

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра етики, естетики та культурології

"Концептуалізація соціального простору в культурі Премодерну"

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 034 «Культурологія»

на здобуття освітнього ступеню магістра культурології

Студент-виконавець:

Фанагей Ростислав Дмитрович

II курс

спеціальність 034 «Культурологія»

ОПП «Культурологія»

Науковий керівник:

Панченко Валентина Іванівна

доктор філософських наук, професор

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

Київ-2021

ЗМІСТ

Вступ.....	3
Розділ I. Методологічні засади міждисциплінарного дослідження соціального простору	6
1.1 Концептуалізація “просторового повороту” як міждисциплінарного способу дослідження культури.....	6
1.2. Концепція соціального простору А.Лефевра	14
1.3 М.Фуко: соціальний простір як єдність дискурсивного та недискурсивного	21
Розділ II. Сакральний простір в тотожності топосу та практики стародавньої культури	29
2.1 Досвід аудіо-тактильної присутності: висування і явлення	29
2.2 Монумент і місто в становленні простору цивілізації	41
Розділ III. Техніки просторової організації соціальних практик: від полісу до середньовічного міста.....	54
3.1 Аудіальний досвід простору античного полісу.....	54
3.2. Специфіка організації соціального простору Римської Імперії та його середньовічних уламків	66
Висновки	80
Список використаних джерел	82

ВСТУП

Актуальність роботи

Базовою підставою та способом здійснення соціокультурної практики завжди є простір. Іншими словами - простір для людини завжди є соціальним і завжди є проблемою, яку людина концептуалізує самою своєю практикою. Соціальний простір в своїй єдності із соціальною практикою не просто проживається, але й «переживається» та з певного періоду осмислюється. Сучасні глобалізаційні процеси все більше актуалізують необхідність дослідження культури саме в такому інтегративному соціально-просторовому розрізі. Адже вони не просто формують економічний простір потоків чи ускладнюють міську структуру, в першу чергу вони утворюють єдиний соціокультурний простір та ставлять перед нами проблему множинності – зокрема множинності конфліктних історій. Але множинність ця є просторова і для наближення до культурної єдності ми потребуємо розуміння саме цього нового просторового порядку. Дослідження ж його історичної динаміки зумовлене в першу чергу підозрою в тому, що структурно сучасні проблеми не є новими, більш того, що ми досі існуємо в межах давніх і не дуже успішних соціально-просторових концептуалізацій.

Об'єкт — соціальний простір премодерну.

Предмет — історична динаміка соціальних практик у концептуалізації соціального простору.

Мета—дослідити специфіку історичних форм концептів соціального простору в культурі премодерну.

Для досягнення поставленої мети в межах роботи необхідно виконати наступні завдання:

1. Розглянути методологію дослідження соціального простору як одну з перспектив дослідження культури.
2. Визначити теоретичні засади теорії соціального простору А.Лефевра та М.Фуко.
3. Дослідити процес формування сакрально-профаного простору в ранніх формах культури.
4. Розглянути роль міста та архітектури у секуляризації соціального простору.
5. Окреслити аудіальний досвід полісної демократії та його кризу в візуально-просторових абстракціях.
6. Розглянути формування візуально-просторової стратегії Імперії та її десакралізації в середньовічній економіці.

Ступінь наукової розробки теми: актуалізація просторового питання як такого відбувається у розробках А.Лефевра[18,19,57,58] та М.Фуко[44,45,46,53] із подальшим коментуванням ідей останнього Ж.Делезом[14] та Дж.Агамбеном[1]. Посторова методологія остаточно концептуалізується у роботах Б.Верлена[10], Д.Харві[49,50], Е.Соджі[41]. В пострадянському просторі це питання актуалізується в роботах О.Трубіної[42], Ю. Бедаш[4,5], В. Молчанова[30], Т.Макогон[24]. Історична динаміка міського простору розглядається в класичних роботах Л.Манфорда[25,59,60], М.Вебера[9], Л.Вірта, Р.Парка[36]. Питання міста та тіла розробляє Р.Сеннет[39,40]. Питання сакрального простору та практики розроблене у роботах М.Еліаде[51], Ж.Батая[3], Р.Жирана[15]. Ці погляди доповнюється в даному випадку розробками питання візуальної присутності у Г.Бьома [52] та аудіотактильної присутності у роботах М.Хайдеггера[47,48], Г.Гумбрехта[13], Ж.-П.Нансі[31]. Питання службової архітектури та історичної позитивності концептуалізує ще

