

**НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ БІОРЕСУРСІВ І
ПРИРОДОКОРИСТУВАННЯ УКРАЇНИ**

На правах рукопису

Мисюра Тетяна Михайлівна

УДК 17.024.4:304.44

Місто як предмет філософсько-культурологічної рефлексії

спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник
Павлова Олена Юріївна
доктор філософських наук, доцент

Київ – 2011

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ	
РОЗУМІННЯ ПРОБЛЕМИ МІСТА	11
Висновки до розділу 1.....	37
РОЗДІЛ 2. АНТИЧНИЙ ПОЛІС	
ЯК ЦІЛІСНИЙ КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН.....	39
2.1. Специфіка синтезу культурних форм у генезі античного поліса	39
2.2 Античний ідеал автократії полісу в філософській та культурологічній перспективі.....	83
Висновки до розділу 2.....	98
РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКА РЕЦЕПЦІЯ СВОЄРІДНОСТІ СУЧАСНОГО МІСТА В ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ	
3.1. Модерністські розробки урбаністичного середовища	101
3.2. Трансформація форм міста в культурі постмодерна	122
Висновки до розділу 3.....	147
ВИСНОВКИ.....	151
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	157

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Трансформація культурних парадигм призводить до актуалізації у філософському дискурсі нових теоретичних проблем. До них належить і культурфілософське осмислення проблеми міста, яке демонструє своєрідність організації сучасного соціокультурного простору, специфіку його комунікацій та екзистенціальних характеристик сучасної людини.

Глобальні проблеми сучасності не можуть бути розв'язані поза розумінням специфіки міської культури, адже саме вона є тим дисциплінарним простором, який інтегрує найбільш актуальні екологічні, економічні, політичні, соціальні та правові проблеми. Про це свідчить проведення в останні десятиліття великої кількості щорічних міжнародних наукових конференцій, присвячених вивченню проблем міста та динаміці урбанізації («Мова міст» Вашингтон, США, 2010 р.; V Міжнародна наукова конференція «Урбанізм і урбанізація», Люмен, Бельгія, 2009 р.; Семінар з урбаністської трансформації в Азії, Гонолулу, 2008 р. та багато інших). Але вивчення окремих вимірів буття міста не дає адекватного розуміння його сутності. Лише розуміння міста як цілісного культурного феномену, його ролі в історії культурного процесу дозволяє виробити правильні підходи до складного комплексу сучасних проблем, ключем до вивчення яких є філософське осмислення даного феномену.

Вже перші писемні культурні тексти демонструють увагу до запропонованої проблеми. Біблія репрезентує культуротворчий потенціал міста в образній формі. Специфікою античних джерел є перехід від образу міста до його поняття. У творах класиків античної філософії (зокрема у Платона і Аристотеля) проблема міста-полісу як тла розвитку давньогрецької культури та ідеальної держави є імпліцитно присутньою, але вона настільки «загально очевидна» (в гайдегерівському розумінні терміна) для них, що не потрапляє у фокус філософської уваги. Генеза міста як «батьківщини філософії» (Б. Вальденфельс) і центру цивілізованого світу фрагментарно представлена у роботах грецьких і римських діячів культури, таких як Гесіод, Гомер, Еврипід, Плутарх, Полібій, Тацит, Тіт Лівій, Цицерон. Саме міська

форма культури для античності є провідною, що доведено у працях західних теоретиків М. Вебера, Г. Зімеля, К. Маркса, а також сучасних російських дослідників Е. Елізарова, М. Кагана. Дослідження специфіки розгортання античної культури на тлі полісу представлені у роботах В. Бородая, В. Іванова, О. Лосева, В. Панченко, І. Рожанського.

За добу середньовіччя місто втрачає пріоритетність філософської уваги, залишаються лише його ремінісценції як ідеалу організації культурного простору в роботах мислителів цього часу, зокрема, значимою у цьому контексті є робота Аврелія Августина «Про град земний і град небесний». Утопічний образ міста за добу відродження розробляється Т. Кампанеллою, Т. Мором. Проблема культурної трансформації середньовічної сеньйоріальної культури на міську тлумачиться у роботах таких сучасних авторів, як Н. Еліас, К. Іванов, Ж. Ле Гофф, А. Канарський, А. Ястербицька. Особливого значення набувають роботи, що досліджують буржуа як медіума нового типу культурної комунікації та носія духовних цінностей (Л. Альберті, В. Зомбарт, М. Оссовська).

Проблема міста нещодавно потрапила до простору гуманітарного знання. Лише починаючи з ХІХ століття вона розробляється спочатку фрагментарно у межах позитивізму його фундаторами О. Контом і Г. Спенсером, а також їхніми послідовниками – представниками культурного еволюціонізму Л. Морганом, Г. Чайльдом. Зокрема, останній підкреслив роль «урбаністичної революції» як критерію переходу до цивілізації. Продуктивними для розуміння соціальної природи міста були й твори засновників марксизму К. Маркса та Ф. Енгельса, а також представників неомарксизму В. Бен'яміна, А. Лефевра.

Тема міста починає активно вивчатися у межах соціології М. Вебером і пізніше стає самостійною проблемою для історії у творах Ф. Броделя. Окремою проблематикою постає дослідження «духу великого міста» та психологічних типів, що він породжує, у роботах Г. Зімеля. Цивілізаційний підхід до проблеми фаустівської культури, а також специфіки її міського середовища був запропонований О. Шпенглером. У ХХ столітті феноменологія обґрунтовує власне

теоретичне поле, що дозволяє створити новий підхід до соціокультурних феноменів, зокрема, до феномену міста (Б. Вальденфельса, Ж.-П. Сартр).

Девіантний потенціал розвитку міста, а також багато інших соціальних аспектів даного контексту привертає увагу численних західних соціологів: Л. Вірта, К. Лінча, Л. Меммфорда, Д. Харві. Вплив процесу глобалізації на організацію міського середовища досліджували Р. Ллойд, Д. Логан, М. Маклюєн, С. Сассен. Українськими студіями у цьому напрямку є роботи В. Андрущенка (проблема ідеологічної ефективності культури та специфіки функціонування глобальних цінностей тощо).

Розуміння міста як простору соціальних інтеракцій або формального критерію об'єднання подій – не може вичерпати всю складність існування людини у міському середовищі. Тому у роботах постмодерністів З. Баумана, Ж. Бодрійяра, Є. Гідденса, М. Фуко актуалізуються філософські концепти архітектоніки життєпростору міста, що зумовлює специфічний образ існування людини. Культуротворчий потенціал постмодерну висвітлений в роботах української дослідниці Г. Меднікової.

Міфопоетичний та семіотичний аспект вивчення міста здійснюється у роботах таких російських дослідників, як В. Іванов, В. Топоров, І. Франк-Каменецкий, О. Фрейденберг. Систематизації різних вимірів культурного порядку міста були проведені такими вченими, як Б. Марков, М. Уваров, Т. Фетісова.

Теоретико-методологічним підґрунтям дослідження стали праці українських дослідників: Г. Волинки (проблема енциклопедизму як засобу компонування різногалузевих знань) та Н. Мозгової (університет як міський соціокультурний феномен).

Тема міста надійно увійшла у сферу сучасного наукового інтересу і вже встигла прирости власною традицією. Почали з'являтися філософські дослідження проблеми міст як осередків культурного розвитку (В. Бен'ямін щодо Москви та Парижа, Г. Зіммель щодо Венеції та Флоренції, Ю. Лотман, М. Каган щодо Петербурга). Особливий інтерес становлять українські студії киевознавства В. Горського, В. Малахова, Б. Кримського, Т. Суходуб.

За різноманітності підходів до вивчення даної проблеми, на нашу думку, у вітчизняному теоретичному полі наявний брак філософського дослідження міста не як соціологічного об'єкта, не як проектного чи архітектурного комплексу, не як соціального середовища, а саме як особливої культурної форми, що склалася історично і отримала виключний соціокультурний статус.

Зв'язок з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконувалось у системі наукових досліджень кафедри культурології Національного університету біоресурсів і природокористування України (в рамках програми наукових досліджень НДР «Дослідження культурної інтеграції вищої освіти України в європейську систему університетів наук про життя: моніторинг стану та перспектив здійснення», код і номер державної реєстрації 00493706 № 0110U003580).

Мета дисертаційного дослідження. Основною метою дисертаційної роботи є філософський аналіз генези урбаністичної культури. Таке дослідження передбачає виявлення за розмаїттям емпіричних форм міста його цілісної структури, умови її формування та занепаду, а також ролі у західноєвропейській культурогенезі.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність розв'язання таких взаємопов'язаних завдань:

- встановити культурні підстави генези античного міста та проаналізувати специфіку синтезу культурних форм полісу, що обумовлюють його цивілізаційний статус;
- визначити модерністські конотації культурного простору сучасного західного міста;
- виявити базові теоретико-методологічні підходи до розуміння проблеми міста;
- розглянути обставини та причини трансформації форм міста в культурі постмодерну;
- обґрунтувати значення автократії полісу як культуротворчого ідеалу античності.

Об'єктом дослідження є філософсько культурологічні концепції проблеми міста.

Предметом дослідження є філософській аналіз культурогенези міста в контексті формування розвитку західноєвропейської цивілізації.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Філософська реконструкція культурогенези міста висуває низку методологічних проблем, які пов'язані зі складнощами інтерпретації та оцінки різноманітних, навіть часом взаємовиключних тенденцій та фактів, що розкривають внутрішню неоднорідність та динамічність історичних інваріантів міста. Емпіричні подробиці життєпростору західноєвропейської цивілізації не можуть адекватно репрезентувати філософсько-культурологічний зміст міста. Дослідницька стратегія обов'язково має бути сконцентрована на перетворенні окремих елементів на єдину систему взаємозв'язків. Тому розв'язання цієї проблеми повинно демонструвати можливості міждисциплінарного підходу, органічний синтез соціологічних, історичних, психологічних, антропологічних стратегій дослідження, необхідність поєднання мікро- та макрорівнів культурологічного аналізу.

Методологічною основою розв'язання та визначення завдань у порівняльному та парадигмальному вимірі філософсько-культурологічного аналізу міста були праці класиків світової та вітчизняної філософії. Особливе значення для дисертаційної роботи має застосування структуралістського методу виявлення бінарних опозицій, таких як «фюсис – техне», «хаос – космос» у процесі становлення міста.

Наукова новизна одержаних результатів. У дисертації здійснено філософській аналіз культурогенези міста, визначено його роль у становленні західної культури як тематичного горизонту життєвого світу, результати, якого сформульовані у наступних положеннях, що виносяться на захист.

Вперше:

- встановлено культурні підстави генези античного міста, що має вектор розвитку від цитаделі до демократичної спільноти. Специфіку античної доби можна вбачати у тому, що демократія була не лише формою політичної системи, але й матрицею культурного простору міста, джерелом його «синойкізму». Проаналізована специфіка синтезу культурних форм античного полісу, що обумовлюють його цивілізаційний статус: стратегії естетизації і раціоналізації

міської культури, що були покликані легітимувати право еллінів/римлян на володарювання ойкуменою, демонструють культурну гегемонію як якісну відмінність античної культури від інших світів;

- визначено модерністські конотації культурного простору сучасного західного міста. Останній виступає наступником полісу оскільки: виступає концентратором нерівномірності культурного розвитку, носієм високої культури (поділ на столицю і провінцію стає більш очевидним); відбувається абсолютизація автономних форм культури з утворенням нових інститутів і дисциплінарних просторів, полікультурність продовжує бути ключовою характеристикою міської культури. Формуються принципово нові культурні настанови: утилітаризм та розподіл соціальних практик замість концентрації живої праці, розрив між приватним і публічним, породження новоєвропейського атомарного індивіда. В цілому модерне місто радикалізує культурні настанови, сформовані античним полісом;

Уточнено:

- зміст терміна «місто» як поняття, що передбачає специфічну організацію культурного простору, який характеризується інтенсивним товарообміном, високою щільністю заселення території щодо середньостатистичного рівня даної культури, а також високим ступенем соціальної стратифікації, отже, місто можна розглядати як чинник переходу людини до певного рівня цивілізації. У значенні культурної універсалії місто означає впорядкований людиною дисциплінарний простір, який наділений високим культурним статусом, отже, є носієм високої культури, що передбачає секуляризацію культурного простору при виокремленні таких тенденцій як раціоналізація та естетизація життєвіту людини. Складність організації культурного простору міста передбачає неможливість осягнення його природи з позиції однієї науки, а тому виникає необхідність міждисциплінарного підходу до розуміння проблеми міста;

- обставини та причини трансформації форм міста у культурі постмодерну, визначено їх своєрідність стосовно попередніх історичних модифікацій: неоднорідність постмодерністської ситуації в умовах мультикультуралізму призводить до елімінації межі повсякденності/високої культури (втрата елітарності

доступу до інформації продукує трансформацію міста на мегаполіс, такі його постсучасні інваріанти як «глобальне місто», і навіть «глобальне село», що втілюють «квазі міський образ життя». Якщо модерне місто радикалізувало певні настанови міської культури полісу, то мегаполіс їх остаточно релятивізує разом з іншими метанаративами класики і навіть модерну.

Одержало подальший розвиток:

- обґрунтування значення автократії полісу як культуротворчого ідеалу античності, що передбачає домінування публічного над приватним у дисциплінарному просторі полісу. Зміна диспозиції може слугувати критерієм занепаду античного міста та цієї історичної модифікації культури у цілому.

Теоретичне і практичне значення дослідження. Одержані результати концептуалізують філософський вимір історії та теорії культури, методологію її викладання, сприяють збагаченню категоріального апарату філософії культури, антропології, соціальної філософії та культурології. У роботі введено в обіг і критично переосмислено комплекс ідей, теоретично-наукових, соціально-практичних надбань різних напрямів класичного та некласичного стилю філософування. Основні положення та висновки дисертації можуть бути використані у процесі подальших філософських, культурологічних, антропологічних та історичних розвідок у контексті досліджень міського простору буття культури можуть застосовуватися у викладацькій діяльності при створенні курсів лекцій та навчальних спецкурсів.

Крім того, одержані і викладені результати уможливають подальшу комплексну і галузеву розробку різноманітних аспектів містознавства як напрямку розвитку культурологічного знання. Дана робота може слугувати та сприяти аналізу вітчизняних концепцій міста як історичних, так і сьогоденних.

Апробація результатів дисертації. Основні положення і результати дисертації обговорювались на методичних семінарах і засіданнях кафедри культурології Національного університету біоресурсів і природокористування України. Основні положення дисертаційного дослідження доповідались автором на міжнародній науковій конференції: «Дні науки філософського факультету – 2010».

(Київ, 2010); Міжнародній науковій конференції «Сучасна молодь і проблема життєвих цінностей: філософські та етико-культурологічні виміри», (Київ, 2010, Київський національний лінгвістичний університет, 15–16 квітня); XII Міжнародній науковій конференції «Ильенковские чтения – 2010», (Київ, 2010, НТУУ «КПІ», 13–14 травня).

Публікації. Результати наукового дослідження висвітлені у 5 наукових публікаціях із них 4 статті у фахових наукових виданнях, затверджених ВАК України, 1 стаття у збірці наукових праць та у 3 тезах доповідей, опублікованих у матеріалах конференцій.

Особистий внесок здобувача в розробку теми дисертації. Дисертація є оригінальною роботою. Висновки й положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Структура і обсяг дисертації. Структура роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з поставленої мети та основних завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, що включають у себе 5 підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації становить 156 сторінки. Список використаних джерел включає 176 найменувань і складає 15 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РОЗУМІННЯ ПРОБЛЕМИ МІСТА

Цей розділ окреслює загальнотеоретичну ситуацію, в який концептуалізується проблема міста, встановлює культурологічне значення методологічних настанов при аналізі переходу від образу міста до його поняття. Радикальна зміна співвідношення міських і сільських жителів на користь перших, стрімка динаміка урбанізації, перетворення міст на мегаполіси, переважно міська культура сучасного суспільства змушують представників різних гуманітарних наук виявляти цікавість до міста, як феномену культури.

У соціології однією з найавторитетніших робіт, присвячених місту, є праця М. Вебера «Місто». При аналізі розвитку міст і демократії у своїй відомій роботі М. Вебер не робить ніяких припущень щодо впливу урбанізації на соціальні процеси, згадавши тільки, як необхідні атрибути раннього міста, наявність фортеці і ринкової площі. М. Вебер дає таке визначення міста: «місто – є замкнутим (в усякому разі, відносно) поселенням, «населеним пунктом», а не одним або декількома окремо розташованими будинками. У містах (втім, не лише у містах) будинки тісно (а сьогодні, як правило, стіна до стіни) примикають один до одного. З соціологічної точки зору, ця ознака міста характеризує його як населений пункт, отже, поселення у тісно дотичних один до одного будинках настільки велике, що у ньому відсутнє специфічне для товариства сусідів особисте знайомство одного з одним» [25, с. 484].

При ретельному вивченні цього джерела, а також роботи Ф. Броделя «Час світу» і «Що таке Франція?» привертає увагу той факт, що до розгляду феномену міста Вебер і Бродель підходять із різних методологічних позицій, і що це впливає на змістовний бік їх концепцій, на різне, часом протилежне, розміщення акцентів.

У зв'язку з тим, що аналіз міста Ф. Бродель зробив наприкінці 70-х – початку 80-х років, у його роботі відображаються специфічні риси історичної науки цього періоду. У другій половині ХХ століття відбувається революція в історичній науці: докорінно переглядається сутність історичного дослідження у зв'язку з розвитком

інших наук про людину: географії, політичної економії, політології, антропології, етнології, соціальної психології, досліджень культури й соціології. Ф. Бродель вважає необхідним розглядати історію людства у тому цілісному багатоплановому контексті, який зумовлюється подібним взаємопроникненням.

Важливим при розгляді соціології міста М. Вебера є зіставлення її з аналізом Броделя. Незважаючи на проникнення соціології в історію, напрямок дослідження у цих науках залишається принципово різним.

Основне протиставлення соціології й історії полягає у тому, що цим наукам властиві два протилежні методи. Якщо соціологія формувалася на тлі позитивістської теорії, як наука про суспільство, що формує свою методологію дослідження за взірцем природничих наук, то історія розглядалася саме як приклад гуманітарної стратегії. У неокантіанстві – це протиставлення позначають як опозицію номотетичного та ідеографічного методів.

Перший метод характерний для природничих наук і націлений на пошук типового у досліджуваних процесах і явищах. Другий метод – специфічна характеристика історичної науки, його суть – у знаходженні індивідуальних, унікальних властивостей.

М. Вебер намагався дати ряд узагальнень і понять для застосування їх у вивченні істотних проблем і саме тому він вводить у свою методологію категорію ідеального типу. Це логічне спрощення тенденцій, властивих складній дійсності, вибудоване на основі однієї, вибраної соціологом точки зору. Вебер наполягав на тому, що наукові поняття не у змозі охопити дійсність, тому що вона нескінченна й занадто складна, щоб людський розум міг зрозуміти її повністю [25, с. 447].

Будь-яке суспільне явище або процес описується й пояснюється відхиленням від відповідного ідеального типу. Тому поняття завжди встановлюється не як остаточне, що вичерпує категоричні оцінки, а скоріше як евристичний засіб, що допомагає порівнювати дійсність із метою подальшого дослідження й пояснення. Таким чином, ідеальний тип є інструментом пізнання реальності.

У своїй книзі «Місто» Вебер використовує ідеально типовий метод аналізу. Але своєрідність саме цієї веберівської роботи у тому, що способом аналізу тут є й

порівняльно-історичний метод. Можна сказати, що у «Місті» порівнюються не стільки ідеальні типи різних явищ, скільки самі ці явища, причому ідеально-типові поняття відіграють переважно орієнтаційну роль. Вебер шукає загальне в індивідуальному з акцентом на виокремленні загальних рис різних індивідуальних процесів.

Аналіз Броделя визначає специфіку методу історичної науки. Незважаючи на залучення до своїх праць соціологічних підходів і термінів, пріоритетним залишається опис індивідуальної своєрідності міст, а не типовості. Так, Бродель не будує соціальної типології (класифікації) міст. Він пише: «Скільки міст, стільки й соціальних формул» [22, с. 76]. Або: «Яке місто не обери, усюди побачиш інше соціальне облаштування зі своїми оригінальними рисами, своєю долею, своєю особистістю» [22, с. 78]. Незважаючи Бродель починає з встановлення зв'язків, тенденцій і повторів, які роблять історію ретроспективною соціологією (він навіть посилається на Сартра, який стверджує, що «соціологія – не що інше, як щабель на шляху до історичного узагальнення»). Але в цілому назвати його аналіз соціологічним не можна. Проте, також не можна сказати, що історична реконструкція міста Ф. Броделя повністю обмежується рамками ідеографічного методу.

Так, Бродель метою свого аналізу міста називає виявлення тих зв'язків, які перетворюють сільські й міські території на більш-менш упорядковані структури. Він дотримується точки зору реалістів, згідно з якою сутність пояснення у гуманітарному знанні (так само, як і у сфері природознавства) полягає у розкритті фундаментальних, найчастіше неспостережуваних механізмів причинного зв'язку явищ, тобто у визначенні механізмів «реальних». Такими невидимими, неспостережуваними структурами, за Броделем, є економічні потоки й просторовий розподіл. Для нього соціальні взаємодії усередині міста визначаються місцем населеного пункту у загальній національній системі поселень.

Місто для нього, у першу чергу, конститується науково-зовнішніми факторами, навколишнім середовищем, що виникає у певній «точці простору». Ця точка характеризується різним ступенем зручності географічно-кліматичного

розташування, а також різною інтенсивністю економічних потоків, що ним рухаються. Різноманітність цих показників і формує специфічні для даного міста «соціальні формули». Соціальні й безпосередньо економічні взаємодії тут є вторинними. Показовим є твердження: «Соціальні й економічні структури життя у тому або іншому місці постійно змінюються, залежно від того, сприяє їм природне середовище або протистоїть» [21, с. 134].

Таким чином, методологічні настанови М. Вебера та Ф. Броделя відрізняються не тільки специфікою соціологічного й історичного аналізу, але й невідповідністю крайнощам генералізуючого та ідеографічного методів, опозиція яких була запропонована неокантіанцями баденської школи. Кожний підхід дає свої можливості для розгляду об'єкта – феномену міста, і дозволяє одержувати свої цікаві результати. Вони не суперечать один одному, вони просто розглядають місто з різних позицій.

Можна стверджувати, що методологічні настанови Вебера і Броделя мають спільні перехідні моменти, а тому позиція першого тяжіє до історичної соціології, тоді як друга швидше є соціальною історією. Така класифікація свідчить про необхідність інтеграції сфери гуманітарного пізнання у контексті проблеми міста.

Тема прихованості інакшості у псевдогомогенному просторі міста стає центральною для феноменології Б. Вальденфельса. Якщо абсолютизувати цю стратегію природної настанови, вважає він, відбувається вибух порядку: порядку соціального та порядку його сприйняття. Для Вандельфельса стає важливим щодо розуміння природи міста позиція множинності субстанцій, запропонована у раціоналістичній концепції Г. Лейбніца. «Місто, що описується, як ілюстрація, Лейбніцем, також більше нагадує конструкції, що створюються за креслярською дошкою, ніж образи, що наповнюють та змінюють поле зору людини, що блукає містом. Так він порівнює віддзеркалений у безлічі монад світ з містом, що з'являється у різних перспективах як єдина реальність. Повнота досвідного змісту поєднується єдиним виміром, який за всіх часткових невідповідностях обіцяє гармонію з точки зору цілого. При цьому, міста, що природно склалися, так і штучно спроектовані міста мають свої стіни, свої темні куточки і свої анклавні аж до

гетто. Те, що усувається, як щось неактуальне, маргінальне, нетипове, ненормальне або чужорідне, ховається у тіні гомогенного порядку, що накладає на усе певні однакові мірки» [24, с. 27].

Конституювання іншого як чужого, яке так наполегливо прагнув не випускати з поля зору Гуссерль, розвиває у собі вибухову силу, здатну підірвати будь-яку сферу засвоєного. Таке мислення отримує своє вираження, вважає Вальденфельс, в образі міста, яке у своїй незорості не підкоряється жодній центральній інстанції (використовуючи слова Ніцше) і не ґрунтується на жодному безумовному підґрунті. Людина отримує деякий лабіринт. Мешканець такого міста стає подібний до деякого безіменного одисея, для якого не передбачено жодного постійного місця ані в цьому місті, ані у світі взагалі. «Велике місто як лабораторія життя, або як просторові куліси – це зовсім не альтернатива, а деяка взаємодія, що переливається. Мабуть, інакшість Лакана – що пишеться з малої або з великої літери – можна було б виявити і в анонімних запитах великого міста» [24, с. 25]. Поза межами повсякденності, що є «уламками порядку» (Б. Вальденфельс) людина потрапляє у ситуацію хаосу.

Таким хаосом для звичайної людини, що перериває органічне буття (Х. Плеснер) [116], є навіть святковість придворного життя. Так, Ю. Лотман говорив, що Петербург – це не місто, щоб жити у ньому, це місто для представництва [93, с. 464]. Це кам'яний мішок-фортеця, місто-примара. Одночасно місто-фортеця і місто-резиденція – для парадів, прийомів, балів. Місто музеїв, палаців, набережних, мостів. Місто для придворної знаті, типове у цьому сенсі феодальне місто. Місто у принципі нежитлове, не створене для життя у ньому простих городян. Таке собі місто-пастка, у якому божеволієш (як герої російської літератури, на кшталт Ф. Раскольникова у «Злочині та карі» Ф. Достоевського або Євгеній у поемі «Мідний вершник» А. Пушкіна).

Семіотичний підхід, розроблений у стратегіях російського структуралізму, також має велику продуктивність для дослідження проблеми міста, здійсненої у роботах В. Топорова, І. Франк-Каменецкого, О. Фрейденберг. Саме вони, разом з

представниками еволюціонізму, намагалися конкретизувати культурно-історичні умови генези міської культури.

В історичній ході місто виникло досить пізно, приблизно 10 000 років тому, і зрозуміло, воно було дуже несхоже на те, що почало пов'язувати з цим поняттям пізніше. Тому доцільніше говорити про «передмісто», принаймні стосовно неолітичного періоду, коли це явище виникло. Але у даному випадку важливіше, ніж конкретна форма «міста», сама його ідея, а вона і у перших міських поселеннях, у «передмісті» досить очевидна. У міфопоетичній і провіденціальній перспективі місто виникає, коли людина була вигнана з раю і настали погані часи: людина виявилася наданою самій собі і віднині піклуватися про себе повинна була вона сама. Сенс цього відповідального зламного моменту в історії людства – незалежно від того, чи пов'язується він з історичним чи міфопоетичним рядом, – можна передати назвою книги Г. Чайлда «Man makes himself» [166, с. 53]. Саме цей представник еволюціонізму пов'язує початок цивілізації з виникненням міського типу культури.

З появою міста людина залучилась до нового способу існування, який, виходячи з колишніх уявлень і зразків, не міг не здаватися парадоксальним, фантастичним: виживання і більше того, перспектива шляху до максимального блага, до отримання нового раю, аналогом якого у «нерайських» умовах і було місто, віднині були пов'язані з незахищеністю, невпевненістю, у відомому сенсі – «богообійденістю» і нарешті, з працею – стражданням. І проте людина як «вістря стріли еволюції» пов'язала себе саме з містом, тому що у феномені міста вона знайшла для себе найбільш адекватну форму існування, хоча і пов'язану з величезним ризиком [133, с. 121].

Стабілізація поселень стала основним семіотичним вираженням неолітичної революції, обґрунтовано названої, услід за Чайлдом, «міською». Чітку межу між поселенням – «передмістом» і містом для цього часу провести досить важко. У давньосхідних мовах один і той же термін може, залежно від контексту, означати і селище, і місто. Але слова з двома цими значеннями поступово спеціалізуються: у кінці III – початку II тис. до н. е. у численних документах давньоассирійських

торговельних колоній в Малій Азії аккадськ. *alum* означає тільки «головне місто» – міжнародний центр торгівлі [152, с. 132].

У клинописі дефініція «місто» не ставилася перед назвами сіл. Основні відмінності міста від передміського поселення визначаються повнотою морфологічного складу, де з кожною функцією співвіднесений виділений елемент міста. Зазвичай велике місто включає і храм – релігійний центр, і палац – осереддя адміністративної влади, і фортецю – військовий опорний пункт, і ринок (чи функціонально його заміщуючий торговельний центр), і бібліотеку-архів (найчастіше у палацах і храмах). Кожній з цих функцій може відповідати і особливе божество, як у Римі [58]. За французьким міфологом Ж. Дюмезилем трьохчастинна схема пантеону орієнтована на давні міста. «Центри усіх цих видів діяльності, що знаходилися у великому місті, визначають тяжіння до нього навколишніх територій (у тому числі і дрібніших міст, зокрема, його колоній)» [63, с. 165].

Давні міста, як і містеріальні лабіринти, будувалися за моделлю космологічної спіралі: мали яскраво виражений сакральний центр і радіально-концентричну структуру вулиць. Ця модель організації простору символізувала космологічну завершеність міст-лабіринтів, їх цілісність і органічність [120, с. 122]. Храмовий комплекс, кремль або замок – міські домінанти – концентрували і немов би закручували навколо себе спіраль міського життя. М. Еліаде стверджував, що одне з призначень лабіринтів – це охорона містичного центру [156]. Центр же необхідно розуміти як деяку точку зібрання і сполучення світів – сакрального і профанного, наприклад, у світі живих і у світі покійних. З цієї точки зору важливо, що лабіринти були передпокоєм царських гробниць, оскільки вважалося, що злим духам важче проскочити у цей світ звивистим шляхом. Місто будувалося навколо сакрального, оберегу, а тому воно завжди мало центр. Спочатку місто – це городище, фортеця, але суть полягала у тому, що місто будувалося як центрований космос [29, с. 456].

Розростання міста перетворювало містичний центр, що охоронявся, на цитадель. У перекладі з італійської *cittadella* буквально означає «маленьке місто», тобто місто усередині великого міста. У традиційному місті – це кремль, замок, укріплений храмовий комплекс монастиря, словом, внутрішньоміська фортеця, що

служить для охорони сакрального центру. Як правило, це декілька кілець кріпосних стін, розділених перегородками, відсіченнями і глухими кутами, що утворюють справжній лабіринт. У цитаделі, таким чином, втілена ідея архаїчного лабіринту, яка полягала у подовженні і утрудненні шляху до сакрального центру.

Центр цитаделі, як правило, сам був внутрішньою фортецею. Нею могла бути центральна вежа або головна церква, які були останнім оплотом оборони від зовнішнього ворога. На Русі така внутрішня фортеця називалася «детинцем», що з великою вірогідністю вказує на те, що там могли ховатися діти, тоді як практично усе доросле населення обороняло підступи. Остання обставина породжує аналогію з легендарним критським лабіринтом, який, очевидно був цитаделлю столиці царства Міноса, а саме там, згідно з міфом, останній ховав свого незаконнонародженого сина – Мінотавра. Варто також нагадати, що у жертву Мінотаврові приносилися неповнолітні хлопці і дівчата, що тільки підкреслює ініціальний характер міфу про критський лабіринт.

Отже, життя традиційного міста і його ієрархічна структура були організовані навколо єдиного смислового домінуючого центру – цитаделі, що є деяким міським ейдосом, – породжуючою моделлю для «зовнішнього» міста. Зв'язок з цим центром постійно відтворював місто як живий організм. Цитадель виступала джерелом сили, влади (світської або духовної), центром знання, цінностей і тому подібне. Відповідно, усі дороги, як би вони не петляли, вели або до цього центру, або геть від нього – на задвірки, на висілки, за межі міської стіни, на межу полісу.

У структурі великого міста з початку його історичного існування очевидним є прояв тих самих семіотичних закономірностей, які можна бачити і в структурі передміських поселень.

Ми знаємо поселення, від яких до «справжнього» міста залишається один крок, але, так і не зроблений цей крок (Ієрихон, Мерсін, Чатал Хюйюк, Кірокітія), що виникають у VIII–VI тис. до н. е. «Справжні» міста виникають не пізніше III тис. до н. е. (XXX ст. до н. е.). У свідомості людей власне місто чітко відокремлюється від просто фортеці: на знаменитій палетці Нармера (унікальний експонат, що

висвітлює історію Давнього Єгипту доби фараона Нармера) місту і фортеці відповідають піктограми, що різняться одна від іншої.

Пам'ятки літератури з усією очевидністю переконують нас у тому, що спроби осмислення специфіки міста відбувається у глибокій старовині. Вже у «Гільгамеші» герой, який у найдавніших списках ще носить дошумерське ім'я Зіусідра, запрошуючи напівлюдину-напівтварину Енкіду у місто Урук, роз'яснює їй детально переваги міського способу життя перед сільським [43, с. 19].

Вже у юридичних документах і тріумфальних написах Шумера і першого царства Ассирії міста протиставлені селам як громадянство – негромадянському стану. Так, навіть після розгрому Вавілона Ассурбаніпал обіцяє відновити і зберігати його вільності: «На Ассур, місто, що має вільності, давнє, священне місто, жителі якого одвічно не відали примусових робіт і повинностей, Салмансар, що не боявся Вседержителя, підняв до біди свою руку, поклав на його громадян панщину і повинності і поведився з ними, як з селянами» [82, с. 24]. У давньоєгипетській літературі виразна «урбаністичність» культурної свідомості є також очевидною [82, с. 36].

Проте, скрізь ми маємо справу з суто роздільним описом або структури просторової організації міста, або структури його соціальної єдності. Між цими двома структурами встановлюється зазвичай прямий зв'язок тотожності.

Місто розглядається як модель простору всесвіту. Відповідно, його організація відбиває структуру світу у цілому. Відомі два основних геометричних типів такої організації – чотирикутна (навіть у Т. Мора зберігається повідомлення про те, що головне місто Утопії, як і інші міста, є чотирикутником, поділеним на чотири рівні частини [107, с. 234] і кругова. Вони не істотні лише для міста, тому що самі ці символи, які, можливо, є архетипічними, використовуються як моделі світу і в інших контекстах. Але місто, якщо воно вже існує, досить швидко починає усвідомлюватись і плануватись відповідно до цих універсальних схем.

Перше, що ми повинні усвідомити, полягає у тому, що сутність міста взагалі не можна зрозуміти, якщо розглядати його тільки як позначку на географічній карті. Ані зовнішній обвід міських стін, ані навіть уся сукупність прилеглих до нього

земель не є тими межами, якими окреслюється його життєдіяльність. Насправді він утворює навколо себе незриме силове поле, яке перетворює його на деякий центр тяжіння мас цілого регіону, або, використовуючи іншу аналогію, центр його кристалізації. Якщо відволіктися від тієї постійної взаємодії, яка проявляється у торговельних і господарських зв'язках, політичних союзах, а частіше, – в озброєному протистоянні міста усьому його оточенню, ми ризикуємо упустити найголовніше.

Роль відгороджування і огорожі в історії людської культури величезна. Нещодавно роль «огорожі» (отже, і міста) у зв'язку з формуванням категорій сакрального і опозиції внутрішній – зовнішній (тут же і зв'язок «внутрішнього» з «своїм» і «вільним» (обведеним, а не без-межним) і – ширше – з усією сферою соціальних стратифікацій) була підкреслена з особливою силою [175, с. 161].

Тим більше, це відноситься до життя архаїчних спільнот. «Оточення, обгороджування – постійна тема ритуалу; зазвичай воно супроводжується очищенням майданчика сапою. Таким чином у безформному середовищі буття створюють невелике царство порядку» [134, с. 123]. Космоцентричність міста не заперечує його дуальної природи, яка передусім проявляється у протиставленні образів міста і святого.

У свідомості вчорашніх скотарів і землеробів закономірно формуються два образи міста, «два полюси можливого розвитку цієї ідеї – місто прокляте, занепале і розбещене, місто над безоднею і місто-безодня, що очікує небесної кари, і місто перетворене і прославлене, новий град, що спустився з неба на землю. Образ першого – Вавилон, другого – Небесний Єрусалим. І описи цих міст абсолютно протилежні, хоча і однаково красномовні» [133, с. 121].

Вавилон був засуджений і покараний за свої гріхи, і головним з них було те, що він знеохотив і винищив можливості, що від початку пов'язувалися з ним. Місто, що стоїть у центрі землі, де проходить *axis mundi*, передуготовлене для зустрічі у ньому людини з Богом (Вавилон як «Брами бога» – *Bab – ili*), не виправдало себе і назавжди загинуло.

Але ще важливіше свідоцтво про інше місто, де людина не лише звільняється від обмеженої залежності від природи, від господарських турбот і злочи дня, але і набуває нового Раю, де вона може вести бесіди з Богом, який сходить сюди і, більше того, де, на відміну від колишнього Раю, перебуває віднині Боголюдина. Пор.: «І побачив я нове піднебесся і нову землю, бо колишнє піднебесся і колишня земля минули, і моря вже немає. І я, Іоан, побачило святе місто Єрусалим, таке, що сходить від Бога з піднебесся, приготовлений як наречена, прикрашена для чоловіка свого. І почув я гучний голос з піднебесся, що говорить: се скіння Бога з людьми, і Він мешкатиме з ними; вони будуть Його народом, і Сам Бог буде з ними Богом їх. І обітре Бог усяку сльозу з очей їх, і смерті не буде вже; ні сліз, ні крику, ні хвороби вже не буде; бо колишнє пройшло. І сказав той, що Сидить на престолі: се, творю все нове. . . здійснилося! Я есмь Альфа і Омега, початок і кінець; спраглому дам дарма від джерела води живої. Перемагаючий успадковує все, і буду йому Богом, і він будемо Мені сином. піди, я покажу тобі дружину, наречену Агнця. І возніс мене у дусі на велику і високу гору і показав мені велике місто, святий Єрусалим, який сходив з піднебесся від Бога» [15, с.377]. Новий завіт надає опис святого граду. «Ворота його не закриватимуться вдень, а ночі там не буде. І принесуть у млості славу і честь народів. І не увійде до нього ніщо нечисте, і ніхто не відданий мерзенності і брехні, а лише ті, які написані у Агнця у книзі життя. І показав мені чисту річку води життя.»

Незамкненість брам Небесного граду протиставляється замкненим брамам Вавілона, міста «Брам Бога». Ворота міста як демаркаційна лінія, що розділяє різні типи існування, стає очевидною в «Одкровенні Іоанна»: «Блаженні ті, які дотримують заповіді Його, щоб мати їм право на древо життя і увійти до міста воротами» [15, с. 1114].

Крім традиційної опозиції граду святого і виклятого, у текстах Біблії поширений образ міста, що порівнюється або ототожнюється з жіночим персонажем. У історичній і міфологічній перспективі він є окремим, редукованим варіантом (обумовленим певними історичними умовами) більш загального і архаїчного образу Матері-Землі, як жіночій іпостасі Першолюдини типу ведичного

Пуруші, що припускає (щонайменше) жорсткий зв'язок жіночого родового начала з простором, у якому усе, що є, усвідомлюється як породження (діти, потомство) цього жіночого початку. І. Франк-Каменецькому належить заслуга обґрунтування значущості образу жінки-міста у старозаповітній традиції: «Той щабель осілого побуту, на якому уперше виникає міцне поселення як зародок майбутнього міста, тісно пов'язаний із затвердженням ранніх форм землеробства, а отже і матриархату, що залишив свій відбиток і на ідеологічному формуванні міста у процесі розвитку світогляду, зокрема, релігійних вірувань» [142, с. 224].

Дійсно, у певних традиціях, передусім, давніх близькосхідних, відомі тексти, де місто розглядається у жіночих іпостасях, наприклад, як діва. У зверненні до Єрусалиму часто зустрічається «Скажіть дщери Сионові: се, Цар твій настає до тебе покірливий [15, с. 234]. Відповідно до подібних образів старозаповітної літератури («Скажіть дщери Сиона: настає Рятівник твій») [15, с. 679].

У зв'язку з цим, особливого значення набуває і мовного вираження ідеї матриархатного походження у давньогрецькому терміні *μητρό-πολις*, тобто метрополія. Будь-яка засновниця, мати, батьківщина; головний, місто, столиця, буквально означає мати-місто (подібно до слов'янського коріння «матка» є позначенням рідного місця, матриці; а у латині – це *material*). Істотно, що та столиця або країна (наприклад, Ізраїль) стандартно позначаються як *betūlā*, тобто «діва», або *bat* (дочка, діва; жінка, хоча як вказувалося раніше, йдеться, швидше, про матір) [142, с. 7].

Не менш характерно, що дівою називають не лише столиці єврейських держав Єрусалим і Самарію, але й столиці (найчастіше, хоча іноді і країни у цілому) чужих держав – дочка (діва) Тира, Сідона, Вавилон і тому подібне. Але ці ж міста особливо Вавилон, (Ніневія), як і Єрусалим (Іудея), можуть пов'язуватися з образом блудниці. І приклади цього роду досить численні і показові. Це можна побачити у фрагменті про розбещення Єрусалиму: «Як зробилася блудницею вірна столиця, виконане правосуддя!» [15, с. 682]. У текстах цього роду місто-діва (чи блудниця) не просто порівняння і навіть не уподібнення і персоніфікація: власне, місто і є діва (блудниця).

Цнотливість діви і фортеця міста у цьому випадку, не більше ніж два варіанти загальної ідеї міцності, недоторканості, нерозколотості, гарантії від тієї нечистоти, яка виходить від загарбника, завжди – насильника. Але фортеця цнотливості і фортеця міста можуть бути переможені силою «порушником», і це володіння є свого роду насильство, позбавлення честі в обох випадках. Тому і оволодіння містом прирівнюється до втрати честі (цілком реальний звичай творити насильство при захопленні міста), до падіння, до втрати чистоти-фортеці. Нерідко опис захоплення міста є не що інше як розгорнута метафора, насильства, тим більше зручна, що у більшості давніх традицій слова для позначення міста належать до жіночого роду.

Такому оволодінню містом протистоїть картина, що описується у поданні О. Фрейденберга міфологемі в'їзду (входження) до міста божественного персонажа, який виступає як наречений і рятівник. У цьому випадку союз міста-діви (нареченої) з нареченим пов'язаний з перетворенням фортеці-цнотливості міста-діви у повноту багатства, у статок [143, с. 624].

Типологічно нерідке позначення міста за ознакою повноти, наповненості (індійською – pur – місто, при Pur – usa – purú – багато, rūṅna – наповнений), зокрема, багатолюддя. Природно, що місто з самого його виникнення розглядалося не лише як осереддя багатства і сили.

Така вища повнота розкривається, згідно з Апокаліпсисом, у Небесному Єрусалимі, який іноді розуміють як Матір Божу у її славі, як Вічну Діву. Не випадково, що прообраз цього ототожнення, натяк на нього вбачають в образі сестри-нареченої з «Пісні Пісень» і співвіднесенні його з садом: «Замкнутий сад – сестра моя, наречена, ув'язнений, колодязь, запечатане джерело». Також оспівується дерево життя при живій воді, повнота міста може утілюватися і менш піднесено – як повнота їжі, хліба («Я скрушу в Єрусалимі опору хлібну, і будуть є хліб вагою і у печалі...»). У зв'язку з цим доречно нагадати про семантичне мотивування деяких позначень міста поняттям їжі. У слов'янських мовах стіл, столиця – місце вживання їжі, у литовському – maistas (їжа), maitinti (годувати). Мотив примноження їжі

згадується у зв'язку з темою воскресіння (Єлисей, Лазар) у старо- і новозаповітних текстах, а також частування у зв'язку з прибуттям нареченого.

Багатство, і у першу чергу, багатолюдність міста сприймається як його якісна, а не тільки кількісна характеристика. І мотив живлення не випадковий, бо інакше таке багатолюдне поселення не може існувати. Тому скупчення їжі підкреслює статус міста як осередок багатства, а отже, і соціальної стратифікації.

Навіть у ХХ столітті соціальні риси концепції урбанізму Л. Вірту [33, с. 158] сприймаються результатом нестабільності проживання швидше, ніж кількості жителів, щільності населення, різномірності. Фактично, різномірність є ефектом нестабільності проживання, який виникає при скупченні тимчасових жителів.

Отже, місто, як любить говорити А. Лефевр, це «місце несподіваних людей» [87, с. 148], і з цього виникає безліч можливостей. «Проблема полягає у тому, щоб зрозуміти ці можливості і напрацювати відповідний політичний інструментарій для їх експлуатації» [148, с. 164]. Наповненість міста розкриває як його девіантний потенціал, так і безліч можливостей, що відкриваються.

Однією з найістотніших семіотичних особливостей великого міста, мабуть, з самого початку його історії, є багатомовність або у загальнішому сенсі – наявність декількох одночасно використовуваних семіотичних систем. Розвиток передміських поселень здійснюється на тій же території і у той же самий час, коли відбувається виникнення передписемності – давньої системи позначення чисел і основних категорій, використовуваних предметів за допомогою геометричних, скульптурних символів. Можна вважати, що великі міста старовини передусім характеризувалися використанням, разом з розмовною мовою, передписемності, а пізніше – писемності, яку для давньомесопотамського міста виправдано визнають однією з найбільш суттєвих його рис. Вже для ранніх міст характерне поширення писемності.

У шумерських міфологічних текстах про «одну мову» людства говориться тільки стосовно міфологічного часу. Константний характер писемності робив її знаковою системою, відмінною від усної мови.

Отже, місто позначає час письмової історії і полікультурного простору. Але у той же час мотив багатомовності пов'язаний з темою гріхопадіння, з порушенням волі Бога. Вавилонська вежа, яка передбачалася як сходи на небо (біблейська метафора зіккурата), стала приводом для покарання Господнього за пихатість людини. Мотив гріховності міста пов'язаний з образом блудниці, яка не пильнує своєї фортеці і цілості, йде назустріч своєму падінню, шукаючи, кому б віддатися і не запитуючи, хто її бере.

Але і діва, і блудниця лише два полюси, два протиставлених одне одному віддзеркалення єдиного образу максимальної жіночої родючості, повноти можливостей (здійснюваної або потенційної) – як чисто-благодатних, так і нечисто-порочних, безблагодатних, оскільки і блуд, розпуста є знаком гіпертрофованої повноти, залученої до контексту, що позбавляє сенсу: багатство усім – багатство нікому, безумне марнотратство, що ніколи не призводить до блага, але тягне до смерті. Благо не може бути досягнутим, якщо місто-блудниця не знає, хто бере її, тобто хто є батьком її майбутнього потомства, потенційного багатства, хто її рятівник у часі. Це «незнання», згідно з етимологією, обертається «ненародженням» (єврейською *gen* означає і знати, і народжувати), тобто безпліддям. Щоб досягти блага, діва повинна стати не блудницею, а матір'ю (образ матері Сіону або Сіон як «мати усіх нас»), подібно до матері-міста, столиці (*μητρόπολις*) як божественного лона матері-землі, місця, де просять про благодать і де її отримують.

У зв'язку з цим, потребує уваги та обставини, що місто організовується (і відповідно розглядається у міфопоетичній традиції) як ритуальний центр, як храм, місце жертвопринесення, вівтар. Ізоморфізм усіх цих структур чітко усвідомлювався архаїчною міфопоетичною думкою, і кількість свідчень тут дуже велика. Сам вівтар (круглий або чотирикутний) нерідко зображується як дітородне місце, через яке набувається, народжується багатство, велика кількість потомства. Акт народження природним чином осмислюється як жертвопринесення.

Для з'ясування метафоричного зв'язку жінки і міста необхідно усвідомлювати генезу кожного з термінів, що зіставляються. Парадоксальність метафори зникає, як

тільки ми виходимо за межі технологічного сприйняття міста і соціально-біологічного розуміння терміну жінка.

Коли з поняттям «місто» у першу чергу зв'язується уявлення про захищений пункт, що включає ряд громадських будівель і приватних будівель, ми маємо справу з обмеженням об'єму поняття у процесі його історичного розвитку. Якщо латинське «urbs» означає не лише місто, але і його населення, то грецьке «polis» може означати, крім того, і більш населену територію. У грузинському терміні «sopeli» об'єднані такі значення, як всесвіт, земля, країна, селище, включаючи їх мешканців, подібно до того, як російське слово «мир», означаючи всесвіт, ще не так давно вживалося для позначення сільської громади. Об'єм і зміст поняття на кожній стадії його розвитку обумовлений реальними характеристиками епохи, але без відриву від багатой спадщини вірувань і уявлень, що послідовно відкладалися у процесі розвитку світогляду під впливом зміни соціально-економічних устроїв докласового суспільства аж до від найдавніших людських спільнот [108, с. 56].

Зокрема, семантична тотожність поселення і населення є відгомонам тотемістичного світогляду, що характеризується єдністю у свідомості природи і суспільства, невіддільного також від тотема. Звідси спільність найменування для людського колективу і природи, що оточує його, спочатку обмеженої ділянки в її нерозривному зв'язку з цим колективом і його тотемом, як це збереглося ще у терміні «Assur», що служив одночасно для позначення країни, міста народу і його божества. Спорідненість міста з божеством очевидно для міста Афіни [128, с. 178]. У інших випадках лише у результаті складних лінгвістичних досліджень з'ясовується, що терміни, що служили для позначення «міста», а також «племінного утворення», є у той же час носіями космічної семантики, служивши для позначення «рослинності» в її нерозривному зв'язку з жіночим божеством як уособленням неба і земної родючості. Результати лінгвістичного аналізу цілком підтверджуються даними міфу і поетичної символіки у космічній семантиці «міста», втіленого у тому або іншому міфологічному образі [77, с. 168].

Такі міфопоетині обоження і персоніфікації, наприклад, той самий образ жінки (діви, матері, нареченої), той «сміливий образ, що наділяє міську стіну

серцем, примушуючи її ридати перед Богом про загибель дітей своїх, бентежив вже античних перекладачів Біблії» [142, с. 224]. Але спочатку образ жінки служив не для позначення цієї сукупності біологічних ознак, а був носієм соціальної і космічної семантики, виражаючи пануючий стан жінки на стадії матриархату і одночасно міфологічне сприйняття жінки як джерела земної родючості (образ, який демонструють вже численні палеолітичні Венери). Коли з переходом до патріархально-родових стосунків разом з жіночим божеством на перший план виступає те саме божество у чоловічому вигляді, роздвоєння міфічного образу отримує подальше використання у міру протиставлення неба і землі як основних елементів космосу. Місто матері заступає блудниця.

Місто-блудниця «відкрите» на усі чотири сторони, і про нього сказано поетом у вірші (уривок з Ісайї) про Спасителя, що в'їжджає у місто, про якого запитують: «Хто цей»? – саме для того, щоб дочка Сіон (Діва-Єрусалим) знала свого нареченого. Мотив знання-незнання того, хто входить у місто дуже істотний (особливо у скорботі Ісуса за тим, що Єрусалим не упізнав його) і має, зокрема, особливий круг асоціацій (пізнати рівно увійти до міста, увійти до жінки). Якщо фортеця і сила міста-діви в його цнотливості, так би мовити «недоторканості», то місто-блудниця шукає порятунку (зрозуміло, що уявного) у віддачі усім і будь-кому, у перетворенні кожного «насильника» (з точки зору міста-діви) на свого покровителя. Задача міста на милість переможця – та віддача під заступництво (винесення міських ключів і семантика ключа до дівочого скарбу). Усі сильні місця (вузли фортеці) стають слабкими, тобто місцями віддачі, капітуляції. Виявляється, що чотири стіни міста (орієнтовані за сторонами світу, за основними координатами космологічної горизонтальної структури) не лише зберігають його цілість і бережуть багатство, благополуччя, але вони можуть виступати і як периметр максимальної відкритості, слабкості, «разврата», як стіни, що перетворюються на суцільні ворота (семантика брам міста як загубленої цнотливості розкривають такі образи як: «І зітхатимуть і плакатимуть ворота столиці і буде вона сидіти на землі спустошена» – при суді над жінками Сіону, коли «оголить Господь та ім'я дочок

Сиона і оголюватиме Господь соромлення їх», а також: «Ридайте ворота! виття голосом міста!...» [15, с. 237].

Поєднання в одній жіночій істоті образ діви, матері і блудниці – містить пряму вказівку на міфологічне походження цієї образної концепції. З точки зору патріархально-родових стосунків наступної стадії, свобода і ініціатива жінки у виборі чоловіка розглядається як «перелюбство». Звідси таке незрозуміле, на перший погляд, чергування епітетів діва і блудниця у поетичному зображенні персоніфікованої Іудеї та її столиці. Розглянуті в аспекті стадіального розвитку образу терміни діва і блудниця в застосуванні до матері виявляються рівнозначними у тому сенсі, що вони однаковою мірою відбивають сприйняття божества матріархальної стадії під кутом зору ідеології, властивої патріархально-родовим стосункам [5; 48]. У І. Франк-Каменецького особлива увага приділена метафоричному зв'язку образів жінки і міста і різним стадіальним оформленням єдиної у своїй основі міфологічної концепції шлюбу Неба і Землі і відповідних божественних персонажів.

З культурологічної точки зору особливий інтерес викликає персоніфіковане функціонування міста. Уяви про давньосхідне місто, як жінку, були яскравими, але це не єдиний прояв цього феномену. Саме тому, що місто розглядалося як особа. Герої грецької трагедії, міфологічні персонажі (особливо брати-близнюки) могли утілювати у собі долю міста, його темну і світлу сторони. Саме цей мотив зберігається до епохи середньовіччя у творах Б. Августина: «Створили дві любові, два Гради: Град земний – любов до себе, до презирства до Бога, і Град же небесний – любов до Бога, до презирства до себе» [2, с. 271].

Трагедія, пов'язана із заснуванням міста, включає славослів'я і місту, і героям, і його засновникам, з протиставленням двох давніх аспектів розуміння природи міста, що відбиті у римському міфологічному епосі і давньогрецькій трагедії. Їх можна співвіднести з дуалізмом двох братів-близнюків, їх засновників. Починаючи з Р. Харріса, усі дослідники близнючного культу і дуалістичних міфологій доходили до того, що заснування міст пов'язане з близнючним міфом [62].

Деякі додаткові аспекти маскулінної теми міста отримали розвиток при аналізі євангельського мотиву в'їзду Ісуса до Єрусалиму на віслюкові, проведеному О. Фрейденберг. Але в її роботі за великої кількості важливих деталей, головний інтерес присутній у темі нареченого і навіть віслюка, на якому в'їжджає у місто наречений-цар, а сама проблема міста є периферійною.

Пізніше (у міру становлення давньосхідних деспотій та їх цивілізованих елліністичних відгалужень) місто може у друге пов'язуватися з долею певного історичного персонажу, приймаючи його ім'я, як єгипетське місто, іменоване Рамсесом на свою честь. Семіотика великого міста передбачає культурологічний потенціал його вивчення, обґрунтовує російський дослідник В. Іванов [63, с. 168].

Отже міфопоетичний та семіотичний аспекти вивчення допомогли розкрити перші історичні форми існування міста, логіку образу міста та його культурологічні конотації. Інший вимір проблеми міста був розкритий фундаторами позитивізму.

Необхідно відмітити увагу до теми міста Еміля Дюркгейма, який запропонував наступну класифікацію соціальних фактів: морфологічні, що складають «матеріальний субстрат» суспільства (фізична і моральна щільність населення, під якою він мав на увазі частоту контактів або інтенсивність спілкування між індивідами; наявність шляхів сполучення; характер поселень і тому подібне) духовні або нематеріальні факти («колективні уявлення», що складають в сукупності колективну або загальну свідомість) [56, с. 38; 77, с. 204]. Тобто «матеріальний субстрат» суспільства, на думку Дюркгейма, був географічним відображенням соціальних реалій. Характер шляхів сполучення і форма житла не можуть, на думку Дюркгейма, бути зведені «до образів дій, почуттів і думок». Він відніс це до матеріальної щільності, тобто до такої властивості середовища, яка здатна вплинути на розвиток соціальних явищ. При цьому Дюркгейм так описує стійкість форми житла: «Якщо наше населення тісниться у містах замість того, щоб розсіюватися по селах, то це тому, що існує колективний тиск, що змушує індивідів до цієї концентрації. Ми також не можемо обирати форму нашого житла, як і фасон нашого одягу: перша є обов'язковою у такій же мірі, як і останній». «Тип наших побудов являв собою лише той спосіб, яким звикли будувати будинки усі навколо

нас, і частково, минулі покоління» [56, с. 39]. Дюркгейм відносить типи архітектури до стійких морфологічних соціальних фактів. «Часто соціальний факт матеріалізується до такої міри, що стає елементом зовнішнього світу. Наприклад, певний архітектурний тип буде явищем соціальним; він втілюється у будинках, у різних будівлях, які, раз вже вони побудовані, стають самостійними реальностями, незалежними від індивідів» [56, с. 313].

Подібно до твору архітектури, місто є конструкцією у просторі, але гігантського масштабу. У різних ситуаціях і для різних людей порядок міста перевертається, перебивається, розтинається або зовсім відкидається. Місто можна сприймати при будь-якому освітленні і за будь-якої погоди. У будь-який момент тут усього значно більше, ніж око здатне розрізнити, ніж вухо здатне розчути; вид або обстановка немов чекають, щоб їх досліджували. «Усе сприймається не само по собі, а у відношенні до оточення, до пов'язаних з ним ланцюжків подій, до пам'яті про колишній досвід» [88, с. 123]. Тобто місто – завжди позачуттєва даність, хоча його фрагменти сприймаються наочно.

Соціальна природа простору не вичерпується наявно даним, і навіть його сукупністю, як справедливо відмітив ще Маркс: «При об'єднанні в місто спільнота як така має економічне існування, саме існування відрізняється у простій множинності домів. Ціле не є просто сумою своїх частин. Це свого роду самостійний організм» [99, с. 470]. Маркс не редукував сутність міста до економічного виміру, як це роблять деякі сучасні дослідники, наприклад Д. Логан і Х. Молоч: «місто є ринковим продуктом, здатним забезпечувати благополуччя і владу його власникам» [89, с. 234]. Хоча економіка та соціологія міста [23, с. 125] мають широкі теоретичні поля і великий евристичний потенціал, проте неможна обмежуватися лише ними. Найістотніше значення великого міста полягає в його функціональному значенні за межами його фізичних і навіть економічних меж, і «цей його вплив віддається назад і робить життя великого міста значним, важливим і відповідальним» [60, с. 22].

Рухливі елементи у місті, і особливо люди і їх діяльність, такі ж істотні, як його нерухомі матеріальні частини. «Ми не лише глядачі цього спектаклю, ми самі –

його учасники. Найчастіше наше сприйняття міста зовсім не послідовне, воно швидше фрагментарне, переплетене з іншими турботами. Майже усі почуття підключені до цього процесу, і результируючий образ створюється їх взаємодією» вважає К. Линч [88, с. 200].

Місто як культурний феномен, хоча у це важко повірити у наслідок екологічної забрудненості і моральної розбещеності, що супроводжують урбанізацію, є досить тонким і складним феноменом, який, з одного боку, задовольняє тілесні потреби, а з іншого боку, упорядковує та організує їх. «Ця конструкція не зводиться ані до розуму, ані до волі і сама значною мірою визначає їх архітектоніку [98, с. 304].

З тієї простої причини, яка закладена у культурному етимоні міста: місто є онтологічною ідеєю збирання людини в єдине ціле, ідея організації простору помешкання, включаючи як власну людську тілесність («храм душі», тіло як «житло душі»), так і власне зовнішні стосовно індивіда форми тілесності – форми середовища (житло, дороги, комунікації). Предметно-просторове середовище оточує людину протягом усього її життя. Взаємодія людини з навколишніми предметами прямо або побічно опосередкована простором. Внутрішнє відбиття цієї взаємодії має характер просторових образів. У них тим чи іншим чином фіксуються й зберігаються базові категорії культури, що визначають людську діяльність. Людина, занурена в оточуючий культурний простір, багато у чому саме він створює людину. «... із самого початку людина має єдиний простір... Людське споглядання простору й часу передує всім зовнішнім відчуттям» [98, с. 286].

Людей формує уявлення про світ під впливом навколишньої дійсності. За допомогою просторових форм сприйняття вона активно освоює й перетворює світ. Люди різних культур живуть у різних універсумах. Кожна культурна епоха створює свій культурний простір: «... механічне перенесення просторових культурних норм від однієї культурної моделі до іншої призводить до руйнівних наслідків» [155, с. 251].

Простір виступає одним зі споконвічних символів життя. Саме просторові уявлення створюють загальний світогляд, на основі якого виникає загальна картина

світу. Найбільш яскраве втілення культурний простір знаходить у міському ландшафті. Тут людина і культура створюють єдине поле взаємозв'язків навколишнього світу. Створюючись людиною, міський культурний простір одержує самостійне існування. Культурний простір відтворює глибокі культурні змісти, розкриває цінніснонормативну систему певної культури. Правильно інтерпретований текст міського ландшафту дозволяє побачити глибинні структури людського суспільства, зрозуміти «душу» тієї чи іншої культури. «Дух», «душу» культури можна порівняти з вектором, спрямованим у майбутнє, який одночасно оберігає цілісність епохи. Саме культурний простір дозволяє співіснувати минулим і сучасним шаром культури. Розвиваючись у часі, культура не тільки оновляє себе, але й зберігає завдяки механізмам наступності. У процесі трансляції якась частина культурних цінностей виявляється відкинутою, щось додається нове. Часто втрати виявляються зворотними, але іноді повертаються у процесі діяльності нових поколінь, щоправда, уже у зміненому вигляді. Такі процеси багато у чому носять спонтанний характер.

Кінець ХХ століття показав, що усе більше й більше відбувається нівелювання соціальних тіл, стираються відмінності між соціальними тілами людей різних міст. ЗМІ, мода формують єдиний канон тіла людини, включеної у міський культурний простір. Тіло розчиняється у культурному просторі, узгоджується з параметрами світу. «... між Я і його тілом, між Я і світом не існує переходу... існує лише істина світу й мислення відповідне до світу». Людське тіло зливається із простором, вміщує його у собі. [104, с. 54]. Пізнання культурного простору відбувається через сприйняття. Людина включається у міський культурний простір, пропускає його через свою свідомість, своє серце, сприймає його мову й моделює свій світогляд відповідно до нього.

Проблема людини у міському культурному просторі включає у собі й проблему маргіналізації. Потрапляючи ззовні у міський культурний простір людина прагне «вписатися» у нього, прийняти його знакову систему. Але часто відбувається хвороблива метаморфоза, коли людина, схвалюючи зовнішню знаково-символічну систему, не у змозі прийняти внутрішні цінності культурного простору. У результаті

відбувається розрив внутрішнього й зовнішнього, й виникає маргіналізація особистісного світосприймання. У свою чергу, посилення маргіналізації у сучасних містах впливає на сам міський культурний простір, зачіпаючи й зовнішню знакову систему. Зовнішній вигляд сучасних великих міст свідчить про посилення цього процесу (смітники, бруд, варварське відношення до довкілля тощо). Крім цього, проблеми маргіналізації міського культурного простору зачіпають глибинні цінності суспільства. Перетинання внутрішнього й зовнішнього у культурному просторі відбувається у душі людини (звідси байдужість, байдужність до навколишнього).

Проблеми взаємозв'язку людини й міського культурного простору стають найбільш актуальними. Зміна ставлення до навколишнього світу можлива тільки через подолання проблем маргіналізації й поліпшення взаємодії людини й культурного простору шляхом освіти й виховання жителів міст.

Людей наповнює духовним змістом культурний простір. Вони несуть на собі «відбитки» людини, без якої й поза якою не існують. Змістом культурних просторів виступають цінності, норми, поведінкові еталони. Такий підхід до культурного простору дозволяє відтворювати вигляд зниклих культур, розуміти багато культурних феноменів.

Формуючи культурний простір, особливо міський, людина здійснює своє розуміння законів природи, свій спосіб бачення світу. Впорядкування світу, відсторонення від хаосу природного оточення дозволяє людині створити свій власний космос.

Олюднена природа міста містить у собі сукупність речових об'єктів, їх зв'язки та взаємодії. При гранично широкому підході до неї можна віднести «першоелементи», що становлять «міську матерію», її загальні форми буття: «міський простір і час», польові утворення міста. Місто, як «друга природа», є антропогенним ландшафтом, зміненим специфічно людською активністю природним середовищем. Місто принципово штучне. Образно можна говорити про те, що перетворені першоелементи «міської» матерії – земля, вода, вогонь і повітря, – зазнають певних метаморфоз і набувають додаткових сенсів і значень.

Водопровідна вода міста – одна з «перетворених форм» водної субстанції. Ж.П. Сартр про жителів Бувіля пише, що «воду вони бачать тільки приручену, що тече з крану, світло – тільки те, яке випромінюють лампочки, коли повернеш вимикач» [123, с. 114]. Інша форма – закуті у граніт річки і канали, штучні водоймища великих міст: Санкт-Петербургу, Венеції, Флоренції та інші. Російська дослідниця Е. Келебай у своїй роботі пише про субстанцію води Венеції, де вода набуває інших сенсів: «Фотографічна вода «виносить» місто у суще і за «шепотом» води у відповідь, особливо на Різдво, коли «приходить» нова водна порція, можна спробувати здогадатися, як там почуває себе це саме суще, чи не усе воно збуते або здійснене» [73, с. 217; 130].

Повітря у місті «витрачається, але не відтворюється, не береться, і обкладається даниною з відкритого простору. У цьому місто – утриманець» [38, с. 25]. Представлені також «модифікації» повітря – дим, газ, смог. Міський вогонь, трансформуючись з вогняної стихії, перетворюється або на промислово-виробничий, або на штучно-ілюмінаційний вогонь нічного міста. «Вогні великого міста» (фільм Чапліна) змінюють предметно-просторові характеристики міського середовища. заманюють людину.

Земля перетворюється на рівні ділянки, які мають велику ринкову вартість. Тому вони поділені на рівні клаптики, що можуть бути розподілені та оцінені. У процесі продажу і перепродажу земля отримує символічне значення, що у симулятивній формі відтворює перехід від ціни до цінності.

Архітектура міста, його «вписаність» у навколишній ландшафт стає зовнішнім втіленням світосприймання певного етносу. Культурний простір міста – простір переживання, що пропускається не тільки через розум, але й через серце. У свою чергу, міський культурний простір впливає на людину. І не тільки через створення зовнішніх знаків (архітектура, інтер'єр, костюм, етикет тощо), але й через зміну ритму життя, конструювання нового тілесного вигляду людини. Зовнішність людини змінюється разом зі зміною культурних просторів. Тіло, як і ландшафт, передає зміст через об'єктивовані носії. «Тіло стало проміжним шаром між живим і середовищем...» [116, с. 239]. Міський культурний простір за допомогою

створюваних знаків і текстів керує поведінкою людини. Народження ідеалів-канонів, до яких повинна прагнути людина, регламентує її зовнішній вигляд, уявлення й судження про навколишній світ. Живе тіло, стаючи об'єктом міської культури, підлягає під вплив об'єктивуючого дискурсу, який встановлює правила його існування. Міський культурний простір створює індивідуальність, яка набуває головних характеристик даної культури. За допомогою моди, норм, правил відбувається створення соціального тіла мешкання міста. Причому, кожний міський культурний простір намагається накласти специфічний відбиток на це соціальне тіло. Тому так часто різняться зовнішній вигляд, правила поведінки людей різних міст, особливо провінційних.

Культурологічний підхід, є синтезом методів гуманітарного пізнання і поєднує образ міста й людину – і як глядача, і як діяча, його засоби пересування, моду, способи спілкування й побутові звички (культурологічний підхід має той потенціал енциклопедизму як засобу компонування різногалузевих знань, про який писав український дослідник Г. Волинка [35, с. 102]). Культурне середовище – один зі способів комунікації суб'єктів за допомогою предметно-просторового оточення. Образ сучасного міського середовища децентрований – місто розглядається як сукупність просторових локусів, кожний з яких має певну домінуючу функцію, певну ступінь волі/нормованості поведінки. Усе частіше пропонуються динамічні моделі міста, концепції мобільного житла. До всіх локусів міста висуваються вимоги відкритості, доступності, комфорту.

Суб'єкт середовища проживання синтезує у собі якості, властиві індивідові й колективному суб'єктові. Цей синтез здійснюється через поняття рольової поведінки. У певному середовищі людина бере на себе ту або іншу роль, обираючи відповідні декорації, аксесуари, маски з числа пропонованих їй «режисером» – проектувальником і аранжувальником середовища. У виборі ролі, у визнанні її доречності тут і тепер зливаються індивідуальні смаки й пристрасті людини та колективні вимоги, що втілюються за допомогою певного середовища. Останнє містить у собі архітектурні лаштунки, аранжовані за допомогою малих мобільних

форм міського оточення, і публіку – глядачів, що є у той же час і акторами – солістами або масовкою.

Культурні ландшафти різних урбаністичних середовищ впливають на ментальність його мешканців. Вже починаючи з кінця XIX століття виникають філософські та психологічні аналізи «духу» певного міста. Г. Зіммель вивчає психологію Венеції та Флоренції [60, с. 25], В. Бен'ямін обґрунтовує своєрідність Москви та Парижа [13, с. 105; 14, с. 42], Ю. Лотман і М. Каган [93, с. 232; 67, с. 244; 68, с. 124] досліджують метафізику Петербурга. Києвознавчі студії проводилися В. Горським, В. Малаховим, Б. Кримським, Т. Суходуб [48, с. 37; 97, с. 16; 80, с. 9; 129, с. 5].

Єдиний вихід при всій складності зазначеної проблеми – це спробувати сформулювати поняття міста, спираючись на деякий онтологічний фундамент устрою культури, незалежний від історичного ареалу, не виводити це поняття з емпіричної історії цивілізації, а вибудовувати місто у просторі культури як деяку онтологічну ідею, що має свою історію, свою біографію, свою траєкторію становлення – як деякий ідеальний архетип, що може бути втіленим у європейський, східний, російський, американський варіанти.

Висновки до розділу 1

Культурологічний підхід до проблеми розуміння міста передбачає подоланням крайнощів абстрактного історичного підходу, що зосереджується на описі індивідуального, і абстрактного соціологічного методу, який виходить з необхідності уніфікації суспільних феноменів (позитивізм, де вперше актуалізується дана проблема). Міждисциплінарність дослідження теми міста у межах гуманітарного знання вимагає формування історичної соціології (М. Вебер) та соціальної історії (Ф. Бродель). Власне культурологічна проблематика міста розробляється в контексті феноменології та структуралізму.

Визнання буттєвого значення «іншого» спричинило необхідність конституювання інтерсуб'єктивно-значущого культурно-історичного світу. Це стає особливо важливим при розумінні міста як цілісного культурного феномену. Поза інтерсуб'єктивною природою життєсвіта міста не можна зрозуміти принципову інакшість його буття, що виступає умовою трансцендування та розкриття тематичності горизонту міської повсякденності. Визначаючи одночасність неоднорідного Б. Вальденфельс фундує у феноменологічній традиції тему «сучасного порядку у дзеркалі великого міста» [24, с. 26]. Розгляд власного тіла в контексті інтерсуб'єктивного світу культури, створює умови сприйняття «між світом» (М. Мерло-Понті), часовим розгортанням якого є історія. Отже, екзистенціальна тема тілесності людини отримує нове звучання з домінантою щодо полікультурності та історичності проблеми міста, що є особливо актуальним для побудови стратегії нашого дослідження: адже своєрідність культури є відповіддю на чужорідне [105, с. 158].

Структуралістський метод спрямований на відтворення семіотичного контексту історії міста, міфопоетичних форм його сприйняття (В. Топоров, І. Франк-Каменецкий, О. Фрейденберг). Міфологічний аспект генези образу міста надають тексти Біблії.

Їх аналіз демонструє сутність міста як форми стратифікації культурного простору: як культурний центр воно стає сферою концентрації високої культури,

образом і взірцем формоутворення культури взагалі. Тому і закріплюються у культурних стереотипах метафори образи міста-діви та міста-блудниці, легенди про близнюків, середньовічна опозиція граду земного та небесного (Августин). Ці метаморфози образу міста демонструють його дуальну природу, культуротворчий потенціал в усьому спектрі девіантності: і як порушника норм традиційного (навіть руйнівника), і як творця нового.

При формуванні культурного простору, особливо міського культурного простору відбувається олюднення природи, створюється «друга природа» (І. Кант). Опозиції «природа – культура», «космос – хаос» стають ключовими для розуміння міста як культурної універсалії.

Культурологічний підхід передбачає можливість експлікації міста як цілісного феномену у єдності його різноманітних якостей, що корелює з історичними трансформаціями існування людини. Культурософський вимір концепту міста дозволяє перейти від аналізу високих взірців культури до розуміння міста як простору повсякденності.

Таким чином, міську культуру можна розуміти як середовище спілкування, у якому відбувається обмін товарами і цінностями, адже формування міської форми організації є умовою переходу до громадянського стану (необхідною, але недостатньою). Саме мотив міста як сфери співжиття вільних громадян (тобто, те що розумів Аристотель під політією) стає центральним для епохи античності.

РОЗДІЛ 2. АНТИЧНИЙ ПОЛІС ЯК ЦІЛІСНИЙ КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

2.1. Специфіка синтезу культурних форм у генезі античного поліса

Розділ досліджує ключові моменти формування урбаністичного середовища Античності у культурологічній перспективі. Підрозділ присвячено виявленню культурних підстав генези античного міста.

Слово «поліс» – полісемантичне. У класичній грецькій мові воно мало, принаймні, три основні значення: «місто», «державна» і «громадянська спільнота» або «колектив громадян». Для греків всі ці три значення зливалися, по суті, в одне поняття, яке дуже приблизно, спрощено можна передати ідеологією місто-державна (полісне буття античної культури досліджено в багатьох роботах [7; 19, 27, 28, 32, 52, 53, 54, 55, 72, 74, 75, 76, 85, 94, 153]). Самі греки, напевно, поставили б на перше місце в цій триєдності не «місто» (у принципі, вони допускали, що поліс може і не бути містом) і не «державна» (для них це було занадто абстрактне поняття), а третє значення слова – «колектив громадян», бо в кожному полісі вони вбачали, перш за все, живих людей, що утворюють його, без яких це слово перетворилося б на голу абстракцію. Ось характерне висловлювання афінського стратега і політичного діяча Нікія, яке наводить Фулідід у своїй «Історії Пелопонеської війни»: «Поліс – це, перш за все, люди (буквально «чоловіки»), а не стіни міста і не кораблі» [145, с. 534].

У принципі грек класичної епохи міг уявити собі поліс, навіть і не пов'язаний з якимось одним певним місцем, територією міста та його найближчих околиць, а таким, що вільно пересувається в просторі. Коли афіняни під час навали Ксеркса змушені були залишити своє рідне місто і перейти на кораблі, щоб на морі дати відсіч незліченним силам перського владика, вони продовжували, як і раніше бути полісом, хоча і не мали чітко фіксованого місця розташування на мапі Греції. Таким же рухомим полісом автоматично ставала спільнота колоністів, які вирушили на пошуки землі та долі кудись до чужих країв. Багато з таких спільнот по кілька разів

змінювали місце проживання, доки не знаходили те, що їм було потрібно. Але варто було переселенцям будь-де осісти надовго і пустити коріння, як це, на перший погляд, випадкове збіговисько людей негайно ж виявляло всі основні ознаки справжнього поліса. подібно до насіння речей Анаксагора, поліс з самого початку виявляв свої істотні ознаки.

Однак, якщо повернутися до самих витоків грецького поліса, то на перше місце нам доведеться висунути інше значення цього слова – не «держава» і не «громадянська громада», а саме «місто», в архаїчному своєму значенні. Перш, ніж стати «містом» в сучасному значенні цього слова, тобто економічним, культурним та адміністративним центром, відокремленим від своєї сільської місцевості, давньоруський «град» був просто обгородженим, укріпленим притулком племені на випадок ворожого нападу. Так само і греки, мабуть, вже в найдавніші часи своєї історії (у мікенську добу і наступний період темних століть) називали «полісом» будь-яке обгороджене стіною або хоча б обнесене земляним валом з частоколом місце [49, с. 157]. Найчастіше полісом ставала вершина будь-якого крутого, укріпленого самою природою пагорба або скелі, що височіє над навколишньою низиною. Таких гір та пагорбів у Греції з її неймовірно порізаним рельєфом можна було знайти скільки завгодно, і колись, мабуть, навіть найзанедбаніша сільська громада могла дозволити собі розкіш мати свій власний поліс, тобто притулок, в якому всі її мешканці могли сховатися з появою ворога. У деяких місцевостях, – де населення було найбільш щільним і між сусідніми громадами існували вельми напружені відносини, – такі укріплені пункти могли розташовуватися на дуже невеликій відстані один від одного, так що з одного поліса іноді можна було бачити інший, або навіть кілька найближчих полісів. Так зображують наші джерела ситуацію, що існувала в Аттиці до так званого «Тесеєва синойкізму». У цей час її територію (загальна площа – близько 2200 кв. км.) поділяли між собою цілих дванадцять полісів, що складали так зване «Кекропове дванадцятиграддя».

Переконання в тому, що цивілізовану людину відрізняє від варвара і дикуна передусім особливий полісний спосіб життя, склалося, однак, задовго до того, як була написана «Політика», де чітко виражена ця думка. Вперше цю думку досить

ясно висловив Гомер. По суті поліс – єдина форма людського співжиття, відома поетові. У полісах живуть майже всі дійові особи «Іліади» та «Одісеї», як головні, так і другорядні. Навіть у богів є свої поліси. В одному з них живе, наприклад, бог вітрів Еол зі своїм сімейством. Єдиний виняток із загального правила становлять велетні-циклопи, до яких потрапляє Одісей в одному з епізодів другої гомерівської поеми. Про циклопів тут сказано, що вони живуть кожен сам по собі, майже не спілкуючись один з одним: «Немає між ними ані сходьбищ народних, ані загальних нарад, У темних печерах вони чи на гірських вершинах високих Вільно живуть; над дружиною і дітьми беззвітно там кожен панує, знаючи себе самого, про інших не піклуючись» [47, с. 343].

У знаменитому описі щита Ахілла гомерівський поліс відкривається нам з іншого боку: як притулок громади, її єдина надія в боротьбі з ворожими сусідами. Поет зобразив тут озброєних громадян, які вирушають назустріч ворогу з міських воріт, в той час як залишені в полісі старі, жінки і діти готуються до відбиття ворожого нападу на його стінах. Кільце оборонних стін, що охоплює поселення, в епосі є такою ж невід'ємною ознакою поліса, як і агора.

Більшість мешканців полісу гомерівських часів становила селяни-хлібороби, що обробляли свої земельні наділи, розташовані за межею кріпосних стін, але не далеко від них. Навіть дуже заможні люди, до кола яких, безсумнівно, відноситься головний герой іншої гомерівської поеми Одісей, запасали гній для удобрення полів просто у своїх «міських» обійстях. Професійні ремісники (деміурги), що живуть тільки своїм ремеслом і не залучені до сільського господарства, згадуються в епосі лише зрідка. Вони звичайно перебувають в мандрах, пересуваючись з місця на місце в пошуках заробітку. Можна припустити, що в кожній гомерівській громаді була своя кузня і, можливо, також гончарна майстерня. Але один коваль або гончар ще не робить міста. Про торговців, як про особливий соціальний прошарок, Гомер, схоже, взагалі нічого не знав. В усякому разі, в поемах важко знайти будь-які згадки про таких людей. Ймовірно, кожен у той час займався торгівлею в міру своїх потреб, не звертаючись до послуг посередників-професіоналів.

За межами поліса, «в полі» око поета розрізняє лише поодинокі вівчарські колиби та кошари, та де-не-де також – сільські садиби. У такій садибі живе, приміром, старець Лаерт, батько Одісея, разом з кількома рабами і старою-ключницею. Гомер ясно дає зрозуміти, що вважає такий відлюдницький спосіб життя ненормальним для людини шляхетного походження. Справжній аристократ, на його переконання, має жити в полісі, бо тільки тут він може спілкуватися з людьми свого кола.

Гомерівський поліс, якщо оцінювати його з культурологічної позиції, може бути названий або «укріпленим селом», або «більш-менш компактним поселенням ізольованої сільської громади», але ніяк не «містом» у власному розумінні слова. З ускладненням соціальної та політичної структури грецького суспільства в процесі становлення ранніх рабовласницьких держав первинні поліси піддавалися своєрідному природному відбору.

Цей перехід від роз'єданого життя в неукріплених селах або маленьких містечках до розвиненішої форми людського існування – спільного життя всіх громадян держави або, принаймні, більшості їх у великому новому полісі, де зосереджувалися також усі урядові установи, органи судочинства і, нарешті, святилища найбільш шанованих богів, греки називали зазвичай «синойкізмом» (від дієслова «συνοικέω» – «жити разом»). Класичним прикладом синойкізму може вважатися об'єднання всієї Аттики навколо Афін, що приписується легендарному афінському герою Тесеєві. За словами Фукідида, який є основним джерелом у даному контексті, Тесеї «примусив всіх жителів Аттики користуватися одним цим полісом». Цим, дещо загадковим для сучасної людини, висловом грецький історик хотів сказати, що проголошення синойкізму супроводжувалося встановленням центральної політичної влади, єдиної для всієї країни, і скасуванням місцевих органів самоврядування, що існували в окремих районах Аттики раніше. Вся Аттика тепер вважалася одним єдиним полісом, який називався «Афінами», або точніше «Афінянами», тому що саме в Афінах був влаштований загальний для всієї країни центр – будівля, де збиралися члени уряду держави.

Ніяких інших полісів на території Афінської держави тепер більше не було і бути не могло. Окремі містечка, які колись вважалися самостійними полісами, як, наприклад, Елевсін на півдні Аттики, або Марафон на північному сході, втратили свій статус і стали називатися «демами», тобто «громадами» або «селами». Фукідід нічого не повідомляє про переселення жителів цих містечок до Афін і навіть, навпаки, стверджує, що більшість з них залишалася жити на своїх місцях аж до початку Пелопонеської війни, коли їм довелося спішно евакуюватися до Афін під захист міських стін у зв'язку з вторгненням спартанців. Але, мабуть, істориком все ж було відомо, що значна їх частина, вже під час синойкізму або незабаром після нього перебралася до Афін. Це випливає з його слів, що при Тесеєві цей поліс «став великий», тоді як раніше він складався з одного лише Акрополя і невеликого поселення на його південному схилі. «Тому, – зауважує Фукідід, – Акрополь і досі називається у афінян просто «полісом»» [145, с. 344].

Зараз, коли заходить мова про те, що таке справжнє місто, ми уявляємо собі, передусім, більш-менш великий промисловий центр, де переважна більшість населення залучена до не сільськогосподарських сфер виробництва, обслуговування, торгівлі, адміністрації, культури тощо. Такий соціологічний погляд греків на цю проблему навряд чи задовольнив би їх. Для них місто було, у першу чергу, не промисловим і не торговим центром, а осередком політичного і культурного чи, точніше, релігійного життя держави, місцем, де знаходилися урядові будівлі, судова палата, агора, що служила, як вже було сказано, в першу чергу площею для народних зборів, а пізніше стала міським ринком, і нарешті, всі головні святині [112, с. 12].

Для греків і римлян місто і землеробство аж ніяк не були, як у наш час, взаємовиключними поняттями. Навпаки, в їх розумінні вони були найтіснішим чином між собою пов'язані як два наріжних камені, на яких має покоїтися будь-яка правильно влаштована держава. Такі видатні політичні мислителі IV ст. до н. е., як Ксенофонт, Платон, Аристотель, бачили в землеробстві головну запоруку економічної, а отже, і політичної незалежності поліса або, як говорили греки, його автаркії (самодостатності) і автономії (самоврядування) і в той же час запоруку його

внутрішньої стабільності. Велику роль відіграло в становленні цих ідеалів античного полісу рабовласництво.

Антична культура є культурою рабовласницькою. З самого початку поруч з міською вільною працею існувала невільна праця за межами міста, поруч з вільним поділом праці за допомогою обміну на міському ринку був присутній невільний поділ праці. Той, у кого взагалі не було рабів, мав славу чи не за бідака. Аристотель, цитуючи вірш Гесіода, дає до нього свою примітку: «у бідняків бик служить замість раба». Історія рабства в античній культурі має свою специфіку, яка найбільш яскраво проявилася в Афінах.

Афіни – найбільше місто в Аттиці, гірській місцевості, розташованій у східній частині Середньої Греції. Тут у VII столітті до н. е. склалися три групи вільних греків: евпатридів або благородних, геоморів або землеробів, деміургів або ремісників. Саме між ними – евпатрідами, з одного боку, а геоморами і деміургами, – з іншого, і розгорнулася політична боротьба. Економічною основою влади перших були родючі землі поблизу Афін; деякі з них займалися торгівлею і лихварством. Поступове обезземелення найбідніших, лихварство і орендний тягар вели до закабалення боржників, а згодом вони з сім'ями потрапляли до рабства. У «Афінській політиці» [136, с. 476] Аристотель писав: «Вся ж взагалі земля була в руках небагатьох. При цьому, якщо ці бідняки не віддавали орендної плати, можна було забрати в кабалу і їх самих, і дітей. Та й позики у всіх забезпечувалися особистою кабалою аж до часу Солона» [9, с. 28]. Боротьба сільського населення Аттики проти аристократичних родів, вільних боржників з лихварями різко загострилася до початку VI ст. до н. е. У 594 р. до н. е. вибраний архонтом (одним з 9 які щорічно обиралися в Афінах вищі посадові особи) Солон, знаменитий афінський реформатор і законодавець, один із «семи мудреців» Греції поклав початок великим соціальним реформам. В одну ніч були знесені всі боргові камені з полів під Афінами, які фіксували форму боргу та рабського поневолення. Звільнення від іпотеки та інших форм боргового рабства не було проявом давньогрецького людинолюбства і античного гуманізму. Воно стало необхідністю виживання античного поліса [121].

Дія цих факторів ставить під загрозу саме існування патріархального укладу. Тому перше і найпростіше, що запрошується тут, у сфері управління ворожими місту масами, – це спирання на збройну силу і політичний розшук. Саме ними забезпечували своє панування в Лакедемоні спартанці. Ще Лікургу, легендарному спартанському законодавцю (IX–VIII ст. до н. е.), приписують висування так званої кріптейї, тобто правильно організованої системи стеження за поведінкою і навіть умонастроями рабів. Молодих спартанців посилали по країні підслуховувати розмови ілотів, при цьому всі підозрілі повинні були знищуватися. Крім того, таємному вбивству підлягали найсильніші і відважні з ілотів. І взагалі, як стверджують давні джерела, влада ретельно стежила за тим, щоб загальна їх чисельність не перевищувала півмільйона людей, тому що в іншому випадку вони ставали б дуже небезпечними для дев'яти тисяч спартанських сімей. Історико-культурологічний вимір генези спартанського полісу представлений у багатьох сучасних розробках [164; 166; 167; 168; 169; 172; 173; 176].

Але одна тільки зброя, звичайно ж, не спрямована гарантувати життєву стійкість поліса там, де чисельність рабів долає критичної межі, при цьому переважна їх частина сповнена ненавистю до своїх поневолювачів.

Саме така організація стародавнього суспільства, де навіть ті, хто не міг і мріяти про своїх власних невільників і – змушений був працювати сам, де навіть малі діти і немічні жінки служили задля попередження будь-якого можливого протесту. Ілюструючи цю істину, Фуکیدід пише: «Адже більшість лакедемонських заходів споконвіку були, по суті, розраховані на те, щоб тримати ілотів в узді» [145, с. 67]. Тільки там, де, без винятку, всі вільні громадяни складають єдиний охоронний контингент, виявляється можливим забезпечення покірності мас, чисельність виявляється однакова з чисельністю вільних. А втім, не тільки громадяни: навіть дворові собаки, звичайно, відчували загрозу від чужаків. Навіть, звичайні гуси (згадаймо підняту ними тривогу, яка свого часу врятувала Рим) – все у стародавньому полісі служило спільній справі охорони.

Поліс у цілому нагадував табір, де і адміністрація, і конвой часто взагалі не були відокремлені від ув'язнених, більше того, частина адміністративних і

конвойних функцій передоручалась самим ув'язненим – рабам, в той час, як значна маса вільних громадян виконувала по суті ту ж саму роботу, що і ті, хто був з іншого боку незримої межі. Поліс як охоронна структура не мав ані чітких меж, ані колючого дроту, ані веж по своєму периметру, але суть справи від цього не змінювалась. Не будемо ідеалізувати античний світ: він залишив нам не тільки біломармурові статуї, що хвилюють поетичну уяву, міфи, і найкраще, що було створено людським розумом, – філософію, але й цю ганьбу людського роду.

Платон у своєму трактаті про ідеальну державу залишив нам цікаве міркування. Якщо б хтось з богів раптом переніс людину, що володіє п'ятдесятьма, або більше, рабами, разом з дружиною, дітьми, челяддю і з усім майном туди, де не було б вільнонароджених людей, готових надати їй допомогу, той був би змушений жити в постійному страху. Дуже скоро він сам став би заручником своїх невільників і почав би підлабузнюватись до них. Тим часом, живучи в своєму місті, він не боїться нічого – і все тому, що йому у потрібний момент приходить на допомогу вся держава. Саме солідарність усіх вільнонароджених перед обличчям величезної маси рабів і така форма державного устрою, яка кріпить її, і служить запорукою загальної безпеки.

Сучасне уявлення про античність складається з сукупності білоколонних храмів і мармурових статуй, Олімпійських ігор, гімнасій і театрів, тобто відбувається звична романтизація суспільства, яке подарувало західній цивілізації багато того, чим вона живе і зараз. Якщо реконструювати цілісну логіку культурогенезу античності з урахуванням місця поліса в ній, то можна зрозуміти, що яскраві взірці високої культури невід'ємні від жахів полісу. Єдність цих протилежностей описав О. Лосєв: «Рабовласництво було лише гноєм для античної культури. Але, коли вам подобається дивний контур троянди і ви вдихаєте її чарівний аромат, це ж не означає, що ви в той же час вдихаєте в себе і той смердючий гній, з якого виросла троянда. Рабовласництво для нас в цьому сенсі, звичайно, лише гній. Але Аполон Бельведерський і Венера Мілоська, що виросли на цьому ж гної, не лише прекрасні, але є зразками всього світового мистецтва» [91, с. 243].

Тому навіть скупчені на тісній міській території десятки тисяч нещасних людей весь час залишаються роз'єднаними; незрима, але разом з тим непроникна стіна розділяє їх; ті, що живуть поруч, роками не можуть перекинутись і словом, обмінятися поглядом. До того ж пан вживає заходів, які спеціально призначені для того, щоб роз'єднувати їх. Платон, в шостій книзі своїх «Законів», міркуючи про рабів, вустами афінянина стверджує: «... щоб раби краще підкорялися, вони не повинні бути співвітчизниками, а, навпаки, повинні по можливості більше різнитися мовою ...» [114, с. 145]. Те ж саме пише і Аристотель, на його думку, раби «не повинні належати до однієї народності (homo-phyloii) і не повинні мати гарячий темперамент; саме за таких умов вони будуть корисними для роботи і не треба буде побоюватися навіть обурення». Плутарх пише: «Він завжди потай підтримував чвари між рабами і взаємну ворожнечу – їх одностайність здавалося йому підозрілою і небезпечною» [117, с. 245].

Організувати якусь змову у цих умовах неможливо. У той же час господарі (свої чи чужі) завжди будуть виступати як єдина злагоджена команда. Вони можуть сваритися між собою, часто навіть ворогувати один з одним, але в будь-якому протистоянні масам невільників завжди будуть діяти разом. Рабовласництво в умовах поліса тих часів було колективним. Взагалі, на перших порах будь-яка власність була общинною норми, рухомою, а згодом і нерухома приватна власність розглядалася як деяке відхилення від звичної общинної норми. «Архонт зараз же по вступі на посаду, – пише Аристотель, характеризуючи державний устрій Афін, – першим ділом оголошує через гласність, що всім надається право володіти майном, яке кожен мав до вступу його на посаду, і зберігати його до кінця управління» [11, с. 67]. Іншою мовою, приватне володіння щоразу вимагає особливого підтвердження з боку вищих представників держави і весь час залишається під його контролем. Правда, контроль цього володіння, як правило, був формальний, тому фактичне розпорядження належить все ж приватній особі, але там, де справа стосувалася рабів, нагляд за ними залишається спільною справою поліса.

Якщо весь античний поліс функціонує як єдина згуртована корпорація, якщо вилучення прибутку може бути гарантоване тільки одним – узгодженими зусиллями

всіх його співгромадян, то ж і право на участь у цих прибутках, для всіх офіційно зареєстрованих його членів. В іншому випадку, таке суспільство взагалі нежиттєздатне. Зрозуміло, частка кожного тут може бути різною, але це анітрохи не міняє суть справи.

Це право поширювалося на безкоштовні роздачі, що широко практикувалися в стародавньому світі, включаючи такі екзотичні їх форми, як виплата «преміальних», пов'язаних з відвідуванням видовищ. Насправді вони не мали жодного стосунку ні до людської моралі, ні до звичайного милосердя. Все це було нічим іншим, як специфічною формою дивідендів.

У Афінах так званий «теорікон», або «видовищні гроші» ввів ще Перикл, вони роздавалися демосу для відвідування театрів, іподромів і інших місць масових видовищ, він же ввів плату за участь у народних зборах, за службу в армії і тощо (опис життя полісу представлено в роботах таких античних класиків як Есхіл, Полібій, Тацит [118, 131, 159]). В основі цих заходів було переконання, самого демосу у власному праві на подібні дивіденди, і це переконання поступово формувало новий його менталітет: праця, суспільно значуща діяльність уже не вважалися чеснотою, неробство вже не було пороком. За свідченням багатьох давньогрецьких авторів, Перикл привчив народ клерухій (афінські колонії на території підлеглих держав) до отримання грошей на видовища. Інші давньогрецькі автори свідчили, що внаслідок цієї поганої звички народ зі скромного і працюючого під впливом тодішніх політичних заходів став марнотратним і свавільним [66, с. 399].

Так само і примхливі римські плебеї бачили в «хлібі та видовищах» аж ніяк не милостиню, не форму благодіяння влади, не елемент, якоїсь соціальної політики, але щось належне їм, що підсвідомо схоплювалося і ними самими, і верховною владою. Тому міська чернь аж ніяк не випрошувала для себе роздачі продовольства та гладіаторських ігор, тут не було ніякого примирення – все це відкрито турбувало її, і було потрібно у категоричній, формі і у більших розмірах, чим більш грандіозними були успіхи Риму. Жоден консул не міг протистояти цій вимозі. Право на участь в

прибутках, як відомо, може бути гарантоване тільки одним – участю в управлінні. Між тим право на участь в управлінні і є однією з підвалин демократії [160, с. 36].

Отже, демократична форма державного устрою стародавнього поліса – це зовсім не завоювання людей, не дар богів і не вирвані з боєм поступки влади. Це раціональна форма його політичної організації.

«Демократія», – за словниками у перекладі з грецької, це – «влада народу». Однак, самі греки ніколи так не думали і звичайно ж не сказали б, бо для них це «влада демосу», а демос – не весь народ, а лише невелика його частина. Його складали лише вільні громадяни поліса. Так, наприклад, звідси виключалися всі метеки. Метеками (Μέτοικοι) називалися в Аттиці чужинці, які поселялися там на тривалий час або назавжди. Крім того, до класу метеків приєднувалися відпущені на волю раби. Вони були особисто вільні, але не вважалися громадянами і, зрозуміло, не користувалися їхніми правами. А це значить, не могли займати громадських засад, мати голос уваги на народних зборах, здійснювати публічні жертвопринесення, крім того, вони були не в праві вступати в законний шлюб з громадянками і купувати нерухомість [79, с. 187]. Своєрідний підсумок підводить у своїй «Політиці» Аристотель: «Демократію не слід визначати як такий вид державного устрою, при якому верховна влада зосереджена в руках народної маси... Отже, скоріше варто назвати демократичним ладом такий, при якому верховна влада знаходиться в руках вільнонароджених ... » [10, с. 37].

Корисно навести цитату з промови Ферамена, одного з найвизначніших політичних діячів Афін останніх років Пелопоннеської війни. Він був противником і крайньої демократії, і крайньою олігархії, тому не дивно, що його ненавиділи представники обох партій. Його промову згадує Ксенофонт в «Грецькій історії»; відповідаючи своєму обвинувачеві, він говорить: «Я ж, Критій, весь час невпинно борюся з крайніми течіями: я борюся з тими демократами, які вважають, що справжня демократія – тільки тоді, коли у правлінні беруть участь раби і жебраки, які, маючи потребу у драхмі, готові за драхму продати державу; борюся і з тими олігархами, які вважають, що справжня олігархія – тільки тоді, коли державою керують за своїм уподобанням кілька необмежених владик. Я завжди – і колись, і

тепер – був прихильником такого ладу, при якому влада належала б тим, які у змозі захистити державу від ворога, б'ючись на коні або у важкому озброєнні» [125, с. 5; 81, с. 71]. Тому каста гоплітів (важко озброєних вояків) була самим наполегливим і рішучим противником необмеженого розширення прав громадянства. По суті Аристотель говорить про те саме.

Він класифікував політичні режими і виділив шість способів державного устрою, у тому числі три «правильних» і три «неправильних», демократичний спосіб правління відніс саме до другої, «неправильною», групи. Правильні у його розумінні форми – це монархія, при якій влада належить одній людині, аристократія, при якій влада належить небагатьом, і політія, при якій влада належить всьому народові. Неправильні – це тиранія, олігархія і демократія. При правильній формі правління ті, кому належить влада, діють для загальної вигоди, при неправильній – лише для власного блага. А мислитель зовсім іншого часу Н. Макіавеллі, сприймаючи і загальну класифікацію Аристотеля, і одночасно, зауваження Полібія, висловлені у викладі державного устрою Риму, буде говорити, що насправді режимів зовсім не шість, а тільки три, інша справа, що кожний з них має «погану» форму, і демократія легко переходить у «розгнuzданість». Тому не дивно, що і Платон у своїх пошуках ідеальної форми політичної організації поліса звертався аж ніяк не до Афін; зразком державного устрою для нього стала Спарта, управління якою поєднувало у собі і владу монарха (царів), і аристократії (ефорів), і повноправних громадян (спартанців) [115, с. 235].

Тому організація життя демократичного міста – це дуже складне і тонке політичне завдання. Тут немає і не може бути зовнішніх показників, байдужих до життя античного міста. Навіть такому параметру, як розмір, приділялося немало уваги.

Не випадково давньогрецькі міста мають не велику площу. Оспівана Гомером Ітака, царство Одісея, маленький скелястий острів, загальною площею менше 100 кв. км (простіше кажучи, квадрат зі стороною менше 2 годин пішого ходу), – приклад того. Спарта була найбільшим за територією грецьким полісом з площею приблизно 8300 кв. км. Площа, підконтрольна Афінам, становила близько

2800 кв. км. Більшість інших полісів займало площу від 80 кв. км до 1 000 кв. км. Існували й зовсім маленькі поліси з територією 30–40 кв. км і з населенням у кілька сотень людей, як, наприклад, фокідській поліс Панопей (на кордоні з Беотією).

Недарма Рим дорого поплатився за свою земельну експансію. Наближення до межі можливого для Риму буде відчувати вже Август, не випадково перед самою своєю смертю, у 14 році, він буде застерігати свого прийомного сина і спадкоємця Тиберія проти розширення імперських володінь; Тиберій послухається його, але вже його наступники будуть судити інакше, за що рок і наздожене їх разом з Великим містом [137; с. 16].

Тим часом, чисельність населення поліса – також фактор критичний, і це розуміють найкращі мислителі Греції, які розмірковують про структуру ідеального поліса. Вона не може бути занадто низькою – чисельність нижче за критичну не в змозі забезпечити цю принципову умову його незалежності і свободи. Але й занадто велика ставить існування держави під загрозу. Аристотель вважав, що поліс з надлишковим населенням – це вже не поліс, бо він втрачає керованість: «... ні з десяти чоловік не утворюється держава, ні з десяти тисяч теж вже не буде держави». В іншому місці філософ пише про те, що населення і територія поліса повинні бути легко доступні для огляду. «Населення поліса має бути легко доступне для огляду, також легко доступна для огляду повинна бути і його територія: легко доступна для огляду в додатку до території означає те ж, що її легко можна захищати» [11, с. 232]. Платон у V книзі своїх «Законів» стверджує, що ідеальний поліс повинен включати 5040 повноправних громадян (точніше земельних наділів, але це – одне й те саме), що приблизно в п'ять разів менше Афін.

Внутрішній зв'язок цивільної громадськості з міською формою життєдіяльності античності відзначався багатьма теоретиками, починаючи з XIX століття. Так К. Маркс зазначав: «те, що індивід є громадянином держави, знаходить своє економічне вираження у тій простій формі, що селянин є жителем міста. У німецькій формі селянин не є громадянином держави, тобто не є жителем міста». Більш того саме специфіка античного міста виражена в закономірному зв'язку з інститутами демократичного устрою для автора «Рукопису 1856 року», бо

«в Римі громада існує крім зборів в наявності самого міста і посадових осіб, поставлених над ним». Переважання земельної власності не суперечить міському буттю античної людини, а навпаки прямо впливає з демократичного співтовариства як грецьких, так і римських землеробів» [99, с. 423]. Цей момент є істотним і для М. Вебера: «Типом римського великого землевласника був не поміщик, який веде сам своє господарство, а людина, що живе в місті, що займається політичною діяльністю і яка хоче, перш за все, отримувати грошову ренту. Управління маєтком знаходиться в руках невірних управителів (villtci)».

Ніяка інша держава не змогла домогтися того, що вперше в історії вдалося античному місту, і це пов'язано з демократичним його устроєм. Тільки така форма організації державної влади робить можливим поставити на службу громаді дійсно всі ресурси людини, тобто мобілізувати не тільки її фізичні та інтелектуальні здібності, але і весь його творчий потенціал, і навіть її моральні почуття. По суті, це тотальна мобілізація людини, в той час як заснована на будь-яких інших принципах держава могла розраховувати лише на використання певних окремих здібностей своїх громадян. Тому немає нічого дивного в тому, що громада, яка зуміла задіяти весь потенціал індивіда, стала набагато могутнішою за будь-яку іншу, що була здатна лише на короткий час відірватися від мирних турбот.

Отже, не слід думати, що винятковий гордий дух Греції раптом породив її прагнення до свободи і рівності. Античному місту властиво і нездоланне прагнення до демократії, і водночас, така ж нездоланна відраза до нестримного її розгулу.

Справжнім змістом древніх демократій Заходу є максимальна мобілізація всіх ресурсів поліса для його самовиживання в умовах вічної війни всіх проти всіх, і навіть – для приборкання всіх, хто здатний кинути йому виклик та і забезпечення військово-політичного контролю за своїм оточенням. Джерелом прав виступає зовсім не чиясь абстрактна воля, до того ж яка керується якоюсь абстрактною метафізикою. Споконвічні права виникають на цілком земній прагматичній основі там, де є якась загальна справа, що вимагає координації зусиль багатьох виконавців, а отже, де виникає необхідність упорядкованості її виконання, іншими словами,

суворої її організації. Як стверджував Аристотель – будь-яка держава – це в першу чергу спілкування людей, що об'єдналися заради якогось єдиного для всіх блага.

Спільна справа – і тільки вона – могла згуртувати демос класичного античного полісу. Спільна справа визначила відповідальність кожного її громадянина. Спільна справа сформувала і сукупність наданих кожному індивіду прав. Спільною справою поліса була, звичайно ж, війна в ім'я прекрасного життя; але будь-яка війна потребує не тільки тих, хто стоїть у військовому строю, вона вимагає відомого матеріального забезпечення, тому ролі учасників її підготовки та здійснення розподілені по-різному.

Суворі стандарти товариства і наддержавного позаполітичного співгромадянства, високі норми моральності, розумні і справедливі закони – ось ідеали полісу. Мужність – традиційна чеснота, оспівана Платоном і Аристотелем. Ахілл являє собою класичного героя, який вважав за краще коротке життя і безсмертну славу, ніж довге життя без боротьби і подвигу.

Не важко навчити зустрічати небезпеку обличчям, важче навчитися діяти, як один. Специфіка ж поліса полягає саме у тому, щоб реакція його громадян стала синхронною і злагодженою, як дія добре підігнаних один до одного частин єдиного механізму; однаковим повинно бути прочитання всіх знаків, що вказують на загрозу загальній справі, монолітною зобов'язана бути і відповідь. Ця злагодженість відпрацьовувалася роками і навіть століттями. Тому на відміну від інших типів культури в античному полісі виникає система комплексного, всебічного виховання своїх громадян.

Філософське осягнення системи виховання можна знайти у Платона і у Аристотеля. Воно настільки ґрунтовне, що простирається аж до того, що предметом розгляду стає поезія і музика, бо не все в цих високих сферах придатне для його цілей. У чомусь розходячись один з одним, обидва мислителі сходяться у тому, що виховання повинно знаходитися під повним контролем держави і бути цілком підлеглим тим цілям, які стоять перед ним. Але побудови і того й іншого представника античної класики ґрунтуються насамперед на тому, що мало місце в Афінах і у Спарті. Державна система виховання того часу включала у себе не тільки

палестру і гімнасії. Говорячи мовою Платона, воно має бути не тільки «гімнастичним»: «Для тіла – це гімнастичне виховання, а для душі – мусічне», при цьому останнє має передувати першому. Тому тут було мобілізовано все – традиції, обряди, перекази, здобутки філософської думки, мистецтво риторики, авторитет видатних співгромадян, подвиги батьків. Тобто фізичному, розумовому, моральному розвитку молодого людини служив, у решті решт, весь духовний космос того часу. Але самим головним у ньому було те, що щеплення базових цінностей тодішнього суспільства, моральні настанови зміцнювали собою силовий каркас античного полісу. Базові цінності можуть щеплюватися лише одним – виробленням єдиної норми-реакції, єдиної форми відповіді на всі події, що відбуваються у нашому соціокультурному оточенні. Мало сказати, що потрібно служити гарному й уникати поганого, людину ще потрібно навчити надійно відрізняти одне від іншого, що і було головним завданням діалогів Сократа. Пафос більшості діалогів Платона становить аналіз розбору того «що таке добре, і що таке погано». У дефініцію ж і доброго, і поганого входить у першу чергу те, що сприяє процвітанню рідної держави.

Ну і, звичайно ж, процвітанню міста неможна відділяти від беззастережної покори всіх тих позбавлених волі недолудей, яких вища справедливість цього світу поставила йому на службу. До речі сказати, спартанським ілотам ставилося в обов'язок час від часу напиватися доп'яну і в такому вигляді прилюдно співати непристойні пісні і танцювати непристойні танці, щоб, по-перше, це огидне видовище відвертало від вина спартанську молодь, а по-друге, наочно показувало їй ту величезну дистанцію, що пролягає між нею, елітою наймогутнішого грецького поліса, і тими, кому взагалі протипоказана свобода.

Тому будь-які знаки їхнього невдоволення – це ніщо інше, як зухвале (якщо взагалі не сказати нахабне) посягання на підвалини космосу, на базові цінності світу, який створив нову, вищу, породу людей, і відповідь на нього може бути тільки одна – рефлекторний нищівний удар, який миттєво акумулює в собі силу всіх, хто може бути поруч. І ця відповідь уже не може, не повинна, не має права

стримуватися жодними обмеженнями суспільної моралі, бо морально і справедливо, як зазначає Платон, тільки одне – те, що йде на користь своїй батьківщині.

Головним у вихованні громадян, у формуванні єдиної форми відповіді на всі випробування, що їх посилають тому дивовижно державному формуванню, яке об'єднало і згуртувало їх, служила, звичайно ж, єдина мета; все в античному полісі – освітні установи, ідеологія, культура було підпорядковано одній тільки їй, все слугувало лише допоміжним службовим початком у забезпеченні якоїсь загальної справи. А це значить, все в організації життя античного поліса служило лише одному – забезпеченню максимальної ефективності величезної організаційної машини, на яку перетворилося місто; моральні ж почали, цивільні чесноти – суть не більш ніж прояви регулятивної ідеї, риторичні фігури, що прикрашали собою те, що лежало в основі процвітання полісу.

Коротенько підсумовуючи сказане, можна зробити висновок, що античний поліс створив якусь свою, особливу форму духу громадян, у переважній масі, які володіють іншою організацією психіки, іншою свідомістю, іншою мораллю, які у хвилину небезпеки здатні діяти – і діяти з приголомшливою для уяви ефективністю, яка ще проявиться на полі бою, як єдиний злагоджений механізм, що не міркує.

Вже окреслений вище склад якостей здатний змусити задуматися будь-кого, перш ніж він зухвало відважиться кинути виклик переможному місту, бо ставить його громаду поза будь-якою конкуренцією у боротьбі за будь-яке панування.

Але Рим зуміє влити сюди щось своє. Стійкість у випробуваннях, презирство до болю, відсутність усякого страху перед кров'ю (і перед своєю, і тим більше, чужою) стане культивуватися цим великим містом. Ці цінності не були чужі і самим грекам, особливо Спарті. Так, наприклад, хлопчики, що досягли п'ятнадцяти років, на щорічному святі Артеміді повинні були витримати кілька жорстких іспитів. Один з них полягав у показовій битві, в якій дозволялося користуватися будь-якими засобами, за винятком зброї. На очах у ефорів і всіх видатних громадян держави спартанські хлопчики демонстрували свою здатність добувати перемогу будь-якою ціною. Траплялося, що деякі з них гинули або на все життя залишалися каліками під

час таких боїв; але тих, хто зумів витримати це жорстоке випробування, чекав ще страшніший обряд ініціації – шмагання біля вівтаря богині Артеміді. Кожен, хто випробувався, зобов'язаний був витримати його без єдиного зітхання; виявити слабкість – означало накликати не лише на себе, а й на всю сім'ю громадське презирство. У своїх історичних свідченнях давньогрецький мислитель Ксенофонд так пише про це свято: «Не смійся, якщо побачиш, як спартанських юнаків бичують перед вівтарями і вони обливаються кров'ю, а їхні матері й батьки стоять тут же і не жаліють їх, а погрожують їм, якщо вони не витримують ударів, і благають їх довше терпіти біль і зберігати самовладання. Багато хто помер в цьому змаганні, не бажаючи за життя здатися на очах у своїх домашніх або показати, що вони ослабли» [81, с. 267].

На всі часи залишилася пам'ять про юного спартанця, який вкрав лисеня і заховав його під плащем. По дорозі додому він зустрів воїнів, які зав'язали з ним розмову, а в цей час звірятко розпоролو йому зубами живіт. Не бажаючи себе видати, хлопчик продовжував бесіду, не реагуючи на страшний біль ні словом, ні жестом, поки не впав замертво. Недарма Адорно пише, що метою Одиссея є підпорядкування природи для античної людини [150, с. 278], тобто насамперед приборкання своєї власної натури.

Але і ці суворі якості Рим доведе чи не до абсолюту і забарвить у куди більш контрастні і зловісні тони, бо до них, як одне з найвищих достоїнств вільної людини, додається нечутливість до чужого страждання, відсутність співчуття до болю. Будь-яка сентиментальність стане свідченням недостатньої шляхетності та відданості ідеалам рідного міста, і буде компрометувати вже не лише чоловіка, матері стане не до лиця виявляти зайву турботу про виношену нею дитинку, дитина буде піддаватися покаранню за свої сльози. Споглядання випробовуваних мук, людська кров з часом стане чимось на зразок загального наркотику. Гладіатори, що не знають пощади, перетворяться у кумирів римського натовпу, предметом жадання благородних римських жінок. Кращі уми того часу стануть виправдовувати гладіаторські ігри, так римський філософ і державний діяч Цицерон буде говорити, що немає більш сильного засобу навчити презирству до болю і смерті [151, с. 168].

Цей сплав був легований ще й такими отриманнями духу античного поліса, як дисципліна і законослухняність – стихії, насилу доступні розумінню сучасного українця, але у принципі невіддільні ні від єдиного розуміння спільної мети поліса, ні від єдності образу дії його громадян. Зрозуміло, дисципліна відома всім, в тому числі і народам, що знали лише монархічну форму правління, але законослухняність і справді погано узгоджується з тими, вже згадуваними тут, формами участі народу у державному будівництві, які реалізуються тільки у вигляді протесту або відкритого бунту. Між тим дисципліна, заснована на внутрішній згоді громадянина з законом свого міста, на усвідомленні того, що пізніше Рим назве *res publica* (спільну справу, спільне надбання), зобов'язана відрізнитися від тієї, яка може бути прищеплена лише зовнішнім насильницьким придушенням індивідуальної волі.

Пізня Республіка і тим більше принципат як абсолютно нова форма організації розвиненого державного тіла потребує принципово іншого ідеологічного оформлення, свого власного улаштування та побуту. Зростання багатства міста, грандіозні військові успіхи Риму породжували у його громадян впевненість в якісній перевазі свого суспільства і держави над усім оточенням, в сакральній обраності римського народу. З цією впевненістю римляни озиралися і в своє власне минуле, шукаючи саме там першопричину і пояснення своїх перемог і досягнень.

У цей період інтерес до свого минулого і теперішнього має швидше міфологічний характер. У найбільш яскравому вигляді це представлено у грецькій трагедії. Навіть твори Гесиода разом із цілком реалістичними описами, містять повідомлення про людей з собачими головами і легендарних амазонок [40].

Римський варіант хронік не є винятком. Так Тит Лівій відбирає найбільш яскраві і виразні факти, здатні схвилювати читача. Лівій був і залишається основним джерелом при вивченні хроніки подій Риму республіканського періоду, хоча його тексти цілком очевидно виконують ідеологічну функцію – обґрунтування божественності влади принципату Августа.

Втім, твори Тита Лівія – це не тільки сага про чесноти і вище призначення Риму. У них ще і своєрідний синтез грецької філософії (народженого нею вчення

про періодичне оновлення космосу і зміну століть) і римської концепції світового космічного процесу [135].

Сама доля і безсмертні боги (Юпітер, Юнона і Мінерва, як невід'ємна частина «римського міфу») визначили потужне піднесення Риму. Привабливість «римського міфу» пояснюється не тільки тим, що до його формування причетні найкращі літературні сили того часу. Міф будується на основі високих моральних ідеалів. Головне його завдання – це доведення моральної переваги Риму над усіма народами. Немає, напевно, жодного народу на світі, який не хотів би вірити у те, що він – найкращий, богообраний. До речі, саме глибока переконаність у своїй моральній перевазі, у неухильному дотриманні Римом всіх укладених договорів, вірності всім взятим на себе зобов'язанням породжувала віру його громадян у чисто оборонний характер усіх війн, які велися їх батьківщиною, в моральну обґрунтованість усіх його завоювань.

Моральні переваги громадян античних міст були гармонійно поєднані з фізичними перевагами. Перемога в Олімпійських іграх взагалі перетворювала людину в національного героя. Рідне місто зустрічало переможця мало не божественними почестями. В Акраганті переможця на Олімпійських іграх Екзаймета зустрічали триста возів, запряжених білими кіньми.

Перемога в Олімпії означала для еллінів чи не більше, ніж перемога на війні для римлян. Змагання взагалі стала чи не головною формою еллінського виховання. Наприклад, в XI книзі «Іліади» ми читаємо: «Старець Пелей своєму заповідав синові Пеліду: Тщіться інших перевершити, невпинно палати відзначитися » [46, с. 378].

Тому не дивно, що з часом жага першості, прагнення перевершити один одного стає одним з визначальних якостей елліна. Відоме всім народам світу змагання у силі, спритності, швидкості було елементом військової підготовки, у Греції століттями триває виховання воїна і прославляння військової доблесті як вищої цінності держави. По суті, всі суспільні заходи того часу, навіть багато офіційних святкувань відбувалися у вигляді змагання або, кажучи мовою елліна, у формі агону. Ніде у світі інститут змагання не отримав такого значення, як тут, він панував усюди. Все, чого навчалися у гімнасії, – метання списа, боротьба, кулачний

бій і змагання з бігу, на всіх святах ритуальні співи на честь богів обов'язково доповнювалися мусічними агонами; атмосфера змагання охоплює собою навіть філософські бесіди, найяскравіший приклад чого ми можемо бачити у діалогах Платона.

На перший погляд, це може здатися нерозв'язним протиріччям: піднесена філософська мудрість і перегони – що може бути несумісніше? Але, здається, саме у цьому і криється відповідь. У філософській суперечці людині відкривається сама істина. Будь-яке змагання взагалі на перевірку все тією ж філософією виявляється не чим іншим, як її пошуком. Дух агону – це зовсім не виявлення того, хто саме найсильніший. Це не просто пошук, але відтворення істини, бо еллін не може зупинитися тільки на пасивному її спогляданні. Шукаючи істину дух агону пронизує собою абсолютно все – від гімнастичних вправ, що формують майбутнього воїна, захисника вітчизни, до змагань у сферах, і надихають музи.

Підсумовуючи, можна сказати, що тут виразно проглядає якість інстинктивне прагнення міста поставити собі на службу все те, що може спонукати людину до боротьби, всі кращі, її якості. Місто мобілізує для своєї перемоги все, що взагалі піддається мобілізації; і одним з найбільших відкриттів у світовій історії було відкриття принципової можливості мобілізувати не тільки майно і не тільки фізичну плоть свого громадянина, але і весь його моральний потенціал.

«Боги не всякого всім наділяють: не кожен має; Раптом і чарівний образ, і розум, і могутність слова; Той по зовнішньому вигляду уваги мало гідний; Красою мови, зате обдарований він від богів; веселяться; Люди, дивлячись на нього, що говорить з мужністю твердою; Або з привітною лагідністю; він прикраса зборів; Бога в ньому бачать, коли він проходить по вулицях граду».

Пересічний еллін погодився б з цими словами Гомера. Змагання, яке розвивається в усіх сферах публічності, залишається лише урізноманітнити й умножити засоби досягнення перемоги[46, с. 69].

Перемога забезпечується випередженням у мобілізації не тільки матеріальних ресурсів держави, а й усіх духовних сил нації; крім того, необхідно залучення на свій бік і такої владної стихії, як громадська думка. Отже, перш за все, ворог

повинен бути пригнічений моральною перевагою. Повага закону, законослухняність – це одна з необхідних умов (і закономірний результат) розвитку античного поліса, який подолав той рубіж, що ставить його на шлях завоювань. Без такого ставлення громадян до закону свого міста його шанси в боротьбі за гегемонію зникають.

Законослухняність була характерною рисою Вічного міста. Рим виділявся із загального ряду і у цьому аспекті: йому було властиве не просто шанобливе ставлення до права – справжній культ закону панував тут. Культура ж закону має своїм наслідком ту обставину, що цьому місту є притаманною куди більша вірність прийнятим на себе зобов'язанням і укладанням договорів, ніж багатьом його противникам і союзникам.

Звичайно, чималу роль у цьому відіграла та обставина, що римський закон забезпечував перш за все панівне становище Риму і привілеї римлян. Підпорядкування закону не може не викликати повагу, бо звичай того часу не бачить нічого дивного, коли переможець кидає на чашу фальшивих ваг ще й свій меч.

Про воїнів, що стоять на сторожі свободи міста, як про цілком особливих людей, що володіють вельми специфічним психотипом, пише ще Платон: «А чи захоче бути мужнім той, у кому немає лютого духу... Хіба ти не помітив, як нездоланний і непереможний дух лютий: коли він є, будь-яка душа нічого не страшиться, і ні перед чим не відступає?» [115, с. 86].

Але нікому з ілотів у рішучій битві з персами під Платеями (479 до н. е.) не приходило в голову збунтуватися, хоча чисельність цих рабів у сім разів перевершувала чисельність їх господарів-спартанців, раптова ж зрада могла разом звільнити від неволі. А масові повстання рабів були рідкістю полісного життя.

Надійність будь-якої в'язниці визначається зовсім не стінами; їх міць зумовлена не стільки якістю кладки, скільки людьми. Надійніша з усіх на світі запорів була саме їх горда впевненість у самих собі.

Відбувався перехід від боргового до екзогенного рабства і накопичення критичної маси невольників, по відношенню до яких уже не існує жодних правових

чи моральних обмежень. Тільки там, де у порівняно вузькому просторі міста виявляються співіснуючими великі контингенти полярно нерівноправних його мешканців, які до того ж відносяться до різних етнічних груп і різних культур, виникає гостра необхідність формування особливих механізмів підпорядкування одних іншим. Так само як і потреба в розвитку особливої технології управління всією життєдіяльністю громади, для якої фронт опиняється вже не тільки за периметром державних кордонів, а й усередині, у самому осередку її життя.

Вже до IV століття до н. е. у рамках грецької ідеології складається досить жорстке розділення всього навколишнього світу на еллінів і варварів, і навіть відоме протиставлення цих понять. Захопленні території і широке застосування рабської праці вимагали осмислення ролі у житті навколишніх іншомовних племен. А це у першу чергу вимагало визначити, що ж відрізняє елліна від варвара. Це ідеологічне завдання, неминуче для тих, хто стає на імперський шлях розвитку держави, вперше була усвідомлена і викладена великим давньогрецьким філософом Аристотелем у праці «Політика».

Варвар і раб, у його уявленні, – це тотожні за своєю суттю поняття. Адже у варварів, на думку Аристотеля, відсутній елемент, призначений за своєю природою до володарювання. У них буває тільки одна форма спілкування – спілкування раба і рабині. Тому й говорить поет: «Пристойно панувати над варварами грекам»; варвар і раб за природою своєю поняття урочисті» [11, с. 287]. Але одного відчуття того, що носить в ідейному повітрі епохи ще недостатньо, потрібні серйозні філософські основи і строгі докази. Аргументація наявності расизму Давній Греції наведена російським філософом І. Рожанським [122].

Еллін і раб – це зовсім різні істоти, але при всьому цьому вони рішуче не можуть один без одного, бо «з метою взаємного самозбереження їм необхідно об'єднуватися, неминуче доводиться погодитися», стверджував Аристотель, – що одні люди раби, інші такими не бувають. З самого свого народження одні призначаються для підпорядкування, інші – для панування.

З позиції давньогрецького філософа, еллін – це, справді, зовсім інша людська природа. Щось очевидне відрізняє елліна від будь-якого раба в очах його

співвітчизника і сучасника. У варварських народів немає все підкоряючої, цілеспрямованої волі, вони не знають інстинктивного відчуття глибинного права громадянства, не здатні миттєво згуртуватися в єдину монолітну масу, вибухнути синхронним поривом до загальної мети. Варвари не позначені печаткою обраності. Але ж саме у цьому і розкривається здатність елліна до володарювання. І якщо нічого подібного немає у природі раба і варвара, то йому залишається тільки одне – покора.

При цьому відзначимо і те, що мислителі, які передували Аристотелю, не дають якісну оцінку тим відмінностям культур, які вони описують, не намагаються ранжувати їх за ознакою розвиненості або відсталості. Більше того, ми знаємо, що й самі греки у пошуках мудрості, за знаннями часто вирушали за кордон, тобто саме до тих, кого вони будуть називати варварами. Так, греки з незапам'ятних часів мали незмінну повагу до єгипетської культури і єгипетської науки. Найвизначніші діячі VI ст. до н. е. Фалес, Солон, Піфагор здійснювали поїздки до Єгипту, де спілкувалися з жерцями, носіями традиційної єгипетської мудрості, запозичували в них математичні, астрономічні та інші знання. Отже, у поданні давніх мислителів, варвари за своєю мудрістю рівні еллінам.

«Оскільки за своїми природними властивостями варвари більш схильні до того, щоб жити в рабстві, ніж елліни, то азійські варвари перевершують в цьому відношенні варварів, що живуть в Європі, бо вони підкоряються деспотичній владі, не виявляючи при цьому жодних ознак незадоволення» [11, с. 56]. Інакше кажучи, спосіб правління, традиційний для Сходу, виникає не з його історії і культури, а з рабської природи народів, що його населяють. Таким чином, з Аристотелем виникає нове уявлення про грецьку цивілізацію і про народи, що її оточують. Співставлення варвара і грека стає вже не порівняльною характеристикою культур, які були створені ними і виховали їх, але мірою здатності до влади, тобто до поневолення одним іншого.

Вища справедливість світу полягає саме в єдиній логіці, яка обґрунтовує право греків панувати над рештою світу. Тому вчення про єдність світу, про його єдину сутність, є прерогатива лише грецької натурфілософії. Тому грецька думка і

вважається зародком сучасного наукового пізнання. У цьому – одна з фундаментальних відмінностей метафізики Заходу: натурфілософія Сходу того часу не знає ідеї загальної впорядкованості явищ, для неї чужим є уявлення про світ як про щось єдине і ціле, всі складові частини якого знаходяться в активному відношенні одна до одної і водночас шикуються в певну ієрархічну піраміду. Але, частина великого космосу, і світ людей підпорядковується тим самим принципам, а значить, і тут зобов'язане існувати те, чому слід стати єдиним центром загальної гармонії.

Ознаки зародження такого світогляду виразно простежуються не тільки у сфері філософської політичної думки, але навіть і у грецькому театрі, принципової інновації античної культури (вперше у світовій культурі можна спостерігати такий рівень десакралізації мистецтва).

Так, наприклад, в «Іфігенії в Авліді» зображується резолюція Агамемнона принести свою доньку у жертву богині Артеміді, щоб забезпечити успіх загальноеллінській справі. В останню хвилину Іфігенія виявляє повну покірність долі, вважаючи за краще славну смерть за вітчизну, ніж безславне життя.

Громадянин античного міста з самого початку і всіма засобами, включаючи художні твори, виховувався, як істота більш високого порядку, ніж чужинець, що мешкає в його місті.

Але зростання кількості рабів не може тривати до нескінченності не тільки тому, що зростаючі маси не піддаються управлінню. Більш масштабні завоювання потребують принципово іншого ресурсу, а ним може бути тільки праця вільних. Саме цей процес обумовлює неможливість перетворення на рабів власних співвітчизників, запускає реформи Солона. Саме це інтуїтивно розуміє Рим, оскільки й після накопичення критичних мас невольників, які створюють первинний потенціал військової експансії, він не поспішає форсувати цей процес.

Рівняння плебеїв у правах з патриціями відбувається на фоні завоювань, які все розширюються, між тим практично всі підкорені Римом міста включаються в структуру його державності з тієї чи іншою мірою в правах і свободах. Тому насправді управляти потрібно не тільки одними тільки рабами – необхідно

забезпечити покiрнiсть всього масиву нерiвноправних. Але зробити це, спираючись на вузький базис лише одних патрицiїв, звичайно ж, неможливо. Ось саме звiдси i бере свiй початок, як рiвняння з ними плебеїв, так i строга диференцiацiя правового статусу всiх тих, хто силомиць чи добровiльно приєднується до переможця. Отже, управлiння рабами, забезпечення їх покiрностi Риму – це тiльки рiд лабораторної роботи, повномасштабна ж практика розгортається за мiськими стiнами, на просторах Италії (i далі, в майбутнiх провiнцiях Имперії).

У такiй ситуацiї власне завоювання – це тiльки пiвсправи, друга ж половина полягає в тому, щоб утримати i освоїти завойоване. Тому однiєю з основних (якщо взагалі не головною) причин усунення полiтичної нерiвностi римських станiв як раз i стала необхіднiсть забезпечити безпечне спiвiснування Риму та обмежених у правах народiв. Адже належну їх покору можна було забезпечити тiльки вiдповiдним розширенням чисельного складу тих, хто може протистояти їх непокорi. Без залучення на свiй бiк плебеїв, без розширення i змiцнення тiєї соцiальної бази, якiй належить здiйснювати повсякденний контроль покори i пригнiчувати непокiрливiсть всiх завойованих Римом, його подальшi завоювання стають просто немислимими. Таким чином, загальний баланс прав i свобод, як здається, залишався практично незмiнним, бо поступове розширення свободи плебеїв цiлком компенсувалося збiльшенням загальної маси неповноправних. Саме так i змiна правового статусу громадян Италії вiдбувається на тлi вже не рiгiональної, але свiтової експансiї Риму, на тлi перетворення його у свiтову державу. Тому античнi полiси принципово вiдрiзняються вiд стародавнiх мiст Сходу.

Для Стародавнього Сходу мiсто ще не набуло статусу культуротворчої сили. Як справедливо зауважив ще Маркс: «Мiста у власному розумiннi слова утворюються тут (в азиатській формi власностi) поряд з селами тiльки там, де мiсце особливо сприятливе для зовнiшньої торгiвлi або там, де голова держави i його сатрапи, вимiнюючи свiй дохiд (додатковий продукт) на працю, витрачають цей дохiд як робочий фонд» [99, с. 270]. Робочий фонд часу головним чином

витрачається у давньосхідних цивілізаціях на створення та підтримку іригаційних каналів, життєво важливих засобів існування. Їх виробництво не може бути справою окремої сім'ї чи навіть їх конгломератів. Тому специфіка міліораційного землеробства не дає розпастися громаді, перетворює її на «субстанціональний початок» щодо окремого члена колективу.

Забезпечення єдності колективу як нерозчленованої тотальності стає таким же важливим завданням для східних деспотій, як і сама мета виробництва зрошувальних каналів. Побудова монументальних споруд слугувала не тільки засобом релігійного піднесення сили деспота, а й формою об'єднання колективу поза витратами на продуктивне землеробство. Навпаки, сила і святість деспота являє собою похідну, втілення сили роду. Тому не рабство чужинців, а закабалення своїх власних одноплемінників є вихідною позицією Стародавнього Сходу. Тоді як звільнення від іпотеки та інших форм боргового рабства є вихідною точкою античної демократії, а отже, можливість рабства існує тільки для чужинців.

Тут криється таємниця перетворення Іншого у Чужого, яка буде в латентній формі притаманна європейській культурі аж до XXI століття. У будь-якому первісному співтоваристві людиною є тільки представник свого роду, а іншого – не людиною, варваром. Тільки в античному світі варвар перетворюється на потенційного раба і це зумовлює міську форму організації культурного простору.

Щодо античного світу Маркс припускає, що дана форма власності передбачає як свій базис не земельну площу як таку, а місто, яке вже створене, місце поселення (центр) землеробів (земельних власників) [99, с. 170]. Рілля тут є територією міста, тоді як у першому випадку село виступає як простий додаток до землі. М. Вебер пише: «457 Наприкінці республіки і на початку імперії римський адміністративний устрій спирався на міську громаду, на *municipium*, як на основу управління, так само, як антична культура спиралася на місто, як на свою економічну основу. Області, що входили до складу Римської імперії, систематично організовувалися як міські громади, з дотриманням найрізноманітніших ступенів державно-правової залежності – адміністративно-правова форма муніципалія поширювалася по всій

імперії. Місто було звичайною дрібною адміністративною одиницею. Міські посадовці відповідали перед державою за сплату податків і за постачання рекрутів».

Якщо давньосхідна культура є формою консервації родової громади, то античність є переходом від родової єдності до територіальної. Цей процес відбувається на фоні формування міста і супроводжується зміщенням всіх соціокультурних конотацій. Перш за все, заміна верховенства родової аристократії на демократичний устрій поліса і трансформації культу родових богів у загальнополісний. Це відповідало процесу «самозаперечення міфології» (А. Лосєв), яке породжувало перетворення міфології на трагедію.

Феномен «народження трагедії з духу музики» (Ф. Ніцше) стає загальним місцем у філософській та культурологічній літературі з кінця XIX століття. Значення культу Діоніса для цього процесу має велике значення також. Але протилежність діонісійського і аполонійського начал не вичерпується античною формою протистояння розуму і чуттєвого пориву, хоча, безумовно, відображає і цей момент. Діонісійство не було, як парадоксально, не поверненням до поклоніння давнім екстатичним силам природи, а інноваційною стратегією Еллади навіть по відношенню до культів Олімпійського пантеону, включаючи Аполлона (культ якого також пройшов довгу культурну еволюцію від тотемічного бога у мишачій подобі до Олімпійця).

«Діонісизм для Греції був тим самим, чим для християнської Європи – реформація – безпосереднім попередником революцій і подальшої іррелігійності», – переконаний російський дослідник Ю. Бородай [20, с. 45]. Даний культ насаджували афінські тирани, спираючись на підтримку демосу проти місцевої аристократії. «Екстатична релігія Діоніса ... була задоволенням крайньої потреби ... вона була необхідна еллінству, як рятівний перелом хвороби, як одужання ... Її призначенням було відновлення порушеної норми взаємовідносин між особистістю і небесними богами, а через них і людською громадянськістю, підпорядкованою їх ясним статутам» [65, с. 191]. Зв'язок діонісійства з античною формою громадянства, зазначена В. Івановим особливо цікава для нашого дослідження.

Про те, що боротьба з родовими культами аристократії була не легкою, свідчить сам цикл міфів про Діоніса. Перетворення аристократок на павуків та іншу нечисть, лють менад і їх жорстокість до супротивників культу – всі ці крайні заходи свідчать про напруження боротьби між шарами полісу, про зневагу аристократії до загальнонародних, демократичних рис нової релігії.

Сам театр народжується як храм бога Діоніса. Вистави у ньому були всенародним святкуванням. У гігантських амфітеатрах, під відкритим небом збиралися десятки тисяч глядачів. У Афінах театральні постановки відбувалися спочатку раз на рік, потім двічі, під час святкування Великих Діонісій – свята початку весни, що знаменувало ще й відкриття навігації після зимових вітрів. Протягом трьох днів з ранку до вечора йшли вистави, які потім обговорювали протягом всього року. Крім професійних акторів, сцени розігрувалися самими громадянами – учасниками хору. Музика і танець залишалися необхідними елементами театрального ритуалу. Організація дій перетворилася на одну з найбільш важливих і почесних літургій. Сценічні вистави носили змагальний характер, у програму включалися п'єси декількох авторів, і журі, обране з самих громадян, визначало переможця.

Між тим, театральне дійство для елліна – це, перш за все, трагедія. Грецька трагедія розвинулася з ліричної поезії. Початок цієї традиції пов'язаний з іменем Аріона, поета і музиканта з Метімна, що на острові Лесбос; саме йому приписується винахід дифірамбу, – гімну, присвяченого Діонісу, богу не стільки вина, скільки того особливого екстазу, з яким греки вперше познайомилися завдяки безцінному його дару – вину. «Екстаз і екзальтація шанувальників Діоніса створювали у греків ілюзію внутрішнього єднання з божеством і тим нищили здоланну прірву між богами і людьми» [90, с. 81]. Ця інтимність переживання єдності з богом була дуже важлива для самоусвідомлення і самопереживання єдності поліса. Якщо родові культу дистанціювали членів міської громади, одних від інших, то демократична безпосередність діонісійства підривала аристократичну ієрархію зсередини, перетворюючи поліс на моноліт.

Ця злитість з божеством не мала нічого спільного з вакханаліями «на лоні природи», наголошує Ю. Бородай, як це уявлялося європейськими художниками, починаючи з епохи Відродження. Саме загально полісний над-індивідуальний дух виражався у художній силі оргіастичного хору, у грізній стихії долі. Аріону належало складання хорів із сатирів, найближчих супутників божества, що називалися козлами (tragoi), звідки, власне, і виникає термін trag-odia – пісня козлів, сатирів. Дифірамби це і є розповідь про страждання Діоніса.

Саме тут, у дифірамбі і з'являються зачатки великого жанру, якому належить завоювати не тільки Європу. Антична традиція датує 534 роком до н. е. першу постановку трагедії. Ранні трагедії були швидше одним з відгалужень хорової лірики, ніж власне драматичними творами, і лише на межі VI і V ст. до н. е. під впливом тих змін, які переживає грецький поліс, трагедія набуває свого класичного вигляду. Подальший розвиток вона отримала в Афінах, де Феспід, залучивши першого актора, зробив перший же крок до перетворення дифірамби на драму. Актор Феспіда розповідав міфи, супроводжуючи свою розповідь виразною мімікою та жестикуляцією, і разом з тим вів розмову з хором. Нововведення Феспіда поступово удосконалювалось його наступниками.

Але філософія трагедії, її пафос криються не в рухах душі індивіда, а в фундаментальних законах навколишнього світу.

Невблаганна доля – ось, наймогутніша стихія, яка править цим світом. Фатум не підкоряється навіть Зевсу, хоча він і водій богинь долі мойр. Природа року не піддається ніякому аналізу, вона взагалі поза раціональним. Тому справжнім подвигом грецької культури, яку успадкували ще від давньосхідних вірувань про принципову невідворотність всього, що написано долею, є вже сама спроба визначення прихованих причин тих випробувань, які надаються смертному. Насправді, навіть той, хто слухається усіх вказівок богів, виявляється невірним від незрозумілого, що впливає із суті скоєного ним і за що слідує покарання. Це покарання найчастіше виявляється у формі страждань людини. Від них неможливо піти нікому, і здається, навіть самі боги безсилі позбавити її від мук. Але властиве допитливій свідомості елліна прагнення до пошуку прихованих зв'язків цього світу

все ж сильніше за рок, і першопричина страждань – в якійсь провині, що лежить на його пращурах і волає про свою спокуту. Закономірним наслідком цієї провини і стає те, що спіткає героя.

До речі, завинити не так вже й складно, бо за беззаконня однієї людини відплата покладається на всю його громаду; Гесіод у своїй поемі «Труди і дні» говорить саме про це: «Цілому місту часто у відповіді бувати доводилося за людину, яка грішить і творить беззаконня» (Гесіод). Солідарна форма відповідальності стає принципово важливою. Це не тільки спадщина міфології, а швидше характеристика нової форми соціокультурної єдності. Місто, а не рід є тепер тією формою поєднання спільноти, яка несе відповідальність за людину, протистоїть хаосу навколишнього світу [40].

Таким чином, основу грецької трагедії становить зіткнення окремої особистості зі сліпою могутньою силою, що управляє всім світом. Саме у зіткненні з нездоланими обставинами, які втілюють приховані провидіння року, і виявляється сила характеру, напруга людських пристрастей; саме в стражданні героя і стає наявною його гідність, велич його духу. Але, разом з тим, йому посилаються випробування, які служать не тільки відплатою, вони ж постають і викупленням від провини перед встановленим вищою силою порядком; саме через страждання відбувається моральне очищення героя, який колись погрішив проти веління долі. Втім, трагічна колізія може закінчуватись і його загибеллю. Але навіть загибель не стає поразкою бентежного духу, бо й страждання, і тим більше смерть героя остаточно єднають його з надсвітовим началом.

Навіть в античній цивілізації, де відмінність між реальним та ідеальним зафіксована у категоріальному апараті античної класики, ще не знищений онтологічний статус ідеальних структур. Класична єдність трьох благ представлена ідеалом калокагативної людини: порушення рівноваги родової цілісності людини компенсується повнотою здійснення естетичних засобів. Громадянин полісу вже для відновлення своєї родової сутності естетично інтерпретує міф. Антична трагедія та класична грецька скульптура досягають вершин світового мистецтва, демонструючи універсальність «утилітарної форми естетичного» (А. Канарський) [70, с. 92].

Мімізис як відтворення ідеально враженої розумоосяжної цілісності космосу стає головним естетичним принципом. Уподобання природі, яка для античності ще має субстанційний характер, потребує естетичного пізнання сутності речі, очищеної від затьмарень випадковостей. Античне поняття тихне як нерозчленованість мистецтва і ремісництва передбачає синкретизм всіх здібностей людини, але поступово на перший план (особливо в період розпаду античного полісу) в ньому виступає не просто цілісна людина як міра всіх речей, а розум як «причина прекрасного і справедливого» (Аристотель). Всі інші здібності є недосконалими відтінками його тотальної сили.

Трагедія як, ніщо інше у духовному вимірі космосу того часу стала засобом глибокого усвідомлення нерозривної єдності індивідуальної долі з долею демократичного полісу: всі жертви, які приносять герої, стають спокутою колишніх гріхів батьків і виводять їх нащадків на великий шлях, роблять їх гідними обрання. Отже, торжество спокути прабатьківської провини, моральне очищення елліна, обрання його з боку всемогутніх богів і складають глибинну філософію трагедії.

Стражданням наповнились лише Афіни. Тому богообраність саме цього міста, винятковість, саме його громадяни могли свідчити тільки про одне – колишня провина перед богами повною мірою відкуплена лише ними. Звідси випливає нехай і парадоксальний, але разом з тим цілком закономірний і очікуваний висновок. Зараз, коли переможений поліс став щасливим обранцем грецьких богів і став поряд з тими, що печуться про всю Грецію, невідкупні гріхи перед небожителями автоматично ставали й гріхами перед ним – великим містом-героєм. Його доля – виявити готовність, очолити і повести за собою всі еллінські племена. Демократичний дух, містерія народовладдя раптом роблять неоплатними боржниками Афін всіх. Всі етнічно споріднені народи виявляються зобов'язаними своїм власним життям захищати лише ті цінності та ідеали, яким вклоняється це місто. Щодо ворогів, то вони повинні просто скоритися.

Таким чином, жорстокість, з якою часто стверджувалося демократичне правління, зумовлена не тільки непримиренністю політичних партій, але й

войовничою вірою в якусь вищу справедливість. Хтось, звичайно, в усьому цьому переслідував свою користь, народ же, як завжди, шукав тільки правди.

Діонісійство було естетичною стратегією знецінення минулих, аристократично-родових звичаїв і норм. Девіантний характер трагедійного культу вимагав обмеження певними рамками. Такими рамками стали межі певного місця і часу, як наголошує російський теоретик Ф. Зелінський, а також видовищний, а не всенародний характер дійства.

Втім, театр ніколи не був для еллінів одним тільки видовищем. Це був досить впливовий суспільний інститут. Організація театральних вистав завжди була важливою державною справою. По суті, вона служила одночасно і трибуною, і кафедрою, з якою зверталися до демосу; вона стала своєрідним його вихователем, формувала погляди і переконання всіх вільних громадян. Як зазначає українська дослідниця В. Панченко, саме грецька трагедія була формою конституювання свідомості в античній культурі [111, с. 102].

Не випадково з часу Перікла держава взяла за правило давати бідним верствам гроші для оплати входу до театральних видовищ (теорікон – це не просто рід жебрацтва або дивідендів, що виплачуються громадянам за участь у «спільній справі» поліса, але ще й певний стимул, який сприяє підвищенню відповідальності за кінцеві результати цієї «справи»).

У цьому контексті вражає такий факт: в античній Греції налічувалися і сотні несхожих один на одного міст-держав, які претендували на самостійність (за деякими оцінками, їх число сягало двох тисяч), але якщо ми говоримо про мистецтво, то у першу чергу згадуються Афіни. Цей дивовижний поліс розміром свого внеску у художню культуру Древньої Еллади, так і Європи в цілому, перевершує всі інші міста разом узяті. Між тим, навіть якщо брати до уваги всю Аттику, ми отримаємо територію близько 3 тисяч кв. км. По суті, це абсолютно мізерна площа, співставна за своїми розмірами з сучасним мегаполісом. Між тим, саме в Афінах, як ми знаємо, принципи демократії отримують найбільш глибокий розвиток. Чи випадковий цей збіг? Розквіт античної культури, вищий її зліт хронологічно повністю збігається з розквітом все тієї ж демократії, тобто з періодом

від кінця перських війн до підпорядкування Греції македонському пануванню (470–338 рр. до н. е.).

Античний етап розвитку людства напрацьовує витончені механізми колективного придушення афектів, які заважають функціонуванню єдиної волі полісу, її обмеження, стриманості. Причому така стриманість репрезентується як справжня суспільна або громадянська добродетель. Досить згадати іншого класика античності. Платон навіть критикує мистецтво за те, що воно розпалює почуття. Стриманість почуттів є одним з головних критеріїв розрізнення елліна і варвара. Соціальний механізм культивування почуттів – трансформації чуттєвого способу контролю над почуттями у раціональне – має стати темою окремого дослідження.

Стає зрозумілим процес поступової трансформації значення колективної волі та почуття спільності, притаманних первісному роду. Саме такий період у розвитку античної культури являє давньогрецький поліс, що виступає центром античного космосу. Єдина логіка логоцентризму давньогрецької філософії покликана демонструвати домінування античного стилю життя, природність його настанов. Ще в античному матеріалізмі Демокрита атомістична теорія душі не розрізняла меж між психічним і фізичним. Динаміка душевного життя потрапила під владу загального детермінізму, поширилася на всі явища природи. Необхідність божественної сили, що править долями людей, перетворилася на вихор атомів, на визначальну силу «поштовху» і «удару». Для Демокрита свобода ще не стає гострою проблемою пізнаючого мислення. Громадянин поліса не бачить у детермінованому порядку нічого суперечливого щодо вільних дій. Ситуація істотно змінюється в епоху елінізму. Для Епікура свобода стає проблемою його філософії, і притому – центральною. Епікур знайшов свободу в здатності атомів вільно відхилятися при своєму падінні в порожнечі від прямих шляхів падіння, визначених для них самою необхідністю. У цій фантастичній гіпотезі присутня велика думка: свобода, за Епікуром, може бути знайдена не поза необхідністю і не крім необхідності, а в тих самих реальних умовах, у яких виявляється необхідним порядок речей.

Закономірність виникнення філософського стилю мислення, а особливо, антропологічного повороту – софістичної школи і філософії Сократа – саме і слугує

способом логоцентричного пояснення та раціональної спроби реставрації загальнополісних цінностей. У даному випадку онтологічний статус царини ідей у Платона має підтримати авторитет та аргументацію значення того соціального цілого, що розповзалось на очах декількох поколінь. Якщо Платон намагається реставрувати, реанімувати, хоча б і раціональним шляхом, суспільну значимість загального, то Аристотель виходить з опозиції суспільного та індивідуального. Втрата монолітності античного полісу приводить до заміни чуттєвого не-чуттєвим, раціональним. У Аристотеля евдемонізм (прагнення до щастя) стає мірою індивідуалізму давньогрецького космосу (відповідно і мистецтво стає не просто способом розпалювання почуттів, а катарсисом, чуттєвим очищенням).

Зрозуміло, припущення про тісний зв'язок політичних форм самоорганізації античного поліса з розвитком мистецтва вимагає ретельного дослідження, але пояснення цього феномену можна знайти. Демократична держава, повністю підпорядковуючи собі саму душу громадянина, звільняє його від усього суєтного, від турбот про поза-суспільне. Разом з тим, вона ж, переповнюючись рабами, передає їх йому в особисте володіння; у свою чергу, праця невольників дозволяє людині стати матеріально незалежною. Зрозуміло, що і система державного виховання, і забезпечення матеріальної незалежності громадянина стосувалась далеко не всіх, але ж саме панівна верства поліса і володіла тими, чиє світовідчуття визначало його дивний дух.

Про те, що форма політичного устрою античного міста створює необхідні умови для розвитку творчості, говорить ще Аристотель, і щоб переконатися в цьому, досить звернутися до його вчення про природу людини і держави. «Держава створюється не заради того тільки, щоб жити, але переважно для того, щоб жити щасливо». Іншими словами, вона створюється для того, щоб забезпечити благополуччя для всіх. Ключовою основоположною ознакою держави є зовсім не спільність місця проживання об'єднаних нею громадян, її мета полягає не в запобіганні взаємних образ і навіть не в забезпеченні безпеки їх спільного буття, – держава «з'являється лише тоді, коли утворюється спілкування між сім'ями і родами заради благого життя ... з метою досконалого і самодостатнього існування». Таке

досконале і самодостатнє існування можливе тільки в міському середовищі, бо тільки воно може забезпечити повноту громадянських прав і чеснот. Отже, ідеал автократії (самоврядування) поліса є для античності пріоритетним.

Таким чином, це програмна заява, її важливість підкреслюється тією обставиною, що вже буквально через кілька рядків думка повторюється: «...метою держави є блага життя, і все згадане створюється заради цієї мети; сама ж держава є спілкуванням родів і селищ заради досягнення досконалого самодостатнього існування, яке, як ми стверджуємо, полягає в щасливому й прекрасному житті» [9, с. 87].

Призначення держави у нього невід'ємне від місії самої людини; сутність одного принципово пов'язана з природою іншого. Тільки в рамках цивілізованої держави, з переважаючою роллю міста, людина отримує можливість до кінця розвинути всі свої здібності (тобто, по суті, розкрити своє культурне буття), стати людиною в найвищому значенні цього і тоді вже досить гордого слова. Тому місто можна розглядати, як культуротворчу форму Античності, оскільки вона не може вичерпатися однією функцією – економічною, політичною, правовою чи релігійною, але існує в синтезі різних форм культури.

Блаженне і щасливе життя – це форма остаточної перемоги гідності людини «Адже ми називаємо природою кожного об'єкта – візьмемо, наприклад, природу людини, коня, сім'ї – той його стан, який виходить при завершенні його розвитку. Все людське життя розпадається на заняття і дозвілля, на війну і мир, а вся діяльність людини спрямована здебільшого на необхідне і корисне, частково й на прекрасне» [10, с. 89].

Військовий характер організації життя античного поліса став не зовнішнім моментом, додатком, але його внутрішньої суттю, яка впливає з його «лютого духу» (Платон). Внутрішню закономірність цього явища пояснює К. Макрє: «Проблеми, що виникають в однієї громади, можуть викликатися тільки іншими громадами, які вже раніше захопили землі, або турбують громаду в захоплених нею землях. Тому війна є тією важливою спільною задачею тієї великої спільної роботи, яка потрібна для того щоб захопити об'єктивні умови існування, або для того, щоб

захоплення це захищати і увічнити. Ось чому громада, яка складається з ряду смій, організована перш за все по-військовому, як військова організація, і така організація є однією з умов її існування як власниці. Концентрація осель у місті – основа цієї військової організації» [99, с. 145].

Логіку необхідності війни для античного полісу на прикладі Риму розкриває М. Вебер: «Рим – після перемоги плебсу – є перш за все провідні завойовницькі війни селянської держави або, вірніше, держава городян-землевласників. З кожною війною він набуває землі для колонізації. Син громадянина, що володіє землею, який не має частки в батьківській спадщині, б'ється в рядах війська за придбання власного клаптика землі і з ним разом за права повного громадянства. У цьому секрет виявленої Римом здатності до розширення. Характер війн змінився, коли завоювання перейшли за море. Тут керівним початком були вже не колонізаторські інтереси селян, а інтереси аристократії, що бажала експлуатувати провінцію. Війни мають тепер мету полювання на людей і конфіскацію землі для експлуатації її у формі латифундіального господарства і здачі його в оренду. Друга Пунічна війна навіть сильно скоротила селянський стан в Італії, – наслідки падіння селянства є почасти запізнілою помстою Ганнібала» [26, с. 450]. Як ми бачимо війна являється внутрішнім двигуном життя античного полісу, не тільки однією з провідних причин та способів його організації, але врешті-решт і формою руху його до власного кінця, причиною його культурного занепаду.

Широко використовуваний афоризм Геракліта: «Війна є батько і бог всього» є виразом не тільки стихійної діалектики давньогрецької натурфілософії, але також його можна розуміти і цілком буквально. У цьому фрагменті «темний філософ» висловив досить відверто настрій античного полісу.

Усі військові винаходи і пристосування в мілітаризованій організації античного міста набувають нового змісту і потенціалу. Так фаланга була «винайдена» в стародавні часи і застосовувалася не одними тільки греками. Звернемося до «Іліади», що увібрала в себе багато чого з того, чим жив тодішній світ. Ми зустрічаємо фалангу, як військовий ордер троянців і в пісні VI «Побачення Гектора з Андромахою». Але в історії фаланга залишилася чисто грецьким

феноменом, тому що з'єднання певного виду військової тактики з «лютим духом» греків дали новий якісний стрибок для розвитку військового потенціалу.

Втім, швидше за все взагалі не існує якихось ідеальних бойових порядків, у всіх випадках, що гарантують воїнам перемогу. Якщо б це було так, сама війна давно вже стала б просто неможливою. Мабуть, цей лад чимось невловимим відповідав національному духу греків, точно так само, як побудова легіонів – духові Риму. Втім і Рим не нехтував фалангою; саме вона була основою його бойових порядків до введення маніпулярного строю. Історична традиція приписує цю реформу Камілли (кінець V ст. до н. е.), римському полководцеві, який взяв Вейї. Та й пізніше, під час імперії, у битвах з варварськими племенами часто практикувався цей бойовий ордер. В інших етносах ці ж сам побудови могли бути і не настільки ефективними (як у пізній історії навіть східні народи, які переймали європейський лад, продовжували терпіти поразку за поразкою від тих же європейців).

Головним тут був зовсім не спосіб упорядкування аморфних людських мас, але якісь метафізичних струмів, що пронизували їх; єдине енергетичне поле обіймало всіх, і завдяки цьому тисячі і тисячі індивідів на деякий час робилися не просто випадковим об'єднанням, але єдиним організмом, кожною клітиною свого тіла випромінюючою загальну мету і яка множила єдиний порив. Головним тут стала зовсім інша організація колективного духу полісу, його магнетизму, його енергетики – саме це виділило жителів грецького полісу із загального стада двоногих. І волею-неволею якась незрима аура, напівмістичні протуберанці цієї схованої енергії (як не назви, але щось таке зобов'язані були виділяти її владні володарі) повинно було витати над ними, світитися в їхніх очах.

Історія грецьких міст-держав (як, до речі, і всіх європейських міст єдиної Середземноморської ойкумени) – це довга хроніка практично безперервної війни всіх проти всіх. Якщо ж поглянути ширше, то в умовах загальної війни, в яку втягнуті по суті всі міста-держави, цей стан може бути породжений або рішучою поразкою у боротьбі з найсильнішим противником або необхідністю накопичення військового потенціалу для подальшого протиборства. Проте тривале перебування у світі пригнічує місто, причому не тільки те, що потрапило у кабалу (що, втім,

природно), але і те, що звикло до перемог. Саме війна – основна домінанта того політичного «клімату», до якого виявляється вимушена протягом довгої низки століть пристосовуватися антична міська громада, і ця обставина у жодному разі не може бути проігнорованою при вивченні її еволюції [83, с. 212].

Там, де війна стає таким же постійним, у принципі неусувним чинником, як сама атмосфера світу античності. Виникає необхідність адаптації до неї – це формування всіх (без якого б не було винятку) державних інститутів, як засобів забезпечення рішучої військової перемоги. Адже тільки перемога гарантує виживання.

Ідеальним принципом, який сполучає всі тканини та функціональні системи державного організму, що пристосовує їх до умов вічної війни проти всіх, як раз і стає антична демократія. Її породжує не якийсь особливий менталітет стародавнього європейця, а спосіб тодішнього існування середземноморських народів.

Мова, у разі організації античного полісу, йде не просто про якесь абстрактне збройне протистояння, – то перманентна війна, яка стає єдиною формою існування того, хто виживає у її умовах античного міста, зобов'язана бути переможною протягом всього часу. Будь-яке ураження здатне відкинути місто на узбіччя світової історії.

У свою чергу, переможність може бути забезпечена тільки такою ж безперервною наступальністю; аксіомою військової думки є те, що суто оборонна стратегія повністю приречена, вижити з її допомогою неможливо. Війна «годує сама себе» (Наполеон). Суто оборонна війна «годувати себе» не в змозі. Тим більше не може оборонна війна забезпечити приплив величезної маси рабів. Внутрішній зв'язок війни з рабством і всім способом античної культури неодноразово підкреслюється М. Вебером: «Причина та ж, яка перешкодила розвитку техніки в давнину: а саме «дешевизна» людей, викликана особливим характером безперервних війн класичної старовини. В давнину війна є в той же час полювання на рабів; вона постійно поставляє рабів на ринок і нечуванним чином сприяє розвитку невільної праці та скупченню людей в одних руках. Завдяки цьому, вільна промисловість зупинилася на тій стадії, коли незаможний ремісник працює за

наймом на свого замовника» [25, с. 450]. Не тільки нерозвиненість промисловості зумовила дешевизна рабів (а, відповідно, і низький рівень поділу), а перш за все протилежність еллінів і варварів, ототожнення варварів з потенційними рабами, відзначалося, ще Аристотелем.

Можна припустити, що така ж підстава для зрівнювання перської еліти з грецькою була і в Олександра Македонського. Але рухнула не тільки Персія – похід чимало сприяв і занепаду самої Греції. Блискучі успіхи в Азії коштували їй дуже дорого, може бути, навіть ще дорожче, ніж переможений нею імперії. Саме ці успіхи були причиною того, що все запозичене у ній спрямувалося туди, де відкривалися нові, грандіозні, перспективи, – на Схід, залишивши самій Елладі лише баласт інертності і дозвільної лінії. Грецька молодь, яка прагнула військової слави, емігрувала у таких величезних розмірах, що це не могло не завдати шкоди своїй власній країні; але занадто великі були завоювання, занадто неосяжні захоплені землі, щоб їх можна було б просто освоїти, не кажучи вже про те, щоб повністю еллінізувати. Основа стрімко розквітлої Олександрії (ну дуже вже у вдалому місці виникло, з абсолютного небуття, це місто) швидко підкосила торгівлю Афін; рухнула вся колоніальна система цього колись могутнього полісу, що претендував на гегемонію не тільки в Егейському морі, але і який починав поглядати на Карфаген. Кінець же торгівлі означав і захід великої держави – ніколи вже Афіни не зможуть піднятися, доля провінційного міста на довгі століття стане їх шляхом.

Геній Олександра проявився не тільки у військових перемогах, але і у розумінні (передчутті) того, що еліта повинна бути пропорційна захопленім і насильно керованим територіям. Його послідовники не сприйняли всієї глибини даної інтенції, тому його імперія не протрималася довше самого великого полководця. На відміну від римських завоювань, які у більшості ще були зроблені демократичним полісом, на основі колективної інтуїції Вічного міста [42, с. 456].

Неможливість надання суворої впорядкованості тому великому військовому табору, яким по суті справи і стає стародавнє місто-держава, античний Левіафан, зовсім не означає неможливість ефективного (а значить, і цілком раціонального) управління величезними масами ув'язнених, які забезпечують йому процвітання і

панування над навколишнім світом. Більш того, саме спільне проживання, постійне тісне зіткнення і адміністрації, і охоронних контингентів, і самих невільників забезпечує повну підконтрольність і абсолютне незаперечне підпорядкування останніх всіх параграфів жорсткого внутрішнього дисциплінарного статуту.

Повстання пригноблених мислимо тільки там, де є хоч якась надія зрівняти сили зі своїми поневолювачами, де цього немає, можливий тільки самогубний порив, заздальгідь приречений на поразку спалах, рід істерії. Будь-який заколот потребує ретельного планування і підготовки, а значить, вимагає попередньої змови багатьох, але у подібних умовах про все це не може бути й мови.

Тому «треба, щоб громадяни мали можливість займатися справами і вести війну, але, що краще, насолоджуватися світом і користуватися дозвіллям, здійснювати все необхідне і корисне й навіть – прекрасне». Звідси «законодавець повинен ...докладати зусилля до того, щоб його законодавство ... мало на увазі дозвілля і світ» [11, с. 90]. Кінцевим призначенням будь-якої війни є мир, будь-яка ж робота вінчається дозвіллям; таким чином, у правильно влаштованому суспільстві приватна мета вільної людини і вища мета держави досягають згоди і набувають гармонійного консонансу один з одним, і «законодавець повинен прагнути впровадити у душі людей переконання в тому, що вище благо і в суспільному, і у приватному житті – й те ж саме».

Призначення людини – це ніщо інше, як діяльність його душі. Встановлення цієї непорушної істини приводить філософа до твердження про те, що людське благо є рухом душі до чесноти і якщо чеснот кілька – то до найбільш повної та досконалої з них. Саме такими діями, керованими найбільш повними і досконалими чеснотами людини і повинно створюватися все те прекрасне, що зумовить і гідність самого громадянина, і гордість його держави. При цьому особливо важливо зрозуміти, що подібна діяльність повинна здійснюватися протягом усього людського життя, бо ані за день, ані за певний короткий час ніхто не робиться благополучним і щасливим. Для насолоди ж нескінченним дозвіллям потрібно володіти безліччю предметів першої необхідності. А все це може дати тільки той,

хто принципово нездатний до користування його блаженством, тобто до створення прекрасного.

Громадянська гідність є ознакою і запорукою цілісності почуття людини в античному світі, оскільки поза своєю спільнотою або політичною сутністю представник даного суспільства не є повноцінним еліном, тобто людиною. У Аристотеля, для якого метою людського існування, абсолютним благом є щастя як розумна діяльність людської душі, можна зустріти термін κοινὴ αἰσθησις, що визначає спільну для всіх людей здатність до внутрішнього сприйняття. У наступних античних філософів цей термін трансформується у *sensus communis* та матиме політичне забарвлення, оскільки спільне почуття може поєднувати рівноправних громадян (ці конотації можна зустріти у римлян Цицерона, Сенеки та Горація).

Почуття приналежності до політичної спільноти дозволяло елінам зверхньо ставитися до емоцій не-еллінів, варварів. Саме цей розрив, який походив ще з міфологічної свідомості, формує можливість опанування почуттями взагалі, як опанування власною природою, і є передумовою осягнення зовнішнього світу. Т. Адорно в роботі «Діалектика Просвітництва» використовує образ Одиссея, для якого умовою подолання зовнішніх перепон є приборкання власної природи. Продуктивні сили людини сприймаються відчужено, як природні стихії, як інструменти влади богів. Необхідність опанування почуттями висвітлює і метафора вершника у Платона, яка унаочнює спосіб поєднання сил людської душі [150, с. 278].

Шкідливість мистецтва Платон вбачає не лише у породженні видимості, але і у тому, що воно здатне збуджувати «почуття, які потрібно було б підкорити» (Платон). Людина має стримувати власні переживання і зберігати спокій, тоді як мистецтво (наприклад, трагедія) змушує людину співчувати героям, більш того, сприймати їх горе всерйоз і навіть отримувати задоволення від цього. Позиція Аристотеля зовсім протилежна: «катарсис» є процедурою очищення почуттів, а не культивуванням розкутих пристрастей. Опозиція почуття та розуму є підставою для критики мистецтва як засобу культивування почуттів. На думку Платона, мистецтво

виступає лише функцією виробництва однієї з визначених протилежностей, а не засобом їх примирення.

Оскільки чуттєві пориви не сприяють суспільному благу, то вони позначаються Платоном як світ мінливостей, що протистоїть справжньому (позачуттєвому) знанню: те, що здається, та відчуття – одне і те ж. Потурання власним слабкостям – це ознака людини, що нездатна опанувати власними пристрасті, відокремити справжнє від видимості. Така людина неспроможна визначати примат суспільного блага над індивідуальним, а отже, не може бути гідним громадянином. Вигнання з рідного полісу для античного грека було одним з найгірших покарань, яке прирівнювалося до страти (Сократ віддає перевагу страті, а не розриву з рідною спільнотою).

Лише за добу еллінізму, коли утворилася цілісна грецька цивілізація, була визнана всіма елліністичними державами загальногрецька мова (койне) та була встановлена ідеологія античного космополітизму – це покарання втратило свою вагу. Разом з тим, почуття громадянської гідності вже поступається гедоністичному відчуттю світу. За таких умов з'являються перші паростки індивідуалізму, що стають з часом все помітніші. Зокрема, в Епікура латентну критику абсолютизації суспільних цінностей можна виявити в гаслі: «Живи непомітно!», ще яскравіше ця тенденція відчувається у стоїків: «сум іншого – це чуже» (Епіктет). Крайню ж форму можна знайти у М. Аврелія: «Замкнись у самому собі» [50, с. 112].

Експлікація громадянських чеснот у філософському дискурсі античної Греції демонструє утворення ієрархії людських здібностей. У цій ієрархії почуття займають другорядне місце, оскільки вони затьмарюють для людини світ справжнього знання та державного блага. Тому почуття називають «темним знанням», «неясним пізнанням», «нечіткою уявою», «прагненням тіла», «підкоренням власній слабкості». Отже, формувалось розуміння чуттєвості як здібності, що затьмарює чисте світло мислення та відноситься до світу гадки. Протиставлення гадки та мислення є визначальним для розуміння раціональності в античності, вважає Н. Автономова [3].

Таким чином, дозвілля наділеного як і високими чеснотами, так і лютим духом вільнонародженого громадянина – це аж ніяк не святкове лежання в приємній компанії за бенкетним столом, але тривала і напружена праця, виконана благородством душі. Тому, строго кажучи, предмети першої необхідності обмежуються лише колом того, що робить можливим творення прекрасного і піднесеного; надмірності і розкіш негідні призначеного зовсім для іншого життя громадянина; помірність і відчуття міри у всьому – ось єдиний шлях до досконалості [10, с. 320].

Зрозуміло, блаженне і прекрасне життя – зовсім не для рабів, бо вже сама обмежена їх природа виключала можливість самодостатнього існування; раби не здатні користуватися дозвіллям, отже, вони потребують постійного керівництва і строгого контролю з боку вільнонароджених. Отже, і володарювання над ними – це зовсім не сліпа експлуатація нещасних невільників, як це здається при поверхневому погляді, а розумне керівництво ними в ім'я усього прекрасного і щасливого, що належить породити суверенному місту. Не здатні до нього і вільні ремісники, бо вони вміють робити лише предмети першої необхідності, іншими словами, все, що вони можуть, – це служити комусь іншому, і лише в обмін на це служіння отримують можливість власного існування. Тому ані раби, ані ремісники не можуть, не мають права бути громадянами правильно влаштованого міста, та й не є ними; присвячене прекрасному дозвілля – це перевага еліти. Точніше сказати, тієї «золотої середини» поліса, яка сьогодні іменується «середнім класом»; саме вона – справжнє осереддя його чеснот. І, таким чином, призначення держави полягає в тому, щоб надати всі свої ресурси в розпорядження цих обраних.

Єдність античної культури витікає з сполуки певних принципових моментів. Зв'язок трагічної долі з міською формою організації античної культури вже був продемонстрований. Наскільки інститут рабства (а саме античне суспільство стає класично рабовласницьким) є пов'язаним з міською формою життя, – вимагає додаткових пояснень.

2.2 Античний ідеал автократії полісу в філософській та культурологічній перспективі

Підрозділ обґрунтовує міру залежності приватного від публічного та теоретичні стратегії її осягнення.

Загадка занепаду блискучої античної цивілізації бентежила, і досі турбує, багатьох дослідників культури. Одним з найбільш яскравих показників занепаду античної культури стала перевага сільського способу життя над міським. Картина випасу свиней на колись блискучім Форумі, де вирішувалися долі цивілізованого світу, є втіленням жалю багатьох пізніх римських авторів.

Адже ненависть до Римської імперії з боку її недоброзичливців проявляється саме у люті проти Великого міста, яка за стародавньою традицією, втілює у собі вмістилище гріхів. Так, в Одкровенні Іоанна Богослов; увічнені ним апокаліпсичні бачення – є вилитими на пергамент мріями про справедливу і страшну відплату, яку небо зобов'язане обрушити на Вавілонську блудницю, яка поглумилася над світом: «Після цього побачив я іншого Янгола, що сходив з неба, і який мав велику владу; земля засвітилася від слави його. І вигукнув він гучним голосом, кажучи: упав, упав великий Вавілон, зробився житлом демонів, і сховищем усякому духові нечистому, притулком всякої нечистої і огидної птиці, бо лютим вином розпусти своєї він напоїв всі народи. І земні царі з ним розпусти чинили, а земні купці збагатіли від сили розкоші його. І почув я інший голос із неба, який говорив: вийди від нього народе мій, щоб не брати участі вам в гріхах його, ... бо гріхи його аж до неба, і Бог згадав про неправди його. Дайте йому так, як і він вам платив, і удвічі завдайте за вчинки його; в чаші, що нею він вам наливав, приготуйте йому вдвічі».

Отже, і могутність Риму, і пристрасні очікування його падіння («Горе, горе тобі, велике місто, одягнене у віссон і порфіру й кармазин, прикрашене золотом і дорогоцінним камінням та перлами!», при падінні якого свідок Апокаліпсиса закликає веселитись «небо, і святі апостоли та пророки, бо Бог виконав суд ваш над ним») пов'язано з його міською формою існування.

Доказ того, наскільки культурне буття античності не байдуже до міської форми його здійснення, є завданням нашого дослідження. Більш того, необхідним є пояснення, наскільки логіка становлення розвитку античності пов'язана з міською культурою, і не є формою занепаду міського середовища, зовнішньою причиною щодо грецького і римського інваріантів культури.

Безумовно, місто існувало і до часів античності. Але ми вважаємо, що саме зазначена нами культурна епоха була небайдужою до міської форми існування. Мається на увазі, що формування міста є не тільки результатом економічних і політичних закономірностей (як це, переважно, було характерно для східних цивілізацій), але і всіма формами культури які послідовно набувають вид міського простору.

Перетворення демократичного полісу в імперію є закономірністю, яку можна простежити і у Стародавній Греції, і в Римі. Разом з розгортанням машини військової експансії, її цілі змінюються: якщо на початку існування античного міста головна мотивація громадян міста була в розширенні земельної власності, то поступово прогресує роль війни як способу полювання на рабів. Дешевизна рабської праці зумовлює розорення дрібного селянства і воно прямує до міста, де живе на правах черні, що існує на дотаціях. Даний соціальний прошарок грає свою роль у загальній справі охорони рабів, але вже не у змозі вести нові завойовницькі війни, а отже, забезпечувати новий потік рабів. Громадянська демократія, що виникла на рівному землеволодінні і військовій експансії, вичерпує свої внутрішні ресурси. Античний поліс перетворюється на імперію.

Однак, зазначає М. Вебер, в період Римської імперії ми застаємо істотні зміни. Великі маєтки з успіхом домагаються незалежності від громади; з розширенням завоювань імперії на європейському континенті центр ваги все більше переноситься всередину країни, і тому все більше рекрутів виходить з аграрних кіл населення. А в той же час у великих землевласників, цих «аграріїв» давнини, зростає й інтерес до державної політики.

Дуже часто поряд з містами з'являються «saltus» і «territoria», тобто такі адміністративні округи, в яких місцевою владою був поміщик, на кшталт власників

лицарських помість Східної Німеччини. З поміщика держава отримувала податки. Він виплачував їх за своїх «підданих» і потім збирав їх з них. Поміщик визначав і рекрутів з підвладного йому населення. Таким чином, поступово в надрах античного суспільства формувалася нова система суспільних відносин, яка замінює рабів на колонів.

Це був переворот в житті нижчих верств суспільства: їм були повернені сім'я і власність. М. Вебер справедливо відзначає, що саме ця зміна стала ключовою для переможного ходу християнства. Тим часом, як раб піднімається соціальною драбиною до стану невіЛЬНОГО кріпосного селянина, колон же спускається до стану вічно зобов'язаного селянина. Це відбулося тоді, як його повинності стосовно пана все більше набували характеру робочих повинностей. За цими змінами в економічному стані колонів відбулись відповідні зміни і в правовому відношенні, які і визначили їхню роль у маєтку як робочої сили. Ця трансформація остаточно закріпила прив'язку до землі.

Великі маєтки поривають свій зв'язок з міським ринком. Відповідно до цього маса середніх і маленьких міст все більше втрачає ґрунт, який живив їх господарське життя, втрачаючи можливість обміну праці і продуктів з навколишніми маєтками. Тому й приходять у занепад міста, як це видно навіть з тих темних і уривчастих юридичних документів, які дійшли до сучасності від останньої епохи імперії. Імператори приймають все нові і нові заходи, щоб люди не тікали з міста, щоб землевласники не кидали напризволяще свої міські будинки і не переносили свої резиденції з міста до села. Цьому падінню міст сприяє також фінансова політика держави: податки все більше і більше стягуються натурою.

Припинився також і обмін між містами. Торгівля повернулася до примітивних форм і перейшла до рук мандрівних іншоплеменних торговців – греків та євреїв.

В результаті зникло місто, як особливе адміністративно-правове поняття, воно взагалі не відоме епосі Каролінгів. Помістя – ось відтепер головні носії культури, зокрема, і монастирі. Землевласники відправляють політичні функції; найбільший землевласник, сам король – сільський вахлак і неук. Його палаци (пфальці) знаходяться в селі, у нього немає резиденції: це правитель, який заради свого

прожитку подорожує навіть більше, ніж сучасні монархи, оскільки живе тим, що переїжджає з одного палацу до іншого і споживає там те, що для нього запасали. Дуже барвисто ці процесії описані у роботі Ж. Ле Голффа «Цивілізація середньовічного Заходу». Цей автор підкреслює, що зникли навіть чіткі кордони держави, які переміщувались разом з рухом короля та його дружини за оброком.

Культура зробилася сільською. Із спорожнілого міста біжать люди, що підлягають військовій повинності, в село і перетворюються там у колонів, тому що поміщик, який страждає від нестачі робочих рук, із корисних міркувань радий буде приховати їх від рекрутського набору. Останні цезарі борються з втечею городян у село так само, як останні Гогенштауфени боролися проти втечі селян-кріпаків у міста... Коло економічного розвитку стародавнього світу завершилося. Мабуть, загинула вся його духовна робота. З припиненням обміну занепали античні міста, які блищали мармуром і разом з ними всі духовні багатства, які були набуті в них, мистецтво та література, наука і витончене античне торгове право. А при дворах посесорів, поміщиків і сеньйорів, вже не чути навіть і пісень мінезингерів. Мимовільний смуток породжує це видовище, – цивілізація, що наближалася до зеніту свого розвитку, – руйнується, втративши свою матеріальну основу». Середньовічне місто виникає на прикінці зазначеної доби. Наприклад К. Іванов пише про середньовічне місто XV століття [64, с. 343], тобто це вже «пізнє середньовіччя», якщо користуватися терміном Ж. Ле Гоффа [86, с. 244]. Також певні студії у цьому напрямку проводилися В. Возлінською, А. Ястербицькою [34, с. 166; 162, с. 145].

Вебер підкреслює, що чужим здалося б давнім класикам навколишнє оточення, якщо б хто-небудь з них воскрес із своїх пергаментів в епоху Каролінгів і глянув на світ з монастирської келії, на нього б повіяло гноєм з двору власника кріпаків. Але вони спали тимчасовим сном, як і сама культура, у лоні нового сільського господарського побуту. І не пісня мінезингерів, і не турнір феодалного лицарства пробудив їх від сну. Лише коли на основі вільного поділу праці та обміну у середні століття знову виникло місто, коли перехід до народного господарства підготував громадянську свободу і зруйнував зовнішні і внутрішні середньовічні

авторитети, тоді древній велетень піднявся з новою силою і разом із собою показав світові також і духовні скарби стародавнього світу, які заклали основи сучасної громадянської культури.

Питання полягає у тому, наскільки античне місто можна назвати цілісним культурним феноменом. Адже відмінність давньогрецьких міст і Риму очевидна. На відміну від італійських народів, у будь-якому грецькому полісі б'ється серце всієї Еллади, і в кінцевому рахунку, взяти гору над його колективною свідомістю може тільки те, що не чуже для її єдиного духу культури. Справедливо і зворотне: міфологеми, які народжувалися в античному місті, мали всі шанси стати елементом загального менталітету – особливо, якщо мова йде про таку близьку будь-якій етнічній спільноті рису, як власна винятковість. Все, властиве Афінам, було притаманне будь-якому іншому місту, що переступило критичну межу завоювань, через яку його розвиток стає незворотнім.

Самі давньогрецькі міста були достатньо різними. Античне місто – це зовсім не груба, жорстока і до межі мілітаризована Спарта і, звичайно ж, не витончені, але настільки ж войовничі, інтелігентні Афіни. Може, це й парадоксально, але взяті самі по собі, обидва ці поліси-левіафани не були геть нічим особливим – вже хоча б тільки тому, що не існували один без одного. Зрозуміти будь-який з них можна лише в нерозривній взаємодії; батьківщина діалектики, Греція вперше показала нам тут рід практичного взаємовизначення та доповнення одного іншим [84, с. 96]. Тому набагато правильніше було б сказати, що насправді це якийсь міцний і разом з тим суперечливий сплав, який поєднав у собі взаємовиключні доміанти, що визначали анатомію і самий дух обох держав. Всі державні кордони і відстані, що постали між ними, у дійсності були чимось віртуальним – справжня ж реальність, що складала саму суть їх буття, полягала в нерозривній спорідненості [45, с. 249; 144, с. 346].

Навіть непримиренна ворожнеча, яка роз'єднала обидва поліси, як, і та, що відчувалася до них чи не всією Грецією, анітрохи не заважала формуванню цього складного, суперечливого і разом з тим цілісного поєднання.

Розв'язання конфлікту, що зрів, диктувало необхідність мобілізації всього, що може служити перемозі, і будь Греція державно-політичних монолітом, можливо, її

була б уготована зовсім інша доля. Однак, на землях Древньої Еллади, існувало безліч карликових державних утворень. За оцінками фахівців, на території, зайнятій еллінами, існувало близько двох тисяч дрібних держав, що звичайно склалися з одного міста з прилягаючими до нього ланами або сільськими поселеннями.

Кожна така держава-місто користувалася повною політичною незалежністю або принаймні прагнула до неї і всіма силами відстоювала її, тільки ця мікроскопічна ділянка і була справжньою вітчизною для її мешканців; всі інші елліни були, іноземцями, і взаємні відносини між державами були міжнародними. Пелопоннеська війна і поневолення македонцями стало закономірним підсумком розвитку розчленованого серця Еллади.

На відміну від міст Греції, Риму стало під силу набути статусу гегемона спочатку Італії, потім і всього Середземномор'я, а врешті-решт, і всього цивілізованого, на той момент, світу. Немалу роль у цьому процесі відправ представницький характер демократії. В Афінах керівна роль належала народним зборам, – у Римі ж народ (тобто сукупність повноправних римських громадян) лише формально вважався носієм верховної влади. Для реалізації його прав існували три види комицій (народних зборів): куріатні, центуріатні і, нарешті, трибутні. Опосередуючий характер цивільних законів дав більш продуктивний результат, а отже, інший масштаб дій для міста надавши йому можливість претензії на вічність [141, с. 45].

Наступна принципова відмінність грецького і римського міста – в етнічній неоднорідності Риму. Залучення до складу міського населення явно ворожих йому мас, які вклонялись іншим богам, виконували інші обряди, дотримувались інших традицій, ускладнювало ситуацію. Для Риму була недосяжною та ступінь етнічної єдності вільнонароджених, яка відрізняла Афіни від цього, а отже, про єдину культуру довгий час говорити не доводилося. Внаслідок цього він не знав того дивного громадянського духу, який вперше пробуджується саме в Греції. Отже, немає нічого дивного в тому, що Рим не знає тієї міри демократизації, яка відрізняє Афіни. Немає нічого дивного і в тому, що він явно програє Греції в темпах загальної тотальної мобілізації своїх ресурсів, і, можливо, саме ця (не останньої важливості)

обставина обумовлює той факт, що він буде збиратися з силами більше трьохсот років. При цьому справа, звичайно ж, не в етнічній однорідності, як такої, а в єдності духу; інший колір шкіри, інший розріз очей – не перешкода до того, щоб бути прийнятим в громаду, а от різниця віросповідань служить нездоланим бар'єром. Однак, єдність державної віри найлегше досягається серед носіїв однієї мови й однієї культури, там, де з дитинства вбираються ті ж самі суспільні цінності. Громада ж утворена з різнокольорових етнічних клаптів, не володіє монолітною свідомістю, і це заважає до кінця використовувати весь прихований в ній ресурс.

І Стародавня Греція, і Древній Рим мали свою історію. Власний, неповторний історичний розвиток був характерний для кожного давньогрецького міста-держави, для кожної майбутньої римської провінції. Тим не менше, антична цивілізація мала деякі основні риси, що дозволяють охарактеризувати її як єдине ціле.

При всій несхожості і протилежності ті самі причини формують тип державного устрою як грецького полісу так і Риму. В грецькому полісі, так і в Римі, – стару структуру державного управління підривають масштаби завоювань: і тут, і там їх загальна маса долає критичну межу, за якою забезпечення підконтрольності вимагає формування зовсім інших політичних інститутів. Соціальна база придушення переможених потребує значного розширення, а це означає, що, як і Греція, – Рим постає перед вибором форм державного устрою і, певною мірою участі своїх громадян в управлінні державою.

Колишній центр влади, що спирався на обмежений військовий контингент, виявився не в змозі забезпечити належну покору і порядок, тому виникає необхідність розподілу владних повноважень, щоб забезпечити їх оперативну реалізацію. Це тільки там, де лінія фронту має чітко визначений контур, що розділяє протиборчі сторони, можлива і необхідна організація боротьби з єдиного центру. І структура державного управління має бути реформованою в цьому напрямку.

Візьмемо до уваги і ту обставину, що оточений ворогами Рим, так само, як і великі міста Греції, для забезпечення свого місця під сонцем гостро потребував тотальної мобілізації всіх своїх ресурсів.

Республіка, крім всього того, що є звичайним для ведення війни, мала потребу і в тому, щоб поставити собі на службу моральний потенціал свого громадянина. Між тим, задіяти цей потенціал можна було тільки одним шляхом – виключивши будь-який тиск як на його свідомість, так і на його совість всіх офіційних державних інститутів. Тільки там, де досягається повна свобода від такого тиску (а це можливо лише із залученням самого громадянина до прийняття владних політичних рішень, лише граничною для етнокультурних та історичних умов демократизацією суспільства), людина починає ототожнювати з державою саму себе. Словом, античне місто вже на зорі свого сходження до військово-політичного панування над ойкуменою потребує реформування свого політичного устрою ліквідації режиму особистої влади. Але в Римі фактичним джерелом влади стає становище, коли владні структури мають успішного здолання головні труднощі військового часу.

Вищезазначене дозволяє дійти до висновку: Греція та Рим демонструють нам різні етапи становлення, розвитку і вдосконалення того самого механізму примусового залучення все більших мас, чужої праці до вирішення протиріччя, коли зростала потреба в нових ресурсах для забезпечення ще більшої експансії. Поразка в правах у кінцевому рахунку проявляється саме в тому, що якась частина живої праці відчужується від людини. Тому не так важливо з чого складеться загальний об'єм – з повністю відчужених прав десятків тисяч невільників чи з обмеженої частини прав значно більшої маси тих, хто силоміць залучається до союзників римського народу.

Отже, Рим – це вже новий рівень військової експансії, який вимагає мобілізації набагато більших коштів, ніж ті, які надавали імпульс грецькому полісу. Тим часом, масштаб будь-яких завоювань в кінцевому рахунку визначається тільки одним чинником – кількістю живої праці, яку можна залучити до його забезпечення. Так було у всі часи, і особливо в ті, коли науково-технічна перевага Заходу ще не починала складатися. Нескінченне накопичення рабів неможливо, бо це занадто вибухонебезпечна ситуація, адже вже Спарта усвідомила необхідність поставити межу для їх максимальної кількості. А значить, і межу для меж своєї влади. Ставитися до цього як до однієї з легенд не можна, бо долання критичної межі

загальної чисельності рабів, які постійно стикаються зі світом вільних, і справді здатне поставити під загрозу існування полісу. Адже запорука його військових перемог, а значить, і запорука самого існування полісу як суверенного державного утворення – в єдності державної віри, але саме цей моноліт патріотичної свідомості і розмивається неконтрольованою інфільтрацією чужого елемента, якому до того ж глибоко вороже все, чому вклоняється місто [149, с. 175].

Горизонти підвладного Риму світу народжують не тільки досвід, але ще й глибоку політичну мудрість, нове розуміння таємниці світової влади, справжнього сенсу державності. Ми бачили, що один з вимірів цих начал відкрився ще Олександрю: все те різнорідне, що увійшло до створеної ним імперії має бути не просто асимільоване нею, але перетворено на новій основі. Ані меч, ані батіг, ані навіть все це разом взяте вже не в змозі забезпечити рівновагу і життєстійкість цього строкатого різномовного конгломерату, потрібні глибокі структурні перетворення всього устрою нової імперії. Але важливим виявилось інше: державні починання Олександра зустріли найбільш різкий і рішучий протест, який довелося приборкувати силою зброї. У той час, як він мріяв про новий світ, який був би скріплений не тільки єдиною владою і єдиним законом, а й єдиною культурою, яка увібрала б в себе найкраще, що було у всіх народів, його колишніх друзів ображала сама думка про можливість знищення тієї прірви, що мала б навічно відокремлювати переможців від переможених. Еллінізм не зовсім відповідав цим ідеалам, але при цьому він став тим новим культурним синтезом, який живив античну цивілізацію ще майже тисячоліття.

Навіть вищому нобілітету підкорених ними земель не було до снаги здолати неприступність грецької еліти і стати поруч з нею. Чи варто дивуватися тому, що переможне воїнство так і не дійшло до краю світу, а після смерті його вождя дуже швидко створена ним імперія розпалася на низку ворогуючих між собою державних утворень, багато з яких певного часу стануть легкою здобиччю Риму.

Таке ж завдання постає і перед цим сильним (не тільки своїми легіонами) містом. Занадто велике, надто різнорідне все те, що воно увібрало, щоб не приховувати в собі смертельну загрозу, не породжувати гострі соціальні конфлікти;

між тим, одна зброя вже безсила забезпечити злагоду, дати умиротворення, гарантувати безпеку співіснування народів. Тому стратегія виживання оточеної з усіх боків фортеці має будуватися на чомусь більш довговічному і ґрунтовному. Античне місто було тим культуротворчим середовищем, що живило всі інші чинники епохи.

Саме ця здатність приносити додаткові дивіденди Вічному місту і є однією з головних складових тієї напівмістичної аури, яка постійно огортала античний поліс, легітимувала його сакральність

Без винятку все – і те, що народжується в цьому унікальному місті, і що виробляється ним самим, і що чесним обміном потрапляє до нього з усіх околиць, певним чином опиняється в його нероздільному володінні – постає як прямий результат власних зусиль його громадян. А значить, це вони самі виявляються природними носіями атрибутивної властивості, притаманної лише для небагатьох, – отримувати куди більший ефект від вкладеної праці, ніж всі інші, що, на перший погляд, намагаються робити те ж саме. Створюється ілюзія, що це магія переможного міста і власні заслуги його талановитих мешканців виділяють їх із загального ряду звичайних посередностей. Це вони самі більш організовані і раціональні, більш працелюбні і працездатні, більш дбайливі та розумні, а отже, і велика віддача – це цілком закономірний і прогнозований результат їх власних зусиль. Зрозуміло, такий результат не може не збільшувати повагу громадян міста до самих себе, до своєї праці, їх гордість за рідне місто, ревну віру у всі його інститути, не може не породжувати священний трепет перед його законом.

Небезпечною зброєю стає тепер грецька трагедія і «римський міф». Їх функція – не тільки мобілізація додаткового морального ресурсу свого табору, але і пряме деморалізація супротивника, формування в його рядах проримської партії, тієї «п'ятої колони», яка, не беручи участі в безпосередньому військовому протистоянні, вже самим фактом свого існування справляє потужний тиск на ворога, сприяє істотному послабленню його зусиль.

Класичним прикладом тут стає ідеологія Вічного міста. Протягом довгої історії перетворення Риму з глухого поселення, розташованого десь на самому

узбіччі цивілізації, на світову державу, – ідеологічне забезпечення її завоювань зазнає досить складну еволюцію. На початку шляху Рим, діючи під керівництвом певного глибинного державного інстинкту, взагалі не бачить потреби в жодних поясненнях своєї зовнішньої політики. Сила – ось єдиний його аргумент. Проте, з виходом на загальноіталійську арену, в його риториці починає виразно розпізнаватися затвердження законного права римського народу і щодо приборкання своїх віроломних сусідів, і щодо необхідності забезпечення власної безпеки. Багато хто знаходить тут моральне виправдання територіальних завоювань, але в будь-якому, виправданні завжди присутня прихована форма визнання провини. На заході республіки в патетиці Тита Лівія Рим взагалі позбується з будь-яких виправдань, грандіозна праця історика Вічного міста слугує утвердженню досконалої природності такого стану речей, за якого народ, що походить від самого Марса, підкорює всі інші народи і закликає їх покійно зносити римську владу. З Вергілієм державний міф підноситься до проголошення всесвітньо-історичної місії світодержавного Риму, сутність якої полягає в тому, щоб, упокорювати гордовитих і підносити покійних, перевлаштувати весь всесвіт на нових засадах моралі, розуму і права, і постати над ним верховним владикою і суддею.

І чим більша роль надається Риму, як основі, яка цивілізує все, що підпадає під його владу, тим більше дезорганізації й хаосу стає на периферії підвладних земель. Ця обставина робить, по суті, всю периферію законним об'єктом його перетворюючого впливу. Велике місто усвідомлює за собою не тільки моральне право, але й прямий обов'язок вершення суду над усім своїм оточенням.

Захоплюючи все нові й нові землі, Рим і справді прагнув до впровадження тут міцного стабільного миру; його заклик до громадянського порядку поєднувався з долученням завойованих народів до благ цивілізації, до того ж, він надавав їм доволі широку культурну автономію і практично не знеохочував їх ідентичність. До того ж, з часом на завойованих їм територіях починав втілюватись його закон, а значить, він здійснював своє панування вже не тільки мечем: адже сприйняття закону не відбувається непомітно у суспільній свідомості. Залишається підсвідоме відчуття правильності, правоти, справедливості затвердженого порядку речей. Це тягне за

собою ту парадоксальну обставину, що навіть протест відтепер може розвиватися тільки в тих формах, які насправді служать подальшому його зміцненню. Зауважимо, що навіть повстанці, що почали союзницьку війну 91–88 рр. до н. е., мріючи про справедливе влаштування Італії, в дійсності копіювали у своїх програмних настановах всі інститути Риму.

Римський міф, як і будь-який міф взагалі, робив свою справу. Легенда про рабів, які врятували приречене місто. Але є і більш переконливі свідчення: «Те, що було весь світ, містом стало одним» (Р. Намаціан, галльський поет початку V ст.) [109, с. 282].

Антична культура є, перш за все, культурою міською. Місто було носієм як політичного життя, так і художнього. В економічному відношенні древньому світу притаманна, принаймні на початку історичного періоду, та форма господарства, яку ми тепер звикли називати «міським господарством». Стародавнє місто в еллінську добу в істотних рисах не відрізняється від середньовічного міста.

Спочатку економічною основою античного міста також був обмін продуктів, що відбувався на міському ринку. Цей обмін безпосередньо від виробника до споживача попит без підвозу ззовні. Ідеал Аристотеля (автаркія, самодостатність) міста – був здійснений у більшості еллінських міст.

Правда, на цьому фундаменті місцевого господарства ще в сиву давнину виникла міжнародна торгівля, яка обіймала значні простори і поставляла велику кількість товарів. В історії ми чуємо саме про ті міста де кораблі були носіями цієї торгівлі.

На цьому незайманому ґрунті натурального господарства обмін пустив ще досить неглибоке коріння: він виникав лише у вигляді тонкого зовнішнього шару високоцінних благородних металів, бурштину, дорогих тканин, деяких залізних та гончарних виробів, які дійсно виявлялися предметом постійної торгівлі; здебільшого це були предмети розкоші, які своєю високою ціною окупають дорожнечу транспорту. Такого роду торгівля взагалі не має нічого спільного з сучасним обміном. Це так само, якби тепер торгували тільки шампанським, шовком та іншим,

тим часом як торгова статистика засвідчує, що нині потреби мас виражаються великими цифрами торгового балансу.

Перикл у промові над могилами воїнів, які першими полягли в Пелопонеській війні, говорив, що в Афінах кожен може жити, як хоче, але з точки зору сучасної людини це було зовсім не так. Античний поліс – і тільки він – розпоряджався рабами. Але його влада не обмежувалася тільки ними – він мав право практично повністю розпоряджатися кожним окремим своїм громадянином. Місто суворо карало погане ведення господарства, марнування успадкованого військового наділу, порушення подружньої вірності, погане виховання сина, погане поводження з батьками, безбожництво, гординю, та будь-яку поведінку, яка могла становити небезпеку для військового та цивільного порядку і накликати на державу гнів богів, що протегують їй. Отже, ніщо з особистого життя не було приватною справою.

Так само класичний античний поліс повністю розпоряджався майном своїх громадян. В умовах класичного рабовласництва будь-яка власність була державною, приватна ж розглядалася як деяке відхилення від неї і розвивалася лише як підпорядкована їй, тому право окремого індивіда обмежувалося лише простим володінням (*possessio*). Це зумовлювало багато втрат: так, наприклад, при несплаті боргу поліс власною владою віддавав у заставу кредитору майно боржника (а то й взагалі продавав у рабство його самого). Під невсипущим державним контролем знаходилося кожне досить значне майно, і демократичний режим ніколи не соромився накладати на нього свою руку. Безліч різних літургій (громадських обов'язків) обтяжувало громадянина: спорядження військових судів, призначення і зміст їх командного складу, улаштування великих свят, примусові позики у разі необхідності. Нарешті, громадянин був зобов'язаний брати участь у еклесії, суді присяжних, тощо – і ніхто не мав права ухилятися.

Тут доречно нагадати: ще Платон, говорячи про ідеальну державу, стверджував, що вона повинна забезпечувати безумовне підпорядкування собі громадянина. Це досягається розповсюдженням державної власності на рухоме і нерухоме майно; загальною одностайністю та затвердженням колективізму; регламентуванням законами і звичаями не лише суспільного, а й приватного життя;

нарешті, визнанням єдиної і обов'язкової для всіх релігії. Ну і, звичайно ж, держава зобов'язана час від часу очищати себе від всіх порушників смертною карою і вигнанням. Щоправда, Платон брав за зразок Спарту, але його критерії ідеального державного устрою певною мірою були властиві всім.

Таким чином кожний громадянин перебував на постійній службі в своєму місті, якщо не посідав довічно певну посаду. Але насамперед він був солдатом (так в епітафії Еврипіда було зазначено, що він учасник битви при Марафоні, а не видатний трагик), а значить, був зобов'язаний брати участь у всіх військових заходах, які здійснювало його місто. Втім, навіть у мирний час він не мав права забувати про свій військовий обов'язок, і тому в епоху розквіту полісу більшу частину свого дозвілля громадянин проводить у гімнасії. Гімнасій, за словами Павсанія, давньогрецького письменника II ст., який залишив нам «Опис Еллади» (свого роду путівник по найбільш визначних місцях пам'яток архітектури і мистецтва Греції), був у кожному місті, його просто не могло не бути, він входив до так званого обов'язкового мінімуму (джерела води, ринку, театру), який громадянин повинен був мати у своєму розпорядженні.

В Античності феномен громадянських відносин обумовлений змістом давньогрецького полісу, де поняття «людина» прирівнюється до «громадянина» [161, с. 192]. Цей феномен пояснює О. Шпенглер: «Остаточний занепад античного полісу відбувається у даруванні Каракаллою (212 р.) римського громадянства всім провінціалам. Цим було знищене античне статуїоподібне поняття громадянина» [154, с. 472]. Отже, громадянами могли бути не всі мешканці полісу, а лише люди, які мали певний статус. Тому говорити про існування громадянського суспільства в новоєвропейському розумінні цього поняття неможливо. Проте, полісна форма життя є критерієм життєзданості античної культури.

Таким чином, про особисту свободу, про необмежене приватне життя не могло бути й мови. Там само, де іноді зустрічалася деяка розкутість поведінки, як, наприклад, в Афінах часів занепаду, позначалася швидше слабка ефективність міської поліції. Отже, не було б перебільшенням сказати, що багато рис тоталітаризму з усією виразністю виявляються в організації полісного життя. Ми

знову переконуємося у тому, що античне місто домагається тотальної мобілізації кожного свого громадянина і лише випередження всіх у темпах цієї мобілізації дозволяє йому не тільки вижити в умовах безперервної війни всіх проти всіх, але і перемагати.

Отже, ідеал свободи для античності – це, у першу чергу, свобода свого полісу, і тільки по-друге – характеристика особистого статусу людини, окремого громадянина. Напевно, і з цієї причини особиста свобода у тих її формах, у яких вона сприймається сучасною свідомістю, була майже невідома елліну. Тому автократія виражалася в першу чергу у праві поліса володарювати над своїми громадянами.

Висновки до розділу 2

Становлення античного полісу починається з традиційної функції цитаделі, тобто укріплення фортеці з метою захисту від зовнішнього ворога (саме такі дескрипції давньогрецьких міст зберігаються ще в гомерівському епосі [6, с. 357]). Своєрідність античного міста проявляється у виникненні дисциплінарного простору взаємодії рівних між собою власників землі (тоді як давньосхідні цивілізації являють собою інваріанти «субстанціальної тотальності» (К. Маркс), де деспот персоніфікує недиференційовану собою силу роду, що вимагає меліораційний тип землеробства. Навіть поневолення тут іде ще через нерозчленований колектив власних співвітчизників, а не іноземців). Культурологічна необхідність античного «синойкізму» (від давньогрецького «συνοικέω» – «жити разом») вплине не лише на античну мораль, але й на інші форми культури, спричинить найбільшу міру їх секуляризації у давньому світі.

Демократична форма правління створює умови для якісного перетворення всіх соціокультурних інститутів. Поліс як «спільна справа»/«державна справа» (res-publica) не консервував умови суспільного життя, а був покликаний розв'язувати загальні проблеми античного соціуму (війна, міжнародна торгівля тощо). Обговорення закону всіма вільними громадянами соціуму, використання раціональної аргументації для доведення правомірності власної позиції породжує новий раціоналістичний стиль міркування. Він руйнував обмеженість прогностичного пізнання та давньосхідні стереотипи соціального досвіду.

Дана культурологічна ситуація підриває тотальність релігійного синкретизму свідомості, формує ставлення до закону суспільного життя як демократичної норми (а не сили провидіння), створюючи умови для античної міри секуляризації форм культури в античному полісі (в першу чергу, філософії та мистецтва). «Лютий дух» (Платон) агону – змагання, конкуренції та активності, що пронизував усю античну культуру, створив потужний потенціал і для розвитку філософського знання.

Домінування демократичної культури, що мала міську форму втілення, породжує необхідність в раціоналізації її життєвіту, а відповідно автономізацію

філософії як форму духу. Провідна інтенція античної філософії проявляється у тому, що вища справедливість світу полягає саме в єдиній логіці, яка обґрунтовує право греків (а потім і римлян) панувати над рештою світу. Тому вчення про єдність світу, про його Логос як єдину сутність, вперше стає прерогативою лише в грецькій натурфілософії. Космоцентричність античного полісу формує базові настанови античної філософії, не зважаючи на різноманіття її історичних варіантів. Так антична форма свободи – це закон необхідності, сформульований в детерміністичній концепції атомізму, демонструє античну настанову домінування загального над приватним. У цьому контексті місто можна розглядати як «батьківщину філософії» (Б. Вальденфельс).

Культурологічну логіку становлення античного полісу демонструє міра автономізації художньої свідомості. Так діонісійство було не лише формою розкладу давньогрецької міфології, а й естетичною стратегією підриву минулих, аристократично-родових звичаїв і норм (заміна їх на територіальні, тобто міські форми). Це дозволило секуляризувати художню практику Античності, настільки збільшити рівень автономності мистецтва, що перевершити це досягнення стане можливим лише за добу Нового часу, коли міський тип культури знов буде ключовим для західної цивілізації. Логіка естетизації античної свідомості слугувала формою підтвердження її домінування над іншими культурними світами, підкреслювала очевидність її культурної вищості, переваги. Антична трагедія стала формою «відкриття свідомості», сформувала «передумови теоретичної рефлексії щодо полісної реальності» (В. Панченко).

Античне місто було тим культуротворчим середовищем, що живить всі інші модифікації епохи. Цивілізаційний статус міста визначав демаркацію меж олюдненого світу, стратифікував культурний простір ойкумени. Втягнення в орбіту поліса розглядалося як процес цивілізування всього, що потрапляє під його владу, як долучення до благ цивілізації, до «благого життя» взагалі (Аристотель), а відповідно, його базових ідеалів.

Не зважаючи на всі розбіжності в іноформах античних міст, можна сказати, що генеза міської культури забезпечує спорідненість античної цивілізації. Більше

того, давньогрецький поліс і Вічне місто є різними етапами розгортання єдиної закономірності. Рим – це новий, більш потужний виток розвитку античного полісу, якому дійсно вдалося встановити гегемонію над всією ойкуменою того часу за рахунок мобілізації всіх наявних форм культури. Вічне місто реалізувало ідеал автократії полісу, який був сформульований ще Аристотелем, а відповідно, залучило до сфери свого впливу значно більший масштаб живої праці. Регулятивність ідеї автократії міста дозволяє не лише асимілювати інші етнокультури, але й створити тип культурного синтезу на якісно нових засадах: «Те, що було весь світ, містом стало одним» (Р. Намаціан, галльський поет початку V ст.).

Автократія перш за все втілювалася у право античного міста розпоряджатися не лише рабами, але й власними громадянами. Безліч різних літургій (громадських обов'язків) обтяжувало громадянина: військові суди та їх призначення керівного складу, організація великих свят, примусові позики у разі необхідності тощо. Громадянин був зобов'язаний брати участь у еклесії (зборах), судах присяжних і ніхто не мав права ухилитися. У цьому контексті стає зрозумілим значення справедливості як вищої цінності античної держави (Платон). Риторика глибокої відданості рідному полісу породжувала безумовний пріоритет громадського над приватним (пафосом цього пріоритету пронизані діалоги Платона), такий рівень громадянської зорганізованості, про який стало можливим говорити лише в буржуазну епоху.

РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКА РЕЦЕПЦІЯ СВОЄРІДНОСТІ СУЧАСНОГО МІСТА В ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

3.1. Модерністські розробки урбаністичного середовища

Розділ виявляє ремінісценцію міського коду міста у трансформаціях західної цивілізації.

Підрозділ розглядає новоєвропейські конотації у культурному бутті західного міста.

Середньовічна цивілізація Заходу не створює підстав для формування міської культури. Місто неначе не існує для християнства. А християнин не орієнтується у реальній топографії міста, тому що блукає у пошуках «божого граду» [2].

Як справедливо зазначає Зомбарт, перші середньовічні міста залишаються великими селами. Тобто йдеться спочатку про кількісне збільшення цієї форми поселення. Але якісний стрибок стає можливим не при збільшенні кількості будинків або жителів протоміст. Основою для виникнення нового міста сучасного західного типу стає прогрес у розподілі праці. Обґрунтування цього процесу також стає очевидним у роботах К. Маркса, М. Вебера, Г. Зіммеля.

Г. Зіммель вважає розподіл праці визначальною формою об'єктивування сучасної культури і її провідної форми – міської культури: «Розвиток сучасної культури характеризується перевагою того, що можна було б назвати об'єктивним духом, над духом суб'єктивним; це означає: у мові і праві, у техніці і мистецтві, у науці і предметах домашнього ужитку знаходиться дух, за щоденним зростанням якого суб'єкт встигає далеко не завжди, а часто відстає від нього. Така різниця є головним результатом зростаючого розподілу праці, тому що останній вимагає від особи усе більш одноманітної роботи, що при вищому своєму розвитку дуже часто знищує особистість як ціле». У роботі «Велике місто і духовне життя» він послідовно розробляє логіку об'єктивування сучасної західної культури з урахуванням її міської форми здійснення, її зумовленість історичною формою розподілу праці (розподіл праці у європейській цивілізації з часом досягає таких

глобальних масштабів, що охоплює навіть найбільш буденні сфери повсякденності, стає курйозною у своїх проявах. Так, у Парижі ХІХ століття процвітала професія «чотирнадцятого», тобто людина спеціалізувалася на тому, щоб бути обіднім гостем, яких у ті часи зазвичай мало було бути не менше чотирнадцяти).

Якщо у античному суспільстві основою громадського багатства була концентрація сили рабської праці, з чим пов'язана соціальна основа як виникнення міської культури, так і її занепаду, – то у середньовіччі диференціація соціальних практик стає стимулом цього процесу. «При вільній праці розподіл праці розвивається разом з розширенням ринку: зовнішнього – шляхом географічного розширення сфери обміну, і внутрішнього – шляхом збільшення числа споживачів. Тому городяни прагнуть зруйнувати кріпосне господарство, втягнувши кріпаків у сферу вільного обміну» – пише М. Вебер [26, с. 376].

Тому опозиція місто-село стає характерною для пізнього середньовіччя. Люди позбавляються вузьких станових меж та феодальних форм закріпачення. Місто стає тим новим культурним простором, де попередні закони не діють. Не безпосередній примус, а нова історична форма громадського зв'язку утворюють квінтесенцію європейської історії. Сфера соціального обміну і похідне від неї «грошове господарство» (Г. Зиммель) стають універсальним зв'язком нового типу соціуму, «загальним еквівалентом» (К. Маркс) усіх громадських стосунків.

У пізньому середньовіччі складаються три влади: королівська, церковна і торговельна, зі своїми інститутами і тілами. Перша формується при дворах і характеризує придворне суспільство, роль якого у цивілізаційному процесі неоцінима (вона була докладно розкрита у роботах Н. Еліаса [157, с. 78]). Духовний стан був не менш важливим і відіграв велику культуруутворюючу та ідеологічну роль. Але феодальна і релігійна субкультури, представлені першими двома станами, були пануючими «в цивілізації середньовічного Заходу» (Ж. Ле Гофф). Останній – торговельний стан зробив європейські поселення, де гніздилися центри монополії влади, справжніми містами і став агентом розвитку нової історичної форми культури. На початку свого історичного розвитку міська еліта була нечисленною. У

цілом наприкінці середніх віків і на початку Нового часу європейські торговельні і ремісничі міста (зокрема, італійські, з якими пов'язані первинні успіхи Ренесансу) відрізнялися відносно малою кількістю представників правлячої верхівки, у розпорядженні якої були зосереджені основні «багатства міста» [63, с. 165].

У якісному відношенні роль торговельного стану може бути охарактеризована як комунікативна. Саме цей стан виявив взаємний зв'язок і переплетення інтересів різних прошарків, які спочатку мислилися абсолютно розділеними. Тому, наприклад лицар, що дотримується етикету щодо благородних дам, не був зобов'язаний дотримуватися його щодо представниць нижчих станів. По суті справи, люб'язним до представників усіх шарів суспільства (за винятком незаможних) стає уперше купець, що створює нові простори цивілізації, у яких перехрещується і взаємодіє раніше розділене і роз'єднане.

Ринок і торгівля функціонували у середині міста, але фактично місця торгівлі виявилися перехрестями шляхів з різних міст і країн. Так Ганза була однією з перших потужних торговельних спілок, заснування якої було у 1161 р. і до якої входили Генуя, Венеція, Лондон, Париж та інші. Пристрасть до наживи і підприємництво отруїли серця людей, але розсунули горизонти світу.

Агенти нових громадських стосунків виступили творцями і носіями нового «капіталістичного духу», дослідженню якого присвячені праці М. Вебера і В. Зомбарта. Ця історична форма духу передусім реалізувалася у новій формі станової моралі. Зомбарт досліджував різномаяття конотацій міщанських добродієностей та їх носіїв буржуа – жителів міст: «У тому, що ми нині позначаємо як капіталістичний дух, міститься, окрім підприємницького духу і інстинкту наживи, ще безліч інших душевних особливостей, з яких певний комплекс я об'єдную у поняття міщанських добродієностей.» Під ними я розумію всі ті переконання і принципи (і поведінка, і вчинки, що спрямовуються ними), які разом складають добродієсного громадянина й батька сімейства, солідну і «обачну» ділову людину. Говорячи інакше, у кожному сформованому капіталістичному підприємцеві, у кожному буржуа сидить «міщанин» [61, с. 403]. Коли стан буржуа буде достатньо сформованим і вони усвідомлять власні претензії на владу, у тому

числі, необхідність монополії на культурний капітал, тоді «міщанин у дворянстві» стане фігурою карикатурною. Доки ціннісні орієнтації міщан у стані становлення, то пафос їх добродетелі полягає у дистанціюванні від «лихої вдачі» (А. Канарський) лицарів.

В. Зомбарт вважає, що у своїй цілісності натури «міщанин» уперше зустрічається у Флоренції близько кінця XIV століття: протягом треченто народжується новий тип культурного буття людини. Під «міщанином» він розуміє зовсім не пересічною жителя міста і не будь-якого купця і ремісника, але своєрідне явище, яке ще тільки розвивається на підставі нової міської культури. Міщанин – це «людина з абсолютно особливим складом душі», який характеризує «тип, а не стан».

Дескрипцію сформованого (здійснено-досконалого) типу «міщанина» кватроченто Зомбарт знаходить у творах Л.Б. Альберта, які є найціннішим джерелом суджень щодо характеру духу цієї, найбільш ранньої епохи міщанського світогляду. У його творчості особливе місце посідають знамениті книги про управління сім'єю (*Del governo della famiglia*), у яких міститься вже все те, що Д. Дефо і Б. Франклін подали пізніше англійською мовою.

З цих ренесансних робіт Зомбарт виділяє дві групи переконань: ті, які відносяться до внутрішнього влаштування господарства і ті, які призначені для регулювання стосунків господарюючих суб'єктів та клієнтів, зокрема, і зовнішнього світу, в цілому. Перший комплекс суджень позначається назвою «Святої господарності», другий – досліджується під рубрикою «ділової моралі» [61, с. 440].

«Свята господарність» означає те, що міщанин, як новий тип людини, примушує події господарського життя переступати поріг своєї свідомості; що він піклується про господарські проблеми не соромиться говорити про них як про щось брудне; навіть вихваляється своїми господарськими справами. Це було нечуваною інновацією – небідна людина, яка робить проблеми господарювання предметом своїх роздумів!

У Альберті мова йшла про те, як раціоналізувати господарювання, тобто передбачалося встановлення розумного співвідношення між прибутками і витратами, отже, формувалося особливого роду мистецтво економії [4, с. 323]. Ця

банальна установка для сучасної людини припускала принципову відмову від усіх правил сеньйорального влаштування життя. Господарство сеньйора було витратним: стільки-то було йому треба для ведення належного для його громадського стану способу життя, а стільки-то він марнотратив і розтрачував; отже, він повинен був мати стільки ж прибутків [110, с. 431].

Це витратне господарство перетворюється у буржуа на прибуткове. *Credo* кожного доброго «міщанина», девіз Нового часу, квінтесенція світогляду усіх буржуа подається Альберті так: «Утримайте це у пам'яті, сини мої: ніколи не давайте вашим витратам перевищити ваші прибутки»

Іншою інноваційною ідеєю, виділеною Зомбартом у роботах Альберті, стає теза про економізацію господарювання. Ідея збереження з'явилася у світ! І знову-таки не вимушеного, а добровільного збереження, збереження не як нужди, а як доброчесності. Бережливий хазяїн стає тепер ідеалом навіть багатих, оскільки вони зробилися міщанами [61, с. 348].

Альберті подає схему відносної важливості окремих витрат: 1. Витрати на їжу і одяг: вони потрібні; 2. Інші витрати; з них: а) деякі також потрібні; це ті, які, якщо не будуть зроблені, можуть зашкодити іміджу у суспільстві, реноме сім'ї: це витрати на підтримку будинку, сільської вілли і ділового приміщення у місті (*bottega*); б) інші, яких, правда, можна і не робити, але які, все ж, по суті, не є негожими: якщо їх роблять, то насолоджуються, якщо їх не роблять, то не мають ніякого збитку; сюди відносяться витрати на упряжку, на книги, на розпис лоджії і таке інше; в) нарешті, існують витрати, які цілком заслуговують на засудження, які є божевільними (*pazze*): це витрати на людей, на харчування клієнтів (знову прихована злість проти всього сеньйорального: такий почет гірший за диких звірів!) [4, с. 352]. А. Канарський про вдачу сеньйорів та їх культивування «дурного норову» [70].

Альберті також виділяє двох смертельних ворогів міщанина – це марнотратство і неробство. Неробство губить тіло і дух. Від неробства походять безчестя і ганьба (*disonore et infamia*). Душа нероб завжди була джерелом усіх вад. Немає нічого настільки ж шкідливого, такого ж згубного [4, с. 363].

Але у сформовану економізацію господарства входить не лише збереження (його можна було б назвати економією матерії), але також і корисний розподіл діяльності і доцільне використання часу, входить те, що б можна було позначити як економію сил.

Ренесансний тип утилітаризму розробляється також у роботах Л. Валла і інших класиків філософії цієї епохи. Він стає загальнокультурною установкою цієї епохи. Але спосіб прояву цієї загальнокультурної очевидності не є рівномірним та однорідним. У першу чергу, вона проявляється у містах як носіях і осередках нового типу культури, тоді як село залишається середовищем феодального консерватизму. Сама нерівномірність культурного розвитку є характеристикою буржуазної культури, у якій потенціал протиріч і градус конфліктів стає набагато виразнішим. Але утилітаризм і раціоналізація стають не лише ідеалами моральної сфери, але загальнокультурними установками. Усі вони, кінець кінцем, є породженням стихії міського ринку.

Ринок – це особлива територія. Там культивувалися зовсім інші почуття, ніж у духовних осередках (церквах, притулках, богадільнях, лікарнях): агресія, конкуренція, заздрість, помста. Специфікою нового духу західного міста Зіммель вважає замкненість, відособленість: «ця замкнутість, з пануючою у ній прихованою відразою, є знову-таки лише форма або зовнішність набагато загальнішої духовної суті великого міста. Справа у тому, що воно дає індивідові таку особисту свободу і у таких великих розмахах, що тут навряд чи можлива жодна аналогія з іншої сфери. Це може бути редуковано до однієї з дуже типових тенденцій розвитку громадського життя, до однієї з небагатьох тенденцій, для яких можна знайти приблизно загальну формулу».

Хоча «повітря міста робить людей вільними (*Stadtlüft macht frei.*)» – як свідчить стара німецька приказка, – але місто далеко не завжди відкрите прибульцям, як це часто здається. Дослідник духу великого міста підкреслює, що «якби безперервним зовнішнім стосункам з безліччю людей відповідала б сама кількість внутрішніх реакцій, як у маленькому місті, де знаєш майже кожного зустрічного і до кожного маєш безпосереднє відношення – якби це було так,

внутрішній світ розпався б на атоми, і душевні стосунки були б просто неможливими. Частково – це психологічна обставина, частково – право на недовіру до елементів життя великого міста, що швидко проходять повз нас, ледь зачіпаючи нашу увагу, змушуючи нас до тієї замкненості, внаслідок якої ми часто не знаємо навіть на вигляд своїх давніх сусідів, замкненості, яка нерідко змушує мешканця маленького міста вважати нас холодними і бездушними» [60, с. 28]. Зіммель пише, що в глибині цієї зовнішньої замкненості лежить не лише байдужість, але, більшою мірою, деяка відраза, взаємна відчуженість і віддаленість, які при першому ближчому зіткненні негайно переходять у ненависть і боротьбу. Ще із старовини полікультурність була базовою характеристикою міської культури. У зв'язку з цим стає ясным, що поліетнічність і полікультурність – це європейська спадщина античного полісу.

В утворенні духу міста Зіммель виділяє дві стадії. Перша стадія соціокультурних змін полягає в утворенні відносно невеликого кола, що рішучо відокремлене від сусідніх, чужих або ворожих кіл та, проте, ще тісніше замикається в самому собі; воно надає кожному окремому членові тільки обмежене поле для розвитку своїх особистих якостей для вільної, за власною відповідальністю, діяльності. Такий початок політичних і сімейних груп, партій, релігійних громад; самозбереження дуже юних суспільств вимагає строгого обмеження і централізованої єдності тому не може дозволити індивідові свободу і своєрідність внутрішнього й зовнішнього розвитку. Від цієї стадії соціальна еволюція розходиться одночасно у два різні боки. Одже, оскільки група росте, – чисельно, за простором, значенням і життєвим змістом – остільки слабшає її безпосередня внутрішня єдність; одночасно з цим індивід отримує свободу діяльності більшою мірою, ніж її давала первинна ревнива замкненість, і стає своєрідним і винятковим, чому сприяє розподіл праці у групі, що розрослася. За цією формулою відбувався розвиток держави і християнства, цехів і політичних партій, незліченної безлічі різних інших груп, хоча, звичайно, особлива сила і умови значно модифікували загальну схему.

Так був відкритий шлях до створення невеликих груп і співтовариств, до яких індивід залучається залежно від своїх приватних інтересів. Це, у свою чергу, привело до зміни форми організації громадського порядку, який тепер претендує на принципи рівності, взаємного визнання, мирного співіснування і терпимості. Маленьке місто як у давні часи, так і у середні віки, окреслимо межі буття особи, – її пересування і зовнішніх стосунках, її самостійності та внутрішній диференціації, – межі, у яких сучасна людина задихнулася б: житель великого міста, що переселився у маленьке, і нині почувається ніяково. Чим менше коло, що становить наше середовище, чим вужчі межі стосунків з іншими, тим більше людина стежить за поведінкою, життям, думками іншої, тим швидше кількісна або якісна своєрідність зруйнувала б рамки цілого [60, с. 20].

У цьому відношенні античний поліс, вважає Зіммель, що мав очевидно, риси маленького міста. Постійна небезпека з боку ворогів, ближніх і далеких, зумовлювала тісне політичне і військове єднання, нагляд громадянина за громадянином, ревниве відношення цілого до особи, приватне життя якої було абсолютно пригнічене, що і комплексувалося, у кращому випадку, деспотизмом у власній хаті.

Подібно до того, як у пору феодалізму «вільним» вважався той, хто підкорявся загальногромадянському праву, тобто праву великих соціальних груп, а обмеженим – той, чиїм правом були виключно закони вузької феодалної групи, – подібно до цього і зараз житель великого міста «вільний» (у духовному, витонченому сенсі) порівняно з дріб'язковістю і забобонами, що є характерними для жителя маленького міста (недаремно утопічні проекти Відродження культивують міську культуру ідеального суспільства [69; 107, с. 343]. Насправді, незалежність індивідуума, що є результатом взаємної замкнутості і байдужості, що становлять умови духовного життя широких кіл, ніде не відчувається так сильно, як у тісному хаосі великих міст, тому що фізична близькість і скупченість тільки підкреслюють духовну віддаленість [60, с. 32]. Тут можна із Зіммелем не погодитись: антична культура не знає феномену індивідуалізму. Як справедливо відмічає О. Лосев, поняття «індивідуум» у латинських текстах має значення «неділимого», цілісного

феномену буття. Тоді як конотацію атомарності, дискретності у поняття «індивідуальність» приносить тільки Новий час. Тому античний поліс – це простір загальної справи, тоді як сучасне західне місто – це сукупність атомарних індивідів, які якраз своєю відмінністю, диференціацією соціальних практик формують цілісність феномену міста. У цьому сенсі опозиція свого і чужого набуває абсолютно іншого культурного змісту [90, с. 178].

Вважається, що фундаментальна зміна форм життя у новітній історії Європи пов'язана з розвитком капіталізму і відбувалась вона за ринковим зразком. Велике місто теперішнього часу живе майже виключно виробництвом для ринку, тобто для абсолютно невідомих, самим виробником ніколи не бачених покупців. Внаслідок цього інтереси обох сторін стають жорстко діловими, і їх розсудливий господарський егоїзм не може бути пом'якшений через особисті стосунки.

Дійсно, Р. Сміт на простому прикладі з фабрикою по виробництву шпильок показав, як завдяки ринку егоїстичні прагнення індивідів пов'язані з процвітанням нації. Тут загальнозрозумілими є два припущення: індивід і нація. Між тим це принципово нові феномени, що не мали місця у минулому. Індивідуальність сприймалась раніше як загрозна для існування суспільства сила, становлення якої дійсно пов'язане з розвитком ринкових відносин.

Зіммель прояснює зв'язок структур здорового глузду з домінуванням капіталістичних стосунків. Великі міста були здавна центрами грошового господарства, оскільки різноманітність і зосередження в них обміну надало знаряддю обміну таке важливе значення, якого воно навряд чи досягло б на селі при обмеженості його обмінних відносин. Але грошове господарство і перевага раціональності стоять у щонайтіснішому зв'язку між собою. Їм обом властиве конкретне ділове відношення до людей і речей, при якому нерідко формальна справедливість поєднується з нещадною жорстокістю. Практична й раціональна людина байдужа до усього, що по суті індивідуально, оскільки індивідуальне потребує такого ставлення і реагування, яке не вичерпується самою логікою; так само принцип грошей усуває будь-яку індивідуальність явищ. Гроші запитують тільки про те, що є загальним для усіх відповідних явищ, а саме про мінову цінність,

яка нівелює будь-яку особливість і оригінальність, виходячи з критерій кількості [60, с. 20].

Протилежність індивідуальності і уніфікуючої сили ринку Зіммель вважає засадою існування духу великого міста. Він пише, що усі душевні стосунки між людьми засновані на їх індивідуальності, тоді як розсудливі стосунки зважають на людей як на елементи, позбавлені особливого, цінні лише за результатами їх праці, що можуть бути оцінені. Так само і житель великого міста зважає на своїх постачальників і покупців. Абсолютно протилежний характер людських стосунків у вузьких колах; тут обов'язкове знання індивідуальностей неминуче робить стосунки більш пройнятими почуттям, відволікає до певної міри від чисто об'єктивної оцінки людей по тому, що від них можна отримати і чого вони вимагають у відплату за свої послуги [60, с. 25].

Здоровий глузд і «аргументи розуму» (Д. Остін) стають предметом наслідування у новоєвропейському мистецтві. У літературі епохи Просвітництва зображуються зламні моменти у долях великої кількості людей, коли необхідно здійснити вибір, спостерігається поведінка, заснована на здоровому глузді. Так у філософській повісті Вольтера «Світ, який він є, видіння Бабука, записане ним самим» головному героєві належить пізнати місто Персеполіс зсередини, щоб допомогти ангелові, за чиїм дорученням він вирушає, з рішенням, чи насилати на нього кару. У процесі опису з'ясовується, що місто складається з протилежностей: високих чеснот і нищих вад. І, звітуючи, перед ангелом «Він замовив кращому у місті ливарникові відлити невелику статую з усіх наявних металів, усіх сортів глини і з найкоштовніших і найпростіших каменів» [9, с. 98]. Бабук не став засмучуватися з приводу недосконалості цього міста, а віддав перевагу здоровому глузду, який підказував, що нічого абсолютного не буває і тим самим врятував Персеполіс від кари.

Стильова різноманітність міської культури стає предметом рефлексії для здорового глузду філістера (недаремно здоровий глузд, філістер, міщанин стають повністю тотожними поняттями в принципових постановках романтиків). «Обставини і життя жителя великого міста бувають звичайно надзвичайно

різноманітні і складні, і, що особливо важливо, завдяки скупченню такої маси людей з такими диференційованими інтересами, їх життя і діяльність складається у такий численний організм, що без найпунктуальнішої точності договорів і виконання їх усе звернулося б у щонайповніший хаос» – пише Г. Зіммель [60, с. 35].

Проте, індивідуальність і автономія приховують серйозну загрозу для духу общини, як справедливо зазначав ще Платон. Ринок сприяв розайтку індивідуальності на основі прагнення до наживи, агресивності і конкурентності. Окремий індивід ставав прив'язаним до громадського цілого тільки за допомогою свого приватного інтересу. Незважаючи на морально виваження вирішення конфлікту між економікою та християнською мораллю у «Венеціанському купці» Шекспіра, очевидно, що в європейській історії перемагав лихвар Шейлок. «Жовтий диявол» примушував розплачуватися за борги власною плоттю.

В. Беньямін (яскравим прикладом філософського осмислення проблеми міста є його есе про Москву і Лондон) відмічав індивідуалізм жителів Лондона. Взагалі, індивідуалізм властивий буржуазній свідомості і складає його родову ознаку. Філософія індивідуалізму розроблялася не лише в Англії, але у Франції і Америці. Токвіль охарактеризував його, проте, не як ідеологію, а як своєрідну психологію: почуття дистанціювання щодо інших і до маси в цілому. Йдеться не про ізольованого індивіда – лицаря розуму, морального боргу або віри і не про трансцендентальних суб'єктів науки, моралі, релігії, права. «Розумний індивід» Декарта, «робінзон» Локка, «самодіяльне Я» Фіхте і інші філософські конструкції були продуктом роздумів не лише за письмовим столом, але мали місце свого виробництва і у просторі міста.

Зіммель згоден з Токвілем у психологічній характеристиці індивідуалізму. Він вважає, що психологічна основа, на якій формуються індивідуальність великого міста, – це підвищена напруженість життя, що походить від швидкої і безперервної зміни зовнішніх і внутрішніх вражень. І той глибокий контраст, який існує між життям великого і маленького міста, або села, що відрізняється повільним, звичним ритмом душевного і розумового життя, вноситься до наших органів чуття, – до фундаменту нашого душевного життя, – і у ту кількість свідомості, витрат з боку

якої вимагає від нас, як від істот, що пізнають лише на підставі відмінностей, велике місто [60, с. 40]. Ці «витрати свідомості» окремого індивіда як жителя великого міста пов'язані з тотальною раціоналізацією просторів культури і формуванням розуму як здібності самого індивіда.

Зіммель підкреслює, що місце розуму – у прозорих, свідомих, вищих сферах нашої душі; розум і є найгнучкішою з наших внутрішніх сил; він не потребує потрясінь і внутрішнього струсу, щоб розібратися у зміні і протилежності явищ, тоді як консервативне почуття тільки завдяки таким струсам і потрясінням і може йти у ногу з ритмом зовнішніх явищ. Цим типовий житель великого міста створює собі засіб самозахисту проти загрожуючих його існуванню течій і протиріч зовнішнього середовища: він реагує на них не почуттями, а переважно розумом, якому розвинута свідомість надала гегемонію у душевному житті [60, с. 43].

Зомбарт повністю згоден із Зіммелем з цього питання. Він також вважає розум прерогативою міського жителя, тоді як буйство пристрастей і неврегульоване мислення – характеристика доміських типів поселень західноєвропейської культури. «Якщо тепер запитати, у якому дусі, згідно з цими настановами, складається господарювання селян і ремісників, то досить уявити собі, хто були ці господарюючі суб'єкти, які будь-яку роботу, що припадала на них, керівну, організуючу, планову і виконавчу, виконували самі або давали виконувати нечисленним помічникам. Це були прості пересічні люди з потужними несвідомими потягами, з вибуховими пристрастями і відносно низьким рівнем інтелектуального розвитку. Недосконалість мислення, нестача розумової енергії, брак духовної дисципліни зустрічаються у людей того часу не лише в селі, але і у містах, які протягом довгих століть фактично залишались великими селами, що з часом розрослися.» [61, с. 403] – пише він.

Формування доміанти здорового глузду і раціоналізму взагалі пов'язано також із становленням громадянського суспільства в Європі. Л. Каган пише, що західна демократія вийшла з міста, з його черева, оскільки громадянське суспільство є суспільством міським [67, с. 28]. Широко відоме «магдебургське право» стало символом свободи міста у пізньому середньовіччі.

Так, вже при переході від середньовічного суспільства до ранньобуржуазного можна помітити утворення нових дисциплінарних просторів виробництва «людського». Утвердження пріоритету залишається незрозумілим без урахування змін способу життя суб'єкта. Перехід від середньовічного ієрархічного, демонстративного суспільства до буржуазного супроводжувався створенням нових «публічних місць»: театр, концерт, виставка, клуб, кав'ярня і таке інше. На відміну від храмів тут вироблялося нове колективне почуття – здоровий глузд і загальнозначущі смаки, обґрунтуванням яких і переймалися літературні критики і філософи. Ставка на розум мобільного індивідуума, що рухався містом у пошуках вигідних угод і потребував колективного обговорення новин економічного, політичного і літературного життя, – привела до зміни і архітектури міст. Вулиці розпрямлялися, площі розширювалися, будинки облаштовувалися, відкривалися затишні безпечні кафе і ресторанчики – усе це забезпечувало торгівлю, роботу, комунікацію, а також відпочинок людям, що віддають праці усі свої сили. Можна тільки дивуватися з того, що в апології розуму був настільки важливим добре облаштований будинок.

Міський спосіб життя культивує певні особистісні якості. Зіммель пише, що пунктуальність, практичність, точність, до яких змушує життя великого міста, його складність, просторовість не лише стоять у щонайтіснішому зв'язку з його грошово-господарським, інтелектуалістичним характером, але повинні також забарвлювати і внутрішній зміст життя, сприяти знищенню тих ірраціональних, інстинктивних самовладних властивостей і імпульсів, які мають схильність самотійно визначати форми життя замість того, щоб брати її ззовні у вигляді готової схеми. «І хоча самодостатні існування, що характеризуються ними, зовсім не є чимось неможливим у місті, все ж вони знаходяться у прямій протилежності типового існування в ньому і це пояснює пристрасну ненависть, що живиться у великому місті такими натурами, як Рескін і Ніцше, – натурами, для яких цінність життя полягає саме у несхематичному, своєрідному, що не піддається однаковому для всіх визначенню, натурами, у яких з того ж джерела, з якого виходить ця ненависть,

народжується також ненависть до грошового господарства і до інтелектуалізму у житті» [61, с. 20].

Але не лише раціональні і утилітарні установки формують культурний простір міста. Новим потужним стимулом розвитку міської культури стає форма естетизації міського середовища: оскільки місто є осередком нерівномірності розвитку буржуазної культури, оскільки воно є носієм високого смаку і суб'єктом диференціації форм культури. Первинний синкретизм інститутів культури, характерний для попередніх історичних стилів, руйнується в умовах Нового часу. Освіта, наука і мистецтво знаходять власні осередки на території міста, і саме буржуазна субкультура стає основою розвитку нової, секуляризованої форми художньої культури.

У той же час, місто стає носієм високої культури й мистецтва, і при цьому втілює нові форми естетичного переживання. Чи можна насправді виявити у Новий час естетичне переживання міського середовища? Наскільки сприйняття ратушних площ, торговельних рядів незліченних середньовічних міст, вбираючи в себе їх неповторну чарівність, нав'язує громадянам Брюгге, Венеції або Лондона, європейцям, власні ремінісценції, власний спосіб бачення? Ці городяни реально створювали середовище карнавалу і процесій, середовище ринку і біржі, середовище цехових зборів і сцену політичних сутичок, середовище багатотисячних університетських диспутів, тощо. Вони дійсно створювали середовище високого стилістичного різномайття і у той же час єдності, в якій не було, не могло бути найдрібнішого фрагмента, що не підлягав художньому осмисленню. Це середовище відображене в ілюстраціях до часословів і у окремих сценах величезних віттарів.

Та все ж уважний перегляд світської літератури епохи (релігійна література не прояснює ситуації) не дає майже нічого, що було б ключем до тодішнього розуміння міського середовища як анонімного, колективного твору найвищої ремісничої майстерності. Зрозуміло, що цього ключа немає у куртуазній літературі, але його не вдається виявити ані у текстах купців або ремісничого патриціату, ані у текстах гострих спостерігачів традицій і звичаїв, на зразок Саккетті, що не пропускали найдрібніших коливань моди в одязі або зачісці. Отже, зосередження уваги на

соціальних зв'язках та їх розривах, на прямій дії груп і індивідів, що усе більш відокремлюється них, повністю витісняє з свідомості сучасників багатство, яке їх оточує повсякденно, – воно не стає предметом рефлексії. Це судження не нове, воно лише підтверджує висновки, зроблені, зокрема, Б. Раушенбахом на матеріалі середньовічного живопису, і В. Браунфельзом, що звернув увагу на те, що в сучасних хроніках міста, що є гостро індивідуальними з нашої нинішньої точки зору, оцінюються як подібні одне до одного.

Та все ж уважний розгляд образотворчої спадщини Ренесансу, аналіз літератури цієї епохи змушують нас помітити зростаюче у часі акцентування театральності міського середовища, його штучного характеру. Альтдорфер або ван Ейк не стільки відображують середовище, скільки проектують його, що є ще характернішим для Леонардо, Рафаеля або Мікеланджело, не кажучи вже про маньєристів. У міру того, як демократичні інститути середньовічного міста усе більш відступають під тиском територіальних інститутів влади, місто немов все пильніше немов вдивляється у дзеркало, приймаючи перед ним ефектні пози. Втративши конструктивну, життєвобудівну потужність, міський патріотизм все помітніше закріплюється у формі суто культурного стереотипу і естетизується.

Театралізація міського середовища, трансформується від форм пізнього бароко до образів зрілого класицизму. Місто (його центр) перетворюється на «партер», орієнтований на «сцену» руху Двору. У Парижі Людовика XV, у Петербурзі Катерини II і Олександра I міське середовище набуває дивних, дивовижних форм – створюється і закріплюється у матеріалі сценічна коробка для видовищ, де натовп пасивно споглядає інший натовп у ситуації парадного виїзду, військового параду і тому подібне.

Взагалі поява театрів, організація салонів, виставок, концертів, відкриття книгодрукування і газетно-журнальної справи – усе це формувало людину нового типу, що зародилася у соціальній спільності, яка може бути названа публікою. Публіка у театрі, публіка, що читає, публіка, що обговорює у кав'ярні новинки літератури, виробляє загальноприйнятий сенс і смак, які стають критеріями раціональності і одночасно умовами єдності. Ці нові простори приходять на зміну

церкві і продукують колектив індивідів, що керуються у своїх діях загальним здоровим глуздом, який філософи назвали розсудком і потім доповнили розумом.

Ці суб'єктивні структури обумовлені об'єктивним духом міського середовища. Тут у будівлях і учбових закладах, у чудесах і комфорті техніки, у формах громадського життя і зовнішніх державних інститутах позначається така пригнічуюча маса кристалізованого, знеособленого духу, що перед ним особа, стає, зовсім безсилою. Життя для неї стає, з одного боку, неймовірно легким, оскільки до неї з усіх боків тягнуться збудження і інтереси, усе для заповнення часу і думок, і це постійно тримає її у течії де плавцеві ледве треба робити деякі рухи. Але, з іншого боку, життя індивіда складається все більш і більш з такого безособового змісту і матеріалу, що прагне подавити специфічно-особисте забарвлення і оригінальність.

У новій європейській поезії тема міста виступає особливо чітко у тій течії, яку Пастернак, кажучи (у замітках до перекладів Шеллі) про Верхарна, Блока, Рільке, назвав «містичним урбанізмом». Передвісником цього напряму можна було б вважати Гонгору, чий сонет про місто початку XVII ст. кінчається рядком «Esto es Madrid, mejor dijera infierno» («Такий Мадрид, а краще сказати: пекло»). Ті риси столиці Іспанії, які могли тоді здаватися пекельними, пізніше витіснялися ще, жахливішими. У Блейка кінця XVIII ст. знайдемо рядки, що передбачають «Страшний світ», Блоку: «Крик повії майданної Шиє саван Англії минулої». Блейк виразно бачить небесний град, що протиставляється земному,: «Серце буде полум'ям палімо; Аж до дня, коли зйдуть, ясні, Стіни Нового Єрусалиму; На полях моєї рідної країни» [59, с. 509].

Частина подібних образів, пов'язаних з символікою міста (і вічного міста – Єрусалиму, Риму, третього Риму тощо), у поезії нашого століття пояснюється впливом літературної традиції, що продовжує біблейську. Від неї ж походить і образ міста як жінки тією мірою, якою він продовжує символ вавилонської блудниці. Але в описах міста і в образах містичного урбанізму символістів і навіть таких футуристських поетів, як Маяковський, виразно окреслюється шар архетипічних знаків, близьких до ранніх давньосхідних і пізніх античних. Місто в історії одночасно і настільки нове явище, що кожне наступне покоління знов починає ним

захоплюватись, і настільки давнє, що це здивування передається нерідко образами тисячоліть [63, с. 165]. Етапи розвитку новоєвропейської культури вносять нові характеристики до образу західного міста.

Наступна фаза розвитку капіталізму – початок промислової революції співпадає зі зміною переважаючого європейського типу міста. Існує і інший аспект хронологічної межі, що відокреслює кінець XVII і початок XVIII ст. в Європі і Північній Америці як «малий льодовиковий період», пов'язаний з маундерівським мінімумом – майже повною відсутністю циклу сонячної активності. Дослідження взаємодії подібних природних явищ, що починаються, з історичними можуть виявитися цікавими і для визначення причин зрушень, що відбуваються в XVII – XVIII ст. саме на тих територіях, де наступив малий льодовиковий період. Але поза поясненнями географічного детермінізму наступний етап розвитку капіталізму вніс істотні корективи до розвитку форм міської культури.

У зв'язку з цим особливо слід наголосити на двох «великих революціях» XVIII – XIX століть в Європі на промисловій революцію і Великій Французькій революції 1789–1794 рр., які виступили свого роду каталізаторами усіх соціокультурних явищ. Ці дві революції стали суттю і витокami економічних, політичних і культурних перетворень усієї епохи. Завдяки ним звичні упродовж попередніх тисячоліть форми соціальної організації багато у чому припинили своє існування. Ці революції поклали початок епохи затвердження капіталізму у Західній Європі.

Промислова революція (промисловий переворот) є найважливішою подією в економічному житті капіталістичних суспільств того часу. Вона ґрунтувалась на досягненнях у природничих науках, впроваджувала нові машини і технології. Промисловий переворот був значним стрибком у розвитку продуктивних сил, його суть полягала у переході від ремесла і мануфактури до машинного виробництва. Капіталізм здійснив заміну ручної праці на машинну. Іноді промислову революцію тлумачать як низку технічних досягнень (нові машини, використання енергії пари у промисловості і таке інше). Але технічні винаходи були лише часткою набагато ширшого спектру соціально-технічних змін. Разом з технікою формувався і новий

соціально-економічний порядок, характерними особливостями якого стали фабрична система господарювання, індустріалізація і, що особливо важливо для нашого дослідження, урбанізація [139, с. 6].

А. Лефевр стверджував, що процес урбанізації набагато важливіший у динаміці капіталізму, ніж це намагалися подати аналітики. З ним згоден сучасний англійський дослідник Д. Харві: «Капіталізм змушений урбанізуватися, щоб відтворити себе. Але урбанізація капіталу породжує протиріччя. Соціальний і фізичний ландшафт урбанізованого капіталізму – це значно більше, ніж безмовне свідцтво можливостей трансформації у капіталістичному розвитку і технологічні зміни» [87, с. 87; 148, с. 64]. Капіталістична урбанізація має свою специфічну логіку і свої специфічні форми суперечностей. За Бурстином, конкуренція «серед міст» допомогла створити дух підприємництва, саме так, як дух підприємництва допоміг створити міста. З появою нових технологій пересічні люди були кинуті у змагання різних територій: в основі цієї боротьби лежало прагнення перетворити своє власне місто у нове «перехрестя» або, щонайменше, у станцію на шляху прямування транспорту. «Суперечки про транспорт», як пише Шрайбер (1962), «прославили свідомість» міського співтовариства і загострили почуття гордості за своє місто у багатьох західних містах [145, с. 89]. Конкуренція між містами також є свідченням нерівномірності розвитку культурного простору, є очевидним за демографічною статистикою.

До XIX ст. у містах, навіть найбільш високо урбанізованих, проживало не більше 10% населення. Найбільші міста у доіндустріальних суспільствах за сучасними мірками, були дуже малі. Наприклад, населення Лондона до XIV ст. складало близько 30 тис. жителів. На початок XIX ст. чисельність населення у ньому сягала близько 900 тис. жителів, що набагато перевищувало чисельність населення в інших відомих містах. Незважаючи на густонаселеність Лондона, у цей час у містах проживала лише незначна частина населення Англії і Уельсу. А через сто років, біля 1900 року, вже близько 40% населення Англії і Уельсу мешкало у містах з населенням 100 і більше тисяч жителів.

У 1800 р. 27,2 млн. жителів земної кулі, тобто 3% усього населення, проживало у містах (з населенням 5 тис. і більш жителів), з них 15,6 млн. людей, тобто 1,7% усього населення, мешкало у великих містах (населення 100 тис. і більш жителів). У 1900 р. вже 218,7 млн. людей (13,3%) проживало у містах, з них 88,6 млн. людей (5,5%) – великих містах [23, с. 298].

Процес урбанізації відбився не лише у статистичних даних, але і у формі організації міського простору, його структури. В історії європейського міста можна позначити межу, що відділяє цехове місто ганзейського типу, жорстка вертикальна структура якого визначається системою гільдій, і – міста менш жорстокої структури, що набувають з XVII ст. особливої значущості. Так, в Англії міста з жорсткою структурою, як Йорк, що посідали близько 1600 р. перші місця протягом двох наступних століть були відсунуті Манчестером, Ліверпулем, Бірмінгемом. У Східній Азії ще у XVII ст. жорстка структура рангів визначала географічну схему міста, де, як в японських містах, ранги співвідносилися із сторонами світу і у жителів кожного рангу було прокладено певна обмежена кількість входів і виходів.

Проте, одна риса вертикальної структури великих міст, що виникають разом з соціальним розшаруванням суспільства, зберігається і у Новий час. Йдеться про відмінність тієї частини міста, де зосереджена еліта (часто і відповідні установи, наприклад, царський палац) і частини, заселеної плебсом. У Лондоні ця відмінність, здавна співвіднесена з протиставленням Західного Кінця (West End, аристократичної частини міста) і Східного Кінця (East End, комерційної частини) призвела до вживання двох різних назв міста – Town щодо Західного Кінця, City – щодо Східного.

Іншим важливим моментом урбанізації індустріального суспільства є здійснення культурної інновації: розподіл таких сфер життя як робота, проживання і відпочинок, підкреслює М. Вебер. Завдяки цьому створюється досі небачене розмежування сфер приватного і публічного. Самі феномени атомізації соціального і індивідуалізму стають зрозумілими тільки у цьому контексті.

Плани міст, архітектура і дизайн створюють умови для існування незалежних індивідів. Услід за вулицями і скверами з'являються кафе і бари, де люди можуть

збиратися невеликими групами і обговорювати різні приватні і громадські питання. Змінилася архітектура будинків. У буржуазному будинку з'являються не лише окремі спальні, але і салони, куди збирається для спілкування найрізноманітніша публіка. Це призводить до зміни обстановки, зокрема, до виготовлення затишніших і зручніших меблів.

Своєрідність обстановки міського середовища і, зокрема, домашньої була покликана підкреслити індивідуальність хазяїна. Розмежування сфер публічного і приватного зумовлює багато особливостей міського життя. «Коли кількісне збільшення його значення і його енергії доведені до вищої межі, – тоді починають звертатися до якісних особливостей, щоб таким чином, шляхом збудження вражень різниці, привернути до себе увагу соціального круга; врешті-решт це призводить до умисних дивацтв, до специфічних для великого міста екстравагантностей, самообособлення, капризів, претензійності, сенс чого полягає вже не у змісті тієї або іншої поведінки, а тільки в її: у тому, щоб бути несхожим на інших, щоб виокремити і тим стати помітним» [26, с. 448].

Зіммель вважає, що якщо звернутися до питання про історичне місце обох цих форм індивідуалізму, які утворилися з якісних стосунків великого міста: індивідуальної незалежності і формування особистісних, рис – то виявиться абсолютно нове значення великого міста у загальній історії духовного розвитку. Вісімнадцяте століття застало людину, силоміць пов'язану ланцюгами політичного, аграрного, станового і релігійного характеру, що втратили сенс, – обмеженнями, що нав'язали індивідові неприродні умови і форми нерівності, що давно стали несправедливістю. В цій ситуації пролунав заклик до свободи і рівності, що відобразив віру у повну свободу діяльності індивіда у сфері соціальних і духовних стосунків. Поряд з цим ідеалом лібералізму, у XIX столітті сформувався інший, під впливом, Гете і романтики, а також зумовлений економічним розподілом; в праці звільнені від історичних ланцюгів індивіди прагнули тепер до самоствердження. Вже не «загальнолюдське» у особі, а, навпаки її якісні особливості і своєрідність були тепер визначальними. У боротьбі між цими двома типами визначення ролі суб'єкта у суспільстві і розгортається уся зовнішня і внутрішня історія нашого часу.

Давати місце для суперечки і єднання обох визначень – є функцією великого міста, оскільки його своєрідні умови дають, можливість і привід для розвитку обох. Вони набувають цим абсолютно особливе, надзвичайне значення у ході розвитку душевного життя, вони стають одними з тих великих історичних утворень, у яких на рівних правах з'єднувалися і розвивалися протилежні, охоплюючі життя, течії.

Індивідуалізм і принцип дистанції породили зустрічний рух – пошук контакту. У ХІХ ст. це бажання відчувалося особливо ясно, і тому література цього часу пройнята пошуками форм спілкування. На сцену виходить любов, що має новий вигляд і що вже не зводиться до шлюбу, а набуває придбаває усе химерних форм сексуальності. Так само напружено переживається конфлікт міста і індивідуальності. Людина, що шукає незалежності, потрапивши у місто, гостро відчуває свою самотність і індиферентність інших. Місто живе швидкістю і різноманіттям контактів, але вони не дають задоволення людині, бо є занадто швидкими і у той же час поверхневими. Незважаючи на те, що життя у місті б'є ключем, воно – мертво. Реклама, видовища інтенсифікують зір і пробуджують бажання, проте, за усім цим ховається глибока апатія. Індивід у пошуках тілесної енергії шукає душевної, а не політичної єдності. Буржуазна сім'я і житло привели до глибоких змін психології людини. Описані Фрейдом комплекси несвідомого нерідко розуміються як природжені. Але насправді вони – наслідок нових дисциплінарних просторів, в яких відбувалося формування людини та її тілесності. «Психоаналіз – усього лише своєрідна ортопедія, виправлення органів, що були zdeформовані у процесі надмірно старанного виховання. Насправді, вихід лежить у створенні простору для поліфункціонального і полікультурного життя, де замість терору гомогенності мирно співіснують і взаємодіють гетерогенні простори повсякденності» [98, с. 294]. Але, між тим, чарівність великого міста не могла вислизнути з-під уваги фрейдизму і інших культурних течій ХХ століття. Так М. Мамардашвілі писав, що З. Фрейд і Р. Музіль створили славу Відню, і що Відень став місцем буття у культурі, оскільки у ньому зосередився такий тонкий шар, культурна плівка, що дозволяє пересилювати небуття.

3.2. Трансформація форм міста в культурі постмодерна

Підрозділ доводить значимість бінарних опозицій «фюсис – техне», «хаос – космос» для формування архітекtonіки постсучасного мегаполісу.

У постсучасній ситуації у полі наукового знання відбуваються істотні зміни, обумовлені втратою спеціалізації соціальних практик індустріального суспільства, а, відповідно, і зникає необхідність локальної диференціації у системі наук. Результатом цих інноваційних змін стало виникнення міждисциплінарного підходу у сфері гуманітарних наук, за допомогою якого лише і стало можливим пояснити складну метаморфозу міста у мегаполіс.

Провідне місце посідає у даному ракурсі культурологія, тобто наука, яка базується на синтезі теоретичного і емпіричного знання, вивчає «другу природу» (І. Кант) [71], яка заповнює і навіть витісняє природу першу, водночас обумовлюючи стихійність природного начала. Мета нашого дослідження полягає у вивченні культурологічних параметрів трансформації міста у мегаполіс і визначенні ролі античного полісу у процесі становлення культурного коду мегаполісу.

Трансформація міста у мегаполіс супроводжується перетворенням його на особливе середовище проживання. У цьому випадку відмінність між містом і мегаполісом демонструє, як кількісні зміни переходять у якісні. Якщо поліс – середовище порядку, то мегаполіс – це середовище надлишку. Мегаполіс у цьому змісті дійсно подібний постмодерному Левіафану, який є хаотичним, стихійним, неймовірно величезним, дивовижно ненажерливим, «закрученим сам на себе» [37, с. 376]. Сама етимологія слова «Левіафан» (liwyatan) походить від єврейського lawa – «звиватися, витися». У біблійній міфології це морське чудовисько, описане як крокодил, змія або дракон. Можливо, це одне із втілень вавілонської Тіамат – хтонічного океану або первинного хаосу. У цій якості Левіафан протистоїть богові-деміургові, який перемагає і скоряє його. Однією з модифікацій Левіафана є дивовижно величезна риба, що проковтнула Іону. У Біблії і апокрифах Левіафан часто згадується у зв'язку з месіанськими і апокаліптичними мотивами. Гоббсовський образ Левіафана [44, с. 568] вперше демонструє стихійну силу

соціального інституту, покликаного підтримувати порядок, але разом з тим, він виробляє примус і насильство. Якщо становлення модерної культури йшло під гаслами деміфолгізації, то реальність мегаполісу повертає до міфологічного стану, що знову звертає увагу сучасних дослідників до метафори міста-лабіринту, що веде свою історію з архаїчних часів.

Постсучасний Левіафан – таке чудовисько, яке має «дружній інтерфейс», а Іона не поспішає покинути його цілком комфортабельне нутро, підкоряючись йому, адаптуючись під це середовище. Парадокс полягає у тому, що мегаполіс, виникаючи завдяки розширенню границь поліса, у багатьох відносинах припиняє бути полісом по суті. Тобто, він припиняє бути простором «спільної справи», звідси і походить неминуча криза політики. Очевидно, слухними були міркування Платона і Аристотеля про те, що місто-держава не повинне бути ані занадто малим – інакше йому не прокормити себе, ані занадто великим – інакше воно не утримає свої границі, втратить свою раціональність і впорядкованість. У мегаполісі не тільки жодна площа не вміщує усіх громадян-городян, але і жодна справа не об'єднає їх усіх. Таким чином, у мегаполісі можливі або скоріше вже існують мікроспільноти, які є нестійкими: виникають ситуативно та ситуативно ж і розпадаються. Відмінністю сучасної агори від класичної є відсутність артикульованих розмов. Наррація у сучасній молоді вважається чимось непристойним і є явною ознакою безумства або старечого маразму. Так вони протестують проти панування мови. Проте, у тому, що сучасні люди вибрали мовчання, винуватий і устрій міста. Його гамірні вулиці і площі, транспорт, кафе, магазини не привертають до дружнього спілкування. Але почуття симпатії реалізується на візуальному рівні. Замість довгих дружніх розмов молоді люди обмінюються поглядами і посмішками. Вони спалахують і гаснуть, як вогні реклами, і підтримують людину у світі, де реальність і ілюзія нероз'єднані [119, с. 178].

Вже не існує якоїсь спільної мети, здатної згуртувати їх у єдине ціле. У мегаполісах мирно співіснує те, що раніше виганялося як чуже. Велике місто не має загальної культури, але це не означає, що потрібно повторювати гасло про «моральне відродження», як це роблять консерватори, що розцінюють

гетерогенність як загрозу національній ідентичності. Не можна забувати, що колишні способи її досягнення, навіть якщо використовували дискурс про моральне і духовне, так або інакше застосовували образ ворога і збурювати нетерпимість до чужого. У зв'язку з цим виникає питання: чи немає у топології сучасного міста таких чинників, що забезпечують мирне співіснування людей, які мають різний спосіб життя.

Найчастіше ці мікроспільноти складаються не завдяки безпосередньому спілкуванню, а завдяки комунікації у медіа-середовищі. Мегаполіс пронизаний медіа-мережею; насамперед, саме вона і утримує його єдність. У цьому тексті можна говорити про те, що має місце зрощення – медіа-середовища і ландшафту мегаполіса, що утворює особливий, метромедіальний простір. У нестійких мікроспільнот, що виникають завдяки медіа-комунікаціям, є більша можливість у такому просторі обминути, обійти владу (логос-закон) і можна тішити себе надією на те, що ти належиш тільки собі, а не *res-publica* (лат. – державна справа).

Правда, є певний спільний знаменник, під який можна підвести усіх жителів мегаполіса. Цим спільним знаменником в індустріальну епоху було виробництво, навколо якого виникали сучасні західні міста. Потім виробництво змінилось на споживання, яке все більше віртуалізується (не випадково ж сучасне суспільство називають і суспільством споживання, і інформаційним суспільством, що, врешті-решт, уможливорює просування до ототожнення товару і інформації у віртуалізованому середовищі). Цікаво, що відчуження як принципова характеристика суспільного виробництва, занурившись у специфічну атмосферу мегаполіса епохи Модерну, зберігає свою «кліматоутворюючу» функцію дотепер.

Ще більш дивно те, що постсучасний мегаполіс, втративши риси поліса, придбав якісні риси фюсиса, «природи». «Фюсис» – у класичному сенсі давньогрецької натурфілософії – самовладна, зростаюча природа; те, що зростає й змушує все зростати, жити та вмирати. Природа рухлива, мінлива та має великий потенціал для самоіснування. Але хіба не має всі ці характеристики мегаполіс? Постсучасні міста саме зараз зростають! І це не просто метафора, це досвід життя у мегаполісі. З певної точки зору, мегаполіси нагадують або величезні пульсуючі тіла,

або джунглі. Не випадково образ мегаполіса, як джунглів, став не тільки мовним кліше («кам'яні джунглі»), але й кліше для мас-медіа, перетворившись на свого роду фантазм, який мандрує голлівудською продукцією від фільму до фільму. Це кліше виражає настрій колективного несвідомого і до нього слід краще придивитися.

У сучасному світі Мемфорд бачить серйозну загрозу того, що за рахунок нових технологій людство занадто наблизилося до можливості реалізувати чийсь план – наприклад, того ж Платона: «Кібернетика, медична психіатрія, штучне запліднення, хірургія й хіміотерапія дали можливість перетворювати людей на покірні автомати, що перебувають під зовнішнім керуванням, залишивши лише стільки розуму, щоб замінити машину у випадку, якщо її використання виявиться не виправданим. Ввічлива назва цього створення – «люди у просторі», але його реальна назва – «люди, несповна розуму»» [103, с. 91]. Трагічний досвід розпаду Риму дуже важливий для Мемфорда, тому що є прикладом можливої долі, що загрожує сучасним перерослим мегаполісам. У цьому прикладі вражає те, що матеріальні форми Вічного міста дуже швидко стали непридатними, як зруйнувалися культурні засади його існування. «Рим – класичний приклад того, що видатний біолог Уілер називав «*abbau*», або процесом розпаду (розкладання). Руйнування Риму було останнім результатом його переростання, що виявилось у втраті функцій і контролю за економічними процесами й людьми, усім важливим для продовження його існування. У певному сенсі, римська організація повинна була б стати етеріалізованою (натхненною) і здатною за допомогою простого утворення підтримувати порядок без застосування сили або захоплення. Але цього не сталося – для інших Рим не став бажаною структурою дисциплінованої цивільної кооперації, а, навпаки, став загрозливим прикладом неконтрольованого зростання, бездумного користування й матеріального перенасичення» [175, с. 96] – пише Мемфорд. Він вважає, що з позиції політики та урбанізму, Рим залишається показовим уроком щодо того, чого слід уникати. Його історія містить серію класичних сигналів небезпеки, які попереджають про те, що життя починає рухатися у неправильному напрямку. Там, де люди збираються у загрозливих кількостях, де різко зростають ренти, а житлові умови погіршуються, там майже автоматично

виникає загроза і долі Риму. Нині вона знову актуалізується: арена, багатоповерхове житло, масові конкурси й виставки, футбольні матчі, міжнародні конкурси краси, повсюдний стриптиз у рекламі, чуттєві провакації сценами сексу, насолоди й насильства – усе це є у сучасному римському стилі, підкреслює Мемфорд. «...Примноження ванних кімнат і перевитрати на дороги з гарним покриттям і, понад усе, масова колективна концентрація на легко уявних ефемерностях усіх типів, виконаних з найвищою технічною зухвалістю... Ось симптоми кінця: прийняття деморалізованої влади й мініфікації життя» [103, с. 91]. Досліджуючи сучасні міста, Мемфорд вважає, що розмір метрополії не виконує її головну функцію – служити сховищем власної культури й агентом взаємодії з іншими культурами. На його думку, набагато важливішим є не розмір світового міста, а здатність створювати «раціональність великого діапазону».

Не можна погодитися, що постсучасні міста не виконують особливу культурну функцію, але дійсно існує тенденція щодо дематеріалізації провідних інститутів, яка зовсім по-іншому організовує людину, її особистість і життя. На думку Мемфорда, це приведе до формування нового типу міста – Невидимого Міста. «Також є інша сторона такої реорганізації метропольного комплексу, зумовлена дематеріалізацією або етеріалізацією існуючих інститутів, яка вже частково створила Невидиме Місто. Очевидно, це втілення того факту, що новий світ, у якому ми вже почали жити, не просто відкритий і лежить на поверхні – він поширюється набагато далі видимого обрїю, а також він є відкритим внутрішньо, пронизується невидимими променями й відповідає впливам і силам нижче порогу звичайного спостереження» [103, с. 92]. Багато первісних функцій античного міста, будучи традиційними, вимагали фізичної присутності всіх учасників. Нині вони перетворилися на форми, здатні до швидкого переміщення, механічного виготовлення, електронної передачі й світового розповсюдження. Якщо віддалене село може дивитися той самий фільм або слухати ту саму радіопрограму, що й центр, то нікому не потрібно жити в цьому центрі або відвідувати його для участі в конкретній дії. Втрата містом привілей культурного центру є підставою перетворення мегаполісу на глобальне селище (Якщо модерне місто було втіленням

і носієм високої культури, то доступність інформації в постіндустріальну епоху порушує позицію «елітарне – егалітарне», відповідно руйнується і дана функція міста. Звідси походять засади трансформації мегаполіса на «глобальне селище» (М. Маклюєн [96]), де порушується пріоритет візуального сприйняття світу за рахунок поширення електронних технологій. Специфіка функціонування цінностей у глобальному світі обґрунтована у роботах українського вченого В. Андрущенка [8, с. 10]. Визначальним для Мемфорда, в остаточному підсумку, стає розмір: маленьке місто – добре; мегаполіс – це місто, що втратило контроль над розмірами, чисельністю й керуванням, стало неприродним, поза-фюсійним утворенням.

Тема небезпеки кількісного зростання мегаполісу стає у центр дослідницької уваги одного з провідних представників постмодерну Ж. Бодрійяра. Він, змальовуючи сучасне суспільство, описує, як базовий процес, концентрацію населення та збільшення виробництвом відходів [16, с. 111]. Для урбаністичної проблематики Бодрійяра важливі три поняття: «концентрація», «спустошення» (процеси: зворотній і супутній концентрації) і має, на його думку, першочергове значення поняття «критичної маси». Бодрійяр вважає, що «у соціальній сутності є свої межі». Зміст проблеми критичної маси він вбачає у тому, що міра зростання концентрації населення руйнується як сама соціальність. Бодрійяр порівнює сучасне суспільство й закони його розвитку з космологічними відкриттями законів розвитку Всесвіту, стверджуючи, що при перевищенні Всесвітом певної критичної маси, буде великий вибух і розширення переходять у стискання (імплізію) – bigcrunch. Бодрійяр вважає, що «бурхливий ріст населення, розширення мереж контролю, органів безпеки, комунікації й взаємодії призводять до імплізії реальної сфери соціального. В інформаційній сфері, наприклад, велика кількість інформації анулюється сама собою. Це призводить до ефекту перенасичення інформацією. Епіцентром цих процесів сучасного суспільства, на думку Бодрійяра, є сучасний мегаполіс. У соціальному плані ці процеси «породжують в індивідах байдужність і збентеження». Він порівнює модель сучасної міської спільноти із транспортною розв'язкою: «Шляхи руху тут ніколи не перетинаються, тому що в усіх той самий напрямок ... Може, у цьому й полягає суть комунікації? Однобічне співіснування. За

його фасадом хаваються наростаюча байдужість і відмова від будь-яких соціальних зв'язків» [17, с. 107].

Якщо погодитися з космологічним діагнозом Бодрійяра, то залишається питання: до чого у майбутньому приведе ця соціальна сингулярність сучасного міста – до соціальної «чорної діри» чи до появи «найновішої»? Обидві ситуації небезпечні для існування людства у цілому [18, с. 78].

Головна ж небезпека, на думку Л. Мемфорда, полягає у тому, щоб людина не стала додатком до мегамашини. Мегамашина (машина, machine) [103, с. 90] – спеціальне поняття, введене ним для того, щоб відзначити проблему поглинання людського життя технікою і технологіями. Негативний ефект мегамашини у тому, що людина стає її додатком і залежить аж настільки, що навіть трансляція соціальної й культурної спадщини (heritage) [103, с. 91], яка є життєво важливо для відтворення людини, відбувається за допомогою машини (ЗМІ, газети, радіо, згодом – телебачення). Дематеріалізація інститутів призводить до того, що формування людини, на думку Мемфорда, усе більше відбувається у сфері комунікації символів, а не матеріальних міських форм. Отже, архітектура та, відповідно, архітектура міста не є головними або істотними поняттям в урбаністичній теорії Мемфорда, на відміну від багатьох інших постмодерністських концепцій (естетичний потенціал постмодерну проаналізований у роботах української дослідниці Г. Меднікової [100, с. 160; 101, с. 120; 102, с. 304]).

М. Фуко досліджував вплив влади, нагляду і контролю через архітектуру в'язниць, виправних установ, казарм, лікарень і фабрик, тобто усього того, що є способом організації буття людини. Він пише, що «формується проблематика: проблематика архітектури, яка створюється відтепер не просто для того, щоб вабити погляд (пишність палаців), не для забезпечення огляду зовнішнього простору (геометрія фортець), а заради здійснення внутрішнього впорядкованого й детального контролю, заради того, щоб зробити видимими тих, що перебувають усередині. Словом, архітектура тепер покликана бути інструментом перетворення індивідів: впливати на тих, хто у ній перебуває, керувати їхньою поведінкою, доводити до них прояв влади, робити їх доступними для пізнання, змінювати їх.

Камень може робити людей слухняними й обізнаними. Стара проста схема ув'язнення й огороження (товсті стіни, важкі ворота, що складають вхід і вихід) замінюється на розрахунок числа вікон і дверей, глухих і порожніх просторів, проходів та місць, що добре проглядаються» [146, с. 250].

Важливу роль Фуко покладає на ідею ідеальної в'язниці (ідеального розташування тіл у просторі) – паноптикуму, запропонованої у середині XIX століття Д. Бентам. Її принцип такий: один (наглядач) бачить усіх, залишаючись непомічним сам. Божевільний, хворий, засуджений, робітник або школяр, за якими споглядають, є відкритим для спостереження, що забезпечує автоматичне функціонування влади. Фуко відзначає, що якщо Бентам описувала паноптикум як технічну програму, то через кілька років Юліус оцінював його як завершений історичний процес [146, с. 254]. Прадавнє суспільство було суспільством видовищ з архітектурою храмів, театрів і цирків, що дають можливість великій кількості людей спостерігати малу кількість об'єктів; сучасне суспільство навпроти є суспільством контролю, основні елементи якого не стосуються безпосередньо громадського життя, з одного боку, окремі індивіди й держава, – а з іншого, їх стосунки, що можуть бути встановлені лише як протилежні видовищу [124, с. 260]. Тіло окремої людини, контури його руху вже заздалегідь вписані у поле зору суспільства й піддані його контролю. Отже, тілесність людини стає похідною від архітектоніки життєвого світу міста.

Сучасний автор Е. Гідденс, підкреслюючи важливість досліджень Фуко, також відзначав, що архітектура міських організацій прямо пов'язана з їхнім соціальним статусом і системою влади, а офіси є архітектурним середовищем усередині організацій. Гідденс відзначає, що архітектура будівель сучасних організацій тісно пов'язана з наглядом як засобом підпорядкування владі. Говорячи про архітектурно-планові рішення міст і окремих кварталів, Гідденс вважає, що вони відбивають боротьбу різних соціальних груп і конфлікти між ними, ілюструючи це прикладом реконструкції району доків у Лондоні [41, с. 437]. Проблема вдосконалення окремих частин міста корелює з темою перебудови мегаполісу в цілому.

Р. Міллс, міркуючи про можливість, а точніше, неможливість рішення проблеми міста як структурного елемента, задається питаннями: «Як слід перебудувати це дивовижне створіння? Розбити його на окремі частини, сполучивши місце проживання з місцем роботи? Провести косметичні поліпшення, нічого не змінюючи по суті? Або, евакуювавши населення, підірвати старі міста й вибудувати нові на іншому місці за новим планом? Яким повинен бути цей план? І кому робити вибір, ухвалювати рішення й втілювати його у життя?» [106, с. 8]. Це теж культурологічна оцінка міської архітектури.

Проблема архітектури, як структурної частини середовища мегаполісу, розробляється іншим постмодерністом З. Бауманом. Він помічає, що майже всі елементи міста можна поміняти місцями. Міста «схожі один на інший так сильно, що якщо ти відвідав хоча б одне з них, то можна вважати, що ти бачив їх усі. Чужоземцеві немає потреби звертатися з питаннями... – архітектура пояснює все універсальною мовою» [12, с. 59].

Сутність постсучасної міської архітектури, за Бодрійяром, полягає в «штучному моделюванні світу, спеціалізації й централізації функцій і поширенні по всьому світі цих штучних побудов» [18, с. 115]. Для автора теорії символічного обміну сучасний світ уявляється віртуальним, і архітектура також стає віртуальною, тобто адекватною до цього світу. «У віртуальному світі мова вже не йде про архітектуру, що вміє грати на видимому й невидимому, або у символічній формі, що використовує водночас вагу, центр ваги предметів і втрату цих ознак. Мова йде про архітектуру, у якій більше немає загадки, що стала простим оператором видимого, про «екранну» архітектуру, що замість того, щоб бути «природним розумом» простору й міста, перетворилася, у певному сенсі на, у їх «штучний розум» (я нічого не маю проти штучного розуму, за винятком того факту, що у своєму всеохоплюючому розрахунку він претендує на те, що б поглинути всі інші форми й редукувати духовний простір у цифровий)» [17, с. 22].

Постсучасна архітектура, на думку Бодрійяра, втілює не талант майстра й не ознак мистецького твору, а набуває рис технічного і технологічного виміру комп'ютерного проектування й будівництва. «Все те, що подібним чином

створюється за допомогою техніки та з використанням величезних можливостей диверсифікованості, приводить до появи автоматичної формули світу. Це проявляється й в архітектурі, що повністю стала покладатися на технічні можливості – при цьому я маю на увазі не тільки матеріали й конструкції, але й концептуальні моделі. Отже, архітектура більше не вказує на будь-яку правду, на оригінальність, а швидше є позбавленою технічною наявністю форм і матеріалів. Істина, що постає при цьому, уже не об'єктивною умовою або, тим більше, суб'єктивною волею архітектора, але відбиває технічні характеристики та їх функціонування. Це можна поки називати архітектурою, але не можна при цьому ні в чому бути впевненим» [16, с. 25].

Для підтвердження своїх думок Бодрійяр використовує приклад з будинком музею Гуггенхайма в Більбао, побудований всесвітньо відомим архітектором Ф. Гері, проект якого вважається прикладом успішного у фінансовому відношенні культурного проекту, тому що він вплинув на життя міста й окупився всього за три роки, це – характерний приклад успішної архітектури суспільства споживання. Бодрійяр вважає, що Музей Гуггенхайма в Більбао – «це ідеальний зразок віртуального об'єкту, прототип віртуальної архітектури. Створений на основі видимості воєдино скомбінованих елементів та модулів таким чином, який може застосовуватися при створенні тисячі подібних музеїв і при цьому змінюватися будуть тільки програмне устаткування й правила обробки даних. І навіть його зміст – колекції й об'єкти мистецтва – повністю віртуальні. Настільки вражають його нестійка конструкція та нелогічні форми, – настільки ж маловиразні його виставочні простори! Він є лише символічною виставою й «декораціями» машинного устаткування, прикладної технології – як було вже згадано, не кожної. Об'єкт дивний, але це лише експериментальне чудо, порівняно з біогенетичним дослідженням тіла, що породили величезну кількість клонів і химер. Музей Гуггенхайма – це просторова химера, продукт машинних процесів, які випередили саму архітектурну форму» [16, с. 26]. «Власне кажучи, він неоригінальний. Правда полягає в тому, що при використанні техніки й апаратури все втрачає свою

оригінальність. Усі елементи легко комбінуються, потрібно тільки пристосувати їх для публічної вистави як більшість постмодерністських форм...» [16, с. 26].

Музей Гуггенхейма – це неєдиничний приклад. Бодрійяр знаходить риси віртуальної архітектури (архітектури клонів) у найбільш значних спорудженнях, що стали символом сучасного суспільства, наприклад, у зруйнованих 11 вересня 2001 року вежах-близнюках. «Особисто я завжди цікавився простором, перш за все, таким, який «заставлений об'єктами», що змінюють поняття простору. Отже, мені цікаві такі об'єкти як Beaubourg, World Trade Center або Biosphere-2, тобто будинки, які (для мене) не являють собою архітектурного дива. Вони мене захоплюють не своїм архітектурним значенням. Ці будинки начебто з іншого світу – це те, що можна сказати про більшість великих архітектурних об'єктів нашого часу. У чому їх доцільність? Коли я в пошуках доречності беру, приміром, такий будинок як вежі-близнюки, то я бачу, що архітектура вже в 1960-ті роки сповіщала про прихід гіперреального, а може, навіть електронного суспільства й відповідної епохи, у якій обидві вежі виглядають як перфострічка. Можна сьогодні сказати, що вони були клонами один щодо іншого, нібито передбачаючи кінець усього справжнього. Чи є вони, таким чином, провісниками нашого часу?» [16, с. 10]. Бодрійяр шкодує про зникнення архітектури, він хотів би, «щоб архітектура та архітектурний об'єкт залишалися чимось незвичайним, і щоб їх не спіткала участь, яка нас оточила; не настала б епоха віртуальної реальності архітектури» [16, с. 29]. Фактично, ми вже на пів-дороги до цієї епохи, продовжує Бодрійяр: «Архітектура сьогодні служить більшою мірою культурі й комунікації, тобто віртуальному естетичному ідеалізуванню всього суспільства. Вона функціонує як музей, що містить соціальну форму (ми називаємо її культурою) нематеріальних потреб, які не можуть інакше бути визначені, як незліченні будинки культури. Коли музеєфікуються люди з певного оточення або місця (в еко-музеях, де вони стають віртуальними статистами свого власного життя, тобто втрачають свою оригінальність), вони потоком спрямовуються у величезні, більш-менш розважальні «склади», тобто культурні й торгові центри по всьому світу, або в транспортні й транзитні пункти (які французькою мовою цілком правильно позначені «lieux de disparition», тобто «пункт

зникнення» [16, с. 31]. В Осаці вже будується пам'ятка комунікації XXI століття. Архітектуру сьогодні поневолили всі ці транспортні, інформаційні, комунікаційні й культурні функції. У цьому й полягає функціоналізм, який досяг величезних розмірів і вже не належить механічному світу органічних потреб і реальним соціальним умовам, а є функціоналізмом віртуального світу, тобто часто пов'язаний з даремними функціями, піддаючи небезпеці саму архітектуру, яка може також перетворитися на даремну функцію. У чому небезпека? Бодрійяр відповідає, що у тому, що відсоток клонованої архітектури по всьому світі – цих прозорих, розважальних, мобільних, несерйозних будівель як мережі віртуальної реальності – може значно зрости. Більшість сучасних суспільних споруд мають занадто великі розміри та створюють враження порожнечі (не простору), вважає він. «Роботи чи люди, які там перебувають, самі виглядають як віртуальні об'єкти, неначе немає необхідності в їхній присутності. Функціональність марноти, функціональність непотрібного простору (культурний центр у Лісабоні, Grande Bibliotheque de France і так далі)» [16, с. 32]. Драма сучасної архітектури полягає у нескінченних клуваннях того ж самого типу будівель у залежності від функціональних параметрів або певного виду типової архітектури.

Глянувши навколо, на сучасну архітектуру, у тому числі й на архітектуру сучасного Києва, важко не погодитися з Бодрійяром. У той же час Бодрійяр прагне сподіватися на майбутнє архітектури. «Архітектура має майбутнє вже тому, що досі не створено такого будинку, такого архітектурного об'єкту, який би був спроможний покласти кінець усім іншим формам, які обмежують простір. Таким чином, немає такого міста, яке б визначило кінець усіх інших міст, такої думки, яка визначила б кінець усіх інших думок» [17, с. 38]. Збільшення кількісних параметрів міста є результатом процесу тотальної глобалізації всіх форм постсучасної організації культурного простору.

Вивченню впливу процесів глобалізації на культурний простір міста присвячені роботи американської дослідниці С. Сассен. Вона вважає, що глобалізація принесла з собою зміни у масштабах територіалізації економічних і політичних процесів, а також культури у цілому [124, с. 167]. Глобальні міста

надали новий масштаб динаміці територізації, що не могло не вплинути на теоретичне осмислення міської культури. Ключова особливість цих змін полягає у відмові від колишніх аналітичних категорій і колишніх ієрархій. Це призводить до теоретичних і методологічних інновацій, а отже, і до жвавої полеміки. У 1990-х рр. спостерігалось посилення полеміки і виникнення абсолютно нової дослідницької програми, що стосується проблем міст і цілого комплексу різноманітних самостійних проблем, з ними пов'язаних. У свою чергу, глобалізація стала причиною появи нового напрямку у дослідницькій літературі, у рамках якого місто розглядається з принципово інших, ніж раніше, позицій [124, с. 254] С. Сассен підкреслює, що часто-густо у зміст цього поняття вкладають те, що, згідно з моделлю глобального міста, різні глобальні міста у всьому світі стануть схожими. Можливо, вони будуть схожі на Нью-Йорк. Вона не згодна з цією позицією і не бачить підстав для того, щоб Париж або Токіо стали схожими на Нью-Йорк. Їх інституціональна, політична, але головне – культурна історія, а також інерція усталеного середовища, несхожість ролі, яку грає держава в кожному з цих міст, приведуть до дивергенції.

Глобальне місто є стратегічним простором, в якому глобальна динаміка долає державні інституціональні заходи. Елемент просторовості глобального міста полягає у тому, що воно є функцією мережі. Концепція глобального міста-регіону концентрується на проблемах і особливостях основних моделей урбанізації. Глобальне місто – це місце, але у своєму функціонуванні воно часто проявляє себе як особливу, високоспеціалізовану мережу.

Вірт протиставив місто сільському суспільству (folk society). Таким чином, він порівнював типи поселень доіндустріального і індустріального суспільств. Перетворення міста на глобальний інваріант свідчить про початок постіндустріальної епохи, де виробництво істотно поступається сфері послуг. «Особливістю мого аналізу є те, що зміни у сфері послуг розглядаються не просто як зростання числа робочих місць, а, що важливіше, як зростання питомої ваги сфери послуг у структурі розвинених економік: фірми в усіх галузях – від гірничодобувної до оптової торгівлі – користуються тепер бухгалтерськими,

юридичними, рекламними, фінансовими, прогностичними послугами більше, ніж вони це робили двадцять років тому» – пише С. Сассен. [124, с. 265]. Глобалізація сприяє не зростанню середнього класу, як це було у випадку з фордизмом, а зростанню цінності високопрофесійних працівників, головним чином, у корпоративному секторі. Важливе не те, що ви юрист. Важливе те, як ви застосовуєте свої навички.

Концепція глобального міста більш звернена до проблем влади і нерівності. Зосередження уваги на мережевій міжнародній динаміці у глобальних містах дозволяє нам з легкістю зафіксувати зростаючу інтенсивність таких трансакцій в інших галузях – політичній, культурній, соціальній, кримінальній.

Культурна комунікація стає стратегічним вектором розвитку глобального міста для С. Сассен. Сам міський простір є свідченням збільшення міжнародних культурних мереж (зростання міжнародних ринків мистецтва і міжнародного класу кураторів). Вони значною мірою є міжнародними міжміськими мережами [124, с. 205].

Місто як машина розвитку, очевидно, підтримує будь-які прояви інститутів культури у період облаштування місцевості. «Рантє і їх прибічники завжди готові протистояти культурним і політичним ініціативам, що не співпадають з їх інтересами, і всіляко підтримувати зусилля з об'єднання «почуттів» співтовариства з цілями розвитку цього населеного пункту. Головним ідеологічним підґрунтям тут є послаблення зв'язку між розвитком і ціннісним обміном і водночас посилення взаємозалежності між метою розвитку і поліпшенням життя для більшості населення. Ми не можемо припускати, що єдиним джерелом громадянської гордості може бути бажання збору орендної плати; звичайно ж, люди горді своїм культурним корінням, що передує становленню механізмів розвитку. Проте, сукупність розвиваючих чинників мобілізує дану культурну мотивацію, узаконює її, направляє її в русло руху цілей розвитку» – вважають американські автори [89, с. 302]. Ідея культурної мотивації стає ключовою для моделі глобального міста. Навіть функції обміну змінюються у ньому. «Фінансовий центр не можна звести до простого обміну. Взагалі, введення поняття фінансових центрів дозволяє нам краще, ніж

через поняття фірми або ринку, осмислити існування простору, у рамках якого могла виникнути і діяти нова субкультура. Я вважаю, що ця нова субкультура явно сприяла успішній циркуляції інновацій в 1980–1990-х рр., багато з яких суперечили старим традиційним формам ведення банківської справи, що раніше домінували в цьому секторі». Мережа глобального міста – одна з основних особливостей типової архітектури на цьому етапі [124, с. 175]. Відмінність між класичною концепцією світового міста і моделлю глобального міста – це один з рівнів загальності і історичної своєрідності. Модель світового міста носить своєрідний позачасовий характер, тоді як модель глобального міста характеризує певний соціопросторовий історичний етап. Неприпустимо, на думку С. Сассен, використовувати поняття глобального міста для опису такого міста, як Лондон, оскільки у попередні епохи він був більш міжнародним, ніж сьогодні.

Модель глобального міста не можна, на думку С. Сассен, ототожнювати з інтеграцією міського простору до єдиної структури. Єдиного глобального міста не існує. У цьому полягає їх принципова відмінність від столиць ранніх імперій і деяких світових міст у попередні часи. Глобальне місто – це функція міжнародної мережі стратегічних територій. Локальність глобального міста зумовлює якраз нерівномірність світового розвитку: сам процес глобалізації не означає уніфікації усього простору культури, а осереддя, концентрацію певної моделі комунікації.

Хоча певний рух простору культури у формі різони припускає недиференційованість структури, подолання чітких маркерів і орієнтацій попередніх епох. У 50–60-і роки у всьому світі спостерігалось масове переселення городян в передмістя [11, с. 83], то вже у 70-і, не без впливу «середовищного» напряму в масовій публіцистиці, починається активний і нині процес «повернення» в центральні ядра міст. Великі міста, що формуються у ході промислової революції, поступово зростаються з передмістями, утворюючи дуже складний конгломерат малих міст, районів, селищ і промислових зон. Транспортні мережі, що зв'язують їх між собою, розривають раніше локалізований міський простір, перетворюючи його на фрактальну мережу, що розширюється. «Мешканці міста і більшість людей, що проживають в передмісті, ведуть інший спосіб життя, який я назву «квазі-міським».

Це твердження викликає деякий сумнів з приводу взаємовиключення концепцій міста і передмістя», вважає американський теоретик Г. Герберт [39, с. 84].

Зростаючий мегаполіс нестримно вбирає у себе сторонні елементи, формуючи внутрішні порожнечі у вигляді «старого житлового фонду» в історичних центрах міста або у вигляді лісових масивів, пустирів і навіть сіл на околицях. Сучасне місто в деяких рисах стає або вже стало ризомою. Ризома – мережа, що нескінченно галузиться, в якій немає центральної осі, стовбура, стрижня, тобто об'єктивно заданих орієнтирів і координат. У сучасному місті кожен створює їх для себе сам, організовуючи перформативні співтовариства, пересуваючись з одного місця в інше, зв'язуючись, завдяки засобам комунікації, одночасно з безліччю місць.

Якщо традиційне місто було містом пішоходів і в цьому сенсі мало екзистенціальну розмірність: було буквально проміряне кроками, то сучасний мегаполіс – це сітка транспортних комунікацій. Це більшою мірою місто автомобіліста – людини, яка увесь час рухається магістралями, автобанами, розв'язками і яка знаходиться у потоці машин, і цей потік укупі зі світлофорами і знаками дорожнього руху є основною частиною його міського ландшафту. Тому найбільш актуальним питанням стає не питання «де це знаходиться», а питання «як туди проїхати». Сьогодні автомобіліст готовий годинами стояти у пробках, шукати під'їзні шляхи і місце для паркування, замість того, щоб, витративши які-небудь десять хвилин, пройти пішки. Якщо додати до оснащення його автомобіля GPS-навігатор, бортовий комп'ютер, телевізор і радіоприймач, то вийде автономний пересувний вузол у ризоматичному ланцюзі. Такому автомобілістові вже не потрібні міські орієнтири: він, як льотчик, орієнтується по навігаційних приладах. Його місто – це місто, контури якого ледь помітні крізь тоноване скло, це місто, населене якимись дивними істотами, званими «пішоходами», живими фішками, які треба об'їжджати, яким треба поступатися дорогою, які постійно намагаються потрапити під колеса. Але й пішоходи вже давно рухаються у каналізованому просторі ліфта, ескалатора, підземного переходу або громадського транспорту [120, с. 120].

Культурний інтерес до міста також є стимулом трансформації його структури. Повернення пішохода у центр міста стало найбільшим досягненням сучасної

містоформуючої діяльності. Відбувається специфічне відродження класичних форм сценічної коробки: площа відновлюється у правах, як простір дозвільного спілкування; вулиця відділяється від дороги і реабілітується. Зрозуміло, у нинішньому місті, насиченому транспортними потоками, таке відшаровування просторів від функції комунікаційних вузлів і магістралей здійсненне лише в спеціально організованих «локусах» [88, с. 236].

Внутрішні порожнечі, що формуються в процесі розростання і злиття міст, зшиваються швидкісними магістралями, через що простір міста перестає бути скільки-небудь осяжним і людиновимірним. Життя розпадається на вогнища, які потім ризоматично стягуються усіма видами комунікації. Засоби наземного, і особливо підземного транспорту дозволяють увійти до однієї точки міста і відносно швидко вийти в іншій: в цьому сенсі розвиток транспорту є прямим запереченням міського простору. Особливо показова в цьому відношенні роль метро. Станції метрополітену фактично стали вузловими центрами мегаполісу, свого роду міськими цитаделями. Тут будуються великі супермаркети, розважальні і харчові центри, зав'язуються нові вузли нових мереж – спочатку радіо і телефону, а потім Інтернету.

У зв'язку з цим, можна зробити висновок, що ризома як модель нового світопорядку заперечує місто як локалізований простір. Так само вона заперечує лабіринт як привілейований топос, інтегрований в життєвий простір людини. Бо якщо усе є лабіринтом, то в чому його сенс? Якщо з одного міста я відразу переміщаюся в інше, то що таке місто? Іншими словами, місто-ризома є видом, який, як не дивно, заперечує свій рід [120, с. 122].

Чуттєвість людини формується географією, точніше, топографією міста. Чисто теоретично місто без центру дозволяє велику різноманітність соціальних контактів. У Нью-Йорку існує декілька таких центрів, наприклад Рокфеллерівський центр, який не мав жодних зовнішніх перешкод для розвитку і поширювався у всіх напрямках. Місто без центру має флексибельний характер. Центри виникають і зникають, на місці одних будинків і кварталів виникають інші. Це гігантський мурашник, життя в якому відбувається в постійному хаосі, метушні і русі.

Направляючи цей рух, місто формує своєрідний каналізований номадизм, де стираються будь-які уявлення про норму, про межу взагалі.

Так, якщо модерне місто було втіленням і носієм високої культури, то доступність інформації в постіндустріальну епоху порушує позицію «елітарне – егалітарне», відповідно руйнується і дана функція міста. Звідси походять засади трансформації мегаполіса у «глобальне селище» (М. Маклюєн) [96], де порушується пріоритет візуального сприйняття світу через поширення електронних технологій.

Розростання мегаполісів призводить до стирання меж між містом і немістом. Вони стали формою експансії людини бажання. Свобода, якої набувають городяни-бюргери в місті, – це свобода людини бажання, яка весь світ розглядає крізь призму споживання і використання, перетворення на власну сировину. Посилення панування і споживання в США призводить до концентрації уваги швидше на процесі привласнення, ніж виробництва, а, врешті-решт, це призводить до геополітичної небезпеки, оскільки все більше міст стають центрами комерційних спрямувань у світі можливостей прибуткового виробництва, що скорочуються.

Ми повинні враховувати і докорінний сенс зростання західних міст. У чому причина такого зростання? Західне місто з його ідеалами гуманізму і міського співтовариства – це ідеал людини бажання.

Переважання символічної форми споживання над матеріальним в культурному просторі міста підкреслює не лише Ж. Бодріяр, але феноменолог Б. Вальденфельс. «Обмеження погляду вузькими рамками професійної діяльності, які позбавляють його свободи, не доставляючи йому задоволення, породжує зони порожнечі, куди може спрямовуватися найрізноманітніший зміст. До образу великого міста належать і вітрини з виставленими товарами, і рекламні оголошення, що притягують до себе погляд, але не задовольняють відповідних потреб. Там, де міські зони споглядання не залучені до громадської *vita activa*, як, наприклад, в закликах витворів плакатного мистецтва, там це пасовисько для очей дає їжу для свого роду обивательського вуаєєризму, де погляд паразитичним чином живиться тим, що людина не в змозі засвоїти», пише він [24, с. 28]. Безперервне зростання

урбаністичного мегаполісу, варіювання його архітектурних форм і є виникненням нового неофюсис-міста.

Зрозуміло, «фюсійність» сучасного міського середовища не варто розуміти занадто буквально, тим більше, що у мегаполісі зменшується протистояння фюсис і техне. У силу прогресуючої апроксимації і стають можливі імплантати, електронні домашні вихованці, інші породження мегатехніки. У класичній культурі, починаючи з доби античності, фюсис і техне протиставлялися як те, що є саме фюсис (буттєве, самобутнє) і те, що зроблене людиною – вторинне і штучне. Але зараз це протиставлення практично зняте – ніякої природи, яка була б поза цивілізацією у сучасному світі просто немає – місто виплеснулося за свої границі, світ став «глобальним селом» (М. Маклюен). Принаймні, усе, що ми знаємо про «дику» природу, ми знаємо завдяки медіа. Якщо навіть відбувається зустріч мешканця мегаполісу із чимось піонерським, що існує поза екраном, у яку б далечінь він не потрапив, однаково не розлучається з мегаполісом у своєму сприйнятті і своїх звичках.

З іншого боку, техносередовище мегаполіса сприймається вже як щось природне (індустріальний і міський пейзаж заповнили бойовики (починаючи від «Термінаторів» та іншої продукції мас-медіа), тобто техне саме з'являється як фюсис, замість того, щоб протистояти йому. Ще Х. Ортега-і-Гассет писав про специфічне варварство цивілізованої людини, яке полягає в тому, що витончені технічні досягнення здаються такими, які виникли самі по собі.

Але знизимо звинувачувальний пафос. Справа тут не в інтелектуальному напруженні. Для сприйняття звичайної людини є певна глибинна спорідненість магії і техніки – практично ніхто не знає, як улаштована і працює та техніка, яка ввійшла у наш побут, послужливо заповнивши собою нашу повсякденність. Усюди панує магія кнопки! Це зворотній бік феномену мегатехніки, якщо звертатися до терміну Мемфорда. У цьому контексті техніка «даймонічна» – для нас, так само як і для Фалеса, «усе заповнено богами».

Отже, техніці надається здатність до самопородження, власна воля і власне життя, – виникає стійке відчуття, що не людина робить техніку, а техніка робить

сама себе. Феномен мегатехніки у Мемфорда породжує міф про машину. Якщо трохи гіпертрофувати контекст, то можна сказати, що це середовище виглядає так, немов воно взагалі не залежить від нас – отже, ніхто із нас нею у цілому не керує. У цьому сенсі «друга природа» (І. Кант) більше залишається природою і життям взагалі, ніж стає власно культурою, культивованим життям. Це дійсно джунглі, у які ми «закинуті» від народження і до яких залишається тільки пристосуватися. Таким чином, неофюсис мегаполіса – це середовище іншої природи, яка стала набагато сильнішою, у якій воля до влади продовжує бути єдиною гарантією волі до життя. Це поле мутацій, хоча й не біологічних, але це й спосіб зрощення техніки і тіла.

На відміну від класичної фюсис натурфілософії, яка мала межу (космос соціального обмежував хаос природи, хтонічних чудовиськ), а значить визначеність і поміркованість, неофюсис безмежна і нескінченна, і у підсумку віртуальна. Їй не властиві ані єдність, ані логос, ані закон, який би всім однозначно і неухильно правив.

Дійсно, контролювати віртуальний простір вкрай скрутно. Мегаполіс існує за межею розумового, хоча певний зв'язок тут є. Але цей зв'язок уже не загальний логос, яким не пронизана не тільки фюсис, але і мегаполіс. Останній втрачає претензію на раціональність у місці з модерністським пафосом логомахії. Природа постає як щось дораціональне, позасвідоме. До того ж тут має місце природа поза породу – у речей немає своєї «гойності», раз і назавжди заданого сценарію існування, тому філософські сценарії починаючи з початку ХХ ст. змінюють онтологічні параметри на антропологічні. Звідси, аморфність, трансформність ландшафтів, тіл, речей, міста в цілому.

«Типово буржуазний інтер'єр носить патріархальний характер – це їдальня плюс спальня. Усі меблі тут різні за функціями, але жорстко тяжіють до двох центральних предметів – буфета або ліжка» [17, с. 187]. Речі і сам устрій індивідуального будинку утворюють своєрідний організм, що втілює моральний порядок, що означає систему цінностей суспільства, центральною серед яких є сім'я. У міру розпаду великої сім'ї і великого житла, втечі молоді у міста змінюється і стиль домашньої обстановки. Ліжка перетворюється на складаний диван, шафи – у

«стінки» і вбудовані шафи. Речі то збираються, то витягаються у потрібний момент з прихованих порожнин стін. Речі не тиснуть на людину, а підпорядковані їй, і сучасне облаштування здається ліберальнішим. Проте, як відзначив Ж. Бодріяр, такий погляд на емансипацію людини щодо морального тиску речей виявляється неповним. Дійсно, з одного боку, речі стали більш слухняними і функціональними, вони вже необтяжені моральним і соціальним етикетом, що примушує людину і вдома залишатися «закутою». З іншого боку, речі, що втратили моральну єдність, виявилися розрізненими. Тому завдання сучасного дизайну полягає у збиранні до купи цих розрізнених речей, що мають чисто функціональне призначення. Навантаження лягає тепер не на окремі речі, а на інтер'єр у цілому. Головною категорією стає поняття домашнього середовища, яке конструюється з серійних елементів і дозволяє варіативне розташування, гру, яка дає відчуття свободи і у той же час – системою своїх «правил» достатньо жорстко прив'язує індивіда до суспільства. Отже, у сучасних меблях людина постає як суто впорядковуюче начало. Якщо раніше вона надавала речам «людське», моральне значення, то тепер вона перестала втручатися у життя речей, залишивши їх у функціональному призначенні. Саме тому сучасні квартири такі безособові, в облаштуванні відсутня, індивідуальність хазяїна. «Людина обстановки, – писав Ж. Бодріяр, – це вже не власник і навіть не користувач житла, але активний улаштувач його середовища. Простір даний йому як розподільна структура, і через контроль над простором він тримає у своїх руках усі варіанти взаємин між речами, а тим самим і усю множину їх можливих ролей» [18, с. 21].

Якщо уявити собі усю систему речей мегаполісу, а точніше, приладів, якими ми користуємося у своєму будинку, то мимоволі охоплює почуття відповідальності і нагальності обов'язків стосовно них. Подібно до того, як сучасне виробництво вже не вимагає м'язових зусиль, а все більше є спостереженням за приладами і використанням знорядь, наш будинок вже не може розглядатися як система речей, які існують для нас і які ми споживаємо. Адже не речі служать нам, а ми їх обслуговуємо. Предмети сучасного оточення вже не можуть розглядатися по аналогії з «Річчю» Гайдеггера [147], не виявляють прихованої істини буття, не є

субстанціальними і не переживаються як дарунок відповідно до несвідомих бажань. Об'єднані у суцільне функціональне середовище, речі стали втрачати вигляд окремих предметів, кожен з яких «прикрашений» і наділений власним сенсом. Речі пристосовуються не для руки або ока людини, яка може ними милуватися і користуватися окремо, а підлаштовуються одна до одної. Людина і сама вписана у це середовище як річ, як тіло, до форми якого прилягають усі ці крісла і дивани. Сучасний інтер'єр по-своєму ефективно вписує людину у суспільство. Якщо раніше речі символічно або ідеологічно тлумачилися і таким чином зв'язок «людина і громадська система речей» опосередковувалася свідомістю, то тепер він реалізується як зв'язок речей, включаючи людське тіло у домашнє середовище. Сенс цього зв'язку і розкриває реклама. Сьогодні ми гніваємося на рекламу, вважаючи її формою маніпуляції нашою свідомістю. Але реклама – не лише «вкрадений міф», як визначав її Р. Барт, але і щось більше. Врешті-решт дія реклами на нашу свідомість не така вже і значуща, і ми гніваємося на її настирливість, критично і навіть негативно ставлячись до рекламованої продукції. І все ж ці форми емансипації не досягають своєї мети, бо призначення реклами не у тому, щоб інформувати і маніпулювати, примушувати купувати непотрібні речі. Реклама сама є предметом споживання, і тому критика її як інструменту маніпуляції нашими потребами не досягає ефекту. Завдання реклами – не пропаганда окремих речей, а інтеграція людини в їх систему. Це форма зв'язку індивіда і суспільства. Це відповідь на питання про те, що зв'язує атомізованих індивідів у громадське ціле. Реклама створює відчуття турботи про людину з боку суспільства. Ж. Бодріяр писав: «Вирішальну дію на покупця справляє не риторичний дискурс і навіть не інформаційний дискурс про переваги товару. Індивід чутливий саме до прихованих мотивів захищеності і дару, до тієї турботи, з якою «інші» його переконують і вмовляють» [16, с. 138].

Мінливий ландшафт мегаполіса – це поле, де пульсує енергія; це простір множинних, різноспрямованих потоків життя, які переливаються у різні боки. Саме потоки енергії є структуроутворюючими для мегаполіса. Ця енергія не перебуває у спокої, вона динамічна – усе існує у режимі action, напруженості, актуальне

розуміється як активне. Мегаполіс, на відміну від міста і села, ніколи не спить. Навіть людське тіло, якщо вірити мові реклами, лише упаковка життєвої енергії – саме енергії, а не щойності/сутності. Це образ, що є накинутим на енергетичний потік, або симулякр.

Енергія циркулює потоками інформації, товарів, сміття, бажання, комунікації, грошей. Усі ці потоки є взаємоконвертуємими, жодне з перерахованих вище найменувань не може схопити сутність енергії мегаполіса, тому що ця сутність просто нівельована.

В одній з останніх книг В. Пелевіна «Імперія V, або Повість про теперішню надлюдину» для цієї енергії вигадується назва «баблос», що натякає одночасно і на гроші, і на бажання, але також і на містичну силу Вавілона, міфічного прообразу мегаполіса. Баблос – суть мешканця мегаполіса. Також у книзі є образ Левіафана з рисами людської особистості – гігантського кажана, великого вампіра у жіночій подобі. Нова Іштар, – мати споживання, гламуру і дискурсу, до ший якої прирощується жіноча голова, щоб забезпечити чудовиську «дружній інтерфейс», що гарантує інтерактивність. Мораль проста – потоки баблоса не належать нікому, не можна їх мати, привласнити собі, будь ти хоч тричі надлюдиною. Можна бути тільки привілейованим споживачем.

Образ постмрдерністського інваріанта Левіафана вдалим можна вважати не тільки тому, що він підкреслює жахливість простору мегаполіса, але й тому, що вказує на принципову відсутність меж міста. У постіндустріальну епоху місто стає не тільки ризоматичним і самовідтворюваним, але, перш за все, безмежним, готовим до подолання будь-яких меж. Дійсно, сьогодні мегаполіс своїм нестримним розростанням – як якісним, так і кількісним – нагадує рістгрибниці, знятої на камеру і продемонстровану у прискореному темпі. Ризоматична структура (кореневище, яке не має чіткої структури на відміну від деревоподібного) мегаполіса не залежить ані від жодного суб'єкта окремо, ані від усіх їх разом. У цьому сенсі життя ризоми стає інтерсуб'єктивним, зростаючим на межі Я та Іншого (у цьому контексті мультикультурний простір постсучасного мегаполіса не передбачає протиставлення свого та чужого, ключового для античного полісу, абсолютизованого для

європейського західного міста). Скоріше, воно пов'язане з досить активним процесом втягування всіх (будь-яких) суб'єктів у поле споживчого бажання. Безвідмовний механізм, що підтримує мегаполіс у стабільному стані, – це механізм поглинання – часу, простору, територій, інформації, грошових і людських потоків: – що поглинається суб'єктом, – не має особливого значення.

Не варто тішитись надією, що, міркуючи про мегаполіс, можна обрати безпечну позицію стороннього спостерігача. Будучи включеними в міські потоки, ми також беремо участь у процесі універсального поглинання. Сьогодні неможливо подивитися на Левіафана ззовні, у тому числі й тому, що втрачене універсальне значення протистояння Добра і Зла.

Т. Гоббса, існуючи як метафора держави, розгортався, згідно з ідеалами Нового часу під нескінченно розумним поглядом Бога, сучасний Левіафан-Мегаполіс існує у ситуації «смерті Бога» (Ф. Ніцше), що давно здійснилася, у процесі втрати всіх меж, які створювали можливість рефлексії.

У таку ж позицію потрапляють і члени наукового співтовариства. Стає не можливою діяльність окремого геніального винахідника (який силу наукової думки втілює у чудеса виробництва). Анонімні сили життя трансформують енергію інтеграції технополісу у завдання міждисциплінарних досліджень.

Таким чином, класичний тип раціональності формував ідеал систематичності знання, тобто домінувала регулятивна ідея, згідно з якою знання повинне послідовно формуватись, дотримуючись єдиного принципу за зразком точних наук, зокрема, математики й механіки. Некласичний принцип раціональності виходив із протиставлення принципів природно-наукового і гуманітарного знання, яке відповідало спеціалізації суспільного виробництва і поділу соціальних практик. Постнекласичний ідеал раціональності формує усвідомлення необхідності інтеграції наукового знання, пошуку проблемного поля міждисциплінарних досліджень, виникнення нового типу наук про життя. Для визначення останніх метафора ризоми Ж. Дельоза: «Це кореневище, яке не має центру і взагалі впорядкованої структури, втілення безладного поширення, позбавленого спрямованості і регулярності.» Ця метафора з області мистецтва і культури мігрує у сферу наукового знання.

Рефлексія над специфікою мегаполісу приводить до висновку про виникнення зустрічних тенденцій: культивована природа не може відтворювати себе поза впливом людини, з одного боку, а з іншого процеси розвитку соціальних практик настільки інтенсифікуються, що людина втрачає надію на отримання контролю за ними (яку вона ще мала за доби Просвітництва). Інша тенденція приводить до зростання впливу суспільних феноменів на локальні культурні поля. У цьому зв'язку у сфері культурології виникають нові перспективи теоретичних досліджень. До них можна віднести проблему культурологічних параметрів трансформації міста у мегаполіс, тобто – в культурний простір, який втрачає статус «спільної справи», а стає формою саморепрезентації неофюсис.

Висновки до розділу 3

Кількісне збільшення середньовічних поселень готує ґрунт для якісного стрибка – розподілу суспільної праці. Коли цей соціальний феномен досягає певного масштабу, суспільні зв'язки набувають форми «загального еквіваленту» – грошового господарства. Місто стає осередком нових суспільних стосунків і формує принципово інший простір культури щодо середньовічних форм закріпачення. Його жителі – буржуа виконують комунікативну функцію у нових історичних реаліях і стають носіями «капіталістичного духу» (М. Вебер), який формує нові простори культури, створює інші підстави для їх синтезу.

Торгівельна і фінансова еліта «третього стану» створює власний інваріант моралі, що, у визначенні Л. Альберті і В. Зомбарта, має дві складові: «святу господарність» і «ділову мораль» (перша відноситься до внутрішнього влаштування господарства, а друга – призначена для регулювання стосунків господарюючих суб'єктів, до клієнтів зокрема, і – зовнішнім світом вцілому). Обидві мають спільне походження і культивують два принципи здійснення – раціоналізацію (встановлення розумного співвідношення між доходами і витратами) і економізацію (добровільне, а не вимушене збереження) ресурсів. Процес потрапляння господарських принципів до сфери рефлексії належного свідчить про протиставлення буржуа феодальному сеньйорові (його «витратному господарству» (Л. Альберті) і естетизуванню «дурного норову» (А. Канарський), про формування міщанина не лише як «третього» стану, а як носія нового культурного типу (В. Зомбарт).

Відбувається наближення культурних ідеалів, що формуються у міському середовищі, до апріорних принципів кожної сфери культури (у науці – це класична раціональність, в моралі – утилітаризму, в мистецтві – становлення високого смаку і художнього методу реалізму). Тим часом проникнення цих принципів йде і на рівні повсякденності: у формуванні здорового глузду як здатності окремого індивіда, «міщанської чесноти» як історичної форми моральності і естетизації самого міського простору, що передбачає єдність стильової різноманітності життєсвіту і, у той самий час, його дистанціювання від інших дисциплінарних просторів.

Чітке розмежування життєвих просторів індивіда (робота, помешкання, відпочинок, за М. Вебером) досягає нового якісного рівня у наступній фазі розвитку капіталізму, епоха індустріалізації, породжує остаточний «розрив публічного і приватного» (Р. Рорті). Формуються такі нові «публічні місця» як університет (значення університету як соціокультурного феномену обґрунтовано у працях українських дослідників Г. Волинки і Н. Мозгової [138]). Академія наук, театр, салон, концерт, виставка, клуб, кав'ярня і таке інше, (на відміну від храмів, мали велике значення тут вироблялися нові колективні відчуття – здоровий глузд і загальний смак). У цей період міська форма культури стає тотальною, породжує феномен урбанізації – соціокультурний процес епохи індустріалізації, який характеризується розривом приватного і публічного, розділенням у просторі та часі головних сфер людського буття. Урбанізація передбачає переструктуризацію культурного простору, а не просто масове переселення мешканців Заходу у міста. Художнє віддзеркалення цього процесу породжує форми «містичного урбанізму» (М. Рильке) у поезії, а також міського роману.

Поступово опозиція село – місто пом'якшується у переведенні соціокультурної напруги у внутрішні протиріччя розвитку самого міста. Він стає головним чинником нерівномірності розвитку, носієм високої культури (уніфікація ринкових стосунків, знеособлююча сила загального еквіваленту породжує атомарного індивіда (принципу індивідуалізму не знає античний поліс, який є «суспільною справою», республікою). Зовнішня відкритість міської структури містить латентну замкнутість її субкультури. Полікультурність і поліетнічність залишається базовою характеристикою міського способу життя.

Міську культуру античності і модерну споріднюють такі загальні принципи, як раціоналізація і естетизація просторів культури. Саме естетизація образу міста підкреслює його високий культурний статус. Принципова відмінність сучасного європейського міста полягає у тому, що утилітаризм стає втіленням загальної сили капіталу (що базується на диференціації соціальних практик, а не концентрації рабської праці, як в античності), тому апріорні принципи провідних сфер культури формуються як автономні форми, що дистанціюються щодо соціальної емпірії. Тим

часом, вони стають формами організації міського простору, що мають іншу логіку існування. Цим обумовлена диференціація сфер міського середовища, а також вищий рівень їх автономії як форм культури. Стає загальною очевидною ідея культурного центру і провінції, що закріплює нерівномірність розвитку культури.

Місто постіндустріальної епохи перетворюється на мегаполіс, який формує принципово інші принципи організації культурного простору. Він будується за межами опозиції високої і масової культури, втрачає претензію на втілення загальнокультурних норм. Доступність інформації зумовлюється не соціальним статусом індивіда, а здатністю його до сприйняття і культурного розвитку. Руйнується автономія високих форм культури, що призводить до нового культурного типу синтезу суспільних форм (перш за все, зрощення економіки і, власне, інститутів культури, у чому і полягає пафос інноваційного розвитку. Економіці глобальних міст присвячено дослідження Р. Ллойда [174]) та інтеграції культурних зразків до простору повсякденного життя міста. Пафос раціоналізації і естетичного дистанціювання (який зближував модерне місто з античним) витісняється тотальною естетизацією ландшафту культури (М. Бахтін).

Набувають інших культурних коннотацій і настанови утилітаризму, які були специфічною відмінністю буржуазного західного міста. Виробництво заступає вжиток. Виробництво бажання превалує у мегаполісі, який здійснює метаморфозу від «глобального міста» (С. Сассен) до «глобального села» (М. Маклюєн). Нівелюється значення ідеї культурного центру і провінції. Всі ці процеси призводять до виникнення таких соціокультурних феноменів, як «субурбанізм», «квазі міський спосіб життя» (Р. Герберт). Ця метаморфоза обумовлена стиранням меж між містом і селом (місто втрачає чіткі кордони, поглинаючи передмістя, утворюючи функціональну мережу, а з іншого боку, втрачається чіткість внутрішньої структури – розмежування ділових зон і зон відпочинку, тим самим втрачається стандартний для класичного буржуазного міста розподіл на приватне і публічне, відмічений М. Вебером, демаркація сфер роботи, відпочинку і життя). Виробництво у глобальних містах витісняється за межі функціональної мережі.

Мультикультурність мегаполісу стає найбільш яскравим показником міської культури.

Якщо різноманітність культурних форм була істотною характеристикою міста ще з часів Античності (при чіткій опозиції свій – чужий), то мультикультурність мегаполісу, що заперечує будь-які мета нарративи (Ф. Ліотар), має загальну значущість для будь-яких норм. Культивування індивідуального й окремого стає одним з головних принципів ідентифікації жителя мегаполісу.

Проте, не втрачають актуальності такі базові опозиції як «фюсис – техне», «хаос – космос», вироблені античною культурою для розуміння природи міста. Хоча вони й набувають іншого змісту в контексті міської культури мегаполісу: штучність постмодерністського урбаністичного середовища релятивізує співвідношення фюсис та техне. Штучна, навіть віртуалізована, культура мегаполісу отримує атрибути самопородження і безмежного розростання (аж до знищення меж між містом і не-містом). З іншого боку, втрачаються космоцентричні орієнтації міста. Ризомізація його структури збільшує кількість культурних центрів, але знищує їх ієрархію.

ВИСНОВКИ

Поняття «місто» за своєю змістовною значущістю є суперечливим, і тому його неможливо до кінця розчинити у всепоглинаючій універсальності певної інтелектуальної традиції. Аналіз культурфілософських теорій дозволяє виявити обумовленість феномену міста певним культурним контекстом та можливість генези його змісту на тлі західноєвропейської традиції філософування взагалі, і в умовах трансформації некласичного ідеалу раціональності, зокрема.

Складна диференціація міської культури унеможлиблює крайнощі абстрактних підходів до її розуміння. Легітимація даної проблеми в дискурсі гуманітарних наук спричинює їх інтеграцію: виробляється історична соціологія (М. Вебер) та соціальна історія (Ф. Бордель). Культурфілософська інтерпретація зазначеної проблеми передбачає міждисциплінарний підхід, розкриває евристичний потенціал феноменології (концепти Чужого, інтерсуб'єктивності світу культури) та структуралізму (аналіз бінарних опозицій у семіотичному та міфопоетичному аспектах дослідження проблеми міста).

Місто у культурологічному вимірі можна розглядати як поняття для визначення такого способу організації культурного простору, якій є концентратором культурної напруженості та носієм зразків високої культури. Сама культура міста, яка вибрана його громадянами, стає в їхній повсякденності вищою за будь-яку іншу. Місто набуває форм стратифікації культурного простору: як культурний центр воно стає формою репрезентації високої культури (секуляризованої, раціоналізованої, естетизованої), образом і зразком формоутворення культури взагалі. Саме цей потенціал формоутворення (що підкреслює статус естетичної диспозиції міста), містить не лише позитивне навантаження, але й негативне. Тому і закріплюються в культурних стереотипах образи міста-диви і міста-блудниці, граду земного і небесного, утопічне значення благ міського життя (Т. Кампанелла), оскільки місто має потенціал культуротворця в усьому спектрі девіантності: і як порушник норм традиційного, його руйнівник, і як творець нового.

Місто, у першу чергу, – це огорожений простір, тобто територія, відокремлена від дикої природи стінами, що забезпечує безпеку від хижаків і ворогів. Ця закритість середовища міста, його відмежування від іншого світу, має принципову роль для розуміння його сутності: огорожа розділяє два різних типи природи (власне, природу та «другу природу»). У цьому сенсі «урбаністична революція» (Г. Чайльд) є початком цивілізації (він використовує цей термін у іншому сенсі ніж О. Шпенглер). Тому то таку важливу символічну роль відіграє міська брама. Вона є переходом між різними світами.

Простір міста, з одного боку, є фізичним і охоплює будівлі, вулиці, площі, а з іншої – символічним, тобто таким, розмітка якого здійснюється у свідомості і є помітною лише для тих, хто сприймає приховану і зашифровану моральну, сакральну, політичну тощо топографію. Місто не можна ототожнити з архітектурою чи системою знаків або матеріалізованою формою духу. Воно є територією, простором, який організовує, упорядковує і в певному сенсі формує індивідуальне і громадське тіло. «Як людину не можна обмежити її тілом чи сферою її діяльності, оскільки вона є сумою впливу, який сраляє собою у часі і просторі, – так і місто дорівнює сукупності наданого йому за його найближчими межами впливу. Це лише і є його справжній об'єм, в якому виражається його буття».

Як зазначав ще К. Маркс, історія класичної старовини – це історія міст, заснованих на земельній власності і на землеволодінні; історія Азії – це свого роду нерозчленована єдність міста і села (великі міста можуть розглядатися як державні утворення). Новітня історія демонструє проникнення міських стосунків у село, тоді як у давньому світі, навпаки, відбувалось проникнення сільських стосунків у місто.

Логіка генези античного полісу обумовлена механізмом формування демократичної культури «синойкізму». Специфікою античного співбуття стає поліс як космоцентрична модель космосу на протигагу хаосу чужерідних культур. Трепетне ставлення до всіх «своїх» і надмірна жорстокість, абсолютно байдуже ставлення до чужого життя стане відмінною рисою античного міста. Його дисциплінарний простір породжує глибоку переконаність у своїй моральній перевазі, в неухильному дотриманні греками та римлянами всіх укладених

договорів, вірності всім взятим на себе зобов'язанням породжувала віру його громадян у чисто оборонний характер усіх війн, які велися їх батьківщиною, в моральну обґрунтованість усіх його завоювань.

Культурна дистанція, що підкреслювала домінування еллінів та римлян, спиралася на загальну очевидність естетичної значимості власного культурного простору, а також раціональне обґрунтування єдиної логіки космоцентризму, в якому місто центр світу займав сам поліс. Художня практика у вигляді античної трагедії, являючи собою «відкриття свідомості», демонструвала примат територіально-міської форми єдності над родовою, тоді як філософія та риторика слугувала формою відпрацювання інструментарію демократичної форми управління. Їх досконала, самодостатня форма здійснення в культурному полі античної доби дозволяла не лише звільнитися від примату міфологічно-релігійного синкретизму, але й сформувати ту міру автономності форм культури, яка утворює усю різноманітність регулятивних ідей Античності, зокрема одну з найбільш значимих – ідеал автократії полісу.

Ідеал автократії полісу виходить з переваг публічного над приватним, що передбачає здатність полісу розпоряджатися долею та майном власних громадян. Він демонструє значимість античного міста як цілісного культурного феномену в усіх інваріантах його прояву (як у розмаїтті давньогрецьких міст, так і Риму, де останній можна розглядати як більш потужний віток розвитку полісної культури). Орієнтація на ідеал автократії може слугувати критерієм розвитку полісу, оскільки його спустошення свідчить про занепад античної культури. Антична цивілізація має своєю провідною формою здійснення міську культуру, рівень якої буде перевершений лише за добу Нового часу.

Формування засад сучасного західного міста пов'язане з індустріальним суспільством, специфікою якого пояснюється феномен урбанізації. Остання має соціальний вимір – зростання долі міського населення, щільністю і ступінь рівномірності розміщення мережі міст територією країни, відкритість великих міст для населення, а також культурний – нерівномірність культурного розвитку, висока ступінь автономізації форм культури, формування культурних інститутів, що є

носіями високої культури, розгляд Чужого як носія культурної комунікації, диференціація публічного і приватного, раціоналізація і естетизація життєпростору міста. У цьому контексті культурні тенденції західного міста є радикалізацією стратегій розвитку античного полісу, що в індустріальному суспільстві породжує нову якість культурного простору, оскільки ґрунтується не на концентрації «живої праці», а на суспільному її розподілі. Мешканці міста стають головними носіями «духу капіталізму» (М. Вебер).

Конкуренція між містами є одним з визначальних чинників в еволюції капіталізму, це також фундаментальний чинник у нерівномірному географічному розвитку, похідному від культурної нерівномірності. Компактність простору, близькість один до одного культурних центрів допомагало і прискорювало процес урбанізації.

Її супроводжували як позитивні, так і негативні наслідки. Серед негативних відзначимо наступні: зниження природного приросту населення; підвищення рівня захворюваності; відчуження мас міського населення від традиційної культури, притаманної селам і невеликим містам, а також виникнення проміжних і «маргінальних» верств населення, що зумовляють до формування люмпенізованих (що не мають власності, не дотримуються офіційних норм культури) і пауперізованих (тобто фізично і етично деградованих) субкультур.

Велике місто на своїй відносно невеликій території за допомогою певних інститутів контролює декілька тисяч або декілька мільйонів мешканців, створює певний спосіб життя і утворює ряд характерних суспільних явищ. До них відноситься величезна кількість формальних контактів, переважаючих над особистісними. Розподіл праці, вузька спеціалізація ведуть до звуження інтересів людей і у першу чергу, до обмеження інтересу до справ сусідів. Це приводить до того, що виникає явище все більшої ізоляції, зменшується тиск неформального суспільного контролю і руйнуються шляхи особистих стосунків. І природним результатом такого становища стає – збільшення соціальної дезорганізації, преступності, девіації.

Одна з основних відмінностей нового європейського міста від традиційного, античного, і навіть від попереднього типу ганзейського торговельного міста, полягає саме у відносно більшій відкритості структури. Але свобода міського способу життя є досить ілюзорною, оскільки існуюча універсалізація простору життя базується на прогресуючій формі розподілу праці.

Улюблена теза західників і урбаністів: сучасне цивільне суспільство вийшло з міст, з простору *civitas*. Ідеологія урбанізму є невід'ємною частиною західного лібералізму. Але окрім очевидних соціальної й політичної ролей міста, урбанізація передбачає «певний спосіб культурної організації у просторі, який є тимчасовим, який може якось охопити всі конфліктуючі сили. Не обов'язково щоб їх гармонізувати, але направити у чисельні і творчої, і руйнівної соціальної трансформації».

Західна міська цивілізація дала світу те, що називається культурною формою міста, яка передбачає поглиблення прірви містом і селом. Вона породжує поняття культурного центру і світової провінції. Концентрація у них культурного життя відбувається у великих промислових містах. Місто стає символом культури Модерна.

Сучасна західна культура у цілому є міською. У ході нашого аналізу не розрізняється спосіб життя у місті від способу життя в інших місцях мешкання у межах сучасного суспільства.

Постмодерністська трансформація міста у мегаполіс, що відбувається на тлі постіндустріального суспільства, передбачає заміну виробничих структур розповсюдженням споживання. У просторі міської культури це спричиняє наступні закономірності: 1) елімінується опозиція елітарної та егалітарної культури, відповідно, місто припиняє бути носієм взірців високої культури, 2) знищується автономія форм культури, отже, місто стає втіленням нового типу культурного синтезу (зокрема, культурна політика стає стратегією розвитку міського середовища); 3) мультикультурність міста стає ідеологією ставлення до Чужого. Дані тенденції свідчать про заперечення стратегій античної і навіть модерної культури у розумінні сутності міста, формування таких його іноформ як «глобальне місто»,

«субурбанізм», і навіть «глобальне село»; 4) змінюється співвідношення базових опозицій міста, вироблених ще античним полісом «фюсис – техне», «хаос – космос». Це свідчить про тотальну релятивізацію міської культури в ризомізованому просторі постмодерну.

Отже, проведені дослідження прояснює зв'язок стратифікованої культури з її міською формою існування. Доведено, наскільки небайдужою є міська форма культури до античної демократії, зокрема до її занепаду. Наступні форми міської культури у зазначеному контексті є спадкоємними щодо античного полісу (модерн радикалізує зазначені стратегії розвитку, доводить їх до крайнього вираження, а постмодерн – релятивізує). Також поза «діалогікою» міста не можна зрозуміти ключові стратегії розвитку інших форм західноєвропейської культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аберкромби Н. Городской образ жизни / Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.; [Пер. с англ. С.А. Ерофеева] // Социологический словарь Казань: Изд-во Казан. ун-та., 1997. – 420 с.
2. Августин Б. Про град Божий; [Электронный ресурс]. / Б. Августин. – М.: Орбита, 1996. – 2712 с. – Режим доступа до книги:
http://www.librarium.orthodoxy.ru/orlov/o_avgust.htm
3. Автономова Н. Рассудок – Разум – Рациональность; [Электронный ресурс]. / Автономова Н. – Режим доступа до книги:
http://scepis.ru/library/id_964.html
4. Альберти Л.Б. Искусство эпохи Возрождения; [Электронный ресурс] / Альберти Л.Б // Режим доступа до книги:
http://www.peoples.ru/science/philosophy/leon_alberti/
5. Андреев Ю.В. Поэзия мифа и проза истории / Ю.В. Андреева. – Л.: Лениздат, 1990. – 223 с.
6. Андреев Ю.В. Раннегреческий полис / Ю.В. Андреева // Гомеровский период. – СПб.: Гуманитарная академия, 2003. – 448 с.
7. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии: Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации / Ю.В. Андреева. – СПб.: Алетейя, 1998. – 431 с.
8. Андрущенко В.П. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів / В.П. Андрущенко. – Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 5 – 17.
9. Аристотель. Афинська політія / Аристотель. – М.: Прогрес, 1996. – 311 с.
10. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель; [Пер. с грец. Н. Брагинская]. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1997. – 386 с.
11. Аристотель. Политика / Аристотель. – М.: Искусство, 1984. – 324 с.
12. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; [Пер. с англ., под ред. В.Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2002. – 295 с.

13. Беньямин В. Московский дневник / В. Беньямин; [Пер. с нем. и прим. С. Ромашко; общ. ред. и послесл. М. Рыклина; предисл. Г. Шолема]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 224 с.
14. Беньямин В. Париж – столица XIX века / В. Беньямин; [Пер. с нем. С. Ромашко] // Историко-философский ежегодник – М.: Ad Marginem, 1991. – 96 с.
15. Біблія [Пер. І. Огієнко]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2002. – 1377 с.
16. Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр; [Пер. с фр. Н.И. Левицкой]. – М.: Логос, 1997. – С. 107–116.
17. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
18. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М.: Логос, 1995. – 278 с.
19. Боннар А. Греческая цивилизация / А. Боннар. – М.: Искусство, 1994. – 398 с.
Т.1: От Еврипида до Александрии. – 1994. – 398 с.
20. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания Канта / Бородай Ю.М. – М.: Высшая школа, 1966. – 150 с.
21. Бродель Ф. Материалистическая цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. / Ф. Бродель; [Пер. с фр. Е.В. Овсянникова]. – М.: Гуманитар. центр, 1992. – 297 с.
Т. 3. – 1992. – 297 с.
22. Бродель Ф. Что такое Франция? Пространство и история / Ф. Бродель; [Пер. с фр. С.В. Владимирский]. – М.: Гуманитарный центр, 1994. – 154 с.
23. Вагин В. Социология города / Вагин В, Казанцев В.И., Светуньков М.Г. – М.: Учебно-методическое пособие, 1996. – 317 с.
24. Вальденфельс Б. Одновременность неоднородного / Б. Вальденфельс; [Пер. с нем. А. Кричевского] // Современный порядок в зеркале большого города / – Логос. – 2002. – № 3, 4. – С. 25–36.
25. Вебер М. Город / М. Вебера; [Пер. с нем. М.И. Левиной]. – М.: Юрист, 1994. – С. 447–456.

26. Вебер М. Социальные причины упадка античной культуры / М. Вебер; [Пер. с нем. Е.С. Петрушевской]. – М.: Прогресс, 1994. – С. 447–466.
27. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан; [Пер. с франц. А.П. Юшкевича]. – М.: Прогресс, 1988. – 354 с.
28. Видадь П.Н. Формы мышления и формы общества в греческом мире / П.Н. Видадь // Чёрный охотник. – М.: Ладомир, 2001. – 432 с.
29. Виндельбанд В. Дух и история. Избранное / В. Виндельбанд; [Пер. с греч. В. Соловьева]. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
30. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм / В. Виндельбанд // Культурология XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 57–69.
31. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук. – М.: Высшая школа, 1988. – 496 с.
32. Виноградов Ю.А. Счастливый город в войне. Военная история Ольвии Понтийской (VI в. до н. э. – IV в. н. э.) / Ю.А. Виноградов. – СПб.: София, 2006. – 256 с.
33. Вирт Л. Урбанизм, как образ жизни / Л. Вирт; [Пер. В.В. Вагина]. – Нью-Йорк: ИНИОН, 1969. – 158 с.
34. Возлинская В.М. Средневековые традиции в регулярном городе (на примере г. Епифани) / В.М. Возлинская // От Средневековья к Новому времени. – М.: Наука, 1984. – С. 163–179.
35. Волинка Г.І. Енциклопедизм як засіб компонування різногалузевих знань у відносно єдину картину світу; [Електронний ресурс] / Г.І. Волинка // Режим доступу до статті:
http://www.kph.npu.edu.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=121:2010-05-06-19-24-04&catid=12:2010-01-31-12-18-57&Itemid=13
36. Гадамер Г.Г. Миф и разум / Г.Г. Гадамер // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство. – 1991. – С. 92–100.
37. Гайденко П.П. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов. – М.: Юрист, 1991. – С. 410–513.

38. Гачев Г. Четыре стихии в городе / Г. Гачев // Человек и природа. – М.: Знание. – 1987. – № 2. – С. 25–36.
39. Герберт Г. Урбанизм и субурбанизм как образ жизни / Г. Герберт; [Пер. В.В. Вагина]. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
40. Гесиод. Труды и дни; [Электронный ресурс] / Гесиод // Режим доступа до книги:
http://book-read.ru/libbook_93696.html
41. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс; [Пер. с англ., науч. ред. В.А. Ядов; общ. ред. Л.С. Гурьевой]. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.
42. Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи / Э. Гиббон. – М.: Наука, 2006. – 606 с.
 Т. 4. – 2006. – 606 с.
43. Гильгамеш. Эпос о Гильгамеше; [Электронный ресурс] / Гильгамеш // Режим доступа до книги:
<http://www.russianplanet.ru/filog/epos/gilgamesh/pereskaz.htm>
44. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
45. Голубцова Н.И. К вопросу о внутреннем положении Спарты в начале IV ст. до н.э. / Н.И. Голубцова. – 1958. – С. 248–266.
 Т. 12. Труды Московского историко-архивного института. – 1958. – 266 с.
46. Гомер. Илиада / Гомер; [Пер. с древнегреч. Н. Гнедича / Предисл. А. Нейхардт; прим. и словарь С. Ошерова; И.Д. Бисти]. – М.: Правда, 1985. – 432 с.
47. Гомер. Одесея / Гомер. – М.: Мир, 1967. – 450 с.
48. Горский В. Образ міста в контексті історії, філософії, культури / В. Горский // Бог побреди него (Образ Киева в Слове о Законе и Благодате Илариона). – К.: Парапан, 2005. – С. 37–45.
49. Гринбаум Н.С. Микенологические этюды / Н.С. Гринбаум. – СПб.: Алетейа, 2001. – 241 с.

50. Гусейнов А.А., Кобзев А.И., Шохин В.К. и др. История этических учений: учебн / Гусейнов А.А., Кобзев А.И., Шохин В.К. и др. // [Для студ. вузов, обучающихся по направлению підготовки и спец. Философия]. – 2003. – 1126 с.

51. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари; [Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина]. – Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с.

52. Детьен М. Повседневная жизнь греческих богов / М. Детьен, Д. Сисс; [Пер. с франц. Я.В. Никитина]. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 288 с.

53. Детьен М. Священные благовония и пифагорейская кухня / М. Детьен; [Пер. О. Литвиновой и Е. Широной]. – М.: Наука, 2000. – 148 с.

54. Доддс Е. Греки и иррациональное / Е. Доддс, С.А. Гуревич; [Пер. С.В. Пахомов; послесл. Ф.Х. Кессиди]. – Спб.: Алетейя, 2000 – 318 с.

55. Дройзен И.Г. История эллинизма / И.Г. Дройзен; [Пер. с фр. издания М. Шелгунова]. – М.: Феникс, 1999. – Т. 3. – 364 с.

Т. 3. – 1999. – 364 с.

56. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм; [Пер. с фр. составление, послесловие и примечания А.Б. Гофмана]. – М.: Канон: РООИ Реабилитация, 2006. – 38 с.

57. Еврипид. Ифигения в Авлиде; [Электронный ресурс] / Еврипид // Режим доступа до книги:

http://thelib.ru/books/evripid/ifigeniya_v_avlide-read.html

58. Елизаров Е.Д. Античный город; [Электронный ресурс] / Елизаров Е.Д // Режим доступа до книги:

http://www.history.vuzlib.net/book_o133.html

59. Закович М.М. Українська та зарубіжна культура / М.М. Закович // Навчальний посібник. – К.: Знання, 2000. – 622 с.

60. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель. – М.: Логос, 2002. – № 3–4 – С. 20–48.

61. Зомбарт В. Буржуа / В. Зомбарт; [Пер. с нем. А.П.Юшкевича]. – М.: Наука, 1994. – 443 с.

62.Иванов В.В. Близнечные мифы. Мифы народов мира [Электронный ресурс] / В.В. Иванов. // – М.: Наука, 1991. – Т. 1. – С. 174–176. Режим доступа до книги:

<http://ec-dejavu.ru/b/Bliznecz.html>

63.Иванов В.В. К семиотическому изучению культурной истории большого города / В.В. Иванова // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Знаковые системы культуры, искусства и науки. – М.: Языки славянских культур, 2007. – С. 165–179.

Т. 4.: Знаковые системы культуры, искусства и науки. – 2007. – 179 с.

64.Иванов К. Многоликое Средневековье / К. Иванов. – М.: Алетейя, 1996. – 432 с. – Серия Vita memoriae.

65. Иванов В.И. Дионис и прадионисийство / В.В. Иванов. – СПб.: Алетейя, 2000. – 352 с.

66.Иловайский Д.И. Перикл и развитие афинской демократии / Д.И. Иловайский // Древняя история. Средние века. Новая история. – М.: Статистика, 1965. – С. 398–402.

67.Каган М.С. Философия культуры / Каган М.С. – СПб.: Наука, 1996. – 440 с.

68.Каган М. История культуры Петербурга / М. Каган, Е. Кайсаров. – СПб.: Издательство СПбГУП, 2008. – 320 с.

69. Кампанелла Т. Город Солнца; [Электронный ресурс] / Кампанелла Т. // Режим доступа до книги:

<http://www.revkom.com/index.htm?biblioteka/utopiya/companella/gorod.htm>

70.Канарский А. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры: Монография / Канарский А. – К.: Вища школа, 1982. – 192 с.

71.Кант И. Критика способности суждения; [Электронный ресурс] / Кант И. // Режим доступа до книги:

<http://www.philosophy.ru/library/kant/03/0.html>

72.Карпюк С.Г. Общество, политика и идеология классических Афин / С.Г. Карпюк. – М.: ИВИ РАН, 2003. – 310 с.

73. Келебай Е.Б. Философия творчества Иосифа Бродского: дисс. Доктора филос. наук : 09.00.04 / Е.Б. Келебай. – М.: Моск. ун-та, 2001. – 217 с.
74. Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли / Ф.Х. Кессиди. – М.: Алетейя, 2001. – 288 с.
75. Кнабе Г.С. Метафизика тесноты: Римская империя и проблема отчуждения / Г.С. Кнабе. – М.: РГГУ, 2006. – С. 495–501.
76. Кнабе Г.С. Очерки / Г.С. Кнабе // Древний Рим – история и повседневность. – М.: Наука, 1986. – 523 с.
77. Коллективное поведение. Американская социологическая мысль / [Блумер Г., Мертон Р., Мид Д., Парсонс Т., Шюц А.]; под ред. В.И. Добренкова. – М.: Издательство Московского университета, 1994. – С. 168–215.
78. Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / Конт О.; [Пер. с французского И.А. Шапиро]. – Ростов: Феникс, 2003– 256 с.
79. Коптев А.В. От прав гражданства к праву колоната. Формирование крепостного права в поздней Римской империи / А.В. Коптев. – В.: Ардвисура, 1995. – 264 с.
80. Кримський С.Б. Культурні архетипи Києва / Кримський С.Б. –К.: Стилос, 1997. – С. 9–10.
81. Ксенофонт. Греческая история; [Пер. с древнегреческого и комментарии С.Я. Лурье]. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 340 с.
82. Культурный очерк ассирийского царства. [Электронный ресурс] / [Б.А. Тураев, В.В. Струве, И.Л. Снегирева, В.И. Авдиев] // Л.: Госполитиздат. – 1935. – 450 с. Режим доступа книги:
<http://historic.ru/books/item/f00/s00/z00000039/st008.shtml>.
83. Лаппо Г.М. Города на пути в будущее / Г.М. Лаппо. – М.: Мысль, 1987. – 236 с.
84. Латышев В.В. Спартакское государство. Государственные и военные древности / В.В. Латышев. – СПб.: Наука, 1897. – С. 94–133.
- Ч. 1: Очерки греческих древностей – 1897 – 133 с.
85. Левек П. Эллинистический мир / П. Левек. – М.: Наука, 1989. – 252 с.

86. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф; [Пер. с франц. И. Эльфонд]. – М.: Прогрес-Академия, 1992. – 373 с.
87. Лефевр А. Производство пространства / А. Лефевр. – М.: 2002. – 148 с.
Т. 2. – 2002. – 148 с.
88. Линч К. Образ города / К. Линч; [Пер. с англ. В.Л. Глазычева]. – М.: Стройиздат, 1982. – 236 с.
89. Логан Д. Місто як механізм розвитку / Д. Логан, Х. Молоч. – Б.: Університет Каліфорнії, 1988. – 342 с.
90. Лосев А.Ф. Античная философия истории / А.Ф. Лосев. – М.: Наука, 1977. – 286 с.
91. Лосев А. Из бесед и воспоминаний / А. Лосев. – М.: Наука, 1987. – 245 с.
92. Лосев А.Ф. История античной эстетики (последние века) / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1988. – 358 с.
93. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю.М. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
94. Лурье С. Грецька історія / С. Лурье. – Л.: Кальварія, 1935. – 165 с.
95. Лурье С.Я. О фашистской идеализации полицейского режима древней Спарты / С.Я. Лурье. – СПб.: ВДИ, 1939. – С. 98–106.
96. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры / М. Маклюэн; [Пер. В.П. Терин]. – М.: Кентавр, 1994. – 31 с.
97. Малахов В. Передмова (концепція Читань); Образ города в современном гуманитарном дискурсе: некоторые проблемные направления / В. Малахов // Образ міста в контексті історії, філософії, культури: Києвознавчі читання. – К.: ПАРАПАН – 2005. – С. 16–18.
98. Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б.В. Марков. – СПб.: Алетейя – 304 с.
99. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Наука, 1956. – 690 с.

100. Меднікова Г.С. Естетика і стилістика гіперреалізму в постмодернізмі // Українська і зарубіжна культура ХХ століття. Навчальний посібник / Г.С. Меднікова. – К.: Знання, 2002. – С.159–172.
101. Меднікова Г.С. Культура постмодернізму // Українська і зарубіжна культура ХХ століття. Навчальний посібник / Г.С. Меднікова. – К.: Знання, 2002. – С. 119–137.
102. Меднікова Г.С. Ціннісно-адаптаційний потенціал мистецтва постмодерну в аспекті некласичної естетики: дис. доктора філос. наук: 09.00.08 / Меднікова Г.С. – К., 2005. – 404с
103. Мэмфорд Л. Миф машины / Л. Мэмфорд // Утопия и утопическое мышление. – М.: Прогресс, 1991. – С. 79–97.
104. Мерло-Понти М. В защиту философии / М. Мерло-Понти; [Пер. с фр., послесл. и примеч. И.С. Вдовиной]. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996. – 130 с.
105. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти; [Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной]. – СПб.: Наука, 1999. – С. 157–158.
106. Миллс Р. Социологическое воображение / Р. Миллс; [Пер. с англ. О.А. Оберемко; под общ. ред. Г.С. Батыгина]. – М.: Издательский дом NOTA BENE, 2001. – 632 с.
107. Мор Т. Утопия / Мор Т. ; [Пер. Ю. М. Каган]. – М.: Наука, 1978. – 416 с.
108. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Морган Л.Г. – Л.: Кальварія, 1933. – 196 с.
109. Намациан Р. Возвращение на родину. Поздняя латинская поэзия / Намациан Р.; [Пер. О. Смыки]. – М.: Наука, 1982. – С. 281–302.
110. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / М. Оссовская; [Пер. с польск., общ. ред. А.А. Гусейнова; вступ А.А. Гусейнова и К.А. Шварцман]. – М.: Прогресс, 1987. – 528 с.
111. Панченко В. Мистецтво в контексті культури: Монографія / Панченко В. – К.: ТОВ Міжнародна фінансова агенція, 1998. – 192 с.

112. Печатнова Л.Г. Лисандр и спартанский полис / Л.Г. Печатнова // Из истории античного общества. Межвуз. сб. Горький: Типография Горьковского государственного университета, 1988. – С. 11–25.

113. Пирогов С.В. Феноменологическая социология и урбанистика / С.В. Пирогов // Вестник Томского государственного университета. Серия Философия. Культурология. Филология. – 2004. – № 282. – С. 97–103.

114. Платон. Закони. Розділ «філософія» [Електронний ресурс] / Платон // Режим доступу до книги:

http://www.gumer.info/bogpslov_Buks/Philos/Platon/zakon.Php.

115. Платон. Государство / Платон; [Пер. з греч. А.Н. Егунова]. – М.: Мысль, 1998. – 452 с.

116. Плеснер Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер // Проблема человека в современной западной философии: Переводы / [Сост. и послесл. П. Гуревич, ред. Ю. Попов]. – М.: Прогресс, 1988. – С. 238–240.

117. Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Плутарх. – М.: Наука, 1961. – 320 с.

Т. 1. – 1961. – 320 с.

118. Полибий. Всеобщая история; [Перевод с греч.]; [Електронний ресурс] / Полибий // Режим доступу до книги:

http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Polib/index.php

119. Попович М. Раціональність виміри людського буття / М. Попович – К.: Сфера, 1997. – 290 с.

120. Разинов Ю.А. Город-лабиринт: боли нашего времени. Ежегодник. Юбилейный выпуск / Ю.А. Разинов; [Под общ. ред. С.А. Лишаева]. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2009. – С. 120–129.

121. Религиозная реформа Эхнатона. [Електронний ресурс] / [А.А. Вигасин, М.А. Дандамаев, М.В. Крюков и др.]. // – М.: Наука, 1967. – 147с. Режим доступу книги:

<http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000054/st090.shtml>

122. Рожанский И. Расизм и Древняя Греция; [Электронный ресурс] / Рожанский И. // Режим доступа до книги:
http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/rog_ras.php
123. Сартр Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр; [Пер. с фр. В.П. Гайдамака]. – М.: Прогресс, 1989. – 114 с.
124. Сассен С. Глобальные города / С. Сассен; [Пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – М.: Прогнозис, 2005. – 275 с.
125. Соломоник Э.И. Ксенофонт, Кир Младший и Лисандр как предшественники эллинизма: автореф. дис. на получение научной степени канд. ист. Наук: спец. 07.00.06 / Соломоник Э.И. – СПб.: Аксиома, 1948. – 20 с.
126. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения XV в.: [Ред. Л.М. Брагиной]. – М.: Прогресс, 1985. – 251 с.
127. Спенсер Г. Социология социальных изменений / Спенсер Г; [Пер. с англ Штомпка П.М.]. – М.: Наука, 1996. – 416 с.
128. Строгоцкий В.М. Афины и Спарта: Борьба за гегемонию в Греции в V в. до н.э. (478–431 гг.) / В.М. Строгоцкий, М.М. Холод. – СПб.: Акра, 2008. – 296 с.
129. Суходуб Т. Образ міста в контексті історії, філософії, культури / Т. Суходуб // Культура города и право памяти. – К.: Парапан, 2005. – С. 5–15.
130. Таратухина Ю.М. Семиотика Петербурга в восприятии Ю.М. Лотмана [Электронный ресурс] / Ю.М. Таратухина / – Нижний Новгород: Изд-во “Дятловы горы”, 2009. – С. 116–124. Режим доступа до файлу:
<http://www.interlit2001.com/nevrozova-es-2.htm>
131. Тацит П. Анналы История / Тацит П. – М.: Издательство: АСТ, 2005 г. – 832 с.
132. Токарев С.А. Мифология. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / С. Токарев, Е.Мелетинский. – М.: Сов. энцикл., 1997 – С. 312–318.
Т. 1. – 1997. – 453 с.

133. Топоров В.Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. Исследования по структуре текста / В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1987. – С. 121–132.
134. Тэрнер В. Символ и ритуал / В.Тэрнер; [Пер. пер. с англ. Н.Л. Разгон]. – М.: Прогнозис, 1983. – 128 с.
135. Тит Ливий. История Рима от основания Города; [Электронный ресурс] / Тит Ливий // Режим доступа до книги:
http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Livii/index.php
136. Туманс Х. Рождение Афины / Туманс Х.; [Пер. с англ. Н.П. Гринцера] – М.: Гуманитарная академия, 2002. – 544 с.
137. Уваров М.С. Город / Уваров М.С. – Дружба народов. – 1996. – № 6. – С. 15–20.
138. Університет як соціокультурний феномен: історія і українська сучасність: [Електронний ресурс] / Г.І. Волинка, Н.Г. Мозгова, Ю.О. Федів // Людина і політика, № 2, 2002, с. 82–96. – Режим доступу до статті:
http://www.kph.npu.edu.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=75:2010-04-13-09-36-00&catid=12:2010-01-31-12-18-57&Itemid=13
139. Урбанизация мира. – М.: Мысль, 1974. – 203 з. С. 6.
140. Фетисова Т.А. Культура города. Человек: образ и сущность / Т.А. Фетисова. – М.: ИНИОН, 2000. – 736 с.
141. Фрагменты ранних греческих философов; [Под. ред. А.В. Лебедева]. – М.: Наука, 1989. – 64 с.
142. Франк-Каменецкий И.Г. Женщина-город в библейской эсхатологии. / И.Г. Франк-Каменецкий // Колесница Иеговы: труды по библейской мифологии. – М.: Лабиринт, 2004. – 236 с.
143. Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии) / О.М. Фрейденберг // О.М. Фрейденберг. Миф и литература древности. – М.: Орбита, 1998. – С. 623–665.
144. Фролов Э.Д. Греция в эпоху поздней классики / Э.Д. Фролов. – М.: Гуманитарная академия, 2001. – 602 с.

145. Фукидид. История / Фукидид; [Пер. и примеч. Г.А. Стратановского]. – М.: Ладомир-Наука, 1993. – 736 с.
146. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Фуко М.; [Пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
147. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; [Пер. с нем. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
148. Харви Д. Городской опыт / Д. Харви; [Пер. з англ. В.В. Вагина]. – Київ: Наука, 1989. – 309 с.
149. Хвостов М.М. Хозяйственный переворот в древней Спарте / М.М. Хвостов // Ученые записки Казанского ун-та. – Кн.11. – Казань: Из-во Каз. ун-та, 1901. – С. 175–196.
150. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М.Хоркхаймер, Т.В.Адорно; [Пер. с нем. М. Кузнецова]. – М.: Медиум, 1997. – 310 с.
151. Цицерон М.Т. Диалоги: О государстве; О законах / Цицерон М.Т. – М.: Высшая школа, 1994. – 230 с.
152. Чайлд Г. Арийцы. Основатели европейской цивилизации / Чайлд Г.; [Пер. с англ. И.А. Емец]. – М.: Центрполиграф, 2009 г. – 272 с.
153. Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о золотом веке в древнем Риме: В 2 ч. Изд. 2-е, испр. и доп. / Ю.Г. Чернышов. – Новосибирск: изд-во Новосибирского университета, 1994 – С. 98–100.
- Ч. 1: До установления принципата. – 1994. – 176 с.
154. Шпенглер О. Закат Европы / Шпенглер О.; [Пер. с нем. Г. Драч]. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 640 с.
155. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко; [Пер. с итал. В. Резник и А. Погоняйло]. – М.: 1998. – 315 с.
156. Элиаде М. Испытание лабиринтом; [Электронный ресурс] / Элиаде М. // Режим доступа книги:
<http://www.jungland.ru/Library/ElIspytLab.htm>

157. Элиас Н. Придворное общество / Элиас Н. – М.: Алетея, 2002. – 202 с.
158. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Энгельс Ф. – М.: Наука, 1961. – 320 с.
159. Эсхил. Персы; [Электронный ресурс] / Эсхил // Режим доступа до книги: <http://thelib.ru/books/eshil/persi-read.html>
160. Энман А. Легенда о римских царях, ее происхождение и развитие / А. Энман. – СПб.: Типография Балашева и Ко, 1896. – 58 с.
161. Юркевич П. Історія філософії і права. З рукописної спадщини / П. Юркевич. – К.: Пульсари, 1999. – 332 с.
162. Ястребицкая А.Л. Средневековая культура и город в новой исторической науке / А.Л. Ястребицкая. – М.: Прогнозис, 1995. – 245 с.
163. Bourdieu P. The field of cultural production / Bourdieu P. – New York: Columbia University Press, 1992. – 129 p.
164. Cary M. The Ascendancy of Sparta / Cary M. // The Cambridge Ancient History. – 1927. – Vol. 6. – P. 25–54.
165. Cawkwell G. L. The Decline of Sparta / Cawkwell G. L. // Classical Quarterly. – 1983. – Vol. 33. – P. 385–400.
166. Childe G. Man makes himself / Childe G. – L.: 1939. – 63 p.
167. Chrimes R. M. T. Ancient Sparta. A Re-examination of the Evidence / Chrimes R. M. T. – Manchester, 1952. – 56 p.
168. Dickins G. The Growth of Spartan Policy / Dickins G. // The Journal of Hellenic Studies. – 1912. – Vol. 32. – P. 1–42.
169. Forrest W. G. History of Sparta 950–192 B.C. / Forrest W. G. – London, 1968. – 251 p.
170. Gans H. Urbanism and suburbanism as ways of life: a reevaluation of definitions. In People, Plans and Policies / Gans H. – New York: Columbia University Press and Russel Sage Foundation, 1991. – 203 p.
171. Harvey D. The Urban Experience / Harvey D.-Oxford: Blackwell, 1989. – 131 p.
172. Hodkinson St. Social Order and the Conflict of Values in classical Sparta / Hodkinson St. – Chiron, 1983. – P. 239–281.

173. Jones A. H. M. *Sparta* / Jones A. H. M. – Oxford, 1967. – 621 p.

174. Lloyd R. *Postindustrial Bohemia. Culture, neighborhood, and the global economy*; [Ed. by S. Sassen *Deciphering the Global: Its Spaces, Scales and Subjects*] / Lloyd R. – London and New York: Routledge, 2007. – P. 21–40.

175. Mumford L. *The city in history* / Mumford L. – N.Y. : Harvest Book Harcourt, Inc, 1989. – 615 p.

176. Polome E. C. *Indo-European Culture, with Special Attention to Religion*. – In: *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millenia* / Polome E. C. – Ann Arbor, 1982. – P. 161–162.