальне визначення місця пам'яті, *lieu de memoire*, Нора визначив його як будь-яку значиму сутність, матеріальну чи нематеріальну за своєю природою, яка завдяки людському баченню або роботі часу стала символічним елементом меморіальної спадщини будь-якої спільноти [246]. Місця пам'яті – це артефакти, які мають три складові: матеріальну, символічну і функціональну.

Йдеться в першу чергу про взаємодію людини з певною сакральною основою світу, яка виявляється не тільки в релігійних конструкціях, але і в повсякденному світі. Мірча Еліаде пише, що «людина дізнається про священне тому, що воно проявляється, виявляється як щось цілком відмінне від мирського» [167, с. 18] і для пояснення того, як це священне проявляється, дослідник вводить термін «ієрофанія» (*hierophanie*), пояснюючи його через прямий переклад – щось священне, що постає перед нами. Таким чином, сакральне пробивається в нашому профанному, освячуючи собою той простір, в якому воно з якоїсь причини проявилось. Цей акт справедливий для будь-якої релігійної або онтологічної системи в будь-якій точці Космосу, оскільки саме він приносить з собою порядок: зустрічаючись з ієрофаніями, людина творить і обживає світ. Десь зустрічі з ієрофаніями носять локальний характер: священне проявляється і освячує частину простору, а десь – освячує чи не весь світ. Тому що ієрофанією є і магічний обряд по перетворенню якогось елементу в такий, що має сакральну силу, наприклад перетворення напою в чудодійний; але ієрофанією є і пришествя в світ Ісуса Христа.

Досліджуючи ієрофанії, Еліаде розрізняє їх за структурою: на елементарні і вищого порядку, та по основі: водні, сонячні, космологічні, і т.д. При цьому він не бачить різниці в них по суті: «І в тому і в іншому випадку мова йде про таємничий акт, прояв чогось «потойбічного», якусь реальність, яка не належить нашому світу, в предметах, що становлять невід’ємну частину нашого «природного» світу, тобто в «мирському» [167, с. 18]. Важливо так само відзначити, що ієрофанія не вилучає об’єкт, який транслює священне з навколишнього космічного простору, хоч він і перетворюється на щось інше. Саме ця доступність об’єктів, що виявляють (проявляють) ієрофанії, для маніпуляцій з ними, дозволяє людині обживати космос в ролі співтворця. Еліаде пише, що «людина первісних спільнот зазвичай намагалася жити, наскільки це було можливо, серед священного, в оточенні освячених предметів» [167, с. 19].

Це важливий момент з точки зору тих просторів, які люди організовують для свого життя. Ми бачимо, що стародавні упорядкування простору або взагалі

покладаються на ієрофанії і в культурі, і в ритуалі, або великою мірою від них залежать, будуючи своє житло, яке з часом розташовується вже не в сакральному місці, але поруч з цим місцем, навколо нього. Еліаде пише, що «будь-який священний простір передбачає певну ієрофанію, якість вторгнення священного, в результаті чого з навколишнього космічного простору виділяється територія, що має якісно відмінні властивості. Невідома, чужа, незайнята (що переважно означає – незайнята «нашими») територія ще перебуває в туманних і початкових умовах «хаосу». Займаючи її і особливо розташовуючись в ній, людина символічно трансформує її в «космос» шляхом ритуального відтворення космогонії» [167, с.27]. Прикладом може служити зведення хреста: на нових для християн землях вони освячували місцевість, надаючи їй цим актом як би «нове народження».

Розміщення на будь-якій території з необхідністю передбачає її освячення. Те ж стосується і міста як території для життя. Території життя, «космосу», протистоїть територія смерті, «хаос», і виходить, що пошуки кордонів цього хаосу, подорож до кордонів смерті, дають в найбільш повній мірі відповідь, що є життя. А тому культ смерті завжди був нерозривно пов'язаний з онтологічними міфами. Мірча Еліаде, формулюючи свою теорію історії віри, торкається цієї проблеми, починаючи з архаїчних суспільств, коли веде мову про мегалітичні культури. Автор пише, що «мегалітичний культ мертвих, ймовірно, спирався не тільки на віру в те, що душа залишається жити після смерті, а й, головне, на впевненість у могутності предків і надію на їх захист і допомогу. Такі вірування докорінно відрізняються від концепцій, зафіксованих у інших народів давнини (месопотамців, хеттів, євреїв, греків та ін.), для яких померлі були жалюгідними тінями, безпорадними і нещасними» [166, с. 58]

Кам'яні брили, що несуть силу предків, перетворюються на стародавні вівтарі і набувають статусу ієрофаній, які освячують місце, де вони розташовані, і людей, що до них причетні. «Первісною – і фундаментальною – ідеєю була «трансмутація» пращурів в камінь, і менгир або служив

«заступником тіла», або містив якийсь істотний елемент померлого – скелет, попіл, «душу» – в самій своїй структурі. В обох випадках померлий одухотворяв камінь; він знаходив нове тіло – кам'яне, а отже, незруйновне. Саме це робило менгир або мегалітичну могилу невичерпним джерелом життєвості і сили» [166, с. 59].

Цей рід ієрофаній цікавий нам ще й тому, що він міцно (якщо не сказати намертво) прив'язує до певної території, де лежить пращур, надаючи їй значення «своєї» території. З часом структура суспільства і типи поселень ускладнювалися, але вказаний рід ієрофаній як і раніше був одним з визначальних для статусу території, а пізніше – міста. Обов'язково є якась частина ієрофаній, що пов'язані зі смертю в античному полісі, є така ж частина культури в середньовічному місті, є вона і в новому, «постхристиянському» місті.

Щоб побачити інтенсивність роботи ієрофаній пов'язаних з могилами пращурів, доцільно розділити міста відповідно до їх розташування протягом людської історії. Для цього скористаємося градацією, запропонованою українським дослідником культури Тарасом Возняком, який ділить всі міста на ті, що були засновані в міфологічному просторі / часі, умовно до них можна віднести античні поліси; міста, засновані в історичну епоху – це християнські міста; і міста, що взагалі не були засновані, а постали природним шляхом – це здебільшого сучасні міста [20].

Йдучи за логікою міркувань М. Еліаде, коли ми ведемо мову про міста, які перебувають в міфологічному (циклічному) часі, можна побачити, що ієрофанія античності – це явлення блага, божественної сутності, нумінозної сили. Прийняття смерті і кінця для божественної сутності чужі (сторонні), ці явища смертельні для античної свідомості, адже обов'язково повинна бути фаза вмирання-відродження-повернення, цей цикл вічний. А тому, як пише Філіп Ар'єс, античні міста намагалися позбавлятися від «сусідства мертвих тіл або праху» оскільки смерть могла «опоганити (осквернити) святині» [174]. Тому античні кладовища розташовували за межею міської стіни, городяни виносили

за межі міста (з Космосу в Хаос) поховання померлих, в некрополі, – міста, які не належать античному Космосу.

Але далі відбувається процес взяття статусу могил святих на службу доцентрових зусиль у збиранні християнських земель. У зв'язку з цим, П. Браун зауважує, що майже «поганська» віра «в локалізацію душі святого біля його могили» [191, с. 27], призводить до ситуації, коли «ця практика локалізації святих могил, які не могли бути доступні всім, створила таким чином привілейовану топографію римського світу ...» [191, с. 32].

Почала складатися сакральна ієрархія територій, де на перше місце виходять ті території, які ближче до «центру світу», де зосереджується ієрофанія. Це перший крок в процесі «приручення» смерті. «Нетерпимість до сусідства з померлими швидко слабшала у ранніх християн ... Це сталося завдяки вірі в воскресіння плоті, що поріднилася з культом древніх мучеників і їх гробниць» [174, с. 60].

З приходом християнства священне являється людям вже через інші носії. Ієрофанія християнська здійснюється теж як явище нумінозне тільки навколо певних і типових сакральних об'єктів, що проривають мирське і пов'язані зі священним. Християни освячують поховання своїх померлих шляхом зведення поруч базилік, а після, поховання набувають статусу автономних ієрофаній. Філіп Ар'єс помічає, що «з часом розмежування між передмістям, де з незапам'ятних часів відбувалися поховання, і містом, де ховати заборонялося, зникло. Навколо цвинтарних базилік росли нові поселення: мертві, що першими зайняли цю землю, не завадили живим також розміститися по сусідству з ними. Страх і відраза, які мертві вселяли живим в античну епоху, в цей період значно ослабли. Проникнення ж мертвих всередину міських стін, в серце міста, знаменує собою повне забуття давньої заборони і заміну її новим ставленням – ставленням близькості» [174, с. 36]. Таким чином, історичні європейські міста засновані навколо священного, що проявляється в мощах святих праведників, які освячують навколишні території. Рівноправними осередками християнського світу стають храми – як центри міст, і вівтарі – центри храмів.

Через ієрофанії, пов'язані з похованнями мучеників, перетворювався не лише простір. У П. Брауна можна знайти тезу про те, що «прив'язка життя до дат шанування святих (їх смерті) знищувала круговий час міфу» [191, с.125]. Згадувані вище історичні міста стають можливими на тлі процесів десакралізації часу, формується розуміння про лінійність часу як про щось, що одного разу розпочалося, а значить і має кінець. Еліаде пише, що «будучи остаточно десакралізованим, Час постає як якась тендітна скороминуща протяжність, що неминуче призводить до смерті» [167, с. 75]. Цією тезою дослідник порушує проблему шляхів раціоналізації смерті.

Мешканці міст стикалися зі складними процесами: чума, танці смерті, макабрічні ритуали. Все це виробило у городянина спокійну реакцію на сусідство з масовими похованнями, міськими кладовищами. Тоді ж увійшли в звичай і братські могили в зв'язку з епідеміями чуми, що спустошували міста, а пізніше і міські кладовища. Філіп Ар'єс пише, що «створення кладовища надає могилі, індивідуальному або сімейному культу мертвих колективний характер. Тоді культ мертвих набуває публічного характеру, що у величезній мірі збільшує його корисність, бо могила розвиває почуття спадковості в родині, а цвинтар почуття спадковості в місті і в людстві» [174, с. 541-542]. Таким чином, видно, як безперервність історії з необхідністю пов'язується з кладовищами, тому що «будь-яке суспільство складається з зусиль багатьох поколінь, пов'язаних між собою, і не може відмовитися від свого минулого» [174, с. 541].

Але варто сказати і про впевненість в майбутньому, оскільки наявність поховань віруючих, які здобули Царство Небесне, поблизу своїх осель живило цю впевненість. Реалізовувався своєрідний принцип покровительства. Могилам протегувала церква, тому кладовище облаштовувалися в церковній огорожі, в центрі міста. Наслідком цього стало перетворення кладовища в центр суспільного життя: цвинтар служив форумом, ринковою площею, місцем прогулянок і зустрічей, ігор і побачень. «Середньовічні автори підкреслюють публічний характер сучасних їм кладовищ, протиставляючи їх «усамітненим місцям», де ховали своїх мерців стародавні язичники» [174, с. 65]. Таким чином,

для пізньосередньовічного та ранньоренесансного європейського міста кладовище було місцем світського життя. Віруюча людина в колі мертвих відчувала себе так само затишно, як і в колі тих, з ким перебувала у євхаристійному спілкуванні, адже всі разом вони становили тіло церкви.

Життя знову (як в античні часи) роз'єднали зі смертю в XVII - XVIII ст. (у Франції з XVI століття), кладовища знову стали переносити за місто. Правда, зроблено це було з метою гігієни, а не через зневагу до померлих, – стався розрив багатовікової єдності церкви і кладовища. Останнє прийшло в запустіння. «Провину за подібну деградацію похоронного обряду сучасники покладали на революцію і перш за все на епоху якобінського терору, який підірвав почуття благоговійної поваги до померлих» [174, с. 505].

Хоча уявлення про життя і смерть автономізуються від релігійного контексту, і ведучи мову про нове місто, потрібно відзначити, що воно засвоює описане вище середньовічне, християнське ставлення до смерті і ставлення до ієрофанії як до чогось, що можливе через посередництво сакралізованих могил. Яскравим прикладом виступає феномен могили невідомого солдата, який з'являється у XIX-XX ст. у Франції, трансформуючись з поховань полеглих воїнів. Філіп Ар'єс, виявляючи релігійні підстави шанобливого ставлення до подібних могил пише, що «перші пам'ятники полеглим з'явилися саме в церквах і на цвинтарях. Духовенство і віруючі мовчазно уподібнювала загиблих на війні мученикам і бачили своє релігійне покликання в тому, щоб шанувати мертвих і підтримувати їх культ» [174, с. 549]. У тій же Франції «з небувалою емоційною силою цей другий [громадський] аспект проявився в надгробках солдатів, полеглих на війні» [174, с. 547].

Особливого забарвлення такі могили-пам'ятники набувають на території комуністичних, соціалістичних країн, де рівність всіх перед усіма є наріжним каменем світогляду. По суті, подібні могили – це відсилання до сакралізованих мощей, про які йшлося вище. Подібні могили невідомому солдату є в багатьох країнах світу, вони набувають статусу національних. Тут можна побачити перехід від розуміння і ставлення до мощей з позицій суто релігійних до

світського розуміння, але все одно сакралізованого. Подібна поведінка сучасної людини називається М. Еліаде кріпторелігійною (буденною, але знаковою). Кріпторелігійна свідомість пам'ятає ще, що «простір неоднорідний: в ньому багато розривів, розломів; одні частини простору якісно відрізняються від інших ... є простори священні, тобто «сильні», значимі, і є інші простори, неосвячені, в яких нібито немає ні структури, ні змісту. Коли священне проявляється в будь-якій ієрофанії, виникає не тільки розрив однорідності простору, але виявляється якась абсолютна реальність, яка протиставляється нереальності... навколишнього світу. Прояв священного онтологічно створює світ» [167, с. 23]. Центри такого світу можна виявити «в кожному місті чи селі, в кожному окрузі» де «був зведений монумент полеглим» ... «надгробок, що має меморіальну функцію зазвичай він стоїть перед мерією, оскаржуючи у церкви честь бути центром, навколо якого організовується життя громади. Мало не до самого останнього часу такий монумент полеглим дійсно був знаком національної однастайності» [174, с. 550].

Говорячи про наявність могил Невідомому солдату в містах, ми відкриваємо локальний розріз освячення територій. Але лежать вони все одно на векторі, початок якого знаходиться в столиці. Тому що саме там розташовується загальнонаціональний Монумент Невідомому солдату. Можна навести приклад Радянського Союзу, в сакральній топографії громадянської релігії якої столиця виступала центром завдяки наявності в ній мавзолею – місця, звідки вожді повідомляли нове «євангеліє» народу, чиї «проповіді соціальної революції часто тотожні проповіді Страшного Суду» [203, с. 408-409]. Все сказане з трибуни мавзолею «освячувалося» останками батьків-ідеологів В.І. Леніна і деякий час І.В. Сталіна, що в ньому знаходились.

Подібні мавзолеї в соціалістичних країнах – обов'язковий елемент, що вказує на центр. Тому з'являються мавзолеї Хо Ши Міна в Ханой, у В'єтнамі; Кім Ір Сена і Кім Чен Іра (офіційна назва – Кимсусанський меморіальний палац) на північному сході Пхеньяну; Мао Цзедуна в центральній частині площі Тяньаньмень в Пекіні – вони діють до сих пір. Але існує так само приклад

болгарського керівника Георгія Димитрова, мавзолей якого був підірваний, як ідеологічно чужий новосформованому центру міста після виходу країни з-під соціалістичного світогляду.

Повертаючись до прикладу з мавзолеєм Леніна, варто відзначити, що серед споруд, що підступають до кремлівських стін, він без сумніву очолює ієрархію тих гігантів, на плечах яких стояла ідеологія СРСР. За Мавзолеєм йдуть Некрополь, де поховання представлені окремими могилами особливо видатних діячів партії і уряду (наприклад, Сталін, Ворошилов, Будьонний, Брежнєв і т.д.), братськими могилами борців революції, і урнами з прахом замуrowаних в нішах стіни (куди крім політиків допускалися ще й видатні діячі науки). Цікаво, що політики, які перебували на момент смерті в опалі або на пенсії, не ховалися біля Кремлівської стіни (наприклад, М.С. Хрущов). До Мавзолею і Некрополю додається ще й монумент Невідомому солдату, до якого тягнеться алея міст-героїв. Ці міста потрапляють під покров пам'ятника, в кожному з них, як і в кожному місті, що претендує на значущість, є свої пам'ятники-могили невідомим солдатам, що шануються городянами, духовенством і світською владою.

Таким чином, *imago mundi* (картина світу) сучасного городянина – це багато в чому результат трансформації сприйняття ієрофаній смерті, які пройшли шлях від мегалітів архаїчного суспільства аж до сучасних могил невідомих солдатів, знайти які можна в будь-якому місті, що зараховує себе до модерних міст. Мирська людина, бажає вона того чи ні, несе в собі алгоритми життєдіяльності релігійної людини, тому хоч би якою була ступінь десакралізації світу, ми не здатні повністю розлучитися з релігійним минулим. Можливо, саме ця властивість людини допомагала ідеологам епохи Модерну так успішно втілювати в життя нову обрядовість і культи, замішані на вгадуваних релігійних практиках. Яскравий приклад тому – символ могили невідомого солдата, який з'являється до XIX-XX ст. в США і Франції і після Першої світової війни набуває загальнонаціонального значення. В більш широкому сенсі артефактами, що втілюють цінності та сакральні сенси

громадянської релігії можуть вважатися пам'ятники та монументи. В містах вони є інструментом комунікації влади та городянина, репрезентацією того, що влада схвалює, спосіб домінувати в просторі, через маркування простору своїми символами і монументами. Кожна наступна влада з відмінними поглядами виставляє на огляд, в доступ і користування свої символи. Протистояння офіційних політичних, історичних та міфологічних наративів часто призводить до війн зістарими меморіалами і пам'ятниками, хоча насправді – це війни з ідеями та сенсами за перевизначення цінностей. В цьому процесі виникають нові значущі (сакральні) простори та артефакти.

Забуття сакральних місць і подій або прагнення надати нових сенсів та змістовного навантаження об'єктам міського простору призводить до перемаркування всієї міської системи координат. Описаний вище процес складання сакральної топографії європейського міста на прикладі трансформації ставлення до поховань й відповідно до території, з якою це поховання пов'язане в сучасних містах, все частіше не спрацьовує. Розглянемо два кейси такого перетворення міського простору через взаємодію з меморіалами.

Перший приклад (кейс) стосується витіснення з сучасного американського публічного простору меморіалів, присвячених учасникам американської громадянської війни [37]. Влітку 2017-го року в містах різних американських штатів проходили протести, демонстрації, акти насильства (навіть зі смертельним результатом) та вандалізму по відношенню до пам'ятників. Причиною цих заворушень стали виступи за знесення пам'ятників і видалення з публічного простору символів, присвячених різним персоналіям часів американської громадянської війни, що воювали за Конфедерацію або розділяли їх погляди. Незважаючи на те, що мешканці півдня (рабовласники) програли громадянську війну, монументи знаходяться в США по різних штатах, і їх всього близько 700 [271]. Ці пам'ятники встановлено досить давно, переважно їм не приділяють уваги, але варто відбутися якій події, пов'язаній з обмеженням прав громадян, якійсь

дискримінації за расовою ознакою, загостренню в суспільстві, як тут же виникає реакція через відповідні маніпуляції з пам'ятниками конфедератам. Порушення прав і свобод громадян США сприймається як загроза демократії, загроза спільному підґрунтю, що об'єднує розрізнені штати в державу. Способом її збереження виступає повернення символічно важливою перемоги, яку здобули в 1865 році. Війна з пам'ятниками президенту Конфедерації Девісу, генералу Лі і численним безіменним солдатам проявляється як актуалізація перемоги в сьогоденні. Влада штатів найчастіше реагує неохотно на самовільні ініціативи знести або зруйнувати такі пам'ятники. Найчастіше, як альтернатива, звучить пропозиція перенести з центру міста або помістити пам'ятник «в правильний контекст» [209]. Ця ідея зняти напругу в суспільстві шляхом перенесення пам'ятника в відповідний контекст одночасно і спосіб вирішити проблему, і завдання знайти цей контекст. Ті, хто вважають, що для спірних пам'ятників безпечно буде на кладовищах – спричинили появу цілої хвилі дискусій з цього приводу. Чи вважати приватні могили надбанням громадськості? Чи є кладовище публічним місцем? Чи громадський цей простір? Дослідники коментують, що «меморіали кладовищ мають зовсім інше значення, ніж символічний громадський меморіал на вулицях міста або в громадському парку» [168]. Від прихильників поміркованих поглядів на знесення та демонтаж звучать пропозиції додати більше інформації до пам'ятника, щоб надати більш ширший контекст.

Другий кейс – стосується об'єктів, які в пострадянських містах представляють локальний розріз освячення територій, таких як Вічний вогонь і могила Невідомому солдату, які в сучасних містах піддаються забуттю. На середину XX століття вічний вогонь на могилі Невідомого солдата, як символ консолідуючої націю пам'яті про Другу світову війну, горить в різних європейських містах, а на території СРСР – практично в кожному великому місті. Першим вічним вогнем в СРСР вважається вічний вогонь на Марсовому полі в сучасному Санкт-Петербурзі, куди його доставили з мартенівської печі Кіровського заводу.

В Україні Київський вічний вогонь був запалений в Парку Вічної Слави як частина комплексу разом з Пам'ятником Вічної Слави та Алесії Героїв. Вогонь оперізує напис «Слава невідомому солдату». Запалений він вперше був від полум'я, яке спеціально привезли з Волгограда з Мамаєвого кургану, а останній відповідно до офіційної версії було запалено від «Першого вічного вогню СРСР на Марсовому полі» [93]. Таким чином, у встановленні загального джерела Вічного вогню, традиція розвивалася і додатково сакралізувалася. Але в період з 2017-2018 рр. Вічний вогонь у Києві кілька разів заливали цементом, вдруге в нього зацементували хрест.

Загалом, українці стають свідками і учасниками динамічного переформатування міського простору починаючи з 2014-го року. Причина цього політичні і суспільні перетворення, що впливають на появу нових місць пам'яті. Умовно зміни, що відбуваються, і нові місця пам'яті, можна об'єднати в такі групи [38]:

1. Місця пам'яті, безпосередньо пов'язані з подіями 2013-2014 років, «місця дії». Сюди, в першу чергу, варто віднести київський простір Майдану Незалежності, вулиці Інститутської і їхніх околиць; площі міст, в яких проходили євромайдани. Ці місця облаштовуються з безпосередньою підтримкою офіційної влади. Наприклад, Київська міськрада перейменувала частину вулиці Інститутської, де відбувалися розстріли євромайданівців на алею Героїв Небесної Сотні.

2. Зміна значення і назв місць у міських поселеннях, які раніше були пов'язані з вшануванням інших пам'ятних подій і людей, часто радянських. Показовим у цьому сенсі є приклад Кривого Рогу, де на свято Благовіщення відкрили пам'ятник Покрову Пресвятої Богородиці, а сам монумент звели на місці пам'ятника Леніну. До цієї категорії також потрапляють об'єкти, які зіткнулися з законом про декомунізацію: перейменовані вулиці – площа Героїв Небесної Сотні замість площі Руднева в Харкові або проспект Небесної Сотні в Одесі замість проспекту Жукова.

3. Простори, які увібрали в себе попередні сенси або розширили їх. Прикладом може служити установка бюстів двох героїв Небесної Сотні в Збаразькому замку, які продовжили лінію знаменитих українців. Або відкриття спеціальних залів в історичних музеях (наприклад, відкриття залу з експонатами війни в Донбасі в центральному музеї ЗСУ).

4. Місця, прямо організовані в релігійних спорудах. Поява на території храмів або прямо в будівлі церков стендів пам'яті героїв Небесної сотні або воїнів АТО. Освячення священиком нових монументів також покликане надати їм певний сакральний зміст.

5. Місця, які отримали смислове навантаження вперше. До них можна віднести відкриття «першого пам'ятника добровольцю АТО на Троєщині», або посадку липового скверу на честь Небесної сотні в Одесі.

6. Місця поблизу будівель адміністративних органів. Установка банерів і фотостендів «Героїв Небесної Сотні» перед облдержадміністраціями в Житомирі і Луцьку, або пам'ятний знак загиблим учасникам АТО в Одесі біля основної адміністративної будівлі.

7. Вшанування земляків-героїв. Відкриття локальних меморіалів героям Небесної сотні для вшанування пам'яті героїв-земляків: у Львові, Калуші, Самборі, Тернополі, на Кіровоградщині.

Також з'явився цілий ряд монументів, які претендують на першість або винятковість: «перший в Україні музей "Небесної Сотні" в Івано-Франківську»; «Найвищий пам'ятник Небесної сотні в Миколаєві»; «Перший в Україні пам'ятник воїнам АТО в Кривому Розі».

Чому ці місця можна вважати сакральними? У книзі «Людина та сакральне» Р. Кайуа зазначає, що «Сакральне як усталена або тимчасова якість належить деяким речам (інструментам культу), певним істотам (король, священик), певному часу (неділя, Великдень, Різдво та ін.). Немає нічого, що не могло б стати точкою його застосування і втілити в такий спосіб в очах певної людини чи колективу такий престиж.» [66, с. 34]. Що, у свою чергу, призводить до зміни способу поводження з цими речами: «Освячена істота або

річ може анітрохи не змінювати свого зовнішнього вигляду. ... відповідній зміні підлягає спосіб у який поводяться з нею. До неї більше не можна ставитися вільно» [66, с. 35].

Наведений приклад показує, що зміни, які відбуваються з меморіальними просторами в сучасній Україні, де реалізується програма декомунізації та відмови від солідаризації з радянською спадщиною, створюють ситуації, коли старі символи входять в протиріччя новими пам'ятниками, що з'явилися після Революції Гідності. Для людини не існує нейтрального простору, якщо вона з ним взаємодіє. Спеціаліст з когнітивної нейропсихології і психогеографії, професор Колін Еллард, вважає, що «асоціюючи простір з важливою, нехай навіть трагічною історичною або культурною подією, ми відчуваємо себе частиною суспільства. У нас прокидається почуття гордості, місце набуває для нас особливої цінності» [168]. Саме навколо «сакральних» структур міста формується та реальність, яка перетворюється в звичайну. Міський простір виступає як комунікативний простір, повідомленнями в якому можуть виступати зміни у ставленні до місць пам'яті, набуття і втрата ними «сакрального» статусу. Одночасно з появою нових місць пам'яті відбувається заміщення і витіснення старих символів і значущих понять.

#### **2.4. Ідея ідеального міста та урбаністичні утопії**

Ідея «ідеального міста» щільно пов'язана з появою та розвитком уявлень про утопію (ідеальне місце, ідеальне суспільство) та естетично позначену геометричну єдність міської форми. Сплеск складання концепцій «ідеального міста» відбувся у добу Відродження. Поштовхом до цього в той час слугували дві події: публікація та поширення античної роботи Марка Вітрувія «Десять книг про архітектуру», та вихід у світ «Утопії» Томаса Мора. Ці обидві складові, і ідея (утопія) і форма (архітектурні втілення) мають свої витоки з античності. Античний теоретичний зразок найкращого

способу життя та суспільного устрою забезпечив Платон концепцією утопічного міста-держави в діалозі «Держава». А на практиці для грецьких та римських міст існували чітко визначені плани [189]. Прямокутність грецьких міст визначала Гіпподамова сітка (автор ідеї стандартизації та упорядкування міського простору Гіпподам з Мілету), а римські міста будувалися за містобудівним стандартом, що ніс в собі ідеологічну (відтворювати «образ» Риму на підконтрольних територіях) та практичну (кожне місто мало свій форум – площу з обов'язковим набором публічних споруд, базилік, храмів і т.д.) [163] функції. Таке планування фіксувало прийнятну міську форму, поліпшувало її відтворення та відображало розділення на поліс (polis) та ойкос (oikos): на домашню економіку та на участь у політичному житті, на публічне та приватне. Ю. Габермас у «Структурній трансформації публічної сфери» наголосив на цьому розподілі як на першій фіксації рис публічного.

Середньовічні уявлення про «ідеальне місто» існували на метафізичному та фізичному рівнях. Перше – це зафіксоване Августином уявлення про розділення «небесного граду» та «земного граду». З поширенням монастирів відбувалися спроби надати моделі «небесного граду» земного втілення через створення ідеальної спільноти, ідеального християнського соціуму та врегулювання умов його проживання [19]. Друге – це образ священного міста, «Небесного Єрусалиму» який архетипічно відтворювався у формах міської архітектури «земного граду», набуваючи центрального значення. Народжений античністю публічний простір не мав тут шансів, адже не було суспільних інститутів, які б забезпечували діалоги, дебати чи дискусії для народу та їх участь у прийнятті рішень, що зміниться з набуттям містами права на самоврядування.

«Ідеальні міста» Відродження, переважно італійські «città ideale», мали кілька формальних рис, що їх виокремлюють: це людинорозмірність (пов'язаних з появою нових гуманістичних ідеалів), впорядкованість та геометричність. Тарас Возняк характеризує цей період поверненням до ідеї

секулярного вдосконалення людини і суспільства через гуманізацію та раціоналізацію обставин проживання людини. «Захоплення» думок архітекторів прагненням створити «ідеальне місто», пов'язане з значним поширенням ідей Вітрувія, що замінили сакральну архітектурну «богоцентричну» модель на «людиноцентричну» архітектуру [169, с. 161-188.]. Простір вимірювався в критеріях, пов'язаних з людським тілом. Вихідна система вимірювання та пропорції закріплюється в образі «вітрувіранської людини», ідеально вписаної у коло та квадрат, що втілює гармонічну пропорцію між красою, математикою та людиною. В міській архітектурі ці думки було втілено в теоретичних проектах Франческо Ді Джорджіо Мартіні та Ченніно Ченніні.

Розумінню важливості розташування спостерігача та його позиції при спостереженні сприяла зміна уявлень про сприйняття простору. Важливим в цьому процесі виявилось поглиблення такого художнього прийому в живописі як перспектива, коли митець використовує спеціальні техніки щоб відобразити розташування предметів на площині. Функцію спостереження «ідеальним містам» забезпечувало центрально-симетричне планування. Відтоді в усіх планах міст превалює одна схема – ідеального міста у формі зірки [162]. Збереглися численні схеми «зіркових міст». Це і «Сфорцинда» Філарете (місто оточене міцним муром, має правильну форму зірки, на кожній вершині якої розташовані башти, до них від центру з центральною площею та собором прокладені проспекти.), Фра Джоконодо, Джироламо Маджи, Джорджо Вазарі, Антоніо Лупічині, Даніеле Барбаро, П'єтро Каттанео та Леонардо да Вінчі (його план Флоренції виглядає як переосмислення вже існуючого міста, якби воно проектувалось залежно від річки Арно, її канал мав пролягати крізь місто, а паралельно йому прокладались перпендикулярні вулиці).

Ця багатокутна схема також була практично пов'язана з новими способами ведення війни та обороною й забезпечувала «ідеальність» в сенсі оборони. Саме тому фортеці проектувались як радіальні міста, наприклад,

Пальманова (Palmanova), започаткована 1593 року у Венето на півночі Венеції за проектом Скамоцці. Центр цього міста залишався вільним від забудови, тому можна було бачити і контролювати діагональні вулиці у перспективі. Пальманова – вважається єдиним повністю завершеним ідеальним містом Відродження, яке відповідає проекту. Львівське місто Жовква також визначається як «ідеальне» ренесансне місто, особливість планування якого полягає у опозитному розташуванні замка до інших будівель міста: місто ніби перебуває під наглядом влади. Таким чином, Відродження, позначене численними проектами «ідеальних міст», поставило проблему їх втілення у реальність. Більшість цих міст так і залишилися змальованими чи описаними лише на папері.

На розвитку самої ідеї «ідеального міста» позначився період Великих географічних відкриттів. Численні мандрівники, священики та паломники не лише давали матеріал для складання географічних карт, на яких все менше територій мали статус «невідома земля». Також почали відбуватись часті контакти з аборигенами відкритих земель, оформилася думка про необхідність цивілізувати їх.

В той час, коли Томас Мор, натхненний щоденниками мандрівника Америкго Веспучі, створює свою «Утопію», а майже паралельно Мартін Лютер пише свої 95 тез, які сколихнули європейський католицький світ Реформацією, складається ідея колоніального «ідеального міста». Європа мусила змінитися, новий соціальний порядок мав бути представлений у фізичному міському просторі, проте тісні середньовічні міста обмежували цю потребу. Але великі імперії, зокрема Іспанія та Португалія вже мали вихід – завдяки колоніальній експансії вони отримали змогу створити Новий християнський світ. В містобудівному плані ця задача вирішувалася через дотримання так званих «Законів для Індій», у XVI ст. було засновано підзвітну королю «Раду у справах Індій», яка схвалила положення, що «жодне місто не може бути зведене без священика, а першою міською спорудою має бути церква» [69]. «Закони» визначали обов'язковість

прямокутного планування заради збереження порядку при розширенні та подовженні міст. Заселялися міста мали від центральної площі. Сама центральна площа втілювала варіант іспанського середньовічного архетипу центра міста: по сторонах чотирикутної площі розміщувалися храм, муніципальні будівлі, військові споруди та будинок губернатора. За такими законами були зведені Мехіко, Богота, Ліма. Зокрема, одне з найбільших сучасних міст – Мехіко є прикладом успішного втілення проекту «ідеального міста». Таким чином, іспанські «Закони для Індій» являли собою своєрідне практичне керівництво, яке гуртувалось на основі уявлень про просторову форму «ідеальних міст» й закріплювало єдину містобудівну концепцію.

Кінець Ренесансу позначився повноцінним відновленням сфери публічних відносин, реконструюючи яку Ю. Габермас відзначив кілька знакових моментів: дезінтеграцію феодальної влади та появу свобод, зокрема завдяки Реформації свободи обирати релігію [216]. Піднесення публічної активності вимагало впорядкування та контролю, в містобудівній сфері це відродило пошуки «ідеальної» форми міста. До цього часу відбулося ще одне зрушення – це владне встановлення монополії на право визначати простір, його уніфікація. Це досягалось шляхом картографування простору зрозумілим для державної адміністрації чином, та підпорядкування соціального простору одній єдиній складеній державою карті. Бауман пише, що цей процес носив агресивний характер, «дискваліфікувалися» альтернативні карти та інтерпретації простору, ліквідувалися або нейтралізувалися всі недержавні або не підтримувані державою картографічні установи» [5, с. 32-38].

Поява перших топографічних карт припала на XVIII ст., розпал національних революцій, промислових переворотів та становлення капіталізму. Разом з географією цих зрушень виникало розуміння публічного та приватного в їх сучасному значенні, формувався прошарок людей, міських мешканців, що утворюють протиставлене державній владі «буржуазне суспільство» як сферу приватного. Габермас відзначає, що виникають не

ініційовані владою самоврядні автономні співтовариства (організовані в клуби, ложі, літературні товариства), вони збираються в кав'ярнях, які набувають масового поширення у Франції XVIII ст. Загалом нова публічна сфера вимагала від міста доступних спільних просторів, де б могли втілюватися спільні громадянські практики. Тому простори тепер продукуються по-іншому, Лефевр розділяє простір на задуманий (простір репрезентації), сприйнятий та «прожитий» (змінений нашим перебуванням в ньому) простір [237]. Відбувався нерівномірний розвиток міської архітектури та міського простору й розвиток суспільства, яке вже якісно змінилось. В архітектурі переважали об'єкти промислової інфраструктури.

Реакцією на промислово забруднені, перенаселені, марковані сірою фабричною архітектурою міста XIX ст., де людині для життя не відводилося місця, стала ідея «міста-саду», вперше запропонована Ебенізером Говардом та сформульована в 1898 році в праці «Майбутнє: мирний шлях до реальних реформ», перевиданій як «Міста-сади майбутнього» («Garden Cities of Tomorrow»). Поєднання міського та сільського способів життя за Говардом має найбільше політичних, економічних та соціальних переваг, саме такий спосіб перетворився на ідеальне «місто-сад» – концентричну модель міста, що радіально розгортається від центрального парку з торгівельним центром оперезаним житловими будинками, поясами зелених смуг до зовнішнього кола фабрик та заводів. Такі міста-сади ніби супутники оточують «Центральне місто» поєднані з ним транспортними шляхами, але міські громади в них вже не залежать від «Центрального міста», вони автономні. Свої громадянські функції мешканці міста-саду мають реалізовувати в центральному парку [265].

Прагнення до реалізації громадянських потреб, прагнення відбутися як міська спільнота вимагає від міських просторів спеціальних місць для цього (наприклад, центральні парки Говарда, або Паризькі кафе для Габермаса). Простір міста – це репрезентація «міського співтовариства, що складається з людей, які зустрічаються і говорять один з одним ... їх відносини носять

взаємодоповнюючий характер і мають загальну систему значень» [105], спільну історію. В той же час образи ідеального міста передбачали повне заперечення історії, вона не мала позначатися на ідеально спроектованому просторі. Адже, за думкою З. Баумана, «якщо місто з моменту створення й упродовж усієї своєї історії є проекцією мапи на місцевість; якщо, замість гарячкових спроб втиснути безладну розмаїтість міської реальності в безособову елегантність картографічної сітки, мапа перетворюється на рамки, куди заздалегідь вміщаються ще не виникли міські реалії, значення і функції яких виникають тільки з місця, відведеного їм на цій розмітці – значення і функції набувають справжньої однозначності» [5, с. 36]. Новий час в цьому прагненні однозначності перевернув уявлення про послідовність, про порядок продукування простору. Простір тепер взагалі не потребував фізичного виміру. Пізніше це закріпиться у розвитку так званої «паперової архітектури», проектуванні лише на папері для конкурсів, виставок та каталогів. Утопічні твори того часу описували ідеально впорядкований прозорий раціональний простір.

Ці погляди вповні втілилися в модерністській архітектурній ідеї «ідеального міста». Її автор – французький архітектор Ле Корбюз'є, поширив її через введений ним містобудівний стандарт. Архітектор запропонував концепцію «*La ville radieuse*»/ «Світлосяйне місто» як альтернативу існуючим реальним містам. Місто Ле Корбюз'є мало бути функціональним, естетичним (єдність в забудові, прямі вулиці ніяких завулків) та безпечним, забезпечувати здорові умови життя. Старі міста автор не просто критикував, наприклад, вуличні кафе Парижа він вважав грибком, що роз'їдає тротуари, а отже – бажано не переробляти міський простір, а знести старі міста і натомість будувати нові.

Ле Корбюз'є отримав змогу втілити свої розробки ідеального міста єдиний раз, при будівництві Чандігарха – нової столиці Пенджабу в 1950-х роках. На основі розробленої ним системи пропорцій Модулор («набору гармонійних пропорцій, що співрозмірні масштабам людини, які можна

універсально застосувати як до архітектури так і в механіці»), саме В Чандігарсі вперше було застосовано систему мікрорайонів (800 на 1200 метрів), по контуру яких прокладено об'їзну автомобільну магістраль. В мікрорайоні будувалися культурно-побутові об'єкти (вичерпні для потреб населення з точки зору архітектора) для повного 24-х годинного життєвого циклу. Ле Корбюз'є докладно розробив всі параметри, що забезпечують «ідеальні умови» людського існування. Але Чандігарх можна вважати невдалим проєктом щонайменше для того суспільства та країни, в якій його побудовано. Місто називають «останнім островом європейської колоніальної ідеології» безвідносним до місцевих мешканців, переважно неписьменних бідняків, «містом для автомобілів, створеним в країні, де не у всіх є велосипеди» [92].

Теоретичні розробки Ле Корбюз'є втілилися і при проєктуванні столиці Бразилії – Бразиліа. Відношення до цього міста подвійне: з одного боку, в архітектурному плані – це монументальне, «ідеальне місто»; з іншого – воно виявилось непридатним для життя. Бразиліа мала потужну символічну роль. Наприкінці ХІХ ст. Бразилія отримала незалежність від Португалії й своєрідним актом її свободи стало перенесення столиці з узбережжя вглиб країни, ніби виконуючи Платонівську пораду з «Держави» про місто в центрі країни, аби запобігти впливу чужинців. Будівництво велось в місцевості, де до того не жили люди, з чистого аркуша, а його масштаби та темпи будівництва стали для населення приводом пишатися. Місто закінчили будувати в 1960-х, а в 1986 році ЮНЕСКО визнало Бразиліа «загальним надбанням людства» (що є унікальним, адже має минути не менше 50-ти років з моменту будівництва).

Проєктував столицю Лусіо Коста, а забудовував Оскар Німеєр. Вона стала «величезною і щедро фінансованою лабораторією ... , спробою сконструювати простір на мірку людини (або, точніше, з огляду на все те, що в людині можна виміряти), тобто простір, звідки випадковість і несподіванка вигнані остаточно і безповоротно» [5, с. 38]. Це є наслідком симпатії Німеєра

до радянської архітектури, в якій, на його думку, вдалося викоренити індивідуалізм, що дало архітектурі можливість брати участь в рішенні соціальних проблем.

В основі проєкту міста лежить жорсткий поділ на суперблоки, що мали стати замкненими малими спільнотами. Блоки з житловими будинками не просто типові – вони ідентичні, навіть квартири спроектовано так, щоб їх не можна було перебудувати. Міські сектори передбачені для всіх потреб: «сектор посольств, департаментів поліції, пожежних команд, автосервісів, приватних автосервісів, спортивних споруд, складів, військових споруд, клубів, шкіл і церков» [76], тому майже немає територій змішаного використання. Величезні відстані закладені між об'єктами, спека та відсутність зелених зон ускладнюють пересування пішки, роблять його небажаним. Бразилія характеризується як місто для автомобілів та кондиціонерів, а не людей.

Для мешканців пропонується лише два простори для життя: дім та робота. Не передбачено місць для зустрічей та дозвілля. В «Реальності Бразилія» Давид Ланегран, професор Макалестер-колледжу університету Міннесоти, опише враження від міста словом «стерильність», там «мало випадкової соціальної взаємодії, місто збудоване для необмеженого руху автомобілів, тому там немає завулків та кутків. Традиційне суспільство завулків померло, в Бразилія більше немає вуличного натовпу» [76]. Поступово навколо міста почала складатись мережа селищ, так званих «анти-Бразилія». Бразилія – «ідеальне місто» збудоване для ідеальних мешканців (у Баумана – штучних гомункулів, а не людей), з бездоганно структурованим простором відповідно до принципів просвітництва. Але навіть сам Оскар Німеєр вважав за краще жити в Ріо-де-Жанейро.

Протистоять такій розчленованій міській реальності концепції «ідеальних міст для людей» Наприклад, «*Citta dell'Uomo*» (*the human city* / місто для людей) Адріано Оліветті [251]. Це ідеальне місто було заплановане у 30-х роках XX ст. в Івера, на північному заході Італії. Адріано Оліветті

планував створити навколо заводу з вироблення друкованих машинок «Olivetti» таке місто, яке б могло стати моделлю індустріального мегаполісу на основі «гармонії між приватним та суспільним життям, між роботою та домом, між центрами споживання та центрами виробництва». Фабрика «Olivetti» побудувала нові райони для своїх співробітників у 50-х роках. Вони мали велику кількість зелених насаджень та 3-4-поверхові багатоквартирні будинки в яскравому авангардному стилі. Концепцію заводських будівель також було переосмислено. Заводи та виробничі простори повністю інтегрувалися в міську тканину міста, вони зводились майже повністю зі скла, щоб працівники могли бачити пейзажі на вулиці, а люди ззовні заводу могли бачити, що відбувається в середині. Створення «ідеального міста» увійшло до більш ширшого, політичного проекту Оліветті. З 40-х років він створив політичну партію, став мером Івери, членом парламенту. Й прагнув до реструктуризації політики навколо федеративно поєднаних автономних муніципальних спільнот. З 1990-х років компанія «Olivetti» переорієнтувалася на телекомунікації, електроніку та комп'ютери, й була розділена. Не підтримуване фабрикою ідеально місто прийшло в занепад.

Інтернаціональне втілення функціональних концепцій ідеальних міст призвело до певної кризи міських просторів, зокрема просторів для публічного користування. Ідеальні умови будівництва «від проекту» Бразилія чи Чандігарху (а не перебудови як в містах Європи) та проблеми мешканців цих міст дозволили побачити, як саме елементи міської інфраструктури та забудови впливають на міську спільноту. Зокрема, в обох наведених прикладах «ідеальних міст» звертається увага на автомобільну інфраструктуру, що розриває цілісність міського простору. За Лефевром, автомобіль – вихолощує живе переживання простору на користь його функціонального використання: «... людина, яка їздить і знає тільки, як водити машину, робить внесок в псування простору, всюди розчленованого. ... водій стурбований тільки доставкою себе за адресою, дивлячись навколо,

він бачить тільки те, що відноситься до справи, тому він бачить тільки свій маршрут» [150, с. 186].

Розчленованість міського соціального та публічного простору призводить до докорінних змін. Єдина тканина міської реальності множить та обмежується, виникають лакуни, публічний простір набуває рис приватного, перебуває під охороною від вторгнень в нього (поширюються, наприклад торгівельні центри-моли або огорожені міські парки). Сучасні проекти ідеальних міст характеризуються різноманітністю ідей, покладених в їхню основу. Глобальні проблеми неоднорідного сучасного світу намагаються вирішити в локальних проєктах технологічних міст, екологічних міст, етно-міст, тематичних міст (парки розваг, Діснейленд). Всі вони задумуються як простір, здатний вичерпно задовільнити будь-яку людську потребу. Це не вказує прямо на замкненість, але говорить про бажання створити такий простір для життя, з якого не було б потреби виходити.

Історія створення ідеї «ідеального міста» та її втілення напрочуд схожа на біблійне творіння світу. Згідно біблійної оповіді, Бог створив неоформлений пустий простір в темряві, облаштував і розпланував його на небо і землю, (як просторові координати), світло й темряву, день і ніч (що змінювали один одного й утворили час), сушу та моря, рослини та тварини. І врешті запропонував своє творіння людині. В цей ідеальний впорядкований простір було поміщено чоловіка та жінку з настановою підпорядкувати його. Що трапилося потім – історія відома: як тільки людина спробувала перетворити простір, в якому тепер жила, – його було зруйновано та втрачено. Секулярна історія відчуження простору розпочалася з усвідомлення необхідності абстрагуватись від фізичних об'єктів, представляти їх на карті (уніфікованій владою й єдиній для всіх), подвоювала людське уявлення про простір, давала можливість створювати цей простір як ідеальний. В модерному розумінні це функціональний, безпечний та естетичний в своїй єдності та одноманітності простір. Формою, яка втілювала

такий ідеальний простір, стало місто (простір для життя людини). Місто, яке не виникало, не облаштовувалося поколіннями пращурів –поставало, зводилося з ідеального плану. Але в ідеальному місті, створеному «під ключ», люди не змогли жити так само, як і в ідеальному просторі (едемському саді), створеному для Адама та Єви.

## ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

1. На початок XII сторіччя на території Європи склалися цілі мережі міст, сукупність яких становила земний християнський космос. Це були якісно нові утворення, порівняно з античними полісами. Подібні один на одне за своєю архітектонікою, вони розташовувалися на перетині інформаційних потоків того часу. Водночас, за своєю суттю це були християнські міста, й християнська свідомість людини, що їх закладала, зберігала основні елементи структури в нових містах (собор, ратуша, ринок). Суттєвою складовою змісту європейського міста як категорії культури виступає поширення християнства. Постання міста нерозривно пов'язується з настанням християнської епохи, яка «уніфікує» концепт «Європа». Це досягається завдяки наданню однорідності, що виявляється в міському просторі. Міста розгортаються не як незліченні світи, а як численні, (але згодом здебільшого однорідні) християнські космогонічні моделі, територія яких вкупі є територією християнського світу, а згодом й християнської цивілізації. Сама структура західноєвропейського міста, що закладається в ранньому середньовіччі, стає тією якісно новою формою організації простору для життя, яка стане основою майбутніх європейських міст.

2. *Європейське місто* може бути визначено як реалізована система соціального буття, форма якої транслюється змістом ідеї міста, що має християнське походження, центральні смисли якої кодуються та транслюються міфом міста. Відповідно до наведеного визначення можемо виокремити такі особливості європейського міста як модуса соціальної реальності:

1) європейське місто втілює світоглядну структуру християнського та модерного мислення і є одним з актуалізованих просторів повноцінної реалізації світоглядних імперативів християнської та модерної доби;

2) ідея європейського міста є смисловою структурою, в центрі якої знаходиться уявлення про сакральні цінності, а периферію складають

імперативи, що регулюють соціальне буття у відповідності до центру; ця ідея є формою існування центральних смислів європейської культури (категорією культури), а її втілення – способом культурного буття (модусом соціальної реальності);

3) сакральне ядро ідеї міста, а відповідно й сакральний центр міста змінюється та трансформується в просторі і часі, але структурне місце та сакральна природа його значення залишаються інваріантними, що підтверджується аналізом змін центральних символів міст при зміні культурних епох.

Простір соціального буття, що формується навколо сакрального центру та архетипічно відтворюється на християнських територіях, набуває аподиктичного значення в структурі сенсів соціальної реальності Європи, в тому числі й модерного часу є ідею європейського міста.

3. Виходячи з позиції соціального конструктивізму, відповідно до якої уявлення про реальність є конструктами, а цілісний образ реальності сконструйованим, запропонований підхід до міфу міста, в якому вербалізується образ міста як результат конструктивістської діяльності городян. Визначено, що елементами цього «міфологічного конструктора» виступають міські міфологеми, міфеми та міфоніми, які тяжіють до центрального сюжету – міфу про походження міста. Наповнення цих міфічних блоків залежне від пануючих в культурі ціннісних уявлень, що дозволяє повсякчас конструювати не історичний міф міста, а актуальний для його носіїв.

4. Показана трансформація сакрального простору в сучасному місті та проаналізовані особливості побудови сакральних міських просторів і їхня роль для локальних спільнот. Виявлені такі загальні особливості сакралізації в місті:

- сакралізація міського простору може бути спричинена відповідністю того чи іншого міського об'єкта поглядам на долю колективу з точки зору пануючої політичної ідеології;

- сакральний каркас міста може бути представлений у вигляді ланцюжка сакралізованих об'єктів, які організовують сітку міських координат, допомагають новим городянам інтегруватися у міське смислове поле;
- сучасна сакралізація може бути охарактеризована як плюральна сакральність, адже місто населене спільнотами, об'єднаними на різних підставах, за різними ознаками і їх сакральне в місті може докорінно відрізнитися від сакрального іншої спільноти. Але також можна виокремити і домінуючі сакральні символи, які тим чи іншим чином стосуються всіх мешканців міста;
- городянин може взаємодіяти з сакральним простором і демонструвати/виявляти його статус через ритуалізацію відносин з сакральними символами: через традицію, ритуал чи комеморативні практики;

5. Показано, що трансформації сакрального простору в сучасному місті мають перетворюючий та мобілізаційний потенціал для локальних спільнот. Зміни, що відбуваються з меморіальними просторами в сучасній Україні, де реалізується програма декомунізації та відмови від солідаризації з радянською спадщиною, створюють ситуації, коли старі символи входять в протиріччя з новими пам'ятниками, що з'явилися після Революції Гідності. Для людини не існує нейтрального простору, якщо вона з ним взаємодіє. Саме навколо «сакральних» структур міста формується та реальність, яка перетворюється в звичайну. Міський простір виступає як комунікативний простір, повідомленнями, в якому можуть виступати зміни у ставленні до місць пам'яті, набуття і втрата ними «сакрального» статусу. Одночасно з появою нових місць пам'яті відбувається заміщення і витіснення старих символів і значущих понять.

6. На підставі аналізу літературних та архітектурних проєктів ідеальних міст, виникнення яких розглянуто у хронологічній послідовності, показані спроби авторів цих ідей закласти в проєкт ідеального міста бажаний соціальний порядок та конструювати місто ззовні по відношенню до городян.

Виділено три типи ідей ідеальних міст: 1) ідея ідеального міста з точки зору найкращої для городян архітектурної форми; 2) ідея ідеального міста з точки зору трансляції певних ідеальних суспільних цінностей та поширення суспільних ідей; 3) ідея ідеального міста з точки зору регулятивного потенціалу з боку влади або автора концепції.

7. Положення другого розділу дисертаційного дослідження знайшли відображення в наступних публікаціях авторки (посилання на перелік наведений в Додатку А): [6], [9], [13], [18], [19].

## **РОЗДІЛ 3. ЄВРОПЕЙСЬКЕ МІСТО ЯК МОДУС СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ**

### **3.1. Ідея міста як спосіб самоусвідомлення та принцип формування міської свідомості: на прикладі «донецького міфу»**

Ведучи мову про соціальну реальність, та, власне, про соціальну реальність міста як одного з її модусів, варто звернутися до евристичного потенціалу розроблюваної концепції міфу міста. Основна проблематика міфу міста актуалізується в наукових статтях О. Білокобильського [11-12], О. Тараненко [145-146], І. Патрон [108], Я.П. Гінрікса. Вести мову про міф Києва ми можемо в контексті робіт К. Сігова, що простежує київський топос європейського міфу, Д.С. Бураго, який розглядає «міф Києва» як художній концепт. Важливі для нас також роботи, що прямо не ведуть мову про міський міф, але тим чи іншим чином відображають його внутрішню логіку: наприклад, С.В. Герасимчук проводить паралель «Київ – Єрусалим», чи навіть «Єрусалим – Константинополь – Київ», або С.Б. Кримський, в дослідженнях якого йдеться про культурні архетипи Києва.

Вихідним у дослідженні є широке розуміння міфу в якості реальності, яка обумовлює світобачення і світосприйняття людини. Міфи міст розповідають про місце та роль міст в культурній реальності, про покликання міста, про його ідею. Кожне місто постає та розвивається відповідно до домінуючого культурного та соціального сенсу, який: або було закладено при проектуванні міста, або сприйнято міською громадою як чільний орієнтир для колективного життя. В першому випадку ідея міста завдає координати для життя містян (це справедливо для міст індустріальної доби, наприклад, для моно-міст, міст- заводів). В другому – більше йдеться про локальне віддзеркалення домінуючих культурних цінностей (наприклад, втілення «свободи», «мультикультурності»). Відбувається це різними шляхами, але зазначений вище процес вписується й корегується в тому числі через

культурні «гранднаративи», втілені в регіональній (міській) міфології. В традиції підходу до оточуючої реальності як до тексту, виникли уявлення про історію, минуле і майбутнє, про людину і суспільство, про життя і світ у цілому – як про оповідання – наративи. Якщо оповідання поєднані однією «темою», єдиним стрижнем – це метанарації, або гранднаративи. Як пише В.І. Додонова, «вони [гранднаративи] є епістемологічним конструктом, що легітимує способи мислення, соціальні інституції і всю соціальну систему, уможливорюючи, тим самим, тотальний світогляд» [56, с. 283].

Наведемо декілька прикладів втілення ідеї міста в міфі міста. Перший з них – міфи про Венецію, досліджені Бурке (*Peter Burke*). Одним з таких міфів дослідник називає сприйняття «Венеції як міста-жінки». В цьому міфі втілено ідею Венеції як об'єкта бажання. «Венеція уособлюється прекрасною, величною жінкою на картинах Тинторетто. Венеція асоціювалася з Венерою у віршах шістнадцятого століття. Для венеціанського поета Джованні Франческо Бусенелло місто було "королевою моря, богинею хвиль"» [192, с. 84]. Далі вербалізована в міфі ідея закріплюється та розповсюджується через образні посилення: «Цей образ стає все більш поширеним у працях іноземних відвідувачів у ХІХ столітті, настільки, що можна говорити про «фемінізацію» міста. Байрон назвав Венецію богинею або «королевою океану» [192, с. 84].

Іншим прикладом втілення практичної ідеї міста в міфі можна назвати «колоніальний» міф Берліна. «Ідея Берліна як міста останніх поселенців, шукачів задоволення, а не людей, що вкорінені в усталеній культурі, була найсильніше сприйнята Карлом Шеффлером, він описав Берлін як "колоніальне місто", підсумовуючи в цьому одному слові характер міста як форпосту торговців, яким бракує повільного розвиватку, усталеної культури та суспільства. Ця концепція "колоніального міста" знайшла великий резонанс у письменників Берліна». [268, с. 147]. Цей колоніальний міф трансформувався у міф «міста без минулого» що в позитивних конотаціях транслюється через образ Берліна «як міста змін – міста, яке ніколи не озирається назад» [268, с. 146].

До цього часу непересічний дослідницький інтерес викликають міста, що були закладені відповідно до «законів класичного міфологічного світогляду», тобто ті, що розгортаються від центру, де розміщено священний пагорб. Такими виступають Рим, Київ, Москва, Краків (Вавель) та інші визначні міста, що ведуть історію свого походження від факту освоєння такого місця, потім роль пагорбу переймають релігійні споруди, вище за які в містах нічого не будують. Такі міста структурують свій простір відносно цих визначних маркерів. Та з плином часу парадигма класичного міста не просто змінюється, вона замінюється. Міста, що створюються в Новий час та пізніше, мають переважно промислову спрямованість (створюються через необхідність задоволення індустріальних потреб). Всесвітньо відомими є наприклад, Детройт в США чи Рурська область в Німеччині. Зараз важливість цих об'єктів оцінюють не лише через призму матеріального виробництва, а й як важливий фактор практичного життя своїх мешканців, як рушій світоглядних змін. Так, наприклад, промисловий Детройт пов'язують із стабільністю та підтримкою демократії в Америці, зокрема, з'явилося навіть стабільне означення: «Детройт – «арсенал демократії» [245].

Але таку саму функцію ідеологічної корекції відмічає і американській історик Х. Куромія вже по-відношенню до українського промислового за своєю суттю міста – Донецька. Саме у процесі його містотворення Куромія вбачає результат розгортання ідеологічних програм: «Урбанізацію та індустріалізацію часто асоціюють з виникненням сучасного націоналізму, і це слушно у випадку з Донбасом» [75, с. 15].

Втілення ідеї міста Донецька у міфі міста до 2013 року можна описати як трансформацію козацького міфу «Дикого поля» та «Ельдорадо» у міф шахтарського краю з подальшим взяттям шахтарського міфу на озброєння радянською ідеологією, та – після втрати актуальності радянського наративу – формування міфу про виключність/унікальність міста та його мешканців й нарешті, пошук легітимації «виключності» регіональної спільноти.

Поява перших великих фабрично-заводських підприємств та їх швидкий розвиток у Донбасі у другій половині XIX ст. окреслили символічне прикордоння території, створюючи величезні можливості, а отже, приваблюючи чимало населення з різних кінців Російської імперії. Цікаво, що зростання концентрації промисловості, відтік із сіл, перенаселеність міст, пролетаризацію населення – усі ці та подібні процеси й чинники називає Р. Кайуа, коли веде мову про формування міфу Парижа [194]. Донбас став втіленням своєрідного варіанту (за висловом дослідника гуманітарної географії Д. Замятіна – «одного з різновидів майже вічного культурного міфу») – міфу про Ельдорадо [62]. В той час, коли на кінець XIX ст. край вже був досить інтенсивно заселений та освоєний, при всьому цьому, як пише Ф. Турченко, ця територія «у народній пам'яті залишалася «степом широким, краєм веселим» [152, с. 132], де кожен зможе знайти волю і захист. Його репутація, як «регіону свободи, краю необмежених можливостей не зникала» [152, с. 132]. Ця мрія повсякчас штовхала відчайдушів йти у місце, де «незліченні багатства чекають його наполегливих шукачів. Завжди є невідомий окраїнний, прикордонний, позамежний шматочок, куточок світу, який обіцяє матеріальні і, рідше, духовні блага, яких бракує» [62]. Йшли за скарбом, «золотом Ельдорадо», а знайшли вугілля, що отримало статус скарбу. Замятін робить висновок про те, що «не варто, звичайно, упускати з поля уваги реальні історичні факти і свідчення, що були підґрунтям міфу про Ельдорадо: святість або державна міць, віддаленість, невідомість, закритість, загубленість виступали в цих випадках неодмінними умовами існування легендарного простору» [62].

Як колись «самосвідомість (самоідентифікація) козаків формується навколо релігійного смислового ядра, в першу чергу до релігійних цілей прямує і діяльність Січі» [15], так і на донецьких теренах оформилося уявлення про певне сенсотворче ядро для тих шукачів, що сюди приходять, і це ядро так само стає причиною відповідної поведінки, зафіксованої в

міфопоетичних практиках (зібраних в етнографічні збірки на кшталт «Країни вогню» [143]) шахтарського середовища:

*«В землі гроші огрібаєт,  
У неділю водку пйот»* [10, с.55].

Цей період став визначальним роздоріжжям для того концепту, з яким в подальшому буде міцно пов'язаний міф Донецька. О. Тараненко назвала це «складнощами визначення прецеденту» історії індустріального Донецька: «Донецьк металургійний або Донецьк вугільний?» [146, с. 91]. Концепт вугілля виявився, по-перше, реально переважаючим, а по-друге, найбільш зрозумілим, яскравим, впізнаваним, так би мовити, придатним для того, щоб стати міфом, об'єднуючим це місто.

В нових умовах відбувається закономірний процес формування світоглядної системи, що корелювала з козацьким міфом і відбилася в ціннісно-смісловому універсумі нового суспільства та змусила підганяти до оточуючої дійсності його життєві практики: побут, роботу, дозволя. Сам прецедент шукань краю-мрій, «Ельдорадо» вимагає від шукачів набору особливих якостей та особливого способу життя. На українських теренах подібна модель життя спільноти, об'єднаної спільною справою, вже існувала – це козацький спосіб життя.

Крім своєрідних умов життя, робітники стикались із специфічними умовами праці. Ф. Турченко характеризує їх як надзвичайно тяжкі: «Шахтарська професія, наприклад, вважалася однією з найважчих і найнебезпечніших у промисловості. Тут переважала ручна праця, був низький рівень механізації і дуже високий рівень смертності» [152, с. 141]. Небезпека умов праці призвела до того, що в робітничій шахтарській пісенній творчості часто зустрічається мотив прощання, який символізує і прощання з сонцем, світлом, а отже і з життям, відрив від земного світу, заглиблення в темряву, небуття і врешті-решт – смерть [148, с. 81].

*«Шахтер в яму спускается,  
С белым светом прощается.*

*Он там ходит со свечою,  
А смерть носит за плечою» [10, с. 59].*

Цікаво звернути увагу на закритість шахтарської верстви на перших порах. Це була доля відчайдухів, робота, що не кожному до снаги. Як колись козаки «не допускаючи в Січ жінок, усвідомлюють себе своєрідним релігійним орденом... у бій йдуть з готовністю прийняти мученицьку смерть» [95; 15], шахтарсько-робітничий контингент представлений чоловіками, що працюють, готові у будь-яку мить до смертельних випадків. У ранніх творах на цю тему знайшли відображення рудиментарні вірування шахтарів у потойбічний світ, їх уявлення про незвичайну грізну силу, яка може погубити шахтаря, а може і допомогти йому, принести щастя [130].

Думка про те, що «Праця шахтаря непосильно важка» виспівана у чисельному шахтарському фольклорі.

*«Нет смелее удалцов,  
Чем шахтеров-молодцов.  
Шахтер ходит по ночам,  
Не уважит богачам» [106, с.29].*

Розповсюджуючись, вона перетворилася на міфологічний концепт, що спровокував новий міф, який і досі функціонує та навіть має наслідки, - логіка роздумів наступна: «не кожний здужає бути шахтарем» – звідси висновок: «отже існує особливий шахтарський дух, характер».

Зіставляючи два тексти з козацького та шахтарського образу життя, можна одразу побачити спільні риси в моделях поведінки: *«/После побед/ И по раздѣлѣ бываетъ у нихъ великое веселіе, и многіе дни гуляютъ, пьютъ, ходятъ по улицамъ, кричатъ объявляя свою храбрость... А ежели кто съ ними встрѣтитца, то всѣхъ подчиваютъ и просятъ на горѣлку и на прочее питіе; а ежели кто не будетъ пить, то бранятъ ругательно; и хотя его и не знаютъ, какой бы онъ человѣкъ ни былъ, однако его подчиваютъ; въ какомъ своемъ веселіи и гуляніи чрезъ немногіе дни, удивленія достойно, какъ они прогуливаютъ великую сумму денегъ; и не токмо что полученную добычу, но*

*и старое что имБють, въ забытомъ своемъ пьянствѣ, пропиваютъ, и входятъ отъ того въ великіе долги» [15; 95].* Таке гучне святкування звияг, розтрата всього що було надбане, та як результат – необхідність знову «здійснювати подвиг» – спускатись в шахту, усі ці моменти відбиваються в робітничому середовищі у вигляді міфопоетичних текстів, що фіксують певний вже стійкий концепт, відображено в наступній пісні:

*«Шахтер голый, шахтер босый,  
Шахтер курит папирасы.  
Шахтер пашенки не пашет,  
Косы в руки не берет,  
Только кайлушком помашет,  
Зато денежки гребет....  
Получил получку я  
Ровно двадцать два рубля,  
Два рубля отдал домой,  
Ну а двадцать – на пропой» [106, с. 30].*

Американський дослідник Донеччини Г. Куромія пише: «Безтурботність була частиною мужньої культури шахтарів, і дехто легковажно палив в шахтах» [75, с. 51] Такий собі фаталізм виступав способом боротьби зі страхом, нівелював відчай людини, що змирилася з неминучим, дозволяв робити неможливі доти вчинки.

Російський інженер того періоду писав про донбаських шахтарів: «Здавалося, що в самій своїй сутності ці люди не мали чогось головного, міцного і основного...» [75, с. 59]. І це «головне», об'єднуюче викристалізувалося у тутешніх мешканців завдяки радянській ідеології, що своєчасно підставила плече донецькій ідентичності: «Радянський міф «Донбас – шахтарський край» став заміною космогонії Донецька, «шахтарської столиці», він став першоосновою і базовим фундаментом для подальшого розвитку офіційних, і маргінальних міфологічних сюжетів» [146, с. 91]. Перші радянські міфи намагалися «поцілити» у трудові почуття, розраховували на

промисловий ентузіазм й апелювали до створення «нової історичної спільноти» – міста, де сформувалося виключно робітниче середовище шахтарів і металургів. Адже власне «шахтарське» походження міста цілком вклалося у матрицю радянської трудової слави.

Турченко наголошує, що «опосередкованість селянина власним осередком надає його існуванню бодай якоїсь, нехай і злиденної, сталості; «номадизм» запорожця додає йому онтологічної й метафізичної невизначеності» [152, с. 141]. Серед донецьких робітників така невизначеність долається створенням нового Космосу, нового життєвого порядку. М. Еліаде подає спосіб ритуального перетворення місця життя (як території, так і дому) в Космос, надання йому властивостей *imago mundi*, через «уподібнення житла Космосу за допомогою проекції чотирьох сторін світу від центральної точки, якщо мова йде про поселення, або шляхом символічної установки *Axis mundi*» [167, с. 40]. Такою віссю для Донеччини, на думку О. Тараненко, стає «прецедент, атрибут, що найбільше переважає при утворенні міста». Так з'явилися стійкі переконання, що ілюструються гаслами «Донецьк – місто шахт», «місто трудової слави», «місто териконів», «місто людей праці», «місто гірняків й гірняцької слави», «місто чорного золота», «місто вугільної слави» й т.п. До речі, всі визначення носять стверджувальний позитивний характер. Символами Донецька стали стабільні та незмінні – обличчя шахтарів, що забрудненні вугільним пилом, терикони на фоні міста, глиби вугілля, шахтарська коногінка, пам'ятник шахтарю що тримає шмат видобутого вугілля і т.д. А далі «прецедентна подія втрачає свій конкретний, індивідуально-людський зміст, узагальнюється, символізується» [146, с. 88]. Саме такими практиками займається вже місцеве населення, упредметнюючи гармонійну, комфортну модель світу, «в якій все знайоме та зрозуміле» [146, с. 88].

Отже, донецька міфологія формується під впливом природних, історичних, геополітичних, етнічних, суспільних та багатьох інших факторів. До складу «ядра» донецького міфу, який живить локальну ідентичність

ввійшли наступні культурні символи-архетипи (складові донецької міфології): архетип «Донецького Степу»; мотив «славного козацького минулого», вольниці; концепт вугілля; архетип дороги, точніше, навіть, перетину різних шляхів; архетип місця, де можна заробити грошей, такого собі «Ельдорадо».

Особливого значення набуває вугілля та його видобуток, оформлюється концепт вугілля, який виявився зрозумілим, яскравим, впізнаваним, таким, що одразу асоціюється з певною територією. Та концепт шахтаря–металурга, як людини що має справу з вугіллям.

Наступний етап наповнення символічного простору Донецького регіону міфологемами будувався вже на попередній базі й відбувався у русі історичних особливостей регіональної спільноти. З точки зору О. Тараненко, міфологізація Донецька відбулася саме завдяки зустрічі радянської ідеології із шахтарською міфологією не терені Донбасу. Така міфологізація Донецького регіону почалася у 20 –30 х рр. минулого століття, коли ідеологічні штампи «міста трудової слави» стали своєрідними магічними заклинаннями. Міфи поставали не як віддзеркалення реальності, а як «світлі цілі» [99, с. 229].

Дослідниця міфопоетики донеччини, Г. Агаркова назвала процеси, що тут відбувалися після революції, – процесами «збирання» в масовій свідомості нового культурного образу Донбасу – «робочого краю-трудівника», а також збирання тих регіональних символів самототожності, з якими повинен ідентифікувати себе кожний його мешканець [47], [11], [134].

Первинна шахтарська міфологія в силу вододілу революції трансформується, викривляється. Їй сплавляється з новим світоглядом нової держави, до складу якої входять тутешні землі. В цей період в країні масовими темпами йшла індустріалізація, й Донбас активно промислово розвивався та навіть очолив когорту лідерів-регіонів у даному процесі.

Можемо говорити, що для Донбасу дуже яскравим виявився процес втілення ідеологічних настанов, характерних для Радянського Союзу, в основі яких лежать праці К. Маркса. А саме – його обґрунтування того, що здатність

людини через свою працю перетворювати і освоювати об'єкти природи задля задоволення власних потреб, є визначальною характеристикою людини. «І весь людський рід при цьому має право користуватися плодами її праці» [102, с. 386]. Тобто людина – за визначенням істота працююча, робітник. Цей погляд втілювався правлячою елітою нової «радянської формації» на просторах Донбасу [47], [11], [134].

Ідея донецького героя-трудівника може розглядатися на кшталт такого собі онтологічного підґрунтя, яке забезпечує єдність мешканців певного регіону на його основі. Головний міф, який використовують у сучасній міфології й ідеології, – «міф про героя». Будь-яка доба породжує своїх героїв, і робить це у цілковитій відповідності до законів міфологічного світосприйняття, наділяючи їх «другою природою»: міфологізований образ героя витісняє у суспільній свідомості реальний прототип, змушуючи спільноту повірити в ідеалізований образ. Ми відкидаємо людські, «гріховні» якості героя і бачимо в ньому щось більше, ніж він є насправді, те, що возвеличується над всіма іншими людьми. Тут наявне прагнення максимально наблизити його до світу вищих істот, бо лише тоді герой може змінити світ і лише тоді інші люди можуть в це повірити і прийняти.

Поступово міфологія знаходить віддзеркалення в ритуалах поведінки й символізації життя мешканців регіону. Регіональні символи сприймаються людиною як об'єктивна реальність. Тому не можна не звернути увагу на типовий для міфологем про героя вимір – це ритуали вшанування героя. Такий ритуал має початково релігійне походження. А виявляється у символічних прикладах такої пошани – нагородах, присвоюванні звань («героя соцпраці»), розміщенні на дошках пошани завдяки трудовим здобуткам, нагородженням трудовим червоним стягом, званням переможця соцзмагання, увічнення гордого профілю робітника у кольорових вітражах, барельєфах на фасадах будинків і т.д. І все це оточене святковою атмосферою, просякнуте пошаною на очах у дітей працівників, виховуючи в них бажання бути «як батьки» героями – трудівниками. Присудження таких нагород є своєрідним актом

ініціації, долученням людини до того міфічного світу, який будувався на донбаському просторі. До того ж трудівники завжди мали певні пільги в можливостях набувати матеріальні блага (наприклад перша черга на отримання квартири, чи придбання автомобіля). Це робило образ робітника ще привабливішим.

Роль міфу про героя-трудівника полягає в адаптації людини до трудового класу, до існуючого соціального порядку. Такий міф може гарантувати відтворення існуючого соціального порядку й вказати окремо взятому індивідові власне місце у цьому порядку. А тому і відбувається культивування простого, а від того близького народові, трудівника-шахтаря-металурга чи будь-якого іншого робітника, якому без проблем вдається виконати і перевиконати план, тим самим зміцнивши позиції своєї батьківщини та зокрема збільшивши престиж свого регіону.

На тлі міфологеми про героя-трудівника, яка і стала для свого суб'єкту (а власне, мешканців Донбасу) універсумом, в якому він існував, почали логічно розгортатися наступні етапи міфотворчості.

Наступний етап наповнення символічного простору Донецького регіону міфологемами будувався вже на попередній базі з урахуванням історичних особливостей регіональної спільноти. Як пише О. Тихий, «сьогодні, у 2005-му, майже всі донбасівці відчують себе підступно обдуреними, ображеними і морально згвалтованими» [147, с. 20]. Адже відбулася втрата тих знайомих та зрозумілих смисло-життєвих символів та механізмів, за якими функціонувала донецька спільнота за радянських часів і які живила потужна радянська ідеологія. Вони виявилися незастосовними до нових реалій. Радянська система занепала, а відчуття виключності залишилось, воно вже входить у структуру ідентичності, що відбивалася в тезах, які так влучно артикулював О. Тертичний в своїх «суб'єктивних спостереженнях на малій вітчизні». Він пише, що донеччани: «це люди духовно сильні, прямодушні й щирі. Люди, які мають підвищений рівень гідності («Донбас ніхто не ставив на коліна»). Це люди, які мужньо працюють під землею, біля мартенівських

печей («не смыкала наша Родина очей»); люди, які виробляють ліки, лазери і «Кольчуги». Це край трудівників, вихованих (нехай не зовсім адекватно) на іменах донбасівців, що були в усіх радянських підручниках: шахтарів Олексія Стаханова і Микити Ізотова, сталевара Макара Мазая, трактористки Паші Ангеліної... Ці люди разом зі своїми батьками й дідами створили половину важкої індустрії України, і вони мають усі підстави пишатися результатами своєї тяжкої й небезпечної роботи» [147, с. 20-21].

Такий набір соціальних міфів систематизував соціально-політичний досвід радянського суспільства, проте він вже не є актуальним для сучасних посткомуністичних країн, в яких відбувається процес активного формування національних міфів [47], [11], [134]. Тому відбувається переродження радянської міфології, пошук замісних форм.

Подібну ситуацію можна проілюструвати тими процесами, що відбуваються в пострадянських державах. У періоди активних соціальних трансформацій різні пласти міфологічних уявлень стикаються між собою, внаслідок чого відбувається ламка світогляду: міфи не відповідають суспільно-історичній ситуації, тому припиняють своє функціонування, або ж їх вплив стає обмеженим. Радянська винятковість робітника, що склалася на попередньому етапі розвитку регіональної спільноти, трансформується у винятковість нових міфологем.

О. Забужко, аналізуючи сучасний стан українського суспільства, багато уваги приділяє відсутності історичної національної пам'яті, її викривленню, зазначаючи, що «місію консервантів історичної пам'яті» виконувала українська інтелігенція. Тепер же прийшов час на похмільний синдром: пам'ять про минуле виявилася тим, що в математиці зветься умовою необхідною, але недостатньою, – не можна рухатися в майбутнє задом наперед» [58, с. 126]. Але така ситуація нівелюється в міфі: «Міф же не розрізняє історію, профанну та сакральну «картину світу» в якості атрибутів реальності. Минуле постає в міфі як своєрідний зворотній бік теперішнього, як священна основа профанної реальності яку неможливо усунути» [7, с. 210].

Ця міфотворчість не лише спрямована в майбутнє, вона також прагне вкоренитися в минулому, зміфологізувати й його. Такі ж процеси відбуваються і з донецькою регіональною спільнотою. Для того, аби обґрунтувати будь-яку значимість в теперішньому, ми знаходимо історичні основи. Це пов'язано з історичним характером людського мислення. В місцевому дискурсі минуле репрезентується через «символічні фігури», до яких «кріпиться спогад».

Офіційна регіональна історія, як було показано вище, розпочинається з індустріалізацією краю, тобто «сивої давнини» у донецького регіону немає. В той же час, вади історичної «біографії» компенсуються за рахунок включення часової перспективи до міфологічного простору – попередниками донеччан стають скіфи та сармати («ми існували в праісторичні часи, до Москви та до Києва») [136, с. 339]. При цьому, не прості скіфи-кочівники переміщалися донецькими диким полем, а Царські скіфи. Такі звернення реалізуються в переосмисленні візуального простору міста – бульвар Пушкіна збагатився дитячим ігровим майданчиком «Скіфське містечко». Збільшується кількість звернень до топоніму «Дике поле», який за заувагою О. Тараненко «з готовністю й гордістю приміряється на донецьку історію – саме під такою назвою виходить в Донецьку проект першого художньо-інтелектуального альманаха» [146, с. 93].

Час відчувається в донецькому регіональному міфі як позбавлений протяжності: це чи то вічне «тепер», чи то період, де часу немає. Але для мешканців «неісторичного» за своєю суттю регіону важливо якось локалізувати себе в часі. Це досягається через звернення до «давності» регіону, що «вкорінює» його в історії. Донеччина малюється крім сарматського та скіфського минулого, як місце битви на Калці, через прикордонну місію донського козацтва, анархічну свободу батьки Махна.

Міфологічний хронотоп з необхідністю передбачає феномен свята, але свята, пов'язаного зі специфікою міфологічної образності. Й саме з феноменом регіонального свята було пов'язане донецьке повсякдення: подія,

яка закарбовує існування регіональної спільноти в історії, особливо така подія, яку можна інтерпретувати в термінах народження, створення, утворення, сприймається як привід для святкування. Характерним прикладом виступали широко розповсюджені в практиці регіональної влади «святкування регіональних «ювілеїв», ювілеїв окремих підприємств та організацій на рівні свята регіонального значення» [11, с. 265-269]. День міста Донецька збігається із Днем Шахтаря, який святкується в останню неділю серпня й прямо проектується на рекорд з кількості видобутку вугілля Олексія Стаханова, який було встановлено з 30 на 31 серпня 1935 року.

Симптоматичним стало те, що в Донецьку день футбольного клубу «Шахтар» було чи не найочікуванішим та наймасштабнішим святом. Адже система змістів, що оформилася навколо донецького футбольного клубу «Шахтар», була справжнім «китом» донецького міфотворення. Дослідники зазначають з цього приводу, що «футбол став в Донецьку справжнім культом, що супроводжується всіма міфологічними атрибутами» [146, с. 102]. Після відкриття стадіону «Донбас-Арена» в 2010 році міська міфологія збагатилася новим символом міста, який за своєю «відкритою» знаковістю, емблематичністю практично переважив всі попередні концепти. Він увібрав у себе попередні міфологеми, задіюючи їх у футбольній символіці. Сама назва команди – «Шахтар», її символ Крот, навіть гасла команди корелюють з шахтарською професією, наприклад: «Кубок (медалі) на гора!».

Наведені вище приклади приводять до усталення в думці донецької «особості-особливості», яка позначає усе, до чого б не торкнувся донеччанин. Але всі соціальні та культурні практики тутешніх мешканців незмінно ґрунтуються навколо міцного стрижня: «вугілля – донецький характер – «Шахтар» та «Донбас-Арена».

Треба підкреслити певну «відмежованість» Донбасу від автохтонної культурної території, з якою він від початку освоєння вугільних родовищ не перетинався (що переконливо зафіксували історичні та літературні джерела), – на шахтах працювали мігранти, які, якщо й не поверталися до рідних країв,

то жили відокремлено у робочих поселеннях. Певний образ життя, пов'язаний із виснажливою працею (шахтарі інколи по декілька діб не підіймалися на поверхню) та неналагодженим побутом, смертельною небезпекою та тяжкими загулами, але при цьому й з можливістю добре заробити, й формував специфічну ідентичність. Відчуття «виключності території» веде до формування думки про «обраність народу» [96, с. 179]. Ще й досі вживаний вираз про залізний «донецький характер».

Логічно дооформилася думка, яка з'явилася в робітничому середовищі, про особливий донецький менталітет, характер. Вона вилилась у міф про «донецьких». Як пише О. Тараненко, «Міфологема сильного донбаського характеру стала основою міфу про «донецьких», що влаштували у себе в місті особливу державу «беспределу» й експансуючих цей порядок по всій Україні; міфа відверто агресивного, вже не промислово-героїчного, не економічно-успішного, а кримінально-героїчного характеру» [146, с. 106], [47, с. 133-136], [11, с. 265-269], [134, с. 222-229].

Усе сказане вище підводить нас до думки про те, що міфологія виступає необхідним елементом у суспільстві. Являючи собою частину ідеології, вона допомагає людині ідентифікувати себе з оточуючим світом. За допомогою міфотворчості здійснюється позиціонування міста, формується певний набір цінностей та моделей поведінки. Певно, що такий стан речей приваблює соціальних практиків й територіальний (міський) міф стає «інструментом політики, а регіональні міфічні звернення обслуговують визначену ідеологію» [99, с. 224].

Якщо ж до ідеології підходити зі світоглядної позиції, то варто згадати У. Матца, який характеризує ідеологію як «політико-соціальний світогляд». Дослідник виділяє в ряді послідовних великих ідеологій XVIII, XIX та XX сторіччя – серед яких ліберальний прогресизм, позитивізм, соціалізм, комунізм, націонал-соціалізм – одну й ту саму основну схему-зразок, що має такі відмінні риси: мати релігійну мотивацію, виступати як секуляризуюча система орієнтації («ерзац-релігія»); бути революційною; за своєю суттю виступати як

картина світу, що склалася в ході систематичної редукції дійсності; створювати орієнтаційний та мобілізуючий потенціал й давати можливість ідеологічній політиці та її носіям усвідомити та проявити себе у якості епохального руху; знаходити опору не в суспільстві, структури й цінності якого зростають з традицій, а в трансцендентному по відношенню до суспільства принципі, який нав'язується суспільству» [88, с. 27].

Таким чином, на окремій реконструкції показано, яким чином ідея соціальної організації на певній території, що згуртовує людей та стає основою спільного життя, вербалізується в локальному міському міфі. На прикладі становлення та трансформації міфу Донецька простежено генезу та розвиток міського міфу, його світоглядну та організуючу функцію для носіїв.

### **3.2. Нелінійний характер прояву глобальних конфліктогенних факторів в локальних просторах: особливості міського регіону соціальної реальності**

Українське суспільство останніх років все частіше використовує моделі поведінки західної європейської спільноти. Дослідники вбачають такі соціальні зміни як аслідок зміни цивілізаційної парадигми [63]. Це демонструють соціально-політичні події, майдани (починаючи з 2004 року) та Революція гідності. Але за своєю соціальною актуальністю причини та наслідки таких громадянських актів все ж дещо інші, ніж ті, що моделюють повсякденне життя європейця й захищають соціальний порядок європейського суспільства. Українці стикаються з тим, що таке «копіювання» приносить, інколи, протилежні результати, адже не враховано контекст країни, її історії та часу [47, с. 133]. Коли ми згадаємо перебіг революційних процесів в різних містах України, то побачимо, що ці процеси не були неоднорідними. Неоднорідність виростає на ґрунті особливості локальних інтерпретацій загальнодержавних наративів, відповідно до наявної міської свідомості, того характеру, менталітету та стереотипів поведінки, що притаманні мешканцям

міст. Різні міста не однаково реагують на ті чи інші чинники й запити, наприклад, мешканці міст [47] називають різних національних героїв, чи по-різному визначають свої емблеми. З огляду на це, можна висунути гіпотезу, що міська свідомість, мислення – нелінійне. Протікання нелінійних процесів можливе, перш за усе, у складних системах, для дослідження яких звертаються до евристичного потенціалу синергетичного підходу.

Впевненість людини в майбутньому, в тому, що усталений порядок речей правильний, детермінована картиною світу сучасності (науковою картиною світу), що постала на загальних принципах природничої методології та світогляду. Кожен факт, в тому числі і життєвий, перевіряється, має свою логіку, можна зібрати статистичні дані щодо нього, які дадуть уявлення про закономірності подій та впевненість у можливості їх моделювання. Якщо провести аналогію між кунівською теорією «нормальної науки», за якою діяльність вченого із розв'язання наукової «головоломки» потребує знання правил, які детермінують діяльність людини згідно з пануючою парадигмою, то дії людини в повсякденному житті тоді є «нормальним життям», коли кожна дія людини не виходить за рамки буденної картини світу [47, с. 134].

У монографії «Нелінійні політичні процеси» Ю.А. Полунін, визначаючи лінійність, як елемент світогляду, звертає увагу, що вона схильна до апологетики певного ціннісного та інституційного інваріанту та тлумачення історії, як результату руху в напрямку до цього інваріанту [112]. У цьому сенсі лінійними є соціалістичні чи ліберальні програми розвитку суспільства з їх поступом до усезагального блага.

Проте і наукова парадигма, і соціальна дійсність зіткнулися з такими чинником, як випадковість. Усі соціальні факти, що вибиваються зі стрункої теорії, – це результат випадковості, неврахованих в лінійній теорії змінних, що спричиняють нестабільність системи, її біфуркацію (яка визначається нами вслід за В. Стьопіним [140], як фаза зміни сталої роботи системи). Процеси, динаміку яких важко пояснити з позиції наукових методів та підходів, або розв'язання яких не є однозначним – дістають назву нелінійних.

Нелінійний розвиток суспільних процесів виявляється при аналізі динамічних систем в рамках синергетичного підходу. За В. Стюпіним, синергетика зосереджує свою увагу на нестійких процесах, на станах динамічного хаосу, що породжують ту чи іншу організацію, порядок. Будь-яка система взаємодіє з іншими системами, і може мати складну структуру. Вона може обмінюватися речовиною, енергією, інформацією з системами, що її оточують [141]. Уся ця складна мережа взаємодій може бути представлена інтегрально як нелінійне середовище або набір нелінійних середовищ.

Нелінійність стратегій поведінки соціально організованих спільнот, до яких відносяться й городяни, належить до кола питань, пов'язаних із соціальною дійсністю й навіть життєвим світом людини. Вітчизняна наука останнім часом усе частіше звертається при розв'язанні подібних питань до категорій неklasичного підходу, можна навіть вести мову про появу певної традиції. Зокрема, Л. Бевзенко та І. Добронравова успішно використовують розроблений на основі синергетичного інструментарію так званий «соціосамоорганізаційний підхід» [6; 85; 41]. За ним соціальний простір визначається соціальним порядком, а власне соціальний порядок складається із штучного (спеціально організовані структури та інститути суспільства) та з природнього – це самоорганізовані структури.

Шукаючи відповідь на питання, який імпліцитний фактор зіграв роль аттрактора після організації Євромайдану, можемо звернутися до вже наявних спроб пояснити міську соціальну систему з позицій синергетичного підходу, й поглянути на городян, як на самоорганізовану спільноту, джерелом нелінійності прийняття рішень якої є міф міста, який виступає граничним контекстом міського життя [144, с. 310-318].

Подібний ірраціональний чинник, основа природнього соціального порядку – це приналежність киян до принципово відмінного міфологічного наративу, ніж той, до якого належать мешканці міст східної України. Це та міфічна реальність, що становила загрозу існуванню київській «неміфічній» реальності й несвідомо артикулювалася в численних публікаціях та

матеріалах, що досі трапляються у ЗМІ та Інтернеті у термінах «експансія донецьких», «донбасяни», «сім'я Януковича», «зека геть!» та ін [41, с. 178].

Для ілюстрації думки звернемося до соціологічного дослідження, проведеного у травні 2014 року: «Київ та кияни: ціннісні орієнтири мешканців міста». Одним з показників цього дослідження став рівень соціальної відмежованості/відокремленості, соціальної дистанційованості киян від представників тих чи інших регіональних груп. Індекс визначався від 1 до 7. Максимальною толерантністю позначене ставлення до корінних киян – індекс 3,29, та тих, хто мешкає у Києві – індекс 3,72, а крайні неприємні позиції кияни зайняли до мешканців Донбасу (їх визначили окремо від мешканців сходу України) – індекс 4,65, та мешканців АР Крим – індекс 4,68 [68].

Важливою частиною міфу міста Києва виступає міфологічний наратив першості, й те, що Л. Бевзенко називає «стилем життя», що перше впадає в око й може тлумачитися, як стереотип поведінки. Нащадки київського «стилю життя» не можуть стерпіти втручання до їхнього способу життя, який символічно віддзеркалює їх приналежність до столичного міфу, організовує їхню ідентичність [6].

Якщо донецький наратив базується на унікальності, то київський – на софійності та історичності, наслідком чого є відчуття свого глибинного зв'язку з першими європейськими містами. «Київ – мати міст руських», тобто праобраз типу міста, тому жодна інша міська структура не має позіхати на київські права. Звісно, наведена логіка мислення не проговорюється прямо, але вона може бути редукована, виходячи зі способів та шляхів організації соціального простору міста. До того ж статус столиці – це організаційний статус – інституційний, що підкріплюється самоорганізаційними елементами міфу міста. За Є. Мелетинським [90], міф є способом розуміння природної та соціальної дійсності. Як зазначає Бевзенко, свій міф для реципієнта соціально організованої структури (міста) є соціальною реальністю, і відповідно чужа соціальна реальність бачиться як міф [6].

Масова подія (карнавалізація чи за Л. Бевзенко «гра», як соціальний аттрактор) є процесом й втіленням нелінійного рішення та вчинку спільноти, стихійно організованою подією, тобто, самоорганізованою. Ця подія відмінняє інституціональні закони організованої спільноти та на час свого проведення встановлює власні. Така масова подія «включає» своїх учасників через їх глибинну залученість до спільного міфічного поля. Така приналежність означає й однакові семантичні тлумачення категорій соціально-культурного простору спільноти.

Встановлений стихійно-міфічний порядок через дію (гру/Майдан) об'єктивовано в соціальних інститутах (у першу чергу, владних, адже замінено не лише президента, уряд та кабмін, – замінено ідеологічну спрямованість держави з утворенням відповідних численних комітетів європейського зразка й «євроінституцій» за західними моделями) та приведено у статус соціальної дійсності.

З точки зору описаного синергетичного підходу, місто є складною системою, за влучним зауваженням В. Туркіної, вони «єдині в своїй генетичній основі соціально-просторові організовані структури, що знаходяться на різних фазах розвитку. На кожному етапі історичного розвитку місто виникає як носій відповідних форм та норм соціально-економічних, соціокультурних відносин, виступає в організації соціального простору, як організм, що саморозвивається» [151, с. 179-180].

Такий організм є частиною більш широкої системи – соціального середовища, соціальної реальності, але кожне нове місто, формуючись, виокремлюється з соціально-просторової структури того суспільства, в епоху якого воно виникає. Тому при дослідженні процесів, до яких залучена міська спільнота, не можна не враховувати ці засадничі індивідуальні особливості, закладені при формуванні міста.

Незважаючи на різні аспекти, що потрапляють до поля зору дослідників міст [257], вчені одноставно вказують, що місто виступає цілою реальністю. Наприклад, Е. Сайко так пише про місто з цього приводу: «є дещо спільне, те

що утворює його специфіку як особливого соціального організму в усі епохи та в різних регіонах, те, що й визначає його як місто» [132, с. 17], при цьому місто розуміється як «один особливий суспільний організм, який існував та існує як об'єктивна реальність, що виокремлюється у суспільній свідомості» [132, с. 5].

У площині світоглядних настанов мешканців різних міст конфліктогенні фактори, що розгойдують міську систему, запускають у дію механізми, які змушують міську спільноту гуртуватися навколо власної ідентичності, історичної пам'яті, суспільної пам'яті, стереотипних ліній поведінки (поведінкових установок), змушують звертатися до того пласту категорій, що фундують міську спільноту. Їхня кристалізація, як правило, проходить свій шлях й формується у результаті біфуркації, що змінює ціннісну основу міста.

Корені такої різної реакції на однакові події у містах проглядають у функціонуванні міфу міста. Міф міста, позначений особливостями місцевого менталітету, будується на самосприйнятті та на сприйнятті власного міста, він стає емблематичним наративом про місто, що складається під впливом природних, геополітичних, етнічних, суспільних та багатьох інших факторів й стає наслідком оформлення символічного простору в русі історичних особливостей розвитку локальної спільноти.

Вище нами було наведено приклад нелінійної «роботи» міфу одного з українських міст (донецький міф до 2013 року), але подібний ірраціональний міф лежить в основі буття кожного міста, він змінюється разом з історичними контекстами, в яких опиняється міська спільнота, та регулює її поведінку. Тому при дослідженні міста як простору динамічних процесів, ми повинні враховувати вплив зі сторони того ірраціонального фактору, який складає комплекс стійких уявлень «про самого себе» й грає вирішальну роль у проходженні точок біфуркації та багато в чому впливає на результат виходу з них. Місто як структура, що само організується, своєю неперехідною характеристикою має нелінійність, різні міста розвиваються відповідно до різноманітних внутрішніх інтенцій.

Такі динамічні процеси, як революції, демографічні вибухи, прискорена урбанізація чи деурбанізація, індустріалізація міст чи просто кризові явища – усе це стани, в яких так чи інакше може опинитися будь-яке місто, але стратегії вибору механізму поведінки у подібних процесах залежать саме від міської спільноти.

Міф конкретного міста «з'являється з ідеєю цього міста та регулює усі аспекти соціального життя спільноти» [47, с. 136]. Як правило, він не вичленовується, міфологічний наратив не дискурсивний й сприймається некритично, і просто входить до повсякденного життя. Він, за О. Лосевим, є «актуальною реальністю» [81], що коріниться в «онтологічному» моменті організації міста й міської спільноти. Міський регіон соціальної реальності дивним чином виявляється залежним від того локусу, в якому сформувався. Це нагадує думку О. Шпенглера, який в «Присмерку Європи» наголошував на наявності зв'язку між культурою та тим «відмежованим ландшафтом», до якого вона залишається прив'язаною, на кшталт рослини [261].

Навіть обмежена кількість прикладів нелінійної «роботи» міфу міста дозволяє показати напрямок, в якому варто рухатися при дослідженні таких нерівноважних систем, як міста. Адже міський міф чинить вплив на стратегії поведінки городян. Міф міста, таким чином, виступає тим нестабільним фактором у передбаченні стратегії розвитку та поведінкових стратегій, що виводить систему міста з рівноваги й штовхає її на неочікувану дію, на нелінійні стратегії поведінки [47]. Саме цей ірраціональний чинник, був задіяний в українських подіях 2013-2014 рр.

Але водночас міф міста стає тим принципом самоорганізації міської спільноти, який з точки зору синергетичного підходу сприяє організації нового порядку системи й забезпечує її збереження після проходження біфуркацій. В. Стюпін пише, що «в стратегіях діяльності зі складними системами виникає новий тип інтеграції істини й моральності, цілераціональної й цінніснаціональної дії» [141]. Таким чином, важливість врахування, а перед тим виявлення та дослідження міфів, що фундує та цементують соціальний

простір міста, сприятиме розумінню міста як системи, що саморозвивається, та віднайденню нових цінностей, що уможливлюють вироблення підстав для діалогу.

### **3.3. Нові горизонти культурного мислення в перспективі зміни ідеї міста**

У глобалізованому світі усе більш помітне тяжіння до вже усталених трендів: екологічності (промислові пострадянські міста піддаються джентрифікації); інформаційної щільності та пов'язаної з нею прекаріатизації (нестабільна зайнятість) городян; комунності (коли комунальні та революційні рухи реалізуються на площах і вулицях, як атрибутах саме європейського міста) тощо. Такі зміни у свідомості позначаються на образі реальності, який спільно продукується суспільством та відбиваються у звичному житті людини, у тому числі – на просторах, які вона конструює як середовище для життя. У городян «в дусі часу» змінюються уподобання в одязі, у виборі транспорту та засобах пересування, звичках харчування та місцях для відпочинку, цей новий спосіб життя становить життєвий світ або більш глибоше – соціальну реальність міста, яку дуже чуйно сприймає міський міф, обопільно змінюючи і міський простір згідно з новими життєвими практиками. Фізичний простір міста змінює свою соціальну структуру. Наприклад, зникають або стають ситуативними сакральні простори, актуалізуючись лише в разі потреби. В цьому сенсі міста можуть бути лабораторією не лише соціальних процесів, як це бачили представники Чиказької соціологічної школи, а й лабораторією для дослідження культурних змін.

Урбанізацію зараз визнано однією з тенденцій, що найбільше трансформують світ. Дослідник К'єлл Нордстрем вказує на точний рік, коли це було зафіксовано: «У 2006 році ООН опублікувала звіт під назвою «Стан міст світу», в якому повідомлялося, що вперше в людській історії загальне число людей, що проживають в містах, перевищило число сільських

мешканців» [247, с. 60]. Дослідники прогнозують, що якщо на початку ХХ ст. в містах проживало приблизно 10% населення світу, то 2050 року близько 75% населення світу буде жити в містах. Для сучасних та майбутніх поколінь вже зараз, по-суті, штучне міське середовище є природнім, і зовсім скоро наші нащадки не уявлятимуть, що означає жити поза містом. Міський спосіб життя визначається відповідальністю міст перед майбутніми мешканцями і сьогоднішніх городян за майбутнє міст. Виробляється новий колективний досвід життя в місті, який полягає в трьох найважливіших міських практиках: зберігати ідентичність, зберігати історію, забезпечувати сучасність життя. Ганна Арендт (*Hannah Arendt*) [1] називає поліс першою системною формою соціальної відповідальності. Бути городянином в полісі означає ставити благо поліса вище за будь-яке інше.

Якщо подивитися ширше, бути городянином і жити як міський житель – значить стверджувати міську культуру і міську реальність. Місто, як дзеркало соціальних процесів відбиває усі сучасні виклики та тенденції, з якими стикається людина, та які змінюють світ. Більше того, зміна міської реальності часто має пряме відношення до таких проблем, як неконтрольований туризм, міграція та переселення, конфлікти та екологічні проблеми.

Сьогодні сучасне суспільство стурбоване питанням наявності «планети Б», точніше, її відсутністю. Такі гасла проголошувалися на екологічних протестах, що проходили по всій Європі й означають, що іншого світу для нас не буде, тому потрібно відповідально ставитися до того, що є в нашому розпорядженні. Проекти в царині глобального екологічного активізму цілком можуть реалізовуватися в локальних міських вимірах. Міграційна криза дозволила наочно переконатися, що спонтанне збільшення кількості мешканців в містах чинить навантаження на їх інфраструктуру й впливає на місцевий уклад життя. Тому захист найголовнішої соціальної цінності ХХ століття – колективної пам'яті також відбувається у міському контексті.

Хоча згадані вище феномени й відносяться більше до площини студій культурної пам'яті, у випадку міських змін ця царина зазнає найгрунтовніших

трансформацій. Такі дослідники, як Ганна Арендт [1], Аляйда Асман [3-4], Пол Коннертон, Зигмунт Бауман [5; 179-180], Вальтер Беньямін [181], Мішель де Серто [197] окреслили межі сутності міст та контекстів міських змін у глобальному світі, але міська реальність надзвичайно чутлива до соціальних змін, оскільки постійно їх зазнає. Регулювати чи хоч якось направляти ці процеси беруться міжнародні організації. Вони намагаються на форумах та асамблеях визначати характер міських змін та формувати порядок денний урбаністичної політики на найближчі роки. Показовим в цьому процесі є зосередженість на актуальному стані міської культурної спадщини.

Для світу після Другої світової війни, який знаходився в афекті власного безпосереднього переживання смерті й втрати, для людей, оточених реальністю зруйнованих вщент міст, переосмислення пам'яті як основоположної цінності, а її втрати як екзистенціальної загрози, цілком природно. Але за минулі десятиліття дистанція від живого переживання збільшилася на декілька поколінь, з'явилися іронічні висловлювання в дусі «музейна Європа», що живе минулим. Можливо, актуальності цій темі зараз додають ті ж самі живі локальні, не завжди пов'язані з війною, переживання втрати вже вторинної пам'яті (пам'яті про пам'ять), народжені такими подіями, як згорілий двохсотлітній Національний музей Бразилії, зруйнована в боротьбі з ІД (Ісламською державою) Пальміра, пошкоджений вогнем, а потім водою паризький собор Нотр-Дам.

Всі ці події актуалізують розмови про відповідальність за збереження культурної спадщини, зокрема, міської культурної спадщини через яку транслюється культурна пам'ять. Це – особливий вид відповідальності, добре проілюстрований німецьким філософом та теоретиком культури Вальтером Беньяміном в есеї «Зубожіння досвіду». Цей твір було написано між двох світових воєн, які змусили Європу переглянути свої цінності і на багато десятиліть визначити «західний» світ таким, яким він є для нас зараз. Перед Другою світовою війною Беньямін відчув важкий стан суспільства через відмову від спадщини та створив цей есей про незатребуваний досвід, про

життя, що не знає минулих авторитетів і, в кінцевому рахунку, про смерть культури. Людство готувалося «пережити культуру»: «бо яка користь від культурних цінностей, якщо нас не пов'язує з ними ніякий досвід?» [181]. Це, окрім іншого, також і питання про відповідальність перед минулим. Чи потрібні нам заповіді давно минулих днів? Беньямін цитує сучасного йому авторитетного теоретика архітектури Адольфа Лооса: «Я пишу тільки для тих, хто володіє сприйняттям сучасної людини ... Для тих, хто виходить томлінням по Ренесансу або рококо, я не пишу» [181]. Сучасний йому світ Беньямін бачить у повсюдних розмінах спадщини людства на «дрібні монети актуального» [181], які і складуть наше обміліле життя. Можливо, всьому виною атмосфера цивілізаційного дискомфорту відкритого суспільства [249] – те, що Поппер визначив як «напругу цивілізації» [115, с. 221], коли зникає психологічний комфорт, створений вузьким захищеним світом закритого суспільства, в якому не відбувається соціальних потрясінь і не потрібно брати на себе відповідальність. Міський світ, який пережив цей стан, і особливо Східна Європа, яка зібрала каміння розбомблених будинків і відбудувала свої міста на старому фундаменті, – міцно вкорінені у цьому фундаменті ставлення до культурної спадщини і минулого.

Розуміння культурної спадщини в контексті європейських програм міського розвитку може бути розглянуто на прикладі концепції *Baukultur*. Сам термін «*baukultur*» буквально перекладається з німецької як «культура будівництва», але охоплює набагато ширший контекст смислів, це не тільки архітектура або культурна спадщина, це культура урбанізованого середовища. Колін Еллард пише, що визначити «*baukultur*» можна як «деякий образ думок, мисленнєві установки, зафіксовані на папері або не експліковані форми і процеси, що визначають створення штучного середовища» [207]. Кожна європейська країна намагається регулювати міську забудову, дизайн і збереження культурної спадщини на національному рівні, але в останні роки стало зрозуміло, що мета цих заходів у європейців приблизно однакова – штучне, побудоване середовище має відображати і зберігати культурні

цінності, втілені в культурній спадщині. Можливо тому і знадобився загальний консенсус європейських країн в питанні того, які саме це будуть цінності.

У січні 2018 року в Швейцарії перед Давоським економічним форумом міністри культури Європи прийняли декларацію «До високої архітектурної культури (*Baukultur*) в Європі» [262]. Де визначили центральну роль культури в архітектурному середовищі, і, більш того, підкреслили неможливість існування людини поза культурним середовищем. У Декларації йдеться про те, що «кожен, незалежно від походження, має право сприймати, розділяти і належати до культурного середовища ... особливості нашого спільного життя та суспільного розвитку вкорінені в культурі» [262, с. 2]. Простіше кажучи, *baukultur* потрібен для того, щоб культурні ландшафти Європи не руйнувалися, формувалися в більш-менш єдиному ключі і сприяли збереженню єдності в суспільстві.

Також можна виділити в Декларації про *baukultur* тему ідентичності. Від констатації того, що культура формує ідентичність і визначає спадщину, і до твердження, що висока архітектурна культура підвищує наше почуття місця. Тому слід особливу увагу приділяти боротьбі зі спрощенням, знеособленням міської забудови і втратою регіональної ідентичності та традицій. У Німеччині з цією проблемою стикалися, аналізуючи західні і східні міста і вказуючи на необхідність звертатися з обережністю до містобудівних експериментів, побоюючись втрутитися в ідентичність місцевих жителів.

Окремо стоїть проблема артикуляції власної локальної ідентичності у контексті загроз. Зокрема, маємо на увазі загрозу від «туризму, що знищує околиці». Починаючи з 2017 року, європейськими містами від Барселони до Венеції прокотилася хвиля протестів проти чужинців. Причому об'єктом невдоволення стали не мігранти, представники інших культур або релігій, а такі ж самі європейці. Обурення, серед іншого, викликали факти зневажливого ставлення до монументів і пам'ятників архітектури, до способу життя місцевої громади, вторгнення, яке руйнувало гармонію місця. Відчайдушне іспанське

«*El Turisme Mata Els Barris*» – «Туризм вбиває наші райони» взагалі стало гаслом кампанії з переосмислення культурної та туристичної політики міст. Італійці, наприклад, запустили інформаційну кампанію *#EnjoyRespectVenezia*, розуміючи, що 60 тисяч щоденних туристів, які відвідують і знають тільки Площу Святого Марка і Ріальто, є реальною загрозою для цих місць, бо ж не тільки ці локації роблять Венецію настільки привабливою і атмосферною (місцевих жителів ці туристичні місця взагалі відверто лякають).

Названа проблема поступово переросла в питання «чи варто взагалі дозволяти ЮНЕСКО надавати місту офіційний статус об'єкта культурної спадщини?» [231], якщо це автоматично ставить під загрозу це унікальне місце? З 1972 року ЮНЕСКО виділила 1073 культурних і природних об'єктів, що мають універсальну цінність для людства. У 2014 році письменник і журналіст Марко д'Ерамо (*Marco d'Eramo*) засвідчив смерть європейських міст, сформулювавши цю проблему, як *UNESCOCIDE* [231]. Говорячи про те, що ЮНЕСКО, зберігаючи будівлі, дозволяє спільнотам навколо них руйнуватися, часто за допомогою туризму. Міста, де колись вирувало життя й пристрасті, перетворюються на універсальні набори місць з «європейськими сніданками» і сувенірними магазинами, компактно представленими в туристичній брошурі.

Названі проблеми сягають області наших взаємин з культурною спадщиною як такою (чужою і, звичайно, власною). Спеціаліст у цій області, професор Анна Тріандафіліді (*Anna Triandafyllidou*) з European University Institute визначає культурну спадщину як щось таке, що є цінним для конкретних спільнот (щось матеріальне – монументи, будівлі; нематеріальне – традиції, фольклор або навіть природні об'єкти), як процес, у якому минуле повідомляє про себе і фактично використовується в сьогоденні. Вона має суб'єктивний характер, тому має стосунок до спільнот, націй або міст, які визначають культурну спадщину і виробляють ставлення до свого минулого. Місто як носій культурної спадщини відчуває подвійне навантаження. З одного боку, воно виконує функцію збереження, з іншого – має одночасно

виконати і функцію перетворення відповідно до способу життя його городян. Культурна спадщина є однією з основ для соціалізації людей.

Підтвердженням того, що місто відіграє в цьому процесі важливу роль, може бути приклад з книги «Нове індустріальне суспільство» Джона Гелбрейта: «Щоліта мандрівники з США і промислових міст Європи і Японії відправляються оглядати залишки допромислової цивілізації. Бо такі міста, як Афіни, Флоренція, Венеція, Севілья, Агра, Кіото і Самарканд, хоча вони й були страшенно бідні в порівнянні з нинішніми Дюссельдорфом, Нагоя, Дагенгеймом, Флінтом або Магнітогорськом, приховують у собі набагато ширші можливості естетичних насолод» [212]. Коли виникає небезпека втрати цих «цивілізаційних реліквій», місцеві спільноти приходять у хвилювання та навіть лють. Що це за «реліквії» обґрунтовано пояснив в своїй теорії французький соціальний філософ Мішель Серто. Дослідник пише, що простір міста – це своєрідний «архів», минуле, яке обирається і використовується заново відповідно до звичаїв сьогодення. Артефакти минулого стають однаково загальними і займають центральне місце для багатьох, зовсім різних поколінь людей. Що дозволяє їм «забезпечувати циркуляцію колективного та індивідуального досвіду» [197].

Прикладом такої «емблеми» національної ідентичності можна назвати Бранденбурзькі ворота для німців. Особливе місце в міській свідомості цього міського об'єкта продемонстрував підсумок конкурсу проєктів на будівництво «Меморіалу убитим євреям» в 1990-х в Берліні. Йдеться про проєкт Горста Хохайзеля (*Horst Hoheisel*), прихильника створення контр-монументів. Його ідея полягала в тому, щоб підірвати Бранденбурзькі ворота в центрі Берліна, а їх уламки розрівняти рівним шаром у відведеному для меморіалу місці. Проєкт не тільки не переміг, але реакція на нього була однозначно негативною [227]. Суспільство сформувало відповідь, що символ Берліна, Німеччини, місце з більш ніж 200-річною історією, яке пам'ятає безліч публічних і політичних подій, місце-символ «об'єднання Берлінів» не може постраждати, якою б не була колективна вина німців у Другій світовій.

Необхідність розв'язання окресленої проблеми змусила представників різних держав шукати способів її регулювання на міжнародному рівні. У жовтні 2016 року відбулася Конференція Організації Об'єднаних Націй із житла та сталого міського розвитку (Хабітат-III), що пройшла у Кіто. Ця Конференція заклала бачення міського розвитку міжнародною спільнотою на кілька наступних десятиріч, на ній було прийнято «Нову програму розвитку міст» [74] (далі – Програма). В тексті документа зазначено, що урбанізація буде однією з найбільш радикальних тенденцій XXI століття, оскільки до 2050 року очікується двократне збільшення міського населення, а відповідно виникає проблема забезпечення збереження сталості розвитку міст.

Якщо попередній напрямок діяльності ООН-Хабітат був в цілому спрямований на забезпечення доступного житла для усіх та «поліпшення якості життя мільйонів міських жителів, у тому числі, мешканців нетрів і неорганізованих поселень» [74, с. 6], то нова програма додала до списку своїх компетенцій також питання екології, кліматичних змін та втілення цілей сталого розвитку ООН до 2030 року. Зокрема, цілі 11 «Сталий розвиток міст і громад». Їй наскрізно через усю Програму проходить зобов'язання «сприяти розвитку культури», завдання визначення ролі культури та культурного спадку для розвитку міст.

Читаючи Програму, варто звернути увагу на зосередженість щодо культури як інструменті у міських змінах й урахуванні її потенціалу для міст, та вплив на міста через культурний розвиток. Зокрема, у пункті 10 визнається, що «... питання культури повинні враховуватися в контексті пропаганди і впровадження нових раціональних моделей споживання й виробництва, що сприяють відповідальному використанню ресурсів і усуненню згубних наслідків зміни клімату» [74, с. 6]. Пункт 37 окреслює питання публічного простору, суспільної дії та культурного спадку: «зобов'язуємося сприяти створенню безпечних, відкритих для усіх, доступних, екологічно чистих і якісних громадських місць, включаючи вулиці, тротуари та велосипедні доріжки, площі, набережні, сади і парки, які є багатофункціональними зонами

соціальної взаємодії та інтеграції, забезпечення здоров'я та благополуччя людей, економічного обміну, а також культурного самовираження й діалогу між широким розмаїттям людей і культур» [74, с. 18]. Пункт 38: «...прихильність справі сталого використання природної та культурної спадщини, як матеріальної, так і нематеріальної, [...] шляхом проведення комплексної міської та територіальної політики і достатніх інвестицій [...], приділяючи особливу увагу тій ролі, яку вони відіграють у справі відновлення й відродження міських районів і посилення участі в суспільному житті та виявлення громадянської позиції» [74, с. 18]. Пункт 124 Програми акцентує на приматі збереження та охорони культурної спадщини для міста: «будемо включати питання культури, в якості однієї з пріоритетних складових планів і стратегій розвитку міст, в процес впровадження інструментів планування, включаючи генеральні плани, керівні принципи зонування, будівельні норми і правила, політики управління прибережними районами і політики стратегічного розвитку, спрямованих на охорону широкого спектра об'єктів матеріальної і нематеріальної культурної спадщини і ландшафтів, і будемо захищати їх від можливих руйнівних наслідків міського розвитку» [74, с. 39]. Пункт 125 стосується практичного втілення Програми і говорить про намір залучати об'єкти культурної спадщини в повсякденний міський розвиток, «надавати підтримку ефективному використанню культурної спадщини в інтересах сталого міського розвитку і визнавати її роль в стимулюванні участі і відповідальності. Ми будемо сприяти інноваційному та сталому використанню архітектурних пам'яток і об'єктів з метою створення вартості шляхом шанобливого відновлення і адаптації. Ми будемо залучати корінні народи і місцеві громади в популяризацію та поширення знань про об'єкти матеріальної і нематеріальної культурної спадщини та збереження традиційних форм самовираження і мов» [74, с. 39].

І хоча Програма не є обов'язковою до виконання, її автори акцентують, що деякі національні і місцеві органи управління вже доклали зусиль, спрямованих на закріплення бачення міст для усіх, яке називається «право на

місто», в їхніх законодавствах, політичних деклараціях і статутах. В контексті залучення до Цілей сталого розвитку ООН (ЦСР) в Україні є національна доповідь «Цілі сталого розвитку: Україна» [101], яка визначає базові показники для досягнення ЦСР. У ній завдання одинадцятої цілі «Сталий розвиток міст і громад» в частині культурної спадщини 11.4. уточнене з урахуванням національних особливостей і пріоритетів до «Забезпечити збереження культурної і природної спадщини *із залученням приватного сектору*» [101, с. 84]. У культурній сфері заплановано орієнтуватися та збільшувати такі показники:

- Кількість об'єктів культурної та природної спадщини, які включені до Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО з 7-ми у 2015 році до 13-ти у 2030 році;

- Кількість пам'яток національного значення, включених до Державного реєстру нерухомих пам'яток України з 855-ти у 2015 році до 1305-ти у 2030 році [101, с. 140-142].

Питання охорони культурної спадщини обумовлюються культурною політикою країни. При цьому в українських офіційних документах зустрічаються таке визначення культурної спадщини: «культурна спадщина – сукупність успадкованих людством від попередніх поколінь об'єктів культурної спадщини» [124]. В європейських документах та міжнародних актах культурну спадщину визначають дещо по-іншому. Міжнародна рада з охорони пам'яток та історичних місць (*ICOMOS*): «культурна спадщина – це вираз способу життя, розробленого співтовариством і переданого з покоління у покоління, включаючи звичаї, практики, місця, об'єкти, художні вираження і цінності. Культурна спадщина часто виражається або як нематеріальна, або матеріальна культурна спадщина» [225, с. 2].

Привертає увагу акцент на способі життя, який передається з культурними цінностями. Ця установка була центральною для «Європейського року культурної спадщини», оголошеного в 2018 році. Його гасло «Наша спадщина – де минуле зустрічається з майбутнім» [208], а мета –

виховувати в громадянах почуття причетності до спільного європейського дому, підвищити обізнаність про те, що «формує нашу ідентичність і визначає хід нашого повсякденного життя» [208].

Фахівці, що працюють у сфері культури в Україні, вказують на те, що проблемою нашого регіону є занадто вузьке, застаріле сприйняття і визначення культури (Террі Санделл [123]). З розуміння культури та її значення зростають і певні практики роботи з культурною спадщиною, які в Україні і в європейських країнах також відрізняються.

Таким чином, культурна спадщина зазнає найбільш видимого впливу під час сучасних міських змін. Ставлення європейців до своєї культурної спадщини відрізняють залученість широких верств суспільства до вирішення її «долі», постійний діалог і чітке розуміння призначення культурної спадщини: її об'єднуюча та зберігаюча ідентичність спільноти функція. Це робота над тим, щоб покоління, які назвуть себе європейцями через 100 років, змогли побачити спадкоємність як з сьогоденніми європейцями, так і з тими, що жили 100 років тому. Як видно з «Нової програми розвитку міст» ООН-Хабітат, розуміння культурної спадщини не має обмежуватися прагненням зробити місто більш туристично привабливим, збільшити кількість культурних пам'яток чи зусиллями з їх охорони, хоча в світлі неконтрольованої забудови українських міських історичних центрів – це також нагальна справа.

Необхідно також сформувати звичку до ефективного використання культурної спадщини в інтересах сталого міського розвитку, міським адміністраціям докладати зусиль з організації громадських публічних просторів як місць, де можливий діалог усіх мешканців міста. Робити експертизу при перейменуваннях та зносах тих чи інших монументів, і т.д., відстежувати переакцентування при зміні статусу місць пам'яті в міському просторі, щоб запобігти напрузі в суспільстві. Український контекст вимагає роботи над адаптацією Програми розвитку міст та її впровадження, розвиваючи міста та долучаючи їх до єдиної європейської та світової

урбанізаційної мережі. Адже саме збереження культурної спадщини дозволяє зберегти і сутність конкретного міста, а отже і гармонійність життєвого середовища цього міста. Це не означає «консервувати» міські історичні пам'ятки, це скоріше про залучення об'єктів культурної спадщини до повсякденного міського розвитку [80, с. 7-11].

Напрямки, за якими відбуваються міські зміни, закладаються на міжнародному рівні на Всесвітньому форумі міст. Цей Форум було засновано у 2001 році як конференцію для узгодженості дій світової спільноти в урбаністичному розвитку. На сьогоднішній день Форум вважається провідним світовим майданчиком з питань сталого розвитку. Загальні цілі Всесвітнього форуму міст: підтримка і підвищення інформованості громадськості з питань сталого міського розвитку; а також координація та співпраця всередині різних структур і між ними з метою просування та виконання Порядку денного Хабітат, зокрема, ухваленого у 2016 році в Кіото на конференції «Хабітат III» Порядку денного міського розвитку.

У 2018 році відбувся Дев'ятий Всесвітній форум міст (*The World Urban Forum, WUF9*) програми ООН з населених пунктів ООН-Хабітат, що проходив в Куала-Лумпур. Тема сесії WUF9 «Міста 2030 – міста для всіх: реалізація нового порядку денного міського розвитку» (*Cities 2030 – Cities for All: Implementing the New Urban Agenda*). Виконавчий директор ООН-Хабітат Маймун Мохт Шариф (*Maimunah Mohd Sharif*) у своєму вітальному слові сказала, що, вибираючи в якості теми «Міста 2030 – міста для всіх», організатори хотіли визнати, що усі люди повинні перебувати в центрі роздумів про урбанізацію. Місто майбутнього не повинно обійти нікого, незалежно від статі, віку, фізичних можливостей, громадянства або статусу мігранта. На цьому Форумі урбанізація була визнана в двадцятці перших найбільш схильних до трансформації тенденцій, «населення, економічна діяльність, соціальні і культурні взаємодії, а також екологічні та гуманітарні наслідки усе частіше концентруються в містах» [198].

У 2020 році Десятий Всесвітній форум міст (*WUF10*) було проведено в Об'єднаних Арабських Еміратах в Абу-Дабі з темою «*Cities of Opportunities: Connecting Culture and Innovation*» – «Міста можливостей: поєднуючи культуру та інновації» [170]. Ця тема влучно відобразила процес зведення Еміратами прямо посеред пустелі екологічного міста майбутнього – Масдар-Сіті. Воно заявлене як перше у світі вуглецево-нейтральне місто, яке буде забезпечувати себе за допомогою поновлюваних джерел енергії, тому при його будівництві застосовуються найрізноманітніші технологічні рішення щоб акумулювати сонячну енергію і розподіляти її в місті. Але ця технологічна начинка упакована у впізнавані фасади арабських будинків. По-суті, інноваційний Масдар-Сіті – це квінтесенція принципів традиційної арабської архітектури, що демонструє максимум: найбільш ефективний спосіб побудувати місто в певних умовах – застосовувати перевірені на практиці традиційні підходи до будівництва. Проект цього «теракотового міста» належить архітектору Норману Фостеру, який об'єднав основні прийоми будівництва пустельних міст: багато навісів і критих переходів, щільно розташовані будинки, вузькі короткі вулички і світлі фасади. Місто планується завершити до 2030 року, але вже зараз воно демонструє, що поєднати культуру та інновації в міському плануванні можливо цілком успішно, що перевертується із заявами учасників Форуму: «культура є невід'ємною частиною вирішення проблем урбанізації та досягнення Нової програми розвитку міст» [28].

Всесвітній Форум міст збирається раз на два роки, отже до наступного Одинадцятого Форуму 2022 року трендом міського розвитку буде зосередженість на локальній культурній унікальності, усвідомлене встановлення взаємовідносин між культурою як способом життя, способом мислення, корпусом цінностей і містом, в якому ця культура стає можливою. Культура і культурна спадщина більше не сприймаються як лише обов'язок зберігати давнину – вони презентуються як двигун міського розвитку, і навіть умову виживання в майбутньому.

Яскравим кейсом культурного перетворення міст може бути приклад переосмислення промислових ландшафтів і визнання за ними культурної цінності [232], [49], що підкріплюється теоретичними дослідженнями аспектів ідентичності, на кшталт «Індустріальна спадщина та регіональна ідентичність» (*Industrial heritage and regional identities*) 2018 року [269], або культурної історії та регіональних дискурсів пам'яті, як це робиться у дослідженні «Винайдення зеленого мегаполісу Рур, Німеччина: наративи постіндустріального озеленення та критична історична культура» (*Inventing the Green Metropolis Ruhr, Germany: Postindustrial Greening Narratives and Critical History Culture*) 2020 року [204]. Кінець 2018-го року позначився закриттям останньої шахти з видобутку кам'яного вугілля в найбільшій вугільній області Німеччини. Президент Федеративної республіки Німеччина Франк-Вальтер Штайнмаєр прокоментував це припинення видобутку кам'яного вугілля в країні і закриття шахти «Проспер-Ганіель» (*Prosper-Haniel*) в Боттропі, як «завершення епохи» [61; 131; 228].

Німецький досвід переосмислення промислових просторів є прикладом успішної джентрифікації, організації музеїв-шахт і ревіталізації життя в регіоні на рейках культурних індустрій [104]. Яскравий приклад найбільша шахта Європи – шахта-музей «Цольферайн» (*Zollverein*), яка входить разом з футбольними стадіонами Шальке і Боруссії в 400-кілометровий туристичний маршрут «Дорога індустріальної культури Рурської області», який більше нагадує паломницький шлях. Також, подібний факт цінний, як приклад роботи з міською корпоративною ідентичністю в сучасному світі. Повсякденне життя мешканців Рура завжди було підпорядковане логіці гірничої професії. Тому і церемонія закриття шахти Боттропа задіяла усіх жителів міста. Шахтарські пісні займали у цей період перше місце по прослуховуванню в місцевому хіт-параді, а в місцевих церквах проводили спеціальні служби. Не залишилися осторонь і футбольні клуби бундеслиги Шальке і Боруссія (*Borussia Dortmund*), гравці останньої пообіцяли носити на грудях напис «*Danke, Kumpel*» («дякую, шахтар»). Таке переосмислення промислових міських просторів також є

результатом втілення культури «відповідального споживання» [22] – через відповідальне використання індустріального спадку в розбудові креативних індустрій.

Ще одним напрямком міського розвитку стає своєрідне «повернення» до такої форми міського співробітництва, як міські союзи. Як було показано у другому розділі цього дослідження, свого часу такі міські союзи як, наприклад, Ганза, створили фундамент для вироблення та поширення єдиної форми міського життя, законів і правил життя в містах-членах та вплинули на певну уніфікацію європейського міського простору, завдяки культурним та торговельним зв'язкам міст. Далі на перший план вийшли національні держави, а пізніше – регіональні союзи таких держав (наприклад ЄС), але усе більше уваги привертає відновлення ролі міст у різних сферах сучасного світу, зокрема, в економіці. Як зауважує економіст К'єлл Нордстрем, це пов'язано з тим, що компанії починають організовувати свою діяльність з прицілом на міста, а не країни: «Навіщо вкладати гроші у всю Австрію цілком, якщо всі ваші клієнти і всі творчі ресурси зосереджені у Відні?» [247, с. 64]. Простіше уявити простір нового глобального світу як мережу міст і зв'язків, що їх з'єднують: транспортних, економічних, культурних. Те, якими будуть ці зв'язки – залежності або рівного партнерства, – закладається саме зараз в таких проектах, як китайський проєкт *One-Belt-One-Road* («Пояс і шлях» або новий Шовковий Шлях) з тією лише різницею, що при виникненні стародавнього Шовкового Шляху «рух було більше організовано з Заходу на Схід, ніж навпаки», а тепер проєкт «Пояс і Шлях» – повна протилежність стародавньому Шовковому Шляху» [51]. На основі повідомлень зі ЗМІ можна припустити, якою бачать роль міст у своїх проєктах китайці. Усередині Китаю йшла конкурентна боротьба за право бути «ключовим» містом «Пояса і Шляху». Китайський президент зробив заяву, що країна буде сприяти глобалізації фінансових ринків Шанхая за допомогою ініціативи «Пояс і Шлях». З цією метою місто роблять більш привабливим для іноземних компаній, розширюючи зону вільної торгівлі (ЗВТ). Фактично, Шанхай представляється

як парадні ворота, завжди відкриті для встановлення торгових, економічних зв'язків.

Декларування «відкритості» є відмінною рисою китайської урбанізації в цілому. В есеї синолога Джулії Ловелл [238] є кілька спостережень на цей рахунок: західні архітектори люблять Китай за державну підтримку немислимих для Заходу архітектурних проєктів (чемпіонів з оригінальності, епатажності і висотності). Взагалі, китайська політика міського розвитку через архітектуру вважається «м'якою силою» країни на міжнародній арені. Китайські міста «вражають відкритістю, монументальністю, оригінальністю і масштабом» [238, с. 11-13].

Поза Китаєм зміни ролі міст, що входять в Ініціативу, найкраще видно на прикладах таких стрімко зростаючих міст – зон економічної торгівлі, як Хоргосс (Казахстан) або Анаклія (Грузія). Анаклію переорієнтовувати з сільськогосподарського поселення на вільну індустріальну зону буде британська консалтингова компанія *Buro-Happold*. Уже ведуться роботи з розчищення місця для спланованого нового міста. Також відзначається переосмислення свого міського становища країнами Східної Європи у зв'язку з проєктами «Пояс і Шлях», тому що це знижує їх залежність від настроїв в ЄС.

Схоже на те, що Китай вдихає сучасне життя в традицію спілок торгових міст, ініціатива «Пояс і Шлях» залучає усе більшу кількість міст по всьому світу, адже це досить зручні з логістичної точки зору міста. Це може призвести до зміни ставлення до міста як самостійного суб'єкту на міжнародній арені; не країни, а міста укладають угоди, не країни, а міста – ключові точки, вузли, хаби, центри сили і економіки. Але, з іншого боку, великий плюс для Китаю в тому, що чим сильнішими і впливовішими ставатимуть такі міста «шляху», тим міцніше буде «пояс». І в кінцевому рахунку, до якої країні не належали б територіально міста-члени ініціативи, вони все одно в першу чергу будуть «працювати» всередині китайського проєкту [51].

Вибудовуються нові зв'язки міст не лише між собою (лінійні), а й міст та держав (раніше ієрархічні, а тепер паритетні). Ілюструє цю тезу підписання 16 грудня 2019 року мерами чотирьох східноєвропейських столиць (Братислави, Будапешта, Праги та Варшави) «Пакту вільних міст» [48]. На перший погляд, цей «Пакт вільних міст» (або, як його ще назвали у ЗМІ «Пакт проти популізму», формат «Маленький Вишеград») – реакція на проблему зростання популізму, що останні кілька років непокоїть Європейський Союз. Але це також і нова міська мережа, ще один формат співробітництва міст, що буде мати вплив в Східній Європі на багатьох рівнях. На політичному рівні міста-підписанти прагнуть самостійно укладати угоди та брати зобов'язання перед органами Європейського Союзу, зокрема, зобов'язання щодо виконання кліматичного порядку денного. Вочевидь досягнення кліматичної нейтральності буде чи не головним пріоритетом ЄС на кілька десятиліть вперед, тому можна розраховувати на значні проєкти в цьому напрямку. В економічному плані – «Вільні міста» хотіли б отримувати з бюджету ЄС безпосереднє фінансування напряду, без посередництва держави в якості розподільовача. А ціннісний рівень взагалі виявляє ідеологічно протилежну спрямованість міської та державної політики. Підписанти «Пакту» – міський голова Братислави Матуш Валло, мер Будапешта Гергей Карачонь, міський голова Праги Зденек Гржиб та міський голова Варшави Рафал Тшасковський вважаються опозиційними мерами в своїх країнах по відношенню до центральної влади. Вони декларують, що Пакт спрямований на захист та просування цінностей свободи, людської гідності, демократії, рівності, верховенства закону, соціальної справедливості, терпимості і культурного розмаїття.

Таким чином, в Східній та Центральній Європі вибудовуються нові моделі взаємодії між державами та містами з органами та структурами ЄС. Взагалі, сучасні міські мережі – справа дуже поширена, але чомусь не популярна для обговорення. В книзі «Якби мери міст керували світом» Бенджамін Р. Барбер (Barber, Benjamin R. *«If mayors ruled the world:*

*dysfunctional nations, rising cities*») іронізує з приводу того, що «коли Франція посилає війська в Малі – про це знає весь світ, але мало хто буде знати, що 4 806 французьких муніципалітетів були залучені в закордонне співробітництво в 147 країнах за останні кілька десятиліть» [175, с. 137]. Міські мережі та союзи існували ще до того, як оформилася сучасна геополітична карта, й поява нових міських союзів дає підстави вважати, що ця форма співробітництва продовжуватиме існувати.

Західні урбаністичні цінності і міські стратегії перетворюють місце проживання і перетворюють світосприйняття городянина. З одного боку, місто оформлюють уявлення про певний спосіб життя, з іншого – ці уявлення виникли саме завдяки міському способу життя. Нові міста, що виникають прямо зараз, мають можливість відображати тільки ті культурні установки, на які існує запит саме зараз. Тобто це міста одразу ХХІ століття. Історія розвитку європейських міст – це еволюція ідеї міста, у тому числі і як культурної форми. Простори сучасних міст більш-менш одноманітні, в них вгадується загальна логіка. Так, це унікальні простори, тому що всі міста різні, але урбанізований простір – одне велике «західне місто». Нова архітектурна форма приходить разом з іншими елементами життя західної людини, наприклад, цінностями або звичкою мислити певним чином. Західний урбанізм, який постав із європейської християнської (а перед цим греко-римської) культури, визначає та інтерпретує світ через свою культурну систему координат, для якої нормально відтворювати міські форми через втілення певного набору архетипів міст – символічних структур міського простору, втілених в архітектоніці міського простору. Український філософ Мирослав Попович в лекції 2015 року «Київ як «другий Єрусалим» торкнувся явища *translatio hyerosolimi* – перенесення Єрусалиму. Він зазначив, що російське місто Володимир повторює топоніміку Києва, Київ – Константинополя, а Константинополь – Єрусалиму. «Відомо, що в російському місті Володимирі ми знайдемо відгомони географії Києва – і князівську Гору, і Золоті ворота, і Поділ, і Либідь, і Ірпінь, і інші київські реалії. У свою чергу Київ повторює

топоніміку Константинополя, а та – топоніміку Єрусалима. Через Золоті ворота головна вулиця веде до митрополичих палат і до храму – Софії в Царгороді та Єрусалимі, Успіння Богородиці у Владимирі (зауважимо, що Свята Софія – теж богородичний храм, бо Богородиця носила Христа під серцем, як логос мудрість Божу, себто по-грецьки Софію). Перед містом Ярослава, на площі перед Святою Софією збудовано княжий Ярославів палац; він повторює Царгородський, а той своєю назвою і посвятою відсилає до Єрусалимського храму царя Соломона. Далі до берегів Дніпра – княжі ристалища (паралель до константинопольського іподрому), ще далі – театр (теж як в Єрусалимі)» [114, с. 5].

Справа тут не в сентиментальності або ностальгії мешканців більш нових міст за давниною, а в тому, що Єрусалим виступає на світоглядному рівні зразком для культурних форм християнської свідомості. Слідувати цим зразкам природно і навіть необхідно для визначення свого місця в культурі. Але коли архітектурна форма міста переймається некритично та відірвано від міської ідеї – такі нові міста не можуть забезпечити «автентичну» європейську якість міського життя. Виникають феномени, на кшталт феномену російського нонурбанізму в розробках В'ячеслава Глазичева. В есеї «Слободизація країни Гардарики» автор пише про імітацію форми міста без міської поведінки городян та без відтворення в місті структури буття. Адже має бути пряма відповідність між містом та культурою, імітація форми міста не забезпечує автоматичної появи «цивілізаційного стандарту». За В. Глазичевим, «міста в європейському сенсі зле вкорінювалися на російській території в будь-який період її нескінченного освоєння, тому і з міською формою культури у нас постійні труднощі, і сама її наявність була і залишається під питанням. Під міською культурою Європою вже років п'ятсот розуміється (з обов'язковими реверансами на адресу екзотичних регіонів) культура взагалі – особливе середовище породження, поширення та обміну цінностей між відносно вільними громадянами, яких греки називали «політейї» або причетні до політики» [24].

Від такого невдалого вкорінення міської форми на непридатному до того субстраті страждає якість життя городян. Проілюструвати цю думку допоможе порівняння «західного міста» і «не-західного міста», а точніше, момент їх перетворюючої зустрічі. Так, зусиллями східних правителів, що здобули освіту в Європі, були європеїзовані ісламські міста. Наприклад, площа Тахрір (Майдан Тахрір, площа звільнення, що здобула популярність під час Арабських революцій) в Каїрі – результат містопланівних зусиль правителя Єгипту Ісмаїла-Паші, який прагнув побудувати «Париж на Нілі». У замітці «Республіканська архітектура проти традиційного співтовариства» [129] автор вказує, що Турецька республіка часів Ататюрка теж діяла через реформу звичного міського устрою, прагнучи замінити замкнуті самодостатні «махалля» – локальну форму організації суспільного життя з мечеттю в центрі – більш світськими кварталами. Згодом східний світ став практично локомотивом передових архітектурних рішень. Згадаємо Дубаї і «місто в місті» хмарочос Бурдж-Халіфа – найвищу будівлю в світі, або спроби Саудівської Аравії будувати нові міста, найбільш ефективні для ведення економічної діяльності в сучасному світі. Наприклад, ініціативи принца Саудівської Аравії бен Салмана побудувати високотехнологічне місто майбутнього, де буде панувати оновлений іслам. А ісламське суспільство «знову» буде толерантним, помірним і в цілому як європейське, тільки не християнське і не секулярне [54]. Також дослідження в цьому напрямку веде індійська дослідниця Рупалі Кавількар (*Rupali Kavilkar*) відслідковуючи вплив ідеологічних доктрин соціалізму та неолібералізму на індійські міста [255].

Крайніми формами неприйняття міських культурних перетворень можуть бути соціальні і навіть військові конфлікти. Сирійська архітекторка та спікера *TED* Марва Аль-Сабуні (*Marwa Al-Sabouni*) називає містобудівну політику, що призвела до перебудови старого ісламського міста та руйнування суспільних зв'язків в Сирії, однією з причин конфлікту: «Сучасні міські архетипи, що виникли по всьому Близькому Сходу, були однією з причин відчуження і розділення наших спільнот» [171]. В своїй промові «*How Syria's*

*architecture laid the foundations for war*» («Як архітектура Сирії заклала основи війни»), архітекторка відкриває проблему експансії західних суспільних ідеалів через архітектуру та перетворення міських просторів та небезпеку витіснення традиційних сенсів. Вона розповідає, як сирійське місто Хомс гармонійно існувало у формі традиційної архітектури старого ісламського міста, «але за останнє століття цей крихкий баланс поступово руйнувався; спочатку містобудівниками колоніального періоду, коли французи вирішили змінити те, що вони вважали застарілими сирійськими містами. Вони підривали міські вулиці і пересували пам'ятники. Вони називали це покращенням, що стало початком довгої і повільної кульмінації. [...] Гармонія архітектурного і соціального середовища була знищена елементами сучасності – жахливими бетонними блоками, зневагою, естетичною розрухою, урбанізмом, що розділяє суспільство за класами, віруваннями чи достатком». [171]. Зміна форми архітектурного середовища призвела до міської сегрегації. Місто розділилося на заможний центр та бідну периферію, міські спільноти також зазнали розшарування, оскільки втратили відчуття приналежності до спільного міського простору. Названа ситуація підважила суспільні настрої, що колихнулися у бік розв'язання військових дій. Архітекторка бачить вихід у відновленні статусу-кво традиційної для Сирії архітектури відновлення міст, на її думку має враховувати традиційні цінності, «які створюють умови для мирного співіснування, де краса створена не для показу, а, радше – задля зручності та легкості, а моральні цінності заохочують щедрість і прийняття, архітектура не лише для еліти, а й для всіх, як це було раніше в затінених алеях старого ісламського міста, змішані конструкції, що розвивають почуття спільності» [172].

Британський соціолог, дослідник сучасного суспільства Зигмунт Бауман назвав сучасні міста «звалищами страхів і побоювань» [179, с. 37], що породжуються глобально викликаною невпевненістю і невизначеністю, песимістично наполягаючи, що не існує місто-центричних або виключно міських рішень системних протиріч і збоїв, оскільки міський простір страждає

від проблем, народжених в іншому місці. Але британський соціолог визнає за містами і можливість створювати умови для подолання невпевненості і невизначеності через перетворення їх на експериментальні майданчики. Адже саме такі глобальні виклики є майданчиками для росту нових цінностей. В подоланні таких глобальних проблем, як екологічна та міграційна кризи, зіткнення різних культур та світоглядів, пошуки підстав для сталого розвитку, основними напрямками в яких відбувається перетворення ідеї міста, в сучасну епоху стає поява нових міських зв'язків у вигляді міських союзів, відбувається повернення містам суб'єктності на рівні з національними державами. Також відбувається переосмислення ролі культури для міських змін, культурної пам'яті та культурної спадщини для збереження ідентичності, взяття міжнародними організаціями на себе регулюючої ролі в цьому питанні. Водночас розгортається критика експансії міських культурних форм, перенесення їх на міста, що перебувають поза контекстом (західної) європейської культури. Відбувається процес переосмислення того, чим є міська форма та яке цивілізаційне навантаження вона несе, які ризики спричиняє.

### ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

1. Культурна ідея міста може бути артикульована та розкрита через звернення до міфу міста. Досвід аналізу міфу Донецька показав, що міф конкретного міста з'являється з ідеєю цього міста та регулює усі аспекти соціального життя спільноти. Як правило, такий міф не вичленовується, міфологічний наратив не дискурсивний і сприймається не критично, а входить до повсякденного життя городян.

2. У результаті аналізу практичного кейса міфу міста як вербалізованої та втіленої специфічної ідеї міста (на прикладі міфу міста Донецька, дослідженого до 2013 року), донецький міф умовно можна окреслити трьома етапами, співвіднесеними з історичним виміром буття регіону: дореволюційним, радянським періодом та пошуком власної територіальної ідентичності у загальному контексті українського суспільства. Донецький міф можна представити у вигляді «ядра», яке живить локальну ідентичність, до складу якого увійшли наступні культурні символи – архетипи (складові донецької міфології): архетип «Донецького Степу»; мотив «славного козацького минулого», вольниці; концепт вугілля; архетип дороги, перетину різних шляхів; архетип місця, де можна заробити грошей, такого собі «Ельдорадо». Усі вони формуються в рамках території під впливом індустріалізації й того способу життя, якого вона вимагала. Наступним «пластом» у структурі міфу стали ті комплекси уявлень, які нашарувалися, завдяки радянській ідеологічній парадигмі. Основними темами стають категорії «робітник», «праця», «промисловість». Попередні міфологеми та міфеми зазнають трансформації й змінюються відповідно до епохальних вимог. У певний період донецький регіон набуває непересічного значення в межах країни, закладаються уявлення про його винятковість та особливість. Невідповідність міфу до реального стану речей змусила представників регіональної спільноти активно звертатися до зміфологізованої донецької історії, на перший план вийшли спортивний потенціал регіону (спортивне

вболівання за ФК «Шахтар»), відбулося перетворення уявлень про «шахтарський характер». Винятковість донецького регіону перетворюються на міфологічний концепт, що завершив третю сходинку в розумінні донецького міфу в розглянутий період.

3. На підставі отриманих результатів запропоновано визначати *міф міста* як актуальну реальність, пов'язану із системою уявлень локальної спільноти (городян) про місто та самих себе, закодовану символічними засобами в наративі про місто та опредметнену в міському просторі.

4. Міф міста має ірраціональний характер і виступає тим фактором в передбаченні стратегії розвитку та поведінкових стратегій, що виводить систему міста з рівноваги та штовхає її на неочікувану дію, на нелінійні стратегії поведінки. Але водночас міф міста стає тим принципом самоорганізації міської спільноти, що з точки зору синергетичного підходу сприяє організації нового порядку системи й забезпечує її збереження після проходження біфуркацій. Таким чином, важливість врахування, а перед тим виявлення та дослідження міфів, що фундують та цементують соціальний простір міста, сприятиме розумінню міста як системи, що само розвивається, й віднайденню нових цінностей, що уможливлюють вироблення підстав для діалогу.

5. Показано центральну роль міської культури для європейської цивілізації через аналіз трансформації культурної пам'яті, її втілення у міському просторі, через війни за меморіали та місця пам'яті в містах. Продемонстровано, що відбувається переосмислення ролі культури для міських змін, культурної пам'яті та культурної спадщини задля збереження ідентичності, взяття міжнародними організаціями на себе регулюючої ролі в цьому питанні. Культура і культурна спадщина більше не сприймаються як лише обов'язок зберігати давнину – вони презентуються як двигун міського розвитку, і навіть умова виживання в майбутньому. Міський розвиток у програмних документах Всесвітніх форумів міст значною мірою зосереджується на локальній культурній унікальності, усвідомленому

встановленні взаємовідносин між культурою як способом життя, способом мислення, корпусом цінностей і містом, в якому ця культура стає можливою.

6. Завдяки глобальним викликам, сучасні міста стають майданчиками для зростання нових цінностей. В подоланні таких глобальних проблем, як екологічна та міграційна кризи, зіткнення різних культур та світоглядів, пошуків підстав для сталого розвитку, – основним напрямком у сучасну епоху стає перетворення ідеї міста. Новий колективний досвід життя в місті направлений на три міські практики, що формують міську ідею: місто покликане зберігати ідентичність, зберігати історію, забезпечувати сучасність життя. Узагальнивши наведені тенденції, можна виділити наступні чинники, що обумовлюють зміну соціальної поведінки городян та впливають на зміну просторів, які людина конструює як середовище для життя:

- 1) Трансформуючий вплив урбанізації й прогнозування стрімкого кількісного збільшення міст та городян у світі. До 2050-го року очікується двократне збільшення міського населення, тому урбанізація буде однією з найбільш радикальних тенденцій XXI століття.
- 2) Вплив міжнародних організацій на формування порядку денного для міських перетворень. Напрямки, за якими відбуваються міські зміни, закладаються державами та головами міст консенсусно на міжнародному рівні. Володіючи інструментами, які поліпшують збір та аналіз даних ООН через організації, що входять до її складу, намагаються на форумах та асамблеях (ООН-Хабітат, Всесвітній форум міст) визначати характер міських змін.
- 3) Переосмислення промислових ландшафтів і визнання за ними культурної цінності. Ця тенденція показує сучасне засвоєння попередньої міської матерії, що також є результатом втілення культури відповідального споживання – не доведення до занепаду міст та міських ландшафтів, а перетворення та подальше використання. В роботі наведено приклад німецького досвіду перетворення міст та навіть цілих регіонів, що були

пов'язані із видобутком кам'яного вугілля на території, що надають культурні послуги.

4) Актуалізація такої форми міського співробітництва, як міські союзи.

Простір сучасного глобального світу заповнюється мережами міст і зв'язків, що їх з'єднують: транспортних, економічних, культурних (що підтверджують такі проекти, як китайський *One-Belt-One-Road* («Пояс і шлях» або новий Шовковий Шлях; або підписання 16 грудня 2019 року мерами чотирьох східноєвропейських столиць (Братислави, Будапешта, Праги та Варшави) «Пакту вільних міст»). Ці нові зв'язки міст вибудовуються не лише між містами (лінійні), а й між містами та державами (раніше ієрархічні, а тепер паритетні).

7. Важливим чинником, що впливає на розуміння ідеї міста, названо процес переосмислення того, чим є міська форма та яке цивілізаційне навантаження вона несе, які ризики спричиняє. В роботі показано, що західний урбанізм, який постав із європейської християнської (а перед цим греко-римської) культури, визначає та інтерпретує світ через свою культурну систему координат, для якої нормально відтворювати міські форми через реалізацію певного набору архетипів міст – символічних структур міського простору, втілених в архітектоніці міського простору. Але коли архітектурна форма міста переймається некритично та відірвано від міської ідеї, – такі нові міста не можуть забезпечити «автентичну» європейську якість міського життя. Від невдалого вкорінення міської форми на непридатному до того субстраті страждає якість життя городян. Тому розгортається критика необґрунтованої експансії міських культурних форм, перенесення їх на міста, що перебувають поза контекстом (західної) європейської культури.

8. Положення третього розділу дисертаційного дослідження знайшли відображення у наступних публікаціях авторки (посилання на перелік наведений в Додатку А): [2], [4], [5], [7], [8], [14], [20].

## ВИСНОВКИ

На сучасному етапі в умовах цивілізаційних криз та зіткнення різних культурних установок, що розгортаються в міських просторах, стає зрозуміло, що місто є не лише ареною для цих процесів, а й іноді їхньою умовою, активним учасником та врешті – їхнім наслідком. Тому країни все частіше роблять спроби будувати нові міста з урахуванням потреб сучасного суспільства (більш екологічні, доступні чи технологічні), а також перетворюють старі історичні міста, вносячи зміни в їх структуру і тим самим пропонуючи зміни до способу життя городян. Аналіз практичних кейсів створення таких міст показує, що, керуючись лише архітектурною ідеєю, економічною доцільністю або управлінською логікою при побудові таких міст, їх творці ризикують створити непридатні для повсякденного життя міста. Тому потрібно враховувати особливості соціальної природи міської реальності: ідея, яка покладається в основу такого міста, має бути прийнятною для міської спільноти. В українському суспільстві саме зараз відбувається процеси, що сприяють співналаштуванню національної ідеї з загальноєвропейським контекстом. Так само зараз українські міста проходять своєрідний тест на культурну відповідність загальноєвропейській ідеї міста. Отримані результати сприятимуть розумінню того, в просторі яких світоглядних сенсів розгортатиметься наше міське життя.

Відповідно до поставлених задач, можемо зробити такі висновки:

1. В результаті аналізу теоретико-методологічних підходів до вивчення міста обґрунтовано застосування феноменологічного підходу для дослідження процесу створення та функціонування соціального простору міста. Зокрема, показано, що у другій половині XX сторіччя на перетині філософських, природничих наук та наук про людину виробляється нова конструктивістська методологія, що стоїть на принципах того, що спробу описати суспільство неможливо здійснити поза суспільством. Аналіз феноменологічної традиції інтерпретації соціальної реальності показав, що вона базується на

інтерсуб'єктивності життєвого світу й визначається як досвід колективної свідомості людей, що живуть повсякденним життям та пов'язані між собою соціальними діями. Соціальна реальність, на відміну від життєвого світу, конструюється, але вони мають взаємозалежність. Наділена ціннісним значенням, соціальна дійсність об'єктивується через мову та артефакти й визначається як культура. У зв'язку з цим робиться висновок, що, відслідковуючи трансформаційні процеси в суспільстві, наприклад, зміну цінностей чи зміну порядку життєвих практик, можна зафіксувати момент розширення горизонту життєвого світу. Людина перебуває у дійсності, яку конструює, отже міста, в яких живуть люди, також є частиною цієї конструкції.

2. Уточнено, що конструюванню піддається не саме місто, а його ідея, яку людина може помислити. Через звернення до двох концепцій: поняття «Umwelt» (світ смислів живої істоти) Якоба фон Ікскуля та «Lebenswelt» (життєвого світу) Едмунда Гуссерля показано, що конструктивістські теорії припускають в якості онтологічного допущення існування певної первинної реальності, на основі якої конструюється наступний рівень дійсності. Потенціал цього підходу для пояснення соціальної реальності через феномени повсякденного життя з точки зору дослідження міста дозволяє унаочнити соціальну реальність в міській формі.

3. Обґрунтовано, що ідея європейського міста є аподиктичною формою існування центральних смислів європейської культури (категорією культури) та культурного буття (модусом соціальної реальності). З цією метою реконструйовано процес становлення європейського міста та показано, що на початок XII сторіччя на території Європи склалися цілі мережі міст, сукупність яких становила земний християнський космос. Це були якісно нові утворення, порівняно з античними полісами. Подібні один на одне за своєю архітектонікою, вони розташовувалися на перетині інформаційних потоків того часу. Водночас, за своєю суттю це були християнські міста, і християнська свідомість людини, що їх закладала, в подальшому зберігала

основні елементи структури центру таких міст (собор, ратуша, ринок) в кожному новозведеному місті в межах культурної епохи.

4. Визначено, що суттєвою складовою змісту європейського міста як категорії культури виступає поширення християнства. Поставання міста нерозривно пов'язується із настанням християнської епохи, яка «уніфікує» концепт «Європа». Це досягається завдяки наданню однорідності, що виявляється в міському просторі. Міста розгортаються не як незліченні світи, а як численні, (але згодом здебільшого однорідні), християнські космогонічні моделі, територія яких вкупі є територією християнського світу, а згодом й християнської цивілізації. Показано, що сама структура західноєвропейського міста, яка закладається у ранньому середньовіччі, стає тією якісно новою формою організації простору для життя, яка буде основою майбутніх європейських міст.

5. Запропоновано визначати *європейське місто* як реалізовану систему соціального буття, форма якої транслюється змістом ідеї міста, що має християнське походження, центральні смисли якої кодуються та транслюються міфом міста. Відповідно до наведеного визначення виділено такі особливості європейського міста як модуса соціальної реальності:

1) європейське місто втілює світоглядну структуру християнського та модерного мислення і є одним з актуалізованих просторів повноцінної реалізації світоглядних імперативів християнської та модерної доби;

2) ідея європейського міста є смисловою структурою, в центрі якої знаходиться уявлення про сакральні цінності, а периферію складають імперативи, що регулюють соціальне буття у відповідності до центру; ця ідея є формою існування центральних смислів європейської культури (категорією культури), а її втілення – способом культурного буття (модусом соціальної реальності);

3) сакральне ядро ідеї міста, а відповідно й сакральний центр міста змінюється та трансформується у просторі і часі, але структурне місце та сакральна природа його значення залишаються інваріантними, що

підтверджується аналізом змін центральних символів міст при зміні культурних епох.

Таким чином, простір соціального буття, що формується навколо сакрального центру та архетипічно відтворюється на християнських територіях, набуває аподиктичного значення в структурі сенсів соціальної реальності Європи, в тому числі, й модерного часу, стає ідеєю європейського міста.

6. На підставі аналізу літературних та архітектурних проєктів ідеальних міст, виникнення яких розглянуто у хронологічній послідовності, показано спроби авторів цих ідей закласти в проєкт ідеального міста бажаний соціальний порядок та конструювати місто ззовні по відношенню до городян. Виділено три типи ідей ідеальних міст: 1) ідея ідеального міста з точки зору найкращої для городян архітектурної форми; 2) ідея ідеального міста з точки зору трансляції певних ідеальних суспільних цінностей та поширення суспільних ідей; 3) ідея ідеального міста з точки зору регулятивного потенціалу з боку влади або автора концепції.

7. В результаті узагальнення досліджень міських міфів зроблено висновок, що культурна ідея міста може бути артикульована та розкрита через звернення до міфу міста. Досвід аналізу міфу Донецька показав, що міф конкретного міста з'являється з ідеєю цього міста та регулює усі аспекти соціального життя спільноти. Як правило, такий міф не вичленовується, міфологічний наратив не дискурсивний й сприймається не критично, а входить до повсякденного життя городян.

На підставі отриманих результатів запропоновано визначати *міф міста* як актуальну реальність, пов'язану із системою уявлень локальної спільноти (городян) про місто та самих себе, закодовану символічними засобами в наративі про місто та опредметнену в міському просторі.

8. Виходячи з позиції соціального конструктивізму, відповідно до якої уявлення про реальність є конструктами, а цілісний образ реальності сконструйованим, запропоновано підхід до міфу міста, в якому вербалізується

образ міста, як до результату конструктивістської діяльності городян. Визначено, що елементами цього «міфологічного конструктора» виступають міські міфологеми, міфами та міфоніми, які тяжіють до центрального сюжету – міфу про походження міста. Наповнення цих міфічних блоків залежне від пануючих у культурі ціннісних уявлень, що дозволяє повсякчас конструювати не історичний міф міста, а актуальний для його носіїв.

9. Міф міста, виступає тим фактором в передбаченні стратегії розвитку та поведінкових стратегій городян, що виводить систему міста з рівноваги, штовхає її на неочікувану дію, на нелінійні стратегії поведінки. Але водночас міф міста стає тим принципом самоорганізації міської спільноти, що з точки зору синергетичного підходу сприяє організації нового порядку системи й забезпечує її збереження після проходження біфуркацій. Таким чином, важливість врахування, а перед тим виявлення та дослідження міфів, що фундують та цементують соціальний простір міста, сприятиме розумінню міста як системи, що саморозвивається, й віднайденню нових цінностей, які уможливають вироблення підстав для діалогу.

10. Здійснено аналіз практичного кейса міфу міста як результату вербалізованої та втіленої специфічної ідеї міста (на прикладі міфу міста Донецька, дослідженого до 2013 року). Реконструйовано та охарактеризовано етапи та загальні напрямки формування донецького міфу (до 2013 року), проаналізовано їхнє сюжетне наповнення. Донецький міф умовно окреслено трьома етапами, співвіднесеними з історичним виміром буття регіону: дореволюційним, радянським періодом та пошуком власної територіальної ідентичності в загальному контексті українського суспільства. Донецький міф можна представити у вигляді «ядра», яке живить локальну ідентичність, до складу якого увійшли наступні культурні символи – архетипи (складові донецької міфології): архетип «Донецького Степу»; мотив «славного козацького минулого», вольниці; концепт вугілля; архетип дороги, перетину різних шляхів; архетип місця, де можна заробити грошей, такого собі «Ельдорадо». Всі вони формуються в рамках території під впливом

індустріалізації й того способу життя, якого вона вимагала. Наступним «пластом» в структурі міфу стали ті комплекси уявлень, які нашарувалися, завдяки радянській ідеологічній парадигмі. Основними темами стають категорії «робітник», «праця», «промисловість». Попередні міфологеми та міфеми зазнають трансформації й змінюються відповідно до епохальних вимог. У той період донецький регіон набуває непересічного значення в межах країни, закладаються уявлення про його винятковість та особливість. Невідповідність міфу до реального стану речей змусила представників регіональної спільноти активно звертатися до зміфологізованої донецької історії, на перший план вийшли спортивний потенціал регіону (спортивне вболівання за ФК «Шахтар»), відбулося перетворення уявлень про «шахтарський характер». Винятковість донецького регіону перетворюються на міфологічний концепт, що завершив третю сходинку в розумінні донецького міфу у розглянутий період.

11. Показано трансформацію сакрального простору в сучасному місті та проаналізовано особливості побудови сакральних міських просторів, їхня роль для локальних спільнот. Виявлено такі загальні особливості сакралізації в місті:

- сакралізація міського простору може бути спричинена відповідністю того чи іншого міського об'єкта поглядам на долю колективу з точки зору пануючої політичної ідеології;

- сакральний каркас міста може бути представлений у вигляді ланцюжка сакралізованих об'єктів, які організовують сітку міських координат, допомагають новим городянам інтегруватися у міське смислове поле;

- сучасна сакралізація може бути охарактеризована як плуральна сакральність, адже місто населене спільнотами, об'єднаними на різних підставах, за різними ознаками, і їх сакральне в місті може докорінно відрізнятися від сакрального іншої спільноти. Але також можна виокремити і домінуючі сакральні символи, які тим чи іншим чином стосуються усіх мешканців міста;

- городянин може взаємодіяти із сакральним простором та демонструвати/виявляти його статус через ритуалізацію відносин з сакральними символами: через традицію, ритуал чи комеморативні практики.

12. Показано, що трансформації сакрального простору в сучасному місті мають перетворюючий та мобілізаційний потенціал для локальних спільнот. Зміни, що відбуваються з меморіальними просторами в сучасній Україні, де реалізується програма декомунізації та відмови від солідаризації з радянською спадщиною, створюють ситуації, коли старі символи входять у протиріччя з новими пам'ятниками, що з'явилися після Революції Гідності. Для людини не існує нейтрального простору, якщо вона з ним взаємодіє. Саме навколо «сакральних» структур міста формується та реальність, яка перетворюється на звичайну. Міський простір виступає як комунікативний простір, повідомленнями, в якому можуть спостерігатися зміни у ставленні до місць пам'яті, набуття і втрата ними «сакрального» статусу. Водночас з появою нових місць пам'яті відбувається заміщення і витіснення старих символів і значущих понять.

13. В результаті аналізу культурних типологій міст було встановлено, що незалежно від ознаки, за якою місто включається в таку типологію: - за історичною приналежністю до певних культурних періодів (як це розробляють Фернан Бродель та Льюїс Мамфорд); - за обґрунтуванням наявності певної якісної системи уявлень, втіленої в міських просторах («міський горизонт» у Спіро Костофа; «genre de vie» – культурні, духовні, матеріальні та соціальні аспекти, що мають вплив на форму Амоса Рапопорта; «дух міста» – система архітектурного символізму в Юрія Лотмана); - або поєднання історичної та якісної ознак, як це представлено у Гарві Кокса, який говорить про «maniere d'etre», – погляд на світ притаманний усьому поколінню й водночас постулює три епохи: племені, міської спільноти та технополісу – коли при спробі зафіксувати міські зміни в історичній чи культурній перспективі йтиметься саме про форму існування міста, що відповідає формі соціального життя.

14. Показано центральну роль міської культури для європейської цивілізації через аналіз трансформації культурної пам'яті, її втілення в міському просторі, війни за меморіали та місця пам'яті в містах. Продemonстровано, що відбувається переосмислення ролі культури для міських змін, культурної пам'яті та культурної спадщини для збереження ідентичності, взяття міжнародними організаціями на себе регулюючої ролі у цьому питанні. Культура і культурна спадщина більше не сприймаються як лише обов'язок зберігати давнину – їх представлено як двигун міського розвитку, і навіть – умову виживання в майбутньому. Міський розвиток у програмних документах Всесвітніх форумів міст значною мірою зосереджується на локальній культурній унікальності, усвідомленому встановленні взаємовідносин між культурою як способом життя, способом мислення, корпусом цінностей і містом, в якому ця культура стає можливою.

15. Завдяки глобальним викликам сучасні міста стають майданчиками для появи нових цінностей. В подоланні таких глобальних проблем, як екологічна та міграційна кризи, зіткнення різних культур та світоглядів, пошуків підстав для сталого розвитку – основним напрямком у сучасну епоху стає перетворення ідеї міста. Новий колективний досвід життя в місті направлений на три міські практики, що формують міську ідею: місто покликане зберігати ідентичність, зберігати історію, забезпечувати сучасність життя. Узагальнивши наведені тенденції, можна виділити наступні чинники що обумовлюють зміну соціальної поведінки городян та впливають на зміну просторів, які людина конструює як середовище для життя:

1) Трансформуючий вплив урбанізації й прогнозування стрімкого кількісного збільшення міст та городян у світі. До 2050-го року очікується двократне збільшення міського населення, тому урбанізація буде однією з найбільш радикальних тенденцій XXI століття.

2) Вплив міжнародних організацій на формування порядку денного для міських перетворень. Напрямки за якими відбуваються міські зміни, закладаються державами та головами міст консенсусно на міжнародному

рівні. Володіючи інструментами, які поліпшують збір та аналіз даних, ООН через організації, що входять до її складу, намагаються на форумах та асамблеях (ООН-Хабітат, Всесвітній форум міст) визначати характер міських змін.

3) Переосмислення промислових ландшафтів і визнання за ними культурної цінності. Ця тенденція показує сучасне засвоєння попередньої міської матерії, що також є результатом втілення культури відповідального споживання – не доведення до занепаду міст та міських ландшафтів, а перетворення та подальше використання. В роботі наведено приклад німецького досвіду перетворення міст та навіть цілих регіонів, що були пов'язані із видобутком кам'яного вугілля на території, що надають культурні послуги.

4) Актуалізація такої форми міського співробітництва як міські союзи. Простір сучасного глобального світу заповнюється мережами міст і зв'язків, що їх з'єднують: транспортних, економічних, культурних (що підтверджують такі проекти, як китайський *One-Belt-One-Road* («Пояс і шлях», або новий Шовковий Шлях; або підписання «Пакту вільних міст»<sup>16</sup> грудня 2019 року мерами чотирьох східноєвропейських столиць (Братислави, Будапешта, Праги та Варшави). Ці нові зв'язки міст вибудовуються не лише між містами (лінійні) а й між містами та державами (раніше ієрархічні, а тепер паритетні).

16. Важливим чинником, що впливає на розуміння ідеї міста, названо процес переосмислення того, чим є міська форма та яке цивілізаційне навантаження вона несе, які ризики спричиняє. В роботі показано, що західний урбанізм, який постав із європейської християнської (а перед цим греко-римської) культури, визначає та інтерпретує світ через свою культурну систему координат, задля якої нормально реалізувати міські форми через втілення певного набору архетипів міст – символічних структур міського простору, відображених в архітектоніці міського простору. Але коли архітектурна форма міста переймається некритично та відірвано від міської ідеї, – такі нові міста не можуть забезпечити «автентичну» європейську якість

міського життя. Від невдалого вкорінення міської форми на непридатному до того субстраті страждає якість життя городян. Тому розгортається критика необґрунтованої експансії міських культурних форм, перенесення їх на міста, що перебувають поза контекстом (західної) європейської культури.

Таким чином, ідея європейського міста ніби камертон допомагає співналаштуванню міст європейського простору на підставі спільних цінностей та спільного світогляду городян. Перспективними для подальших розвідок ми вбачаємо, на підставі запропонованого в роботі теоретичного підходу до змісту та елементів теоретичної структури європейського міста, докладніше дослідження того, як відгукуються на вібрації цього «камертону» українські міста. Також, в ході дослідження виявилось, що питання поліцентризму в тому числі сакрального поліцентризму сучасних міст також ще очікує на належну увагу дослідників, тому, в світлі запропонованого погляду на те, що уявлення про сакральний центр є ядром ідеї міста – цікавим буде дослідити тему можливої міської полі-ідейності, коли на фізичний простір міста мають вплив кілька уявлень про місто, їх можливий конфлікт. Теоретичні дослідження в цьому напрямку можуть допомогти в управлінні та організації сучасних та майбутніх мультикультурних міст.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Арендт Г. Становище людини. Львів: Літопис, 1999. 254 с.
2. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 232 с.
3. Ассман А. Пам'ять міста. *Питання літературознавства. Problems of Literary Criticism*. № 92. 2015. С. 7-25.
4. Ассман А. Простори спогаду. *Форми та трансформації культурної пам'яті*. Київ: Ніка-Центр, 2012. С. 317-340.
5. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
6. Бевзенко Л. Д. Топология самоорганизующегося социального пространства как условие и ограничение человеческой свободы. *Міжнародний міждисциплінарний науковий семінар «Людина в синергетичній картині світу: можливість свободи»*, 2008. URL: <http://www.synergetics.org.ua/index.cfm?show=articles&maid=26>.
7. Белокобыльский О.В Социум постметафизического времени: идеологии и модерн. *Интеллект. Особистість Цивілізація. Збірник наукових праць*. № 6, 2008. С. 209-216.
8. Беркинг Х., Лёв М. Собственная логика городов: Новые подходы в урбанистике. Коллективная монография. Москва: Новое литературное обозрение, 2017. 424 с
9. Белікова К. О. Сакралізація простору міста в умовах секуляризації. *Вісник ДонНУЕТ: наук. журн. Донецьк. Серія, Гуманітарні науки*. Вип. 2 (62), 2014. С. 66-73.
10. Білецька В. Шахтарські пісні. *Етнографічний вісник*. № 5, 1927. С. 55-59.
11. Білокобильський О. В., Сидорова К.Л. Міф Донецька. Онтологія самосвідомості міста. *Схід*. № 6(126), 2013. С. 265 - 269.

12. Білокобильський О. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження. Донецьк: Апекс, 2004. 204 с.
13. Білокобильський О. Картина світу як частина соціальної реальності. *Схід. № 2*, 2017. С. 77-82. DOI: [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.2\(148\).102805](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.2(148).102805)
14. Білокобильський О.В. Життєвий світ як проблема трансцендентальної філософії. URL: [http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT\\_ID=29042](http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT_ID=29042)
15. Білокобильський О.В., Мошовський Т.М. Релігійні підвалини нації та українська націогенеза. URL: <http://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/2982>.
16. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV-XVIII ст. *Том 1: Структура повсякденності: можливе і неможливе*. К.: Основи, 1995. 543 с.
17. Бурлачук В. Ф. Символічні системи і конституювання соціального смислу: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра соціолог. наук ; 22.00.01 - теорія та історія соціології. К.: [б.в.], 2005. 36 с.
18. Вильковский М. Социология архитектуры. М.: Фонд «Русский авангард», 2010. 592 с.
19. Возняк Т. Народження та генеза ідеї «ідеального міста». *Феномен міста*, 2009. URL: [http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/misto/narodzhennja\\_ta\\_geneza.htm](http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/misto/narodzhennja_ta_geneza.htm).
20. Возняк Т. Феномен міста. Львів: «І», 2009. 290 с.
21. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. К.: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
22. Газнюк Л., Бейлін М. Трансформація бажання в суспільстві «постспоживання». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. № 63, 2020. С.59-70. DOI:10.26565/2226-0994-2020-63-7

23. Гайденоко П.П., Давыдов Ю.Н., История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренесанс. М.: Политиздат, 1991. 367с.
24. Глазычев В. Слободизация страны Гардарики. *Сборник «Иное. Хрестоматия нового российского самосознания»*. Т.1. М.: Аргус, 1996. URL: <http://www.glazychhev.ru/books/slobodizatsia.htm>.
25. Головнева Е. В. Мифологизация как способ конструирования городской идентичности (Екатеринбург на интернет-форумах). *Уральский исторический вестник*. № 3 (52), 2016. С. 43-51.
26. Горнова Г.В. Понятие «Город» в аспекте философии культуры. *Гуманитарные исследования*. № 1. 2013. С. 21-24.
27. Город в средневековой Цивилизации Западной Европы. Т. 1. *Феномен Средневекового урбанизма*. М.: Наука, 1999. 390 с.
28. Город как локомотив культуры: 10 Всемирный форум городов, 2020. URL: <https://uisgda.com/ru/misto-yak-lokomotiv-kulturi-desyatij-vsesvitnij-forum-mist.html>.
29. Григорян Ю. Археология периферии. *Меганом*, 2013. 321 с. URL: <https://issuu.com/mosurbanforum/docs/>
30. Гринюк Р. Ф., Нагорняк Т. Л. Соціокультурний дискурс України і політичні практики 2014 – 2016 років. *Політичне життя*. 2016. № 1-2. С. 88-96.
31. Гуревич А. Категории средневековой культуры. Избранные труды. Т.2. М-СПб., 1999. С. 15-17.
32. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. 424 с.
33. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». Москва: Индрик, 1993. 327 с.
34. Гуржи К. Культурно-соціальний зміст архітектурної форми міста: конфлікти взаємодії «західної» та «незахідної» міських форм. *Київські філософські студії: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції*. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2021. С. 20-23.

35. Гуржи К. Л. Збереження культурної пам'яті в сучасному місті: особливості регулювання на державному та міжнародному рівні. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*. Hungary. VIII (37). I.: 223. Feb., 2020. С. 7-11.

36. Гуржи К. Л. От Sancta Civitas к Идеальным городам: христианский город на пути к светскости. *Религия и История: материалы V Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 20–22 апр. 2017 г.* БГУ, Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла. (под ред. С. И. Шатравского). Минск: Изд. центр БГУ, 2017. С. 192-195. URL: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/197613>

37. Гуржи К. Непогребенная история: борьба за идеологию или ценности? URL: <https://uisgda.com/ru/nepogrebennaya-istoriya-borba-za-ideologiyu-ili-cennosti.html>.

38. Гуржи К. Новые сакральные пространства в городе (на примере украинских городов). *Религия и Коммуникация: материалы VI Международной научно-практической конференции*, Минск, 18–20 апреля 2019 г. Минск: Ковчег, 2019. С.239-244.

39. Гуржи К. Ординарні і глобальні міста: яке може бути місце українських міст? 17.07.2019. URL: <https://uisgda.com/ua/ordinarnye-i-globalnye-goroda-kakovo-mozhet-byt-mesto-ukrainskih-gorodov.html>

40. Гуржи К. Протесты «желтых жилетов». О чем говорит «осквернение» Триумфальной арки? 19.12.2018. URL: <https://uisgda.com/ua/protesty-zheltyh-zhiletov.-o-chem-govorit-oskvernenie-triumfalnoj-arki.html>.

41. Гуржи К. Роль міфологічного в тональностях київського Євромайдану. URL: <http://ekhsuir.kspu.edu/bitstream/handle/123456789/2988/3.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

42. Гуржи К. Сакралізація «центру» в сучасному міському просторі. *Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів: Матеріали*

*Всеукраїнської науково-практичної конференції 19-20 квітня 2019 року.*  
Вінниця, 2019. С. 68-75.

43. Гуржи К.Л. Де/конструювання міського соціального простору: дослідницький потенціал розробок Кевіна Лінча Та Коліна Елларда. *Збірник наукових праць професорсько-викладацького складу ДонНУ імені Василя Стуса за 2015-2016 рр.* Вінниця, 2017. С. 11-12.

44. Гуржи К.Л. Експерименти з міським простором, соціальна інженерія та небезпека «смерті духу»: вплив на психологічне здоров'я городян // *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Вінниця, 04 листопада 2016 р.): тези доповідей.* Вінниця: Тов «Нілан-ЛТД», 2016. С. 56-60.

45. Гуржи К.Л. Місто як міфологічний конструктор. *Київські філософські студії-2020: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Київ, 19 травня 2020 р.): тези доповідей.* Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020. С. 15-20.

46. Гуржи К.Л. Місто як форма організації життєвого простору людини: погляд через дослідження міської типології та культури. *Наука. Релігія. Суспільство.* № 2 (62), 2018. С. 25-33.

47. Гуржи К.Л. Нелінійний характер прояву конфліктогенних факторів у локальних просторах: особливості міського регіону соціальної реальності. *Схід: аналітично-інформаційний журнал.* № 2, 2015. С. 133-136.

48. Гуржи К.Л. Нова Європа будується на рівні міста? URL: <https://uisgda.com/ua/nova-evropa-buduetsya-na-rivni-mista.html>.

49. Гуржи К.Л. Культурное переосмысление угольной эпохи для современных городов, 2019. URL: <https://uisgda.com/ru/kulturnoe-pereosmyslenie-ugolnoj-epohi-dlya-sovremennyh-gorodov.html>

50. Гуржи К.Л. Сакральні архетипи структури західноєвропейського міста. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія Філософія,* 2015. Вип. 18. С. 53-59.

51. Гуржи К.Л. Чи зможе Китай створити новий глобальний «союз міст»? 03.12.2019. URL: <https://uisgda.com/ua/smozhet-li-kitaj-sozdat-novyj-globalnyj-soyuz-gorodov.html>.
52. Гуржи К.Л. Соціальна реальність: міський простір міфологічного. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2014. № 2. С. 72-78. Нефаховий від 13.03.2020
53. Гуржи К.Л. У пошуках «ідеального міста» або історія вигнання людини з публічного простору // *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького національного університету імені Василя Стуса (м. Вінниця, 4-5 квітня 2017 р.): тези доповідей*. Вінниця: Тов «Нілан-ЛТД», 2017. С. 76-78.
54. Гуржи К.Л. Экспансия идей через архитектуру и социальные изменения. 26.11.2017. URL: <https://uisgda.com/ru/ekspansiya-idej-cherez-arhitekturu-i-socialnye-izmeneniya.html>.
55. Довгополова О.А. Мандрівний міф міста: репрезентація міфу Одеси у підприємствах пам'яті. *Україна модерна*, 2018. URL: <http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/dovhopolova-odesa-myth>
56. Додонова В. І. Постнекласичний дискурс соціальної раціональності: монографія. Донецьк: ДонНУ, 2011. 339 с.
57. Донбас в етнополітичному вимірі. К.: ІПіЕНД імені І.Ф. Кураса НАН України, 2014. 584 с.
58. Забужко О. Хроніки фід Фортінбраса. Вибрана есеїстка. К.: Факт, 2006. 352 с.
59. Завгородній Ю. Хронотоп земного раю у книжній культурі Київської Русі XI – перш. пол. XIII ст. *Наукові записки Національного університету "Києво-Могилянська Академія"*. Volume 19 Issue 1, 2001. С. 66-69.
60. Завгородній. Ю. Ю. Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI ст. – перша третина XIII ст. [до характеристики просторово-часових уявлень]. Київ, 2002. С. 3-6.

61. Завершення епохи: у ФРН закрили останню кам'яновугільну шахту. *www.dw.com*, 2018. URL: [www.dw.com/uk/завершення-епохи-у-фрн-закрили-останню-кам'яновугільну-шахту/a-46836045](http://www.dw.com/uk/завершення-епохи-у-фрн-закрили-останню-кам'яновугільну-шахту/a-46836045)
62. Замятин Д. Память и политика. *Новая Юность. номер 3*, 2011. URL: [http://magazines.russ.ru/nov\\_yun/2011/3/za5.html](http://magazines.russ.ru/nov_yun/2011/3/za5.html).
63. Зміна цивілізаційної парадигми розвитку України: теоретико-методологічний аналіз. Київ: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2019. 552 с.
64. Карліна О. Три суспільні стани і проблема міста в середні віки. *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка*. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. С. 29-32.
65. Карповець М. Місто як світ людського буття: монографія. Острог: Вид-во НаУОА, 2014. 258 с.
66. Каюа Р. Людина та сакральне: видання, доповнене трьома додатками, про секс, гру, війну в їхньому відношенні до сакрального. Київ: Ваклер, 2003. 238 с.
67. Кемпбелл Д. Тисячоликий герой. Львів: Terra incognita, 2020. 416 с.
68. Киев и киевляне: ценностные ориентиры жителей города. *rb.com.ua*, 2014. URL: [http://rb.com.ua/Prezentation\\_Kiev\\_05\\_2014\\_russ.pdf](http://rb.com.ua/Prezentation_Kiev_05_2014_russ.pdf).
69. Кириченко Е.И. Особенности развития архитектуры испанских колоний. *Всеобщая история архитектуры. Том VII.* / под ред. А.В. Бунина.: Москва, Стройиздат, 1969. URL: [http://classic.totalarch.com/latinos\\_17\\_19/desarrollo](http://classic.totalarch.com/latinos_17_19/desarrollo).
70. Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 352 с.
71. Колінько М. Людиновимірна топологія міського простору. *Київські філософські студії-2020: Матеріали Всеукраїнської наукової*

конференції з міжнародною участю (м. Київ, 19 травня 2020 р.): тези доповідей. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020. С. 37-40.

72. Кордонский С. Мифологемы и идеологемы. *Рынки власти: Административные рынки СРСР и России*. М.: Наука, 2000. 563 с.

73. Кримський С. Ранкові роздуми. Київ, Майстерня Білецький, 2009. 120 с.

74. Нова програма розвитку міст. Декларація ООН Хабітат III, 2016. 52 с. URL: [http://www.un.org.ua/images/NUA\\_Ukrainian\\_online.pdf](http://www.un.org.ua/images/NUA_Ukrainian_online.pdf)

75. Куромія Г. Свобода і терор у Донбасі: Українсько-російське прикордоння, 1870-1990-ті роки. К.: Основи, 2002. 510 с

76. Ланегран Д.А. Реальность Бразилиа. *Проект-классика*. № XXI, 2007. URL: [http://www.projectclassica.ru/v\\_o/21\\_2007/21\\_2007\\_v\\_02a.htm](http://www.projectclassica.ru/v_o/21_2007/21_2007_v_02a.htm).

77. Леві-Строс К. Структурна антропологія. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 1997. 387 с.

78. Лепський М.А., Дударєва І.В. Культурні коди та функціональні смисли поліцентризму міста (на прикладі Празького експедиційного рейду 2019 року). *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини*. Запорізький національний університет. Запоріжжя: КСК-Альянс, 2019. Випуск 40. Том 2. С. 12-21.

79. Лепський М.А. Соціальна перцепція та апперцепція як світоглядне картування міста. *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини*. Запоріжжя: КСК-Альянс, 2019. Випуск 39. Том 1. С. 25-31.

80. Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: «Индрик», 2009. 500 с.

81. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. *Опыты: литературно-философский ежегодник*. М.: Сов. писатель, 1990. С. 137-173.

82. Лотман Ю. Архитектура в контексте культуры. *Социология архитектуры*. М.: Фонд «Русский авангард», 2010. С. 408-420.

83. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
84. Луман Н. Реальність мас-медіа. К.: ЦВП, 2010. 158 с
85. Людина в синергетичній картині світу: можливість свободи. *Матеріали семінару від 16.02.07 р.* URL: <http://www.synergetics.org.ua/index.cfm?show=articles&maid=26>.
86. Макаренко Є. Проблема міфу в системі сучасної політичної науки. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України*. Вип. 4. К.: ІПЕНД ім. І. Ф. Кураса., 2012. С. 289-299.
87. Мамонтова Е.В. Символ та символічне у сучасному політологічному дискурсі. *Вісник Дніпропетровського університету: Політологія*. № 9/2, 2012. С. 267–272.
88. Матц У. Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна. *Полис*. № 1-2, 1992. С. 24-29.
89. Медведев В.А. Методологический анализ когнитивной модели Дж. Сёрля. *Сумма философии*. Вип. 5. С. 91-105 URL: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/4367/2/sf-05-18.pdf>
90. Мелетинский Е. Мифология. Философский энциклопедический словарь. М.: Наука, 1989. С. 369-370.
91. Метафізика Донецька. Філософські есе. Донецьк: Донецьке відділення Наукового товариства ім. Шевченка, ТОВ «Східний видавничий дім», 2012. 198 с.
92. Микулина Е. Чандигарх: «Город Солнца». *Проект-классика*. № 2, 2001. URL: [http://www.projectclassica.ru/v\\_o/02\\_2001/02\\_o\\_09.htm](http://www.projectclassica.ru/v_o/02_2001/02_o_09.htm).
93. Миронов В. Пылающая память: как зажигали первый вечный огонь в СССР. 06.11.2017. URL: <https://russian.rt.com/science/article/446789-vechniy-ogon-pamyat>.
94. Митин И.И. Мифогеография: новые подходы к осмыслению культуры и пространства. *Антропологические конфигурации современной*

философии: *Материалы науч.конф.* М.: Современные тетради, 2004. С. 178-180.

95. Мишецький С. Історія про козаків запорозьких, як вони з давніх часів почалися, і звідки своє походження ведуть, і в якому стані тепер знаходяться. *litopys.org.ua*. URL: <http://litopys.org.ua/index.html>.

96. Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968. 126 с.

97. Мусиєздов А. А. Город как культурная форма. *Социологическое обозрение*. Т. 12. №3, 2013. С.121-136.

98. Мусієздов О. Три виміри міської ідентичності. Місто й оновлення. *Урбаністичні студії. Представництво Фонду ім. Гайнріха Бьолля в Україні*. К.: ФОП Москаленко О. М., 2013. С. 130-141.

99. Нагорна Л.П. Регіональна ідентичність: український контекст. К.: ІПіЕНД імені І.Ф. Кураса НАН України, 2008. 405 с.

100. Нагорняк Т.Л. Міста як бренди за умов глобалізації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. (1)111/2013. С. 40-43.

101. Національна доповідь «Цілі сталого розвитку: Україна». *Міністерство економічного розвитку і торгівлі України*, 2017. 176 с. URL: [http://un.org.ua/images/SDGs\\_NationalReportUA\\_Web\\_1.pdf](http://un.org.ua/images/SDGs_NationalReportUA_Web_1.pdf).

102. Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. Минск: Интер пресс сервис; Книжный дом, 2001. 759 с.

103. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. К.: Кліо, 2014. 272 с.

104. Нор-Па-де-Кале стал 38-м объектом Всемирного наследия ЮНЕСКО. *telegraf.com.ua*, 2012. URL: <https://telegraf.com.ua/kultura/iskusstvo/25508-nor-pa-de-kale-stal-38-m-obektom-vsemirnogo-naslediya-yunesko.html>

105. Оже М. От города воображаемого к городу фикции. *Художественний журнал*. № 24, 1999. URL: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm>.

106. Оліфіренко В.В., Пустова Ф.Д. Таємниця духовного скарбу (із популярного народознавства). *Донбас*. № 1-6, 1994. С. 29-31.
107. Парк Р. Городское сообщество как пространственная конфигурация и моральный порядок. *Социологическое обозрение*. Том 5. № 1, 2006. С. 11-18.
108. Патрон І. Міф міста: теоретичний аспект. *Вісник Львівського університету. Серія мист-во. Вип. 12*, 2013. С. 140–149.
109. Пигров К.С. Социальная философия: Учебник. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 296 с.
110. Пирожков В.В. Материалы «круглого стола» Обсуждение книги академика В.С. Стёпина «Цивилизация и культура». URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=877&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=877&Itemid=52)
111. Поліс. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей*. Том перший. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С.307-310.
112. Полунин Ю.А., Тимофеев И.Н. Нелинейные политические процессы. М.: МГИМО-Университет, 2009. 204с.
113. Попов В. Ю. Realitas vs wirklichkeit: генеза двох концептів західної метафізики. *Грані № 3 (107)*, березень, 2014. С. 16-23.
114. Попович М.В. Київ як «другий Єрусалим». Київ: Києво-Могилянська академія, 2015. 23 с.
115. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.
116. Правила Карфагенского собору. URL: <http://krotov.info/acts/canons/0419karf.html>
117. Препотенская М.П. Урбосинргетика. Социальные и экзистенциальные флуктуации. *Scientific Journal «ScienceRise»*. №1/1(30), 2017. С. 44-50.
118. Препотенська М. Урбаністика в освітньому процесі. *Ментальні мапи міста*. Філософія освіти. 2015. № 1. С. 197-211.

119. Препотенська М.П. Homo urbanus: феномен людини мегаполісу: монографія. Дніпропетровськ: Вид. Середняк Т.К., 2014. 420 с.
120. Препотенська М.П. Екзистенція українського мегаполісу. Мультиверсум. Філософський альманах. 2014. Випуск 4–5(132–133). с.40-49.
121. Препотенська М.П. Мегполіс як особливий тип буття міста. Екзистенціальний аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка* (66). 2012. С. 11-15.
122. Пржиленский В.И. Онтологический статус социальной реальности: Дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 Ставрополь, 1999. 251 с.
123. Приоритеты развития культурных и креативных индустрий. 24 сентября 2015. Киев, 2015. URL: <https://www.culturepartnership.eu/article/otkritaya-sessiya-prioriteti-razvitiya-kuljturnih-i-kreativnih-industriy--pres>.
124. Про охорону культурної спадщини. Закон України. № 1805-III. *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*. № 39, 2000. ст.333.
125. Протести у Франції призвели до загибелі трьох та пошкодження Триумфальної арки. 02.12.2018. *www.bbc.com*, 2018. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-46421037>
126. Радионова Л. А. Образ города в социально-философском осмыслении. *Г.С.Сковорода і образи філософії. Збірка наукових статей*. Харків, 2007. С.178-183.
127. Радіонова Л. Публічний простір міста в соціально-філософській перспективі: методологія дослідження. *Схід*. 2013. № 6 (126). С. 273-277. URL: <http://skhid.kubg.edu.ua/article/view/20742>
128. Реальність. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том другий*. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С. 30-46.
129. Республиканская архитектура против традиционного сообщества. *telegra.ph*. November 01, 2017. URL: <https://telegra.ph/Respublikanskaya-arhitektura-protiv-tradicionnogo-soobshchestva-11-01>.

130. Романько В.І. Література донецького краю: Посібник для вчителя. (Відп. ред., проф. В.А. Глущенко). Донецьк: Нац. Спілка письменників України. №1 «Донбас», 2006. 264 с.
131. Сааков В. Завершення епохи: у ФРН закрили останню кам'яновугільну шахту. [www.dw.com](http://www.dw.com), 2018. URL: <https://www.dw.com/uk/завершення-епохи-у-фрн-закрили-останню-кам'яновугільну-шахту/a-46836045>.
132. Сайко Э. В. Древнейший город: природа и генезис: Ближний Восток, IV–II тыс. до н. э. М.: Наука, 1996. С. 1-17.
133. Самаркин В.В. Историческая география Западной Европы в средние века. Учеб.пособие. М.: «Высш. школа», 1976. 248 с.
134. Сидорова К. Витоки та розвиток донецького регіонального міфу. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. Вип. 4(2), 2012. С. 222-229.
135. Сидорова К.Л. Иерофании в пространстве города. *Традиция и традиционализм. Альманах (2012 - 2013)*, 2013. С. 124-134.
136. Сидорова К.Л. Міфології донецької ідентичності. *Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XXX міжнародної науково–практичної конференції*. Донецьк: ІПШ Наука і освіта, 2011. С.338-341.
137. Сидорова К.Л. Характерні риси та функції регіональних міфологій (на прикладі Донеччини). *Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XXVI міжнародної науково–практичної конференції*. Донецьк: ІПШ Наука і освіта, 2009. С.367-370.
138. Сорочук А. Десакралізація простору сучасного міста. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог.студії*. Випуск 21., 2018. С. 91-97.
139. Степин В. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 407 с.

140. Степин В.С. О философских основаниях синергетики. URL: <http://spkurdyumov.ru/philosophy/o-filosofskix-osnovaniyax-sinergetiki-v-s-stepin/>.
141. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000249/index.shtml>.
142. Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, теоретическая эволюция. М., Прогресс – Традиция. 2000. 744 с.
143. Страна огня: Произведения рус. писателей о Донбассе. В 2-х т. (Сост., предисл. и вступ. статьи к разд.: К.Ф. Спасенко). Т.1. Донецк: Донбас, 1979. 400 с.
144. Східноукраїнський конфлікт в контексті глобальних трансформацій. Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації; Український культурологічний центр; ТОВ «Східний видавничий дім». Донецьк, 2015. 364 с.
145. Тараненко Е. «Донецк – город не первый, но и не второй...» или некоторые заметки о мифологии Донецка. *Дикое поле*. № 7, 2005. С. 201-208.
146. Тараненко Е. В. Донецкая мифология: смена концептов, или Уголь, Розы и Футбол. *Метафізика Донецька. Філософські есе*. Донецьк: Донецьке відділення Наукового товариства ім.Шевченка, ТОВ Східний видавничий дім, 2012. С. 86-110.
147. Тертычный А. Почему мне так дороги «донбасяне»: субъективные наблюдения на малой родине. *Зеркало недели*. № 9, 2005. С. 20- 21.
148. Тимофеев П.Т. Пісенний фольклор робітничого середовища Донбасу (на матеріалі записів 20х рр. XX ст.). Донецьк: Юго-Восток, 1997. 182 с.
149. Тихомирова Ф. Трансформація сакрального простору європейського міста. *Лόζα/Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 1 (29). Про сакральне-1. Одеса: Акваторія, 2018. С. 21–31. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146515](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146515)

150. Трубина Е.Г. Город в теории: опыты осмысления пространства. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 520 с.
151. Туркина В.Г. Город в постнеклассической парадигме. *Общество. Среда. Развитие (Terra Humana)*. № 4, 2008. С. 179-187.
152. Турченко Ф.Г. Південь України напередодні першої світової війни. *Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету*. Випуск XVII. Запоріжжя: Просвіта, 2004. С. 127-162.
153. Фень Е.Г. Основные категории феноменологической философии пространства в современных исследованиях города. Автореф. дис. ... к.филос.н.: спец. 09.00.01 «Онтология и теория познания». М., 2012. 21с.
154. Фесенко Г.Г. Культурфілософські дискурси міських ландшафтів: автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 26.00.01. Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2018. 39 с.
155. Фесенко Г.Г. Морфологія міських ландшафтів: культурфілософські інтерпретації. Харків: ТОВ «ДІСА ПЛЮС», 2018. 282 с.
156. Фесенко Г.Г. Онтологический статус культуры в современном городе. *Социальная онтология в структурах теоретического знания : материалы IV межд. науч.-практ. конф., 25 – 26 мая 2012*. Удмурт. гос. ун-т. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. С. 139 – 142.
157. Філософські виміри сучасної соціальної реальності. За ред. О.В. Андрієнко, В.І. Додонової. Донецьк:Донецький національний університет, 2013. С.4-11.
158. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
159. Хюбнер К. Истина мифа. (Пер. с нем.). М.: Республика, 1996. 448 с.
160. Шайгородський Ю. До визначення сутності поняття «політичний міф». *Сучасна українська політика: політики і політологи про неї*. К.: Укр. центр політ. Менеджменту. Вип. № 16, 2009. С. 49-53.

161. Шайгородський Ю. Ж. Політика: взаємодія реальності і міфу. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАН України. К.: Знання України, 2009. 400 с.
162. Шліпченко С. Ідеальне місто Ренесансу: Ідея і Форма. *Геоісторія міського простору*, 2016. URL: [http://courses.prometheus.org.ua/c4x/IRF/URBAN101/asset/IDEAL\\_CITY\\_%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BF%D0%B5%D0%BA%D1%82.pdf](http://courses.prometheus.org.ua/c4x/IRF/URBAN101/asset/IDEAL_CITY_%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BF%D0%B5%D0%BA%D1%82.pdf).
163. Шліпченко С. Класичне місто. Античні Греція та Рим. *Геоісторія міського простору*, 2016. URL: [http://courses.prometheus.org.ua/c4x/IRF/URBAN101/asset/CLASSICAL\\_CITY\\_%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BF%D0%B5%D0%BA%D1%82.pdf](http://courses.prometheus.org.ua/c4x/IRF/URBAN101/asset/CLASSICAL_CITY_%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BF%D0%B5%D0%BA%D1%82.pdf).
164. Шліпченко С. Ю. Записано в камені: короткі інтервенції в історію та теорію архітектури. К.: Всесвіт, 2008. 352 с.
165. Шюц А. Структура повсякденного мислення. Соціологічні дослідження. 1988. № 2. С. 129-137.
166. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. *От каменного века до Элевсинских мистерий*. М.: Критерион, 2002. 464 с.
167. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
168. Эллард К. Сломать и построить. Канадский учёный об опасностях жизни в городах и киевской архитектуре. *focus.ua*. URL: <https://focus.ua/lifestyle/359098>.
169. Abel C. Analogical models in architecture and urban design. *METU JFA*. (8:2), 1988. P. 161-188.
170. Abu Dhabi Declared Actions Cities of Opportunities: Connecting Culture and Innovation Abu Dhabi. 13 February, 2020. 10 p.
171. Al-Sabouni M. How Syria's architecture laid the foundations for war TED. *www.ted.com*. URL: [https://www.ted.com/talks/marwa\\_al\\_sabouni\\_how\\_syria\\_s\\_architecture\\_laid\\_the\\_foundation\\_for\\_brutal\\_war/transcript](https://www.ted.com/talks/marwa_al_sabouni_how_syria_s_architecture_laid_the_foundation_for_brutal_war/transcript)

172. Al-Sabouni M., Scruton R. The Battle for Home: The Vision of a Young Architect in Syria. Thames & Hudson, 2016. 208 p.
173. Aries P. Western Attitudes Toward Death, from the Middle Ages to the Present. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. 111 p.
174. Aries Ph. The hour of our death. New York: Knopf: Distributed by Random House, 1981. 651 p.
175. Barber B.R. If mayors ruled the world : dysfunctional nations, rising cities, 2013, 416 p.
176. Barthes R. Mythologies. New York: The noonday press, 1972. 164 p.
177. Baudrillard J. City and hatred. Lecture read in Moscow at the French University College. *Jean Baudrillard on culture of bitterness Part 3*. 29.11.2017. URL: <https://h2omusicfestival.com/blog/global-culture/jean-baudrillard-on-culture-of-bitterness-part-3/>
178. Bartlett R. The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change 950-1350. New Jersey: Princeton University Press, 1994. 432 p.
179. Bauman Z. City of fears, city of hopes. Goldsmiths College, University of London, 2003. 38 p.
180. Bauman Z. Globalization, The human consequences. Columbia University Press; 1998. 160 p.
181. Benjamin W. Experience and Poverty. Essays, January 2018. URL: <https://www.atlasofplaces.com/essays/experience-and-poverty/>.
182. Berger P.L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc., 1967. 229 p.
183. Berger P.L., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. London Penguin Books, 1966. 249 p.
184. Berking H. Städte lassen sich an ihrem Gang erkennen wie Menschen: Skizzen zur Erforschung der Stadt und der Städte. In *Eigenlogik der Städte*, ed. Helmuth Berking and Martina Löw. Frankfurt am Main and New York: Campus, 2008. pp. 15-31.

185. Bhaskar R. A Realistic Theory of Science. Collier A. Critical Realism. P. 131.
186. Birdsall C., Kalkman S., Making worlds in urban cultural studies. *Journal of Urban Cultural Studies*. 5:2., 2018. – pp. 113–23. doi: 10.1386/jucs.5.2.113\_2
187. Blume G. Vive la Trance. *www.spiegel.de*, 2018. URL: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/gelbwesten-proteste-in-frankreich-emmanuel-macron-kommt-immer-zu-spaet-a-1241562.html>
188. Boschetti F., Gaffier C., Price J., Moglia M., & Walker I. Myths of the City. *Sustainability Science*, 12(4), 2017. P. 611-620. DOI 10.1007/s11625-017-0436-2
189. Bouleau N. The Ideal City. *Risk and Meaning: Adversaries in Art, Science and Philosophy*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2011. P. 149-164.
190. Braund D. The Historical Function of Myths in the Cities of the Eastern Black Sea Coast. In: *Sur les traces des Argonautes. Actes du 6e symposium de Vani (Colchide), 22-29 septembre 1990. Besançon : Université de Franche-Comté*, 1996. P. 11 - 20. URL: [https://www.persee.fr/doc/ista\\_0000-0000\\_1996\\_act\\_613\\_1\\_1476](https://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1996_act_613_1_1476).
191. Brown P. The Cult of the Saints. The University of Chicago Press, 2014. 226 p.
192. Burke P. Myths of Venice. *The Cultural Identities of European Cities*. Oxford, United Kingdom: Peter Lang Verlag, 2011. P. 77-91. DOI:<https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0060-4>
193. Burke P. What is Cultural History? Wiley, 2019. 216 p.
194. Caillois R. Paris, a Modern Myth. *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*. Duke University Press, 2003. pp. 173-190.
195. Callmer J. Urbanisation in Northern and Eastern Europe, ca. AD 700-1100. *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 1. The Heirs of the Roman West*. Berlin, 2007. P. 233-271.

196. Cassirer E. Language and myth: A contribution to the problem of the names of the gods. *The Warburg Years : Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. New Haven, CT: Yale University Press, 2013. pp. 130-214.
197. Certeau M. de. Ghosts in the City. *The Practice of Everyday Life. Volume 2. Living and Cooking*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1998. pp. 133-145.
198. Cities 2030, Cities for all: implementing the new urban agenda. 14 p. Kuala Lumpur, 2018. URL: [https://mirror.unhabitat.org/downloads/docs/13435\\_1\\_596292.pdf](https://mirror.unhabitat.org/downloads/docs/13435_1_596292.pdf).
199. Cox H. Religion in The secular city: toward a postmodern theology. New York: Simon and Schuster, 1984. 304 p.
200. Cox H. The secular city: secularization and urbanization in theological perspective. New York, N.Y.: Macmillan, 1966. 244 p.
201. Debord G. Introduction à une critique de la géographie urbaine dimanche, 4 décembre 2011, URL: <https://www.larevuedesressources.org/introduction-a-une-critique-de-la-geographie-urbaine,033.html>
202. Darnton R. Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History. New York, 1984. 298 p.
203. Delumeau J. Sin and Fear: The Emergence of the Western Guilt Culture, 13Th-18th Centuries. Palgrave Macmillan, 1990. 677 p.
204. Eiringhaus P. Inventing the Green Metropolis Ruhr, Germany: Postindustrial Greening Narratives and Critical History Culture. *In Located Research*. Palgrave Macmillan, 2020. pp. 253-277.
205. Eliade M. The Myth of the Eternal Return trans. Willard R, Trask, Harper Torchbooks New York, 1959. 176 p.
206. Ellard C. Places of the Heart: The Psychogeography of Everyday Life. New York: Bellevue Literary Press, 2015. 255 p.
207. Ellard C., Davydkina L. Мозг, поведение и «baukultur». *10.13140/RG.2.2.21750.50240*, 2018

URL:[https://www.researchgate.net/publication/326689103\\_Mozg\\_povedenie\\_i\\_ba\\_ukultur](https://www.researchgate.net/publication/326689103_Mozg_povedenie_i_ba_ukultur)

208. European Year of Cultural Heritage, 2018. – URL: <https://www.europanostra.org/our-work/policy/european-year-cultural-heritage/>.

209. Finn M. Lexington braces for protests as Confederate statue removals proceed. *Fox News*. September 26, 2017. URL: <https://www.foxnews.com/us/lexington-braces-for-protests-as-confederate-statue-removals-proceed>.

210. France protests: What is happening? *www.bbc.co.uk*, 2018. URL: <https://www.bbc.co.uk/newsround/46427610>.

211. Foucault M. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris Gallimard/Le Seuil, 2004. 434 pp.

212. Galbraith J.K. The New Industrial State. Boston: Houghton Mifflin Company, 1967. 427 p.

213. Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity PRESS, 1990. 186 p.

214. Glaeser E. Triumph of the City. Pan Books, 2011. 360 p.

215. Habermas J. On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action. MIT Press, 2002. 192 p.

216. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society; Vol. 2. Lifeworld and System Boston: Beacon Press, 1984. 512 p.

217. Haerdter M. The Myth of the Centre. URL: <http://www.neme.org/texts/the-myth-of-the-center#foot5>

218. Henning J. Early European towns: The way of the economy in the Frankish area between dynamism and deceleration 500-1000 AD. *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 1. The Heirs of the Roman West*. Berlin, 2007. P. 3-41.

219. Hollis L. Cities Are Good for You: The Genius of the Metropolis. Bloomsbury Press, 2013. 416 p.

220. Hurzhy K. City and its researchers: social-philosophical focus on the concepts and explanations of the city phenomenon. *Skhid: аналітично-інформаційний журнал*. 2019. Vol. 159. Issue 1. P. 37-41.
221. Hurzhy K. Idea and myth of the city from the philosophical research viewpoint. *European philosophical and historical discourse*. Czech Republic. Volume 7. Issue 3, 2021. P. 151-157.
222. Hurzhy K. The city in the structure of social reality and changes city's cultural code in the modern era. *International Internet Conference: Future of Secular Western Civilization in Globalization Processes, May 31, 2017., Kyiv-Brussels-Rome, Volume I, Part 1*, Ukrainian institute of strategies of global development and adaptation, 2017. P. 25-28.
223. Husserl E. Logical Investigations. 1st Edition. Routledge, 2001. 432 p.
224. Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1970. 405 p.
225. ICOMOS Charter on the Interpretation and Presentation of Cultural Heritage Sites (2008) Cultural Heritage Policy Documents. *Ratified by the 16th General Assembly of ICOMOS*, Québec (Canada), on 4 October, 2008. URL: [https://www.icomos.org/charters/interpretation\\_e.pdf](https://www.icomos.org/charters/interpretation_e.pdf).
226. Jacobs J. The death and life of great American cities. New York: Vintage books edition, 1992. 340 p.
227. James E. Young. Memory and Counter-Memory. Constructions of Memory: On Monuments Old and New. No. 9. 1999. URL: <http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/9/memory-and-counter-memory>
228. Juncker attends closure of Germany's last black coal mine. *EURACTIV.com*, 2018. URL: <https://www.euractiv.com/section/energy/news/juncker-attends-closure-of-germanys-last-black-coal-mine/>
229. Kilde J. H. The Park 51/Ground Zero controversy and sacred sites as contested space. *Religions*. 2:4, 2011. P. 297–311. doi:10.3390/re12030297

230. Kostof S. *The City Shaped: Urban Patterns and Meanings Through History*. New York.: Bulfinch Press, 1993. 352 p.
231. Laignee B. 'Unesco-cide': does world heritage status do cities more harm than good? *www.theguardian.com*. August 30, 2017. URL: <https://www.theguardian.com/cities/2017/aug/30/unescocide-world-heritage-status-hurt-help-tourism>.
232. Landry C. *The Creative City A Toolkit for Urban Innovators*. Routledge, 2008. 352 p.
233. Le Gales P. Cities are back in town: urban sociology for a globalizing urban world. 2015. URL: <http://blogs.sciences-po.fr/recherche-villes/cours-de-patrick-le-gales-en-ligne-pour-lecole-urbaine-cities-are-back-in-town-urban-sociology-for-a-globalizing-urban-world/>
234. Le Gates R.T, Stout F. *The city reader*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020. 743 p.
235. Le Goff J. *The Birth of Europe*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2005. 274 p.
236. Lefebvre H. Les autres Paris. *Espaces et sociétés*, 13-14, October 1974 - January 1975. pp. 185-192.
237. Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1991. 454 p.
238. Lovell J. *Splendidly Fantastic: Architecture and Power Games in China*. Strelka Press, 2012. 66 p.
239. Lund M. «Every day is 9/11!»: Re-constructing Ground Zero in three US comics. *Journal of Urban Cultural Studies*, Volume 4:1&2, 2017. P. 241–261. doi: 10.1386/jucs.4.1-2.241\_1
240. Lynch K. *The Image of the City*. Cambridge: MIT Press, 1992. 194 p.
241. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 1962. 500 p.
242. Moglia M., Cork S., Cook S., Boschetti F., Bohensky E., Muster T., Page D. *Urban Transformation Stories for the 21st Century: Insights from Strategic*

Conversations. *Global Environmental Change*, 2018. P. 50:222–237.  
<https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2018.04.009>

243. Mumford L. The culture of the cities. New York: A Harvest/HBJ Book., 1970. 586 p.

244. Nientied P. Hybrid Urban Identity – The Case of Rotterdam. *Current Urban Studies*.6, 2018. pp. 152-173. <https://doi.org/10.4236/cus.2018.61008>

245. Nolan J. Willow Run and the Arsenal of Democracy. *Michigan History, The Detroit News*. January 28, 1997.

246. Nora P. From Lieux de memoire to Realms of Memory: Preface to the English-language edition. URL: [http://faculty.smu.edu/bwheeler/Joan\\_of\\_Arc/OLR/03\\_PierreNora\\_LieuxdeMemoire.pdf](http://faculty.smu.edu/bwheeler/Joan_of_Arc/OLR/03_PierreNora_LieuxdeMemoire.pdf).

247. Nordström K.A., Schlingmann P. Urban Express: 15 Urban Rules to Help You Navigate the New World That's Being Shaped by Women and Cities. Bokförlaget Forum, 2015. 186 p.

248. Park. R. The City as a Social Laboratory. Selected Papers. Chicago a. London: Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1967. P. 3-18.

249. Popper K. The Open Society and its Enemies: The Spell of Plato. Routledge Classics, 2002. 432 p.

250. Pounds N. The Medieval City (Greenwood Guides to Historic Events of the Medieval World), 2005. 265 p.

251. Provost C., Lai S. Story of cities #21: Olivetti tries to build the ideal «human city» for its workers. *www.theguardian.com*, 2016. URL: <https://www.theguardian.com/cities/2016/apr/13/story-cities-21-adriano-olivetti-ivrea-italy-typewriter-factory-human-city>.

252. Rapoport A. House Form and Culture. NJ.: Prentice Hall, 1969. 146 p.

253. Rapoport A. Human Aspects of Urban Form Towards a Man–Environment Approach to Urban Form and Design. Elsevier Ltd., 1977. 448 p.

254. Robinson J. Global and World Cities: A View from off the Map. *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 26, 3. 2002. P. 531-554.
255. Rupali Kavilkar. Influence of Socialism and Neo-Liberalism and Their Policies on Growth of Indian Cities. *Neo-liberalism and the Architecture of the Post Professional Era*, 2018. pp.119-130 DOI:10.1007/978-3-319-76267-8\_8
256. Sassen S. The Global City: Introducing a Concept. *Brown Journal of World Affairs*. Vol. 11, issue 2, 2005. pp. 27–43.
257. Searle J.R. The Construction of Social Reality. New York: Free Press, 1995. 241 p.
258. Simmel G. Florence. *Theory, Culture & Society* 24(7-8), 2007. 38-41.
259. Simmel G. Venice. *Theory, Culture & Society* 24(7-8), 2007. 42-46.
260. Sloterdijk P. Foams: Spheres. *Volume III: Plural Spherology*. Semiotext(e): Los Angeles, 2016. 920 p.
261. Spengler O. The Decline of the West: *Volume I, Form and Actuality*. NEW YORK: Alfred A. Knopf, 1932. 925 p.
262. The Davos Declaration “Towards a high-quality Baukultur for Europe”, January 2018. URL: <https://davosdeclaration2018.ch/media/Context-document-en.pdf>.
263. Tuan Yi-Fu. Space and Place. The Perspective of Experience. Minneapolis L.: University of Minnesota Press, 2002. 262 p.
264. von Foerster H. On Constructing a Reality. *Understanding Understanding*. Springer, New York, NY, 2003. Pp. 211-227. [https://doi.org/10.1007/0-387-21722-3\\_8](https://doi.org/10.1007/0-387-21722-3_8)
265. Wainwright O. The garden city movement: from Ebenezer to Ebbsfleet. *www.theguardian.com*, 2014. URL: <https://www.theguardian.com/artanddesign/architecture-design-blog/2014/mar/17/ebbsfleet-garden-city-george-osborne>.
266. Weber M. General Economic History. New York: Collier Books, 1961. pp. 233-249.

267. Weber M. The city. Glencoe, Ill., Free Press, 1958. 242 p.
268. Weiss-Sussex, G. Berlin: Myth and Memorialization. *The Cultural Identities of European Cities*, 2011. P. 145-164. DOI:<https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0060-4>
269. Wicke C. Introduction: Industrial heritage and regional identities. *Industrial Heritage and Regional Identities*. Routledge. 2018. pp. 1-12.
270. Wirth L. Urbanism as a way of life. *American j. of sociology*. Vol. 44 (July, 1938). P. 1-24. URL: <http://www.jstor.org/stable/2768119>
271. Yancey-Bragg N., Stanglin D. New protests, debate erupt over calls to remove Confederate monuments and symbols. *N'dea Yancey-Bragg, Doug Stanglin*. USA TODAY, 2017. URL: <https://www.usatoday.com/story/news/2017/08/16/new-protests-debate-erupt-over-calls-remove-confederate-monuments-and-symbols/572136001/>.

## **ДОДАТКИ**

### **ДОДАТОК А**

#### **СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

##### **Статті у наукових виданнях, включених до переліку наукових фахових видань України**

1. Hurzhy K. City and its researchers: social-philosophical focus on the concepts and explanations of the city phenomenon. *Skhid: аналітично-інформаційний журнал*. 2019. Vol. 159. Issue 1. P. 37-41.
2. Гуржи К.Л. Нелінійний характер прояву конфліктогенних факторів у локальних просторах: особливості міського регіону соціальної реальності. *Схід: аналітично-інформаційний журнал*. 2015. № 2. С. 133-136.
3. Гуржи К.Л. Соціальна реальність: міський простір міфологічного. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2014. № 2. С. 72-78.
4. Білокобильський О., Сидорова К. Міф Донецька. Онтологія самосвідомості міста. *Схід: аналітично-інформаційний журнал*. 2013. № 6. С. 265-269. (Особистий внесок авторки складає 70%: визначено поняття «міф міста». Проаналізовано історію формування міфу Донецька, виділено основні етапи його становлення, виділено його змістовні та функціональні особливості).
5. Сидорова К.Л. Витоки та розвиток донецького регіонального міфу. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2012. Вип. 4(2). С. 222-229.

##### **Статті у періодичних наукових виданнях інших держав, включених до міжнародних наукометричних баз**

6. Hurzhy K. Idea and myth of the city from the philosophical research viewpoint. *European philosophical and historical discourse*. Volume 7. Issue 3. Czech Republic, 2021. P. 151-157.

## Наукові праці які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

7. Гуржи К. Культурно-соціальний зміст архітектурної форми міста: конфлікти взаємодії «західної» та «незахідної» міських форм. Київські філософські студії: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 21 травня 2021 р.): тези доповідей. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2021. С. 20-23.
8. Гуржи К.Л. Місто як міфологічний конструктор. Київські філософські студії-2020: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Київ, 19 травня 2020 р.): тези доповідей. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020. С. 15-20.
9. Гуржи К. Сакралізація «центру» в сучасному міському просторі. Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції 19-20 квітня 2019 року. Вінниця, 2019. С. 68-75.
10. Hurzhy K. The Idea of the City. "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019", International Scientific Conference (2019; Kyiv). International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019", April 23-24, 2019. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2019. P. 23-24.
11. Гуржи К.Л. Соціальний час та простір в світогляді сучасної людини (есей на прикладі концепцій Трюльса Вюллера та Зигмунта Баумана). Київські філософські студії-2019. Матеріали наукової конференції (м. Київ, 16-17 травня 2019 р.): тези доповідей. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2019. С. 119-121.
12. Hurzhy K. The city in the structure of social reality and changes city's cultural code in the modern era. International Internet Conference: Future of Secular Western Civilization in Globalization Processes, May 31, 2017. KyivBrussels-Rome, Volume I, Part 1. Ukrainian institute of strategies of global development and adaptation, 2017. P. 25-28.

13. Гуржи К.Л. У пошуках «ідеального міста» або історія вигнання людини з публічного простору. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького національного університету імені Василя Стуса (м. Вінниця, 4-5 квітня 2017 р.): тези доповідей. Вінниця: Тов «Нілан-ЛТД», 2017. С. 76-78.

14. Гуржи К.Л. Особливості міського миротворення: теорія та світовий досвід. Матеріали VI Міжнародної наукової конференції «Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: миротворення у гібридних війнах» (25 березня 2016 року, м. Запоріжжя). Запоріжжя: КСК-Альянс, 2016. С. 46-48.

15. Гуржи К.Л. Експерименти з міським простором, соціальна інженерія та небезпека «смерті духу»: вплив на психологічне здоров'я городян. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Вінниця, 04 листопада 2016 р.): тези доповідей. Вінниця: Тов «Нілан-ЛТД», 2016. С. 56-60.

#### **Наукові праці які додатково відображають наукові результати дисертації**

16. Гуржи К.Л. Місто як форма організації життєвого простору людини: погляд через дослідження міської типології та культури. Наука. Релігія. Суспільство. 2018. № 2 (62). С.25-33.

17. Гуржи К.Л. Сучасні та класичні теоретико-методологічні підходи до аналізу міста (соціально-філософський аспект). Наука. Релігія. Суспільство. 2018. № 1 (61). С. 120-127.

18. Гуржи К.Л. Де/конструювання міського соціального простору: дослідницький потенціал розробок Кевіна Лінча Та Коліна Елларда. Збірник наукових праць професорсько-викладацького складу ДонНУ імені Василя Стуса за 2015-2016 рр. Вінниця, 2017. С. 11-12.

19. Гуржи К.Л. Сакральні архетипи структури західноєвропейського міста. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія Філософія. 2015. Вип. 18. С. 53-59.

20. Гуржи К. Л. Збереження культурної пам'яті в сучасному місті: особливості регулювання на державному та міжнародному рівні. Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. Hungary. VIII (37). I.: 223. 2020 Feb. С. 7-11.

## ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ



код ЄДРПОУ 33097201

*Для подання до спеціалізованої вченої ради*

## ДОВІДКА

про впровадження результатів дисертаційного дослідження

Гуржи Ксенії Леонідівни

за темою «Європейське місто як модус соціальної реальності та категорія культури»,

що подається на здобуття ступеня доктора філософії

за спеціальністю 033 – «Філософія», галузь знань 03 – «Гуманітарні науки»

Громадська організація «Майстерня академічного релігієзнавства» (МАР) є фаховою організацією, що ініціює та просуває дослідження, пов'язані з релігією у всіх її проявах, сприяє оприлюдненню та поширенню результатів цих досліджень та прагне формувати громадську думку з питань релігії на засадах толерантності та терпимості для забезпечення демократичного розвитку суспільства. Одним з напрямків в якому розгортається дослідження Ксенії Гуржи, є обґрунтування важливості для європейського міста проблем конструювання та перетворення сакрального міського простору. Ця зосередженість на сакральних міських структурах є прямо дотичною до предметного поля зацікавленості та діяльності нашої організації.

Неабиякої затребуваності в умовах міграційних криз, переселень та культурної напруги яка виникає між різними групами людей, що опинились в просторі одного міста набувають дослідження, які пояснюють підстави організації й підтримання соціального порядку з точки зору внутрішньої потреби городян жити у сакралізованому просторі. Фаховий релігієзнавчий підхід дозволяє Ксенії Гуржи при соціально-філософському аналізі міста знаходити нові сторони цього феномену. В тексті дисертаційного дослідження пані Ксенія показує, що ця зверненість до сакрального носить актуальний характер для городян, та реалізується в створенні нових сакральних просторів

та об'єктів, виробленні стратегій взаємодії з міським простором, спричиняє вироблення ритуалізованих практик при взаємодії з міськими об'єктами та навіть може бути причиною збільшення рівня соціальної напруги.

Теоретичні висновки щодо міської культурної спадщини через яку транслюється культурна пам'ять використовувалися громадською організацією «Майстерня академічного релігієзнавства» в розробці спільного з пані Ксенією проєкту «Онлайн-мапа «Україна мультирелігійна». Проєкт спрямований на популяризацію існуючого в Україні релігійного різноманіття. Одним з проявів цього різноманіття є численні культові споруди різних конфесій, які мають статус нерухомих пам'яток національного та місцевого значення, а також культових споруд, які не входять в цей реєстр, але є ключовими для сучасних релігійних конфесій України.

Голова ГО «МАР»



К. Нікіфоров