

СОЦІАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: МІСЬКИЙ ПРОСТІР МІФОЛОГІЧНОГО

Стаття присвячена виявленню генетичних зв'язків між соціальною реальністю, міфом та міфологічною картиною світу й містом. Академічна філософія вбачає коріння соціальної реальності в свідомості суб'єкта, й рамки його існування об'єктивуються й стають горизонтом існування людини. Міф стає інструментом організації навколишнього світу в соціально значимий простір. Таким чином показано, що місто, як місце, де розгортається повсякденність людини, конструюється так само, як і соціальна реальність.

Ключові слова: соціальна реальність, міф, соціальний міф, місто, міфічна картина світу.

Актуальність вивчення міста, його сутності, належності міста до сфери соціального, розвитку міст, виникнення нових міст, виявлення їх призначення, протікання міського життя, виділення міської реальності як автономної від людини – полягає в тому, що названі проблемні питання окреслюють власне всю сферу людського, культурного, соціального. Людина спрямована на самопізнання, і як суб'єкт, що пізнає, може це робити лише досліджуючи дійсність, яка її оточує, як продукт власного існування, як відбитки структур власної свідомості в часі та просторі.

Сучасна ситуація загубленості людини, пошук нею чільних орієнтирів розвитку, авторитетів для наслідування розв'язується в повсякденному житті, де людина обумовлена традиціями, законами, обов'язками, певним стилем життя. Такий стиль задається певними сталими конструктами свідомості, що об'єктивуються в організації людиною простору для життя. Цей простір – місто. До того ж реміфологізація сучасної культури, повернення архаїчних міфів й поява професійних міфотворців у мистецтві, політиці, сфері масових комунікацій перевели академічну проблему міфу, його проявів, природи, структури і функцій в розряд гостро актуальних питань і є **метою даної статті**.

Коло проблемних питань, до яких звертається соціальна філософія, лежить у полі, що обмежується соціальною реальністю. Якщо подивитись на традицію розуміння й пояснення буття соціальної реальності в історії філософії, то здобути знання про неї можна згрупувати у два полярно протилежні блоки: соціальна реальність – що тлумачиться з позицій об'єктивізму, та соціальна реальність, розуміння якої виходить із задіяності суб'єкта, що пізнає. Дослідник О.В. Яркеєв, називає ці два підходи (за аналогією із відомою середньовічною суперечкою), «соціальним реалізмом» та «соціальним номіналізмом», а знаходячи відповідники у сучасних соціально-філософських дослідженнях – веде мову про структуралізм та конструктивізм.

Західноєвропейська думка пройшла довгий шлях виділення наук про дух, визначення того, що є культурою та соціальним, дійшовши висновку про те, що соціальна реальність все ж є продуктом сприйняття людиною світового природного порядку, й об'єктивацію його в повсякденному житті через символи, певний порядок структур мислення, звернення до колективного досвіду минулих поколінь й передання знання про цей світовий порядок поколінням прийдешнім. Це знання є знанням про певний «правильний» порядок речей, знанням про реальність існування людини.

Суб'єктивістський підхід до аналізу суспільства і об'єктивістський підхід намагається поєднати в собі сучасна соціальна теорія, ведучи мову про конструювання соціального «світу», де останній виступає продуктом діяльності людини. У цьому аспекті філософська думка звернулася по допомогу до функціонального способу пояснення соціальної реальності. Як вже було сказано, суспільство виступає як об'єктивна реальність, так сприймається, а отже і є таким. Діяльнісну модель соціальної реальності представляє Т. Парсонс, який виділяє два основні компоненти своєї теорії: структуру і функцію, які

не співвідносяться на одному і тому ж рівні, адже функція визначає деякі необхідні умови збереження незалежного існування системи всередині якогось середовища, тоді як однорівневе генетично подібне слово для «структури» – «процес».