Г.Гегель[12]. Розробка питання історичної трансформації чуттєвих досвідів здійснюється М.Маклюєном[23], Г.Іннісом[55], Й.Свенсбро[38], а у вітчизняному дискурсі О.Павловою[33,34,35].

Теоретико-методологічною основою роботи є соціально-просторові концепції А.Лефевра та М.Фуко. В роботі були використані історичний та аналітичний методи.

Робота складається із вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел.

Розділ I. Методологічні засади міждисциплінарного дослідження простору.

1.1 Концептуалізація “просторового повороту” як міждисциплінарного способу дослідження культури.

Головною метою даної роботи є продемонструвати продуктивність дослідження культури в межах просторового повороту. Просторовий поворот (як і усі інші концептуалізовані повороти в гуманітаристиці ХХст.) не є єдиною теорією із спільною методологією та чіткими кордонами. Власне в цьому їх максимальна продуктивність для сучасних міждисциплінарних досліджень культури, або ж навіть це єдиний можливий спосіб їх розвитку. В межах загальної “логіки” поворотів - просторовий є не просто актуалізацією питання простору та спільної тенденцією його дослідження, це в першу чергу зміна оптики, кута зору. Власне це і є головним в ньому - досліджувати через простір, а не сам простір. Згідно із Ю.Бедаш сталося “переміщення інтересу від простору як предмету дослідження (простору самого по собі) до значення просторового виміру для соціального життя.” [5, с.106]

Так питанням простору до цього займалася метафізика, епістеміологія, позитивістська соціологія. Але в усіх цих побудовах, за виключенням тільки Ляйбніца, питання простору принципово не вийшло за межі “контейнеру” евклідового простору у варіантах Декарта чи Ньютона. Так, наприклад, в межах соціології “соціальне” (дії, зв’язки, тощо) відбувається в просторі так само як і предмети в просторі для Ньютона (особливо показові дюркгаймівські соціальні факти). В формулюванні Д.Харві (про якого ми докладніше скажемо далі) це є простір як абсолют - “воно стає “річчю в собі”, яка володіє існуванням, незалежним від змісту. Цей простір має структуру, яку ми можемо застосовувати до ізольованих чи індивідуалізованих феноменів”[с.11].

Принципово відмінним же є розуміння простору релятивно та реляційно (у варіанті того ж Харві) - тобто розуміти простір як наявний лише в разі реалізації

певного відношення між об'єктами, та більш того, розуміти його у розрізі людського відношення до цих відношень.

Таке формулювання розкриває зміст просторового повороту в його непросторовій направленості. Але що ж тоді має/може розглядатися через цю оптику? Ми б узагальнили це таким чином - повсякденну практику тіла, яка здійснює простір та здійснюється в просторі. Власне “здійснювати/здійснюватися” в їх взаємооберненості постає для нас основною складністю, але це по суті - “складеність”, яка розкривається в своїй розділеності/єдності.

Виходячи з узагальненого “предмету” просторового повороту - необхідно знайти його підґрунтя. Так питання повсякденності актуалізується для дослідження “через простір” в єдності нової історичності(школа Анналів) та феноменології - Гайдегер, Щюц, Вандельфельс, тощо. В її ж руслі починає проступати і питання тіла - зокрема Мерло-Понті, і взагалі культурологічна перспектива - філософська антропологія Шеллера, Гелена, Плеснера. Структуралізм поставив за мету не екзистенційно-персоналістське спасіння, а пошук “перекладу” індивідуального досвіду на “мову” соціальної дії. Постнекласична філософія (тут мається на увазі більшою мірою континентальна навколо-постструктуралістська тенденція) актуалізує питання тіла та практики (в цілому можна казати про наявність практичного повороту, який вкрай сильно пов'язаний із просторовим), але для них мова більшою мірою йшла про певні “ментальні простори”(як це критично формулює Лефевр); для неї характерні саме ті зазначені релятивність та реляційність, але простір для них постає не новою оптикою, а скоріше основою метафор. Як і Лефевр, Харві також різко виступає проти постструктуралістського способу проблематизації метанаративів за рахунок присвоєння просторових метафор соціальною, літературною та культурною теорією.

Повертаючись до саме просторового повороту - то його найбільш яскравими “локомотивами” можна вважати - М.Фуко, А.Лефевра, Д.Харві, Е. Соджу, Б.Верлена, тощо. Навіть з цього невеликого списку видна принципова міждисциплінарність цього підходу - філософ - "постструктураліст"(умовно), соціолог-неомарксист, географи. Більш того, їх підходи вказують на тісну переплетеність цього повороту більше із практиками (тіла і погляду) ніж із самим простором. Про що ж вони кажуть? Фуко за виключенням однієї лекції спеціально не говорив про простір. І хоча він постійно має на увазі, Фуко ніколи не пояснював що це за простір та як він долає розрив між епістеміологічним та практичним виміром (за це його власне і критикував Лефевр, але варіант такого поєднання ми знаходимо у аналізі Фуко Делезом та Агамбеном). В цілому ж фукіанський простір виступає скоріше саме як рамка і скоріше практики над тілами. Верлен, будучи географом, не хоче розглядати простір і прямо каже : “что социальный мир производится и воспроизводится социальными действиями, означает, что именно эти действия, а не “пространство”, и составляют этот мир”[10, с.34], його мета показати що географія - це соціальна наука. Харві стверджує: “вопрос о том, что такое пространство, заменён вопросом: каким образом различные человеческие практики создают и используют различные концептуализации пространства”[харви,с.16]. З цього переліку трохи вибивається Лефевр, бо він постійно пише ніби саме про простір (із цього приводу до нього є питання від його “сусідів по списку”), але насправді його думка спирається саме на тілесну практику(виробництва, відтворення та репрезентування).

І якщо ми звертаємо увагу саме на (не)просторову рамку/перспективу/матрицю, то на думку Ю.Бедаш, “практико-центрований” характер їх досліджень (дія в повсякденності) дає можливість казати, незважаючи про розбіжності у їх концепціях, про єдину “перформативістську”(її варіант) теорію простору.

Важливо зазначити зв'язки між названими представниками. Соджа вважає що поворот до простору відбувся саме завдяки Фуко та Лефевру, хоча Харві починав свої розробки приблизно в той же час. Фуко та Лефевр не вступали в дискусію, хоча за роботою Лефевра видно, що він був знайомий із поглядами Фуко і неявно полемізував із ним. Цікаво, що географів-неомарксистів в російськомовному дискурсі визначають як послідовників Лефевра, хоча це не дуже коректно. Так Харві полемізує із ним, А Верлен взагалі критикує. Верлен критикує Лефевра за редукціоністську матеріалістичність, Харві критикує Фуко за недостатню матеріалістичність.

Останнє що треба зазначити одразу - це взаємозв'язок Фуко і Лефевра на яких ми спираємося більшою мірою. Обидва вони намагаються подолати модерністське панування часу (як зазначав Ф.Джеймісон услід за Фуко, але скоріше стосовно мистецьких репрезентацій - домінантами модернізму є екзистенційний час та глибока пам'ять). Так Лефевр в даному випадку набагато ближчий до Гегеля ніж до Маркса, який реанімував історичність (зокрема підривний час революції) після гегелівського здійснення простору в формі держави. Тут цікавим є момент, зазначений Р.Сеннетом, - питання про простір знову актуалізується, коли час стає швидкістю.

Лефевр та Фуко сходяться у багатьох аспектах: скепсис до семіотики, бачення простору як репресивного, твердження про принципову можливість свободи (у одного в особливій практиці свободи, у іншому при зміні простору), "археологічний" підхід до історії, тощо. Але є принципова для нас відмінність - Лефевр націлений на вивчення простору повсякденної практики, Фуко ж якщо чітко і пише, то про особливі простори - гетеротопії (це розглянемо пізніше). Але наше дослідження соціального простору (його історії) постане так би мовити замкнутим у спектр між червоним та фіолетовим: короткими хвилями напруженого - по суті особливого - сакрального простору в розумінні Лефевра та довгими хвилями абстрактно-дисциплінарного - насправді повсякденного у наданій ним Фуко особливості. І така послідовність визначена не тільки тим, що

Фуко писав саме про Модерн (як зазначав Делез, та нам вдалося показати в попередній роботі - його ідеї прикладаються і до простору Премодерну). Ми розкладаємо історію соціального простору від недискурсивних до дискурсивних практик, але це не певні граничні значення - це так би мовити дві акциденції, які існують постійно разом, просто проявляючись різною мірою в силу різного розуміння їх ефективності.

Завершуючи методологічну частину треба стисло розглянути погляди “географічного крила” просторового повороту, адже саме вони його концептуалізують - не просто кажуть про (не)простір, а відкрито окреслюють новий просторовий підхід до вивчення соціального. Але вони поєднують це трохи різними шляхами. Так Верлен не розглядає безпосередньо соціальний простір - він постулює певну єдність соціологічного бачення простору та просторового бачення соціального. У Харві ж соціальне проступає в питанні простору в аспекті рефлексії простору/просторової рефлексії.

Б.Верлен вважає, що поняття “простір” не має певного конкретного змісту і саме тому не може бути предметом вивчення певної конкретної дисципліни (власне це є точкою неповерення до географії - як класичної “науки про простір”), в той же час це поняття має центральне значення для соціальних наук (і саме до соціальних наук, як вже було сказано, він відносить географію). Проблеми простору для нього - це проблеми дій. Цю тезу він виводить в першу чергу із свого розуміння саме географії: мова про простір в географії завжди йде про розміщення людей та предметів, а розміщення (те що ми надалі будемо називати диспозицією) має виключно соціальний смисл. На думку, Е.Гідденса: ”в цих поняттях Верлену вдається впливати на примирення соціальної географії та соціології. Кожна з цих дисциплін, зберігаючи свої відмінності, вносить внесок в розвиток іншої.”[10, с.32]

Аргументи Верлена є радикальними і одночасно дуже простими. Так наприклад, простір не може бути об'єктом дослідження, бо ми не можемо знайти

місце простору. Ми б могли звичайно в подібній манері зауважити, що простір є місцем, але для Верлена простір принципово не існує ні як матеріальний, ні як змістовний теоретичний об'єкт, це “система координат для фізичних складових дії та означення для проблем та можливостей, які відносяться до виконання дій в фізичному світі”[верлен,с.34]. Або ж - якщо соціальний світ виробляється/відтворюється соціальними діями, то саме вони (а не простір) складають цей світ. Сам по собі простір для нього - не більше ніж зразок локалізації дії.

З такої позиції Лефевр для нього постає не тільки вульгарним матеріалістом (бо ніби тільки у взаємодії матеріального з матеріальним, адже тільки воно може здійснюватися саме в просторі, виникає соціальне), але й есенціалістом, бо наділяє сам простір певним змістом. Це питання контроверсійне - як мінімум Лефевр сам намагається подолати матеріалістський детермінізм: практики, сам простір та репрезентації не вишикуються в причино-наслідковості, вони є єдиною системою. На наш погