

### Література

1. Грицанов А.А. Самость / История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 926.
2. Костенко Л.В. Річка Геракліта / Л.В. Костенко. – К.: Либідь, 2011. – 336 с.
3. Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури / В.С. Лук'янець, О.М. Кравченко, Л.В. Озадовська. – К.: ВІПОЛ, 2000. – 304 с.
4. Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. – Т.1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский / В.А. Подорога. – М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera, 2006. – 688 с.
5. Рікер П. Сам як інший / Пер. із фр. – Вид. 2-е. / П. Рікер. – К.: Дух і Літера, 2002. – 458 с.
6. Селіванова О.О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія / О.О. Селіванова. – Полтава: Довкілля, 2006. – 716 с.
7. Серль Дж.Р. Природа интенциональных состояний / Дж.Р. Серль // Философия, логика, язык: Пер. с англ. и нем. / Сост. и предисл. В.В.Петрова. – М.: Прогресс, 1987. – С. 96-127.

**Аннотация. Кретов П.В. Коммуникация и дискурс: символическая онтологизация самости.**

*В статье рассматривается проблематика, связанная с концептами коммуникации и дискурса. Ставится вопрос о символическом характере актуализации самости человека в рамках механизмов коммуникации и творения личностного дискурса – нарратива. Также акцентируется внимание на онтологической сущности символического саморазвертывания самости.*

**Ключевые слова:** коммуникация, дискурс, символ, символика, самость, нарратив, персонаж, событие, интенциональное состояние.

**Summary. Kretov P.V. Phenomenon of symbols: the problem of rational interpretation.**

*The article deals with issues related to concepts of communication and discourse. The question of the symbolic nature of human self actualization within the mechanisms of communication and creation of personal discourse – narrative. Also focuses attention on the ontological essence of the symbolic deployment as a self.*

**Key words:** communication, discourse, symbol, symbolism, self, narrative, character, event intentional condition.

*Надійшла до редколегії 25.07.2011 р.*

УДК 130.2:114

М.В. Карповець

## ДІАЛЕКТИКА ПУБЛІЧНОГО І ПРИВАТНОГО ПРОСТОРУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У СВІТІ МІСТА

*У статті осмислюється діалектика публічного і приватного простору людського буття у світі міста як визначальних способів проявлення життя городянина. Робиться висновок, що попри культурну, соціальну і онтологічну відмінність між публічним і приватним простором, вони об'єднані у спільній інтенції до смислового утворення як міської ідентичності, так і антропологічного середовища міста.*

**Ключові слова:** світ міста, публічний / приватний простір, антропологізація, онтологія, повсякденність.

Місто як антропокультурний феномен постає складним, високоорганізованим та неоднозначним утворенням людського буття. В цілому хід урбанізації, який був визначальним історико-культурним процесом періоду модерну, характеризується як «нова форма просторово-структурної організації життя» [16]. Джосія Стронг назвав міста «штормовими центрами цивілізації» (*storm-centres of civilization*), які постійно у динаміці, але завжди чітко окреслені. Однак межі можуть мати різний характер, а тому означувати як індивідуальні маршрути, так і більш колективні. У першому випадку йдеться про особистий, приватний простір, який переважно репрезентується домом, робочим місцем й

улюбленими визначеними місцями. Другий випадок є більш видимим і помітним, бо пов'язаний із публічним простором, що, по суті, і вирізняє світ міста від не-міста.

Тому *метою* статті є спроба філософсько-антропологічного аналізу діалектики приватного і публічного простору у світі міста. У контексті поставленої мети спробуємо вирішити такі завдання: по-перше, здійснити антропологічну дескрипцію публічного і приватного виміру людського буття у місті; по-друге, з'ясувати практики, дискурси і смисли, що актуалізуються у публічному / приватному просторі; по-третє, довести, що у теоретично-концептуальному аналізі міста як світу публічне і приватне діалектично співіснують між собою, задаючи своєрідну лінію буття городянина.

Про публічний і приватний простір писали в основному соціальні антрополози, а саме Е. Дюркгейм, В. Зомбарт, М. Вебер, Г. Зіммель [9], акцентуючи увагу на принциповій відмінності людської поведінки у цих секторах міста. Генеалогію публічного простору намагались відслідкувати Ф. Бродель і Л. Мамфорд. Із сучасних дослідників варто видзначити А. Лефевра [10] і М. де Серто [20], які звертали увагу на культурні практики і тактики, повсякденні ритми життя, що присутні у публічному і приватному просторі. Філософське осмислення простору здійснювали М. Гайдеггер [7, 17], М. Мерло-Понті [11], В. Беньямін [4]. Однак на сьогодні філософсько-антропологічне осмислення простору міста є рідкісним явищем (окремо можна виділити напрацювання Ю.Ц. Тихеевої [16], яка вводить в дискурс поняття «урбанологія»), але необхідним, оскільки такий фокус дослідження дає спроможність проаналізувати культурно-онтологічні виміри топографії міста.

Генеалогію дихотомії між публічним і приватним слід вести від античного полісу, де буття елліна чітко розмежовувалось на загальне та індивідуальне. Ханна Арендт у цьому сенсі цитує Вернера Ягера і вказує, що «становлення полісу, котре задавало тон грецькому розумінню політики, було наслідком того, що кожен, «крім свого особистого життя, отримував свого роду друге життя, свій *βίος πολιτικός*. Кожен громадянин відтепер належав двом порядкам існування, і його життя чітко поділялось на те, що він називав власним (*ίδιου*) і те, що залишалось загальним (*κοινόν*)» [1, 34]. Починаючи від античного полісу міське життя зазнало поділу на публічний і приватний простір, який в історико-культурному поступі набував виразних антропологічних рис. Основна відмінність полягає у тому, що в публічному просторі людина піддається *концептуалізації культури*, а тому змушена приймати об'єктивні закони і норми. Натомість у приватному секторі буття міста людина звільнена частково від «диктату» культури і вибудовує його максимально до своїх потреб. Тому й Мартін Гайдеггер наголошував на винятковому онтологічному значенні *дому*, де людина вибудовує себе.

Першою асоціацією із великим містом є його чисельна перенаселеність, яка сконцентровується у публічних просторах. Скупчення людей у публічних місцях не є деструктивним і неорганізованим явищем, де потоки інформації і тіл рухаються невідомо в якому напрямку. Навпаки, виразною властивістю урбаністичного публічного простору є його структурована сегментність, що обумовлюється загальною тенденцією культури до впорядкування, систематизації людського досвіду та культурних сенсів. Публічний простір характеризується відкритістю і доступністю, що *розмивають* межі між людськими відмінностями (як іманентними, так і зовнішньо встановленими): статтю / гендером, статусом, расою, етнічністю, віком, соціально-економічним статусом. Одним із ранніх прототипів публічного простору були неміські общини (*commons*), де не потрібно платити за перебування і де немає жодних дискримінаційних критеріїв щодо людей. Не привласнені владою торгові центри (*non-government-owned malls*) є прикладом можливого переходу від приватного простору до публічного.

У публічному місці людина прагне залучитись до всезагального ритму міста, не бути на периферії інтенсивного життя. Публічний простір є безпосереднім втіленням культури, оскільки в ньому програються, апробуються і проектується культурні практики завдяки ритуалам і звичаям. Множина одиничних суб'єктів і утворює публічний простір, а тому часто звучить думка, що саме в публічному просторі формується міська ментальність.

Однак саме в цих умовах відбувається знеособлення суб'єкта, бо саме тут «формуються нові типи взаємовідносин між людьми, які втрачають індивідуальний характер. Стосунки стають безособовими: сусідськими, правовими, економічними, соціально-нерівноправними, релігійно-ідеологічними, адміністративно-керуючими тощо» [16]. Малкольм Бредбері вважає доцільним вести відлік феномену тотального відчуження між людьми у місті і внаслідок урбанізації із XIX ст., а тому переконаний, що «невипадково дев'ятнадцяте століття є водночас століттям західної урбанізації і століттям, у якому письменники і художники, вільні від покровителів і, зокрема, культурного нашарування у всеохопній публіці, віднаходять себе у парадоксальній позиції незалежності і соціальної невизначеності, яку ми часто сьогодні називаємо відчуженням» [18, 98]. Такий характер публічного простору, де людина почувається «сама собі чужою», означає водночас сутність міського світу у його подвійній, суперечливій антропологічній настанові: місто водночас і творить людину, і руйнує її (*making and unmaking*).

Людина у публічному середовищі не тільки обмінюється речами та інформацією, але й постає в дещо іншому аспекті. Городянин зосереджується у публічному просторі через те, що його приваблюють *інші* городяни. Така антропологічна умова і особливість публічного простору часто недосяжна для архітекторів і проекторів міста, які помилково думають, що городяни хочуть бачити порожнечу і порядок.

У зв'язку з цим Джейн Джекобс виокремлює антропологічну особливість публічного простору із емпіричного буття: «Любов людей спостерігати за рухом та іншими людьми у містах складно не помітити. Ця особливість приймає вкрай цікаві форми у верхньому Бродвеї в Нью-Йорку, де вулиця розділена вузькою центральною алеєю прямо посеред проїзної частини. На перехрестях цієї довгої, що тягнеться з півночі на південь, алеї за великими бетонними тумбами встановлені лавки і завжди, навіть коли ледь дозволяє погода, ці лави заповнені людьми, які спостерігають за пішоходами, що проходять по алеї перед ними, спостерігають за проїзною частиною, спостерігають за людьми на жвавих тротуарах, спостерігають один за одним» [19, 50]. Феномен *спостерігання* як оглядання Іншого є суттєвою властивістю не тільки публічного простору, але й людського життя у світі міста, де, попри віддаленість суб'єктів один від одного, існує інший спосіб наблизитись до людини – через погляд. Недаремно Моріс Мерло-Понті писав про погляд як максимальне наближення до світу, оскільки «світ – це те, що я сприймаю, але його абсолютна близькість з того моменту, коли я намагаюся заглянути і виразити, стає такою незбагненною, непоправною відстанню» [11, 14]. Погляд на людей у публічному просторі завжди є ковзанням по «поверхні» людського буття, але не зануренням у його суть.

Мішель де Серто буквально інтерпретує погляд у повсякденному просторі як проявлення культурної логіки міста. Часто «нечіткі переплетення повсякденної поведінки» заважають проявленню, тому для цього потрібно дистанціюватись від них – «піднятись, наприклад, на оглядовий майданчик відомого нью-йоркського хмарочосу... Десь далеко знизу жовтіють безкінечні таксі і можна тільки здогадуватись про ту величезну множинність тіл, що пишуть міський текст, не читаючи його» [15, 34]. Повсякденність постає тут як результат неусвідомлених ритмів міста, а тому функціонує як справжня реальність, не ув'язнена жодними раціональними законами і конструкціями; вона діє як постійно жива реальність, що означилась де Серто як «всесвіт, що постійно вибухає» [20, 91]. Погляд згори на публічне буття замінює панорамне бачення, однак це таке ж саме поверхнєве бачення, навіть більше, ніж всередині повсякденного життя.

Із накопиченням людей у публічних місцях виникає поняття *масовості*, що в більшості випадків має негативні конотації: «Тут у будинках і навчальних закладах, у чудесах і комфорті техніки, у формах громадського життя і зовнішніх державних інститутів матеріалізується така гнітюча маса кристалізованого, знеособленого духу, що перед ним особистість, можна сказати, зовсім неспроможна» [9]. В оточенні мас суб'єкт втрачає свою індивідуальність, оскільки він зливається із загальним потоком людей і їхнім єдиним ритмом, не має ресурсів і можливостей подолати публічне середовище. Однак чи

потрібно долати публічне і бунтувати проти нього? Хосе Ортега-і-Гасет вказує на взаємозалежність у зміні людини і світу: «...світ раптом зріс і разом зросло життя в ньому. Зненацька воно стало справді всесвітнім: я маю на увазі те, що для нинішньої пересічної людини сенс життя обіймає цілу планету; що кожна одиниця за звичкою живе життям цілого світу» [12, 33]. Міркування Ортеги-і-Гасета суголосні урбанізаційним процесам, що уніфікують в єдиній структурі міста стратегії людського буття, ритуалізують і вписують їх в чіткі схеми, але, як запитує інший, сучасний філософ міста Джона Лерер, «враховуючи мільйони душевних проблем, що спричиняються містом, від неможливості зосередитись і до втрати самоконтролю, однаково залишається питання: чому міста продовжують зростати? І чому, навіть у сьогоденне освічене століття, вони залишаються джерелом інтелектуального життя?» [21]. В ідеалі публічний простір мав би звільнити людину від одноманітності міського життя, однак штучний характер процесів не може приховати механістичність заданих практик і тактик.

Важливим моментом в осмисленні публічного і приватного простору є те, що обидві сфери життя тісно пов'язані із буденністю, яка по-різному ретранслюється в їхніх межах. Буденність у місті не є єдиною для всіх мешканців, доцільно говорити про сукупність різних, часто протилежних буденностей. Попри відмінність у різних міських осередках і культурних рівнях, повсякденність «існує як місце утворення смислу, відкриття правил» [5, 47]. У приватному просторі буденність відрізняється меншим тиском об'єктивних норм і правил міста, а тому звільняє суб'єкта від звичних обов'язків та наближується до простору дозвілля, коли буденність публічного простору пов'язана із робочим часом. Анрі Лефевр наголошував не тільки на неоднозначності буденності міста, а також на неоднозначності образу міста, який формується внаслідок зіткнення різноманітних буденних практик у місті на межі публічного і приватного простору: «Наївно вважати, що основний образ міста подібний до того, який сформувався у свідомості перехожих. Блукати в сучасному місті, занурившись в «думки самотнього пішохода», приємно, але не більш того, оскільки таке заняття швидко набридає, якщо воно не об'єднується із іншими інтересами і виявами зацікавлення. Для більшості людей образ міста обмежується банальностями, які стосуються великих магазинів, місць, які вони відвідують або яких уникають. Неоднозначність та складність міської реальності зводиться до однієї схеми» [10, 142]. Лефевр відкриває важливий спосіб для розуміння внутрішнього сенсу міста, який пов'язаний із блуканням, що дозволяє людині долати різні простори.

Особливо детально про блукання, або фланерування містом, писав у свій час Вальтер Беньямін, представник Франкфуртської школи. Протягом цих блукань для філософа реальність оживала, вступала у відповідне відношення з тим, хто до неї звертався [13]. Таким чином, Беньямін описує своє берлінське дитинство, а зокрема, своє виняткове сприйняття критого ринку на Магдебурзькій площі: «(...) під час прогулянок павільйоном я, звичайно, «відшліфовував» зображення усіх предметів, які там були, але жодне з них не пропонувало початкового призначення для купівлі та продажу» [4, 152]. Далі Беньямін продовжує описувати химерність критого ринку як осередок публічного простору і його особливий ритм буття, де «дух ринку невидимий, але присутній тут» [Там само]. Для Вальтера Беньяміна актуальними були міські аркади, пасажі із крамницями, які були «архітектурним каноном соціальної комуни, укріпленим середовищем, де людські буття могли зійтись разом в автентичному, незалежному міському співіснуванні» [23, 25], оскільки саме в цих осередках місто відкривалось у своєму антропологічному контексті, що вбирав всі інші виміри – естетичний, етичний, соціальний, економічний, юридичний та інші.

Ханна Арендт вказує на відмінність між приватним і публічним простором у контексті опозиції природи і культури. Ця відмінність проявляється в тому, що приватна сфера характеризується людськими потребами та життєвою необхідністю. У сфері приватного проявляються іманентні властивості людини, що не пов'язані з культурою. Вдома, у власному середовищі, людина й поводить *природно*, оскільки вона не обмежена жодними регулятивними і владними механізмами культури.

Розглядаючи особливості духовного життя великих міст Георг Зіммель зазначав, що найглибша проблема сучасного життя з'являється через претензію індивіда на збереження автономії й індивідуальності власного існування перед обличчям соціальних сил, історичної спадщини, – зовнішньої культури і технології життя. Це – остання з форм боротьби із природою, що випали на нашу долю, починаючи від боротьби, яку первісна людина веде за своє фізичне існування [9]. Міркування Зіммеля наближуються до ідей Франкфуртської школи і Зигмунда Фрейда, а особливо – теорії влади і дисципліни Мішеля Фуко, які мислили культуру як джерело придушення особистості, уподібнюючи її природі, закони якої вимогливі і суворі. Георга Зіммеля загалом цікавило, яким чином «суб'єкт «уживається із зовнішніми силами», коли еволюція модерного суспільства приводить до того, що головні соціальні процеси починають розгортатися не в маленьких замкнених групах, а у великих містах» [14, 46], що, відповідно, характеризуються великими просторами і територіями, де губиться не тільки індивідуальність, але й *можливість* бути індивідом.

Виокремлення приватного простору як *свого* місця буття є необхідною передумовою життя людини у великому місті. В античності завжди виявляли повагу до приватної сфери, оскільки вона була передумовою участі в публічному житті міста: «І не стільки повага до приватної власності в нашому сенсі заважала полісу знищити приватну сферу своїх громадян, скільки відчуття, що без забезпеченої власності ніхто не міг брати участь в справах соціального світу, тому що без місця, яке людина справді могла б назвати власним, вона наче не піддавалася в цьому світі локалізації» [1, 40-41]. Сучасні мегаполіси мінімалізують приватний життєвий простір, але максималізують публічний – гіпермаркети, розважальні центри, кінотеатри, ресторани. Людина весь час перебуває у середовищі інших людей, але водночас потерпає від самотності у натовпі. Відпочинок не замикається в обмеженому локальному просторі, а проектується на зовнішню реальність: «Виявилось, що у ситуації відпочинку людині потрібне все місто – у крайньому випадку, як можливість, яку вона ладна використати, чи ні за власним розсудом. І все місто, і передмістя» [8, 119]. Тільки у ситуації відпочинку приватний простір втручається у публічний і конфігурує його ресурси за критеріями й потребами людини.

Не зважаючи на взаємозамінність приватного і публічного простору, основним атрибутом першого залишається прихисток від зовнішнього життя у місті. Як вже зазначалося, дім найбільше репрезентує приватний простір у місті, а тому означається як *власна* територія. Гастон Башляр підкреслював, що «у домі ми маримо про мир і спокій» [3, 28], а тому приватний простір дому на структурному рівні вибудовується в той, що в ідеалі гарантує спокій і затишок. Пол Теру в романі «Моє друге життя» так описує Лондон: «Місто було там, за платаном, за огорожею саду: покриті черепицею дахи, чорні вулиці, червоні автобуси. Все, що потрапляло у поле мого зору, було приватним, особистим, спокійним, оповитим любов'ю і теплом, пахло квітами і хорошою їжею. Мій Лондон, мій дім...» [24, 221]. У самому понятті «затишок» міститься визначальний сенс приватного простору, який полягає в утворенні середовища *tuum*, відокремленого від шуму міста. Завдяки наявності приватного простору людина звільняється від міста як «машини життя» [6, 11], отримуючи свободу проектів і дій на певний час. Однак відсутність в людини приватного простору як власного місця у світі розцінюється негативно, оскільки людина, яка мігрує між просторами, вважається тією, що порушує порядок речей. У цьому сенсі антрополог Ліса Малкі наголошує: «Наші припущення про прив'язаність до місця призводять до того, що ми визначаємо переміщення не як факт соціополітичного контексту, але як внутрішню паталогічну якість тих, хто переміщується» [22, 62]. Люди, які не належать одному місцю не можуть бути довгий час у сукупній людській спільності, а тому й сприймаються як непостійні та викликають недовіру.

На онтологічному рівні приватний простір є способом вкорінення, *вибудовування* людини у світі міста. Мартін Гайдеггер пов'язує модус мешкання із будуванням, які в німецькій мові етимологічно і семантично збігаються: «Старе слово *bauen* (будувати),

котре говорить, що людина є, оскільки мешкає, водночас означає ще і: оточувати опікою чи грати роль (*den acker bauen*), розводити виноградну лозу (*reben bauen*). Таке будування лише зберігає, зберігає зростання, котре саме по собі дає свої плоди» [7]. Людина у приватному просторі міста *проживає*, а в публічному – *переживає*, хоча це не означає, що проживання повністю усуває із себе переживання, і навпаки. У процесі вибудовування себе як індивіда у просторі людина водночас і проживає себе, отримує досвід і знання про світ. Знову ж таки, Гайдеггер максимально точно це фіксує: «Було сказано, що передусім *Dasein* живе не у власному. Насамперед, у повсякденності, саме власний світ і власне *Dasein* є найбільш далеке; першим даний саме світ, в якому дехто існує з іншими, і саме виходячи із нього можна більш чи менш по-справжньому вrostи у власний світ» [17, 259-260]. Людина так чи інакше входить у світ міста, а тому повинна вrostи в нього лише через антропологічний контекст. Тому помилково вважати, що людина відокремлюється від міського простору, бо вона постійно перебуває серед просторових ландшафтів, нерозривно пов'язана з ними і буде в їх символічній реальності, оскільки «коли я кажу «людина», я вже кажу про перебування у чотирикутнику при речах» [7]. На макрорівні дім відтворює світ міста, а сукупність архітектурних ансамблів і є втіленою, матеріально оформленою пам'яттю як про жителів, так і про місто в цілому.

Суттєвим атрибутом приватного простору, а особливо дому, є наділення його *власними* смислами, а тому – *власною* суб'єктивністю. Про це ж писав Імануїл Кант, звертаючи увагу на те, що простір – суб'єктивний, бо він *a priori* є особливістю нашої інтуїції і не є особливістю фізичної реальності незалежно від сприйняття. Коли ж ми потрапляємо до публічного простору, то там наперед закладені сенси інших людей з більшими культурними проектами. Справді, «як індивід, так і загал, група наповнюють семантичний простір дуже нерівномірно. А тому не всі *місця* у ціннісному чи семантичному сенсі є однаково наповнені змістами» [6, 72]. У приватному просторі людина не звільняється від культури, але самостійно комбінує її внутрішній потенціал відповідно до особистих потреб.

Відокремленням дому як осередку приватного життя людини від публічного простору є поріг, що є кордоном між різними практиками, метафізичними проектами та екзистенціалами. Межа між просторами вказує на їх неоднорідність. З іншого боку, це також чітко фокусує на взаємозв'язок міста і дому, оскільки як перше, так і друге обживається людиною. Так, «гомолгія міського простору із домашнім найбільш повністю проявляється в подібності сакральних, містичних функцій домашніх порогів і рубежів міського поселення... політико-символічне призначення порогів, рубежів, що відділяють «своє» від «чужого» – ось що ріднить дім із містом» [2, 149]. Окрім того, поріг є символічним відокремленням домівки/дому від міста, хоча у смисловому аспекті зберігає ту ж функціональність, що і межа – окреслює людське буття власним простором для проявів свободи, оскільки поза порогом ми потрапляємо в сітку обов'язків, які потребує від нас місто. В ідеалі людина повинна почуватись вдома в безпеці, однак це не завжди трапляється у великих мегаполісах, особливо коли твоє житло розміщене у маргінальних зонах міста або в центрі, де шум міського буття триває безперервно.

Приватний сектор життя, що відмежований від публічного, дає свободу суб'єкту. Це є особливістю саме міського буття, оскільки байдужість і відстороненість людини від надмірного публічного існування дає можливість їй не тільки емоційно виснажитись, як писав раніше Георг Зіммель, але й можливість створити себе. Із цього приводу Олена Трубіна, осмислюючи антропологічні особливості міського простору, зазначає: «Свобода – це, передусім, свобода розумова, що дозволяє індивіду утворити себе у відповідності із правилами міського середовища, де зв'язки з іншими швидкоплинні, а союзи – нетривкі, що підкорюються законам міської функціональності... Практики міського життя роз'єднують, але в процесі входження до них з'являється гнучкість сприйняття, формується габітус винахідливого міського індивідуаліста» [14, 51]. Парадоксально, але чим більш відсторонено індивід ставиться до інших міських жителів, тим більше він сам

реалізується як городянин. Ситуація полягає в тому, що «людина сформована міським середовищем так, що вона визначає себе не тільки через клас, етнічність, стать чи професію, але і через особливу *схильність* (яку складає байдужість до міського оточення)» [14, 52]. Це свідчить про те, що світ міста складається зі стимулів, можливостей, жестів і вражень, що атакують суб'єкта повсякчас. Тому людина вибудовує себе як суб'єкт, який розуміє логіку міста, але водночас зосереджується на власних інтересах і проектах.

Отже, діалектика публічного і приватного простору є важливою складовою, яка обумовлює характер людського буття в місті. Публічні простори репрезентують великі скупчення колективів і соціальних груп, а тому містять численні культурні ритуали, які невід'ємні від урбаністичних локацій. Культура тут проявляється у своїх проектах, що спрямовані на об'єктивацію буття, вписуючи індивіда в загальні міські проекти, практики і тактики. Натомість приватний простір, що найбільш повно виражається домом, протиставляється зовнішньому світу та в ідеалі дає можливість для повної самореалізації суб'єкта. Попри символічну та семантичну відмінність між публічним і приватним простором, обидва пов'язані із буденністю та антропологізацією, обживанням і осмисленням, проживанням і переживанням, а тому існують між собою у діалектичній єдності, що формує філософсько-антропологічну умову осмислення міста як світу.

#### Література

1. Арндт Х. *Vita activa или о деятельной жизни* / Х. Арндт. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. Ашкерев А. Ю. *Античный город* / А. Ю. Ашкерев // *Человек*. – 2003. – № 4. – С. 149–159.
3. Башляр Г. *Избранное: Поэтика пространства* / Г. Башляр. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 376 с.
4. Беньямін В. *Вибране* / В. Беньямін. – Львів: Літопис, 2002. – 214 с.
5. Вальденфельс Б. *Вступ до феноменології* / Б. Вальденфельс. – К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с.
6. Возняк Т. *Феномен міста* / Т. Возняк. – Львів: Ї, 2009. – 334 с.
7. Гайдеггер М. *Будувати, проживати, мислити* / М. Гайдеггер // «Ї». – 1989. – № 1. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n1texts/heid2>. – Назва з екрану.
8. Гутнов А. Э., Глазычев В. Л. *Мир архитектуры: лицо города* / А. Э. Гутнов, В. Л. Глазычев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 352 с.
9. Зіммель Г. *Великі міста і духовне життя* / Г. Зіммель // Ї. – 2003. – № 29. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimmel>. – Назва з екрану.
10. Лефевр А. *Другие Парижи* / А. Лефевр // *Логос*. – 2008. – № 3. – С. 141–147.
11. Мерло-Понті М. *Видиме і невидиме: з робочими нотатками* / М. Мерло-Понті. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 268 с.
12. Ортега-і-Гасет Х. *Вибрані твори* / Х. Ортега-і-Гасет. – К.: Основи, 1994. – 420 с.
13. Ромашко С. *Раздутъ в прошлом искру надежды...: Вальтер Беньямин и преодоление времени* / С. Ромашко. – «НЛО». – 2000. – № 46. – Режим до тексту: <http://magazines.russ.ru/nlo/2000/46/razdut.html> – Назва з екрану.
14. Трубина Е. *Город в теории: опыты осмысления пространства* / Е. Трубина. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 520 с.
15. Трубина Е. *Видимое и невидимое в повседневности городов* / Е. Трубина // *Визуальная антропология: городские карты памяти*. – М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. – С. 17–45.
16. Тыхеева Ю. Ц. *Человек в городском пространстве (философско-антропологические основания урбанографии)* / Ю. Ц. Тыхеева. – Режим доступу: <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/professor.ru/Tyheeva/>. – Назва з екрану.
17. Хайдеггер М. *Бытие и время* / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с.
18. Bradbury M. *The Cities of Modernism* / M. Bradbury // *Modernism: A Guide to European Literature 1890–1930*. – L.: Penguin Books, 1991. – P. 96–105.
19. Jacobs J. *The Uses of Sidewalks: Safety* / J. Jacobs // *The Death and Life of Great American Cities*. – N.Y.: Random House, 1961. – P. 37–71.
20. Certeau M. De. *The Practice of Everyday Life* / M. de Certeau. – Berkeley: University of California Press, 1984. – 229 p.
21. Lehrer J. *How the City Hurts your Brain... And what can do about it* / J. Lehrer // *Boston Globe*. – January, 2. – 2009. – Режим доступу: [http://www.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2009/01/04/how\\_the\\_city\\_hurts\\_your\\_brain/?page=4](http://www.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2009/01/04/how_the_city_hurts_your_brain/?page=4). – Назва з екрану.
22. Maikii L. *National Geographic: The Rooting of peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees* / L. Maikii // *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* /

- Ed. A. Gupta, J. Ferguson. – Durham: Duke University Press, 1997. – P. 52-75.  
23. Merrifield E. Benjamin & the City of Light / E. Merrifield // The Nation. – 2000. – January, 31. – P. 25-28.  
24. Theroux P. My Other Life / P. Theroux. – NY: Mariner Books, 1997. – 464 p.

**Аннотация.** *Карповец М.В. Диалектика публичного и личного пространства человеческого бытия в мире города.*

*В статье осмысливается диалектика публичного и личного пространства человеческого бытия в мире города как узловых способов проявления жизни горожанина. Делается вывод, что несмотря на культурную, социальную и онтологическую разницу между публичным и личным пространством, они объединены в общей интенции к смысловой целостности как городской идентичности, так и антропологической среды города.*

**Ключевые слова:** *мир города, публичное / личное пространство, антропологизация, онтология, повседневность.*

**Summary.** *Karpovets M.V. The dialectics of public and private space of human existence in the urban world.*

*In the article the dialectic of public and private spaces of human existence in the world is interpreted in order to determine the ways of seeing the city dweller life. It is concluded that despite cultural, social and ontological differences between the public and private space, they are united in a common intention to create both urban identity and anthropological environment into a meaningful formation .*

**Key words:** *urban world, public / private space, anthropologization, ontology, commonness.*

*Надійшла до редколегії 24.08.2011 р.*

УДК 130.1.3

С.Д. П'янзін

## ЦІННІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ ПОНЯТТЯ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ

*Стаття присвячена виявленню змісту цінності як філософського поняття та знаходженню теоретико-методологічних основ її дефініції. Особлива увага приділяється аналізу способу існування цінності та її структури. Дається критика інтерпретацій поняття цінності.*

**Ключові слова:** *цінність, поняття, спосіб існування, діяльність, діалектика, смисл, значення.*

У сучасній аксіологічній та парааксіологічній літературі склалася парадоксальна ситуація. Постійно збільшується кількість різнобічних ціннісних досліджень, на що вказував вже М.С. Каган [8, 28-29], однак і досі наявний не просто "методологічний хаос, який панує в дефініціях самого поняття "цінності" [17, 10], але й ті дослідники, які вказували на це, замість вирішення виявленої проблеми залишалися переважно на рівні історико-аксіологічної проблематики. Іншими словами, перехід до теоретико-методологічного каркасу, "починаючи з визначення змісту поняття "цінність" і... закінчуючи знаходженням найбільш продуктивного підходу" [8, 29] до його побудови так і не відбувся.

Відповідно, **метою** даної статті і буде виявлення теоретико-методологічних засад тлумачення цінності як філософського поняття.

Для того, щоб вивести опорне поняття цінності, прийемо за основу лосівське визначення поняття взагалі: "Поняття, якщо тільки воно... відображає дійсність в її повноті, повинно мати свій власний саморух... повинне дещо створювати, визначати й оформлювати. Якщо насправді поняття є інструментом пізнання, то його інструментальний характер має відобразитися в самій його структурі. Поняття не лише відображує його дійсність, але є також і методом орієнтації в ній, методом її розпізнавання, принципом перетворення її для