Таким чином виробляється конструктивістська методологія, яка отримала свій розвиток у роботі П. Бергера і Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності». Як відзначають Бергер і Лукман, кожен індивід і кожна соціальна група мають свої власні уявлення про те, що саме є реальністю («існує насправді»). Тому ведучи мову про реальність, завжди мають на увазі соціальну, культурну та індивідуальну відносність цього поняття. Таким чином, соціологічний підхід до «реальності» характеризується дослідницької дистанцією: у цьому випадку об'єктом вивчення є не реальність, а уявлення про реальність. «Реальність повсякденного життя – як зазначають П. Бергер та Т. Лукман, – в якості реальності носить очевидний та зрозумілий характер. Вона не потребує жодної додаткової перевірки понад того факту, що вона вже просто існує. Я знаю, що вона реальна. Хоча у мене й можуть виникнути сумніви в її реальності, та я повинен утримуватися від них, оскільки живу повсякденним життям згідно до заведеного порядку» [1, с. 44].

Це, певним чином, визнання соціальної реальності тотожною соціальному міфіві. Соціальний міф формує поле «соціальної дійсності», основою якого, таким чином, є попередній постулат природної установки повсякденної свідомості «як-якщо-б-так-було-насправді», що надає об'єктивно онтологічний статус категоріям соціальної реальності. Іншими словами, соціальна реальність міфологізується в результаті її реіфікації або упредметнення: «Реіфікацію можна вважати останнім щаблем в процесі об'єктивації, завдяки якому світ, що об'єктивується, припиняє сприйматись як людське творіння, й за ним закріплюється якість нелюдської, дегуманізованої, інертної фактичності» [1, с. 147].

Соціальна реальність дається людині через мову, в якій перша об'єктивується. Мова при цьому чинить примусовий вплив на людину, вона підпорядковує її існування своїй логіці, структурі та категоріям, при цьому мова типізує досвід та анонімно передає його в суспільстві, оскільки вже будь-хто може його відтворити. Можна, зробити висновок, що соціальна реальність сприймається як об'єктивна даність саме з причини її «зовнішньої» втіленості в мовних конструктах. При цьому участь мови як посередника не враховується, а тому відбувається її гіпостазування повсякденним мисленням.

Н. Еліас з цього приводу пише, що «переживання подібного роду кристалізуються в міфологічне уявлення про те, що такі суспільні одиниці, як нації, раси або класи, фактично існують також до і незалежно від всіх індивідів, що, так би мовити, є суспільства без індивідів» [2, с. 123]. Мова як категоріальна схема являє собою, вважає Н. Еліас, щось на кшталт «лінзи», крізь яку люди у своїй повсякденній практиці дивляться на «зовнішній» соціальний порядок, сприймаючи його як само собою зрозумілий, але не помічаючи при цьому сам екран, саму «лінзу мови», що забезпечує перспективу огляду і окреслює його горизонт. У результаті виникає те, що можна позначити як «прозору непрозорість», або «непрозору прозорість» [2, с. 207], яка конститує міфологічне сприйняття тексту соціальної реальності як субстанційної даності.

Таким чином, якщо говорити про механізми міфологізації соціальної реальності, їх можна виділити кілька, на думку дослідника соціальної реальності Яркеєва – це гіпостазування соціальних понять, реіфікація соціальних відносин і есенціалізація соціальних сутностей [3]. Як видно з аналізу теорій соціальної реальності, її розуміють як сукупність об'єктів й подій, що складають собою спосіб життя, причину та наслідки дій людей, яка має очевидний та зрозумілий характер. Це досвід колективної свідомості людей, що живуть повсякденним життям й пов'язані між собою соціальними діями. Поле для цих дій – соціальна реальність – під сумнів не ставиться. Саме тому дослідники помічають подібність міфічного некритичного способу мислення й соціальної реальності.

Шукаючи відповідь на контраверсійне питання про те, як світ дається людині, дослідники обґрунтували ментальну конструкцію, що лежить в основі, і є обов'язковою передумовою акту пізнання – міфічну картину світу. Вже з середини ХХ сторіччя остаточно формується підхід до міфу, за яким в його основі лежить особлива онтологія, що визначає специфіку міфічного мислення й досвіду [4]. Найбільш послідовно цей погляд на проблему розкрито в роботах М. Еліаде, який показав значення «міфів про створення» в загальній системі міфічних уявлень. Ці міфи, згідно з М. Еліаде, регулярно відтворюються в ритуальних церемоніях і за допомогою останніх підтримують структуру профанного світу. Наповнюючи навколишній світ онтологічною стабільністю, міфи й обумовлені ними ритуали стають інструментом освоєння цього світу, основою практичної діяльності.

Зокрема, Є. Мелетинський наголошує, що міф є засобом концептуалізації світу – того, що знаходиться довкола людини і в ній самій. При тому вчений акцентує: «Міф пояснює світ так, щоб універсальна гармонія не була порушена... Його модель світу охоплює всі необхідні елементи природи й культури» [5, с. 31].

Іншою характерною рисою сучасних досліджень міфів є тенденція до артикулювання специфічної міфічної реальності саме в сучасному соціальному міфі. Як влучно помітив Р. Барт, вся сучасна культура міфологічна, й наше суспільство є привілейованою сферою міфічних значень. Користуючись термінологією Р. Барта, описаний вище постійно актуальний міф є міфом, що дається нам синхронічно. В сучасному академічному середовищі він співпадає з соціальними міфами. Та говорячи про те, що сучасний міф детермінує сучасний соціальний порядок, не варто забувати про те, що це лише конкретні прояви та механізми функціонування міфу, а первинною є психологічна основа соціального міфу.

Як зазначає О. Білокобильський, «дійсність, що оточує примітивну людину, усвідомлюється за допомогою образів, сформованих онтологічною системністю. Виявляючи світ в осмислених, практично значимих інтерсуб'єктивних образах, вона (міфічна картина світу) задає спільне поле діяльності для первісного колективу й тим самим виступає як запорука його виживання. Актуалізуючи за допомогою різноманітних класифікацій і ритуалів об'єкти цієї дійсності, міф надає їм певного значення й тим ніби виявляє їх для міфічного суб'єкта» [4]. Це не просто прояв онтологічної функції міфу, адже «імагінативна форма міфу необхідна задля моделювання надемпіричних смислів та законів об'єктивної реальності», як зазначив В. Даренський, що з неї не виводяться, але обумовлюють реальність. Тож невід'ємним атрибутом, характеристикою міфу є його онтологічність. Хоча міфічний світ є локальним як з погляду охоплюваного ним простору, так і в обмеженості чисельності своїх суб'єктів, для суспільної групи, об'єднаної в єдиному значенневому полі міфічною системністю, міф стає інструментом організації навколишнього світу в соціально значимий простір. І важливу роль в цьому просторі відіграє територія.

Ю.М. Лотман, ведучи мову про символічні простори, а конкретніше – про географічний простір (як одну з форм просторового конструювання світу в свідомості людини, область семіотичного моделювання), висуває цікаву тезу про залежність географічного простору від характеру загальних моделей світу, частиною яких він є. Ці фактори представляють різні просторово-часові площини, взаємодія яких створює специфічний культурний образ території.

Як зазначає О. Білокобильський в монографії «Від науки до міфу. Онтологічні дослідження»: «Сьогодні вже зрозуміло, що підхід до міфу як до реальності – символічної, логічної, онтологічної чи релігійної – дозволяє, з одного боку, узагальнити ті знання про примітивні суспільства й історичні міфології, що були накопичені за останні сторіччя, а з іншого – зрозуміти закономірності міфічного мислення та структури суспільного устрою міфічних культур» [4, с. 64].

Культуролог та дослідник культурних міфів Г. Агаркова, враховуючи психічні якості людини, пише: «Емоційно-образне уявлення суб'єкта про просторовий об'єм свого світу психологічно рухливе й може охоплювати й загальнодержавний, й навіть загальноцивілізаційний рівні. Проте вихідним пунктом, центром цієї концентричної системи своїх світів, залишається природно-родове, локально-регіональне середовище, де мешкає людина» [6, с. 15].

Таким чином, світ людського життя цілком повно окреслюється містами. Соціальне буття людини розгортається та простягається в містах, адже, за визначенням М. Карповця, «місто є осередком соціального буття, де реалізуються і актуалізуються різні модуси соціальних відносин» [7, с. 16]. Оскільки, об'єктом дослідження виступає соціальна реальність, це дає змогу не заглиблюватися у численні дослідження міста, як філософської проблеми, яка отримала розробку у філософії культури, філософській антропології, соціології, соціальній філософії та ін., а сконцентруватися лише на тих теоріях, що вважаються базовими в теорії міста й дадуть розуміння його сутності. Зокрема, мова йде про класичні концепції Георга Зіммеля, Макса Вебера, Еміля Дюркгайма.

Зокрема, Г. Зіммель, аналізуючи духовне, психічне життя городянина, помічає, що міське буття ніби розчиняє індивіда в колективному. Російський дослідник «філософії міста» В. Ванчугов розгортає цю ідею в наступній тезі: «Місто є проекцією свідомості людини – місто стало схожим на людину, а людина на місто», – місто за своєю суттю – «це осереддя індивідуальностей та соціальної свободи», певне колективне ціле, але дослідник пише, що складність саме в тому, що «велике місто цілком незалежне навіть від найвизначніших особистостей. Головна проблема будь-якої особистості – це складність набути ваги» [8, с. 41]. Таким чином місто ніби набуває автономного існування.

Іншим визначним теоретиком міста виступає М. Вебер зі своєю працею «Місто», де визначає його як співтовариство із особливими політичними та адміністративними інститутами. Ці інститути закладаються суспільством в історичному поступі, при розв'язанні життєвих потреб, тому місто постає ареною соціальної дії. Якщо звернутися до концепції Е. Дюркгайма, то можна побачити, що цей дослідник персоналізує суспільне буття і надає йому статусу «живого». Така мінливість міста зацікавила й Ю. Лотмана, який писав про можливість її відображення у тексті (художньому чи філософському) через рефлексію культурних форм міста.

Як, наприклад, це зроблено в праці російського дослідника Б. Маркова «Храм та ринок: людина в просторі культури», де автор звертає увагу на однорідність поля значень, що репрезентує місто: «Велике місто не має спільної культури, місто спричинило різницю між людьми, проте місто ж цю різницю й згладжує», – таким чином, місто об'єднує людей спільністю культурно-символічного простору, особливим середовищем, що збагачене духовним досвідом городян, який історично накопичується [9, с. 182].

Місто, як поле діяльності городянина, чи місце, де розгортається повсякденність людини, конструюється так само, як і соціальна реальність більш загального плану. Традиційно, академічна філософія вбачає коріння соціальної реальності у свідомості суб'єкта, й рамки його існування об'єктивуються й стають онтологічною підставою існування людини.

У кантівському сенсі, все знання людського Розуму, який стикається з оточуючим середовищем, стає знанням, коли набуває логічної єдності про нього. Ця єдність лежить у безумовному, а отже трансцендентному, й повертається до людської свідомості як певні сенси, що відповідають «Божественному порядку», задаючи певне сприйняття реальності й розрізняючи (обумовлюючи) як певну форму чи ідею той чи інший об'єкт реальності чи логіку існування цього об'єкта. Людина має з необхідністю контактувати з реальністю аби мати про неї знання, яке оформлюється вже як соціальне знання, адже від таких контактів реальність (природа, ландшафт) змінюється, змінюється їх статус,

бо ці елементи входять до горизонту життєвого світу людини, освячуються. Впевненість у певному світопорядку дозволяє створювати певний культурний універсум, що складається із локальних соціальних реальностей, міст, де живуть люди. Таким чином місто формується та створюється відповідно до ідеї його створення, наділяється своєю душою. Воно відповідає унікальному світогляду його мешканців.

Під час конструювання міського простору втілюються риси та функції соціального міфу, названі вище, міф впливає на міську соціальну реальність у кількох напрямках: у створенні певного міського хронотопу, відбитті певної ідеології в просторі міста, у сприйнятті покликання й призначення того чи іншого міста, в домінуючих об'єктах у самому місті. Й, нарешті, ведучи мову про певну соціальну реальність, що може здійснюватися лише колективно, не можна не сказати про її роль у формуванні ідентичності (саме локальної ідентичності). Міф міста реїфікується¹ через з'ясування, прояснення тих відносин, які виникають між городянами в межах одного міста й мешканцями різних міст. Показовими стають моменти розуміння історії міста, її статусу, що приводить до складання певної історичної пам'яті, забарвленої тим чи іншим чином (відповідно до провідної ідеології й стратегії розвитку міста). Й мешканець міста вкорінюється в цій пам'яті, яка стає його відповіддю на питання: «Хто я?». Це час, який матеріалізується в просторі, утворюючи міфологічний хронотоп. Даний простір наповнюється репрезентативними маркерами, виникає особлива міська архітектура, логіка забудови міста, наповнення його монументами і т.д.

Всі згадані вище реїфіканти соціальної реальності (час, простір, ідеологія) стають результатом спільних дій городян, сенси соціальної реальності яких співпадають. Виникає поле спільних цінностей й спільного світогляду. Виникає такий собі соціальний суб'єкт, що складається з суб'єктів індивідуальних, саме він і є тим суб'єктом, що конструює певну соціальну реальність й стає частиною особи. Ідентифікація з ним є маніфестацією певної локальної ідентичності. Донеччанин залишиться донеччанином навіть у складі Росії, тубілець – тубільцем у Нью-Йорку, бо реальність, в якій живе кожен з них – принципово різна.

З плином часу місто набуває самостійного існування, відчужується й співіснує з городянами, стає граничним контекстом існування своїх мешканців, але продовжує сприйматися у свідомості своїх мешканців нероздільно від своєї початкової ідеї. А це ознака міфологічного рівня свідомості, який є за своєю суттю практичним, актуалізуючись у ритуалі й оберігаючись в практиці, а отже – повсякденно.

Не зважаючи на різні аспекти, що потрапляють до поля зору дослідників міст, всі вони інтуїтивно відчують, що місто виступає цілою реальністю. Наприклад Е. Сайко пише про місто як про особливий суспільний організм, який існував та існує як об'єктивна реальність, що виокремлюється в суспільній свідомості.

Історію такого розвитку можна простежити в історичній перспективі. Розглянувши послідовну зміну культурних універсалій у межах міст, що належать до різних цивілізацій: «міфологічної», християнської, модерної. Місто, як бачимо з вищесказаного, виступає продуктом людської свідомості. Історична зміна типів свідомості призводить до зміни «тіла» міста, хоча всі попередні рівні зберігаються й акумулюються.

На етапі панування міфологічного світогляду (якому відповідає античне місто), простір людського існування (життєвий світ, горизонт людського буття) весь доцентру наскрізно сакральний. Як пише Н. Фюстель де Куланж, аналізуючи громадянську спільноту, «громадянська спільнота та місто не були синонімами. Перша – релігійний та політичний союз сімей та триб; місто ж – це місце зборів, місце для життя й головним чином, святилище. Людина взагалі знала богів лише свого міста й лише їм служила» [10, с. 123]. Такий стан

¹ В традиції розуміння цього терміна Д. Лукачем – тобто як розуміння певних соціальних відносин, станів, як таких, що набувають об'єктивного застиглому статусу природного світу, таких, що лежать поза світом соціального.

речей відображає існування певного простору існування спільних практик певних спільнот, які спрямовані, головне, на відтворення праісторичних, незмінних часів. Це простір міфічного, простір, що є онтологічним підґрунтям існування спільноти. На цьому етапі містополіс можна розглядати як тотожне сакральному простору, місто = універсум.

Далі наочно виокремлюється етап середньовічного міста, пов'язаного перш за все з встановленням християнства. Можна розрізнити появу християнства як релігії та християнства як ідеології, де остання – це спосіб організації суспільства. Як помічає Вебер, християнська релігія – релігія міська, а вагомості християнство набирає разом із ростом міст.

Попередній етап актуалізується як і раніше в спільних практиках та в зверненні до символів, що осягають, освячують, простір (ратуша, ринок, собор). Місто перетворюється на універсальну християнської культури, засобом маркування наявного простору. Християнський світогляд та божественний домоустрій вимагає вписувати урізноманітнені людські практики в контекст міського життя, де саме місто = лише **подобі** універсуму.

Такий стан речей проходить з Реформацією, коли «Діяльність “в миру” стала головним засобом, що прославляв місто... Таким чином дисципліна та енергія релігійної мотивації віруючих спрямовувалась на перетворення світського світу» [10, с. 130]. Це дозволило, зокрема протестантському світу згідно з М. Вебером, перетворюючи світ, розвиваючи економіку, політику, освіту, науку, право та таке інше, людині реалізувати себе.

Нарешті, модерне місто, яке влучно описане Х. Коксом, маніфестує себе секулярним, й нерозривно пов'язане з поняттям раціонального, «носіями якого вважаються міста». Але модерне місто – це простір, де перш за все елімінуються ідеологічні практики суспільства. Згідно з У. Матцом ідеологія ніщо інше, як «політико-соціальний світогляд». Дослідник виокремлює в ідеології: релігійну мотивацію, риси секуляризуючої системи орієнтації («ерзац-релігія»); революційність; схильність до систематичної редукції дійсності й до створення картини світу; «це світогляд, що спирається не на суспільство, а на трансцендентний по відношенню до суспільства принцип, який нав'язується суспільству». Тобто, по-суті, це та сама релігія, що позбавлена онтологічного підґрунтя, тому не може не звертатись до тих структур, що є релігійними, змушуючи знову ж таки городянина актуалізувати в спільних практиках символи, що надають релігійного статусу оточуючому простору. (Наприклад в СРСР типова забудова радянських міст вимагала однотипного вигляду та центрального розташування Міських рад та виконкомів, витісняла та заміщала монументами інші релігійні маркери). Сучасне місто виявляє себе таким, що вміщує в собі сакральні елементи.

Отже місто як світ, де розгортається людське буття, певна соціальна реальність – є тією ареною, на якій точиться уявна боротьба сакрального та профанного. Ця боротьба гартує місто, змінює його організаційні форми й ландшафти, змінює й його душу, що повсякчас жива. А соціальна пам'ять зберігає в просторі міста історію його змін.

Міській реальності приділяють увагу в антропології, розглядаючи її як поле, контекстом в якому розгортається людське буття, але так чи інакше місто виступає каркасом, схемою, в яку вписується існування людини, в такому підході губиться момент тонкого зв'язку просторів, що організують буття людини й еволюції статусу цих локальних просторів від сакральних, де кожний елемент відтворює Космічний порядок, до ідеологічних, що виникли у зв'язку з певною ідеєю. Такі локальні простори виникають не як застигли конструкти, покликані забезпечити потреби спільноти, але як результат переживання людиною оточуючої дійсності. Місто виступає практичним втіленням тих елементів реальності, що знаходяться у свідомості людини при переживанні суцього. Міста різні саме тому, що реальність, з якою стикається людина, кожен час різна (це залежить і від географічних особливостей і від культурних), але мета міста – єдиний простір взаємодії людей, спільні дії задля підтримання порядку буття – повсякчас

однакова. Ця мета спонукає суб'єкта вступати в контакти з іншими членами спільноти, до якої він належить, й виникає певна соціальна реальність. Яку можна пояснити як сукупність об'єктів й подій в середині соціокультурного світу як досвіду повсякденної свідомості людей, що живуть повсякденним життям й пов'язані з подібними на себе різноманітними відносинами інтеракції (А. Шюц). У цьому сенсі місто є ніщо інше, як соціальна реальність.

Таким чином, хоча урбаністична теорія починає формуватися досить пізно, приділяючи більше уваги соціологічним та культурологічним вимірам існування міста, для нас в місті важлива його нерозривна єдність зі своєю ідеєю, яка залежить від статусу локального простору (прямо кажучи від сакрального статусу топосу), на території якого це місто зводиться, й від перетворювальної діяльності людини – мешканця цієї території, який через символи, через певний порядок структур мислення, звернення до колективного досвіду минулих поколінь й передання знання про цей світовий порядок поколінням прийдешнім, об'єктивує в повсякденному житті сприйняття людиною світового природного порядку. Початкова міфічна картина світу дається нам синкретично, ніщо не вибивається за рамки космічного світопорядку. Минуле не різниться з прийдешнім і є сьогоденням. Виникаючи в міфічній свідомості, ідея міста й дотепер існує одномоментно, реалізується у міфі міста без минулого й майбутнього, «мислячи в людині без її відома».

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : «Медиум», 1995. – 323 с.
2. Элиас Н. Общество индивидов / Элиас Н. – М. : Праксис, 2001. – 336 с.
3. Яркеев А.В. Саморепрезентация смысла социальной реальности в мифологическом дискурсе : дис... кандидата философских наук : 09.00.11 / А.В. Яркеев. – Ижевск, 2006. – 145 с.
4. Білокобильський О. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження / Олександр Білокобильський. – Донецьк : Апекс, 2004. – 204 с.
5. Мелетинский Е. Мифология. / Е. Мелетинский // Философский энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1989. – С. 369-370.
6. Агаркова Г. Міфотворчі механізми регіональної ідентичності (на прикладі формування культурного образу Донеччини) / Ганна Агаркова // Схід. – 2007. – № 6. – С. 92-95.
7. Карповець М.В. Місто як світ людського буття: філософсько-антропологічний аналіз [текст] / Карповець М.В. – 2013. – 224 с.
8. Ванчугов В.В. Москвософия & Петербургология: философия города / Ванчугов В.В. – М. : Пилигрим, 1997. – С. 14-41.
9. Марков Б.В. Храм и рынок: человек в пространстве культуры / Марков Б.В. – СПб. : Алетея, 1999. – С. 1-182.
10. Гараджа В.И. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М. : Наука, 1994. – С. 120-130

К.Л. Гуржи

Социальная реальность: городское пространство мифологического

Статья посвящена выявлению генетических связей между социальной реальностью, мифом, мифологической картиной мира и городом. Академическая философия находит корни социальной реальности в сознании субъекта, и рамки его существования объективируются и становятся горизонтом существования человека. Миф становится инструментом организации окружающего мира в социально значимое пространство. Таким образом показано, что город, как место, где разворачивается повседневность человека, конструируется так же, как и социальная реальность.

Ключевые слова: социальная реальность, миф, социальный миф, город, мифическая картина мира.

K.L. Gurzhi

Social Reality: Urban Space of the Mythological

Article is devoted to revealing the genetic relationships between social reality and myth, mythological picture of the world and the city. Academic philosophy finds the roots of social reality in the mind of the subject and scope of its existence are objectified and become the horizon of human existence. Myth becomes a tool for organizing the world in socially significant space. City as a place where daily life unfolds human constructs as well as social reality.

Key words: social reality, myth, social myth, the city, the mythical world picture.

Стаття надійшла до редакції 20.03.2014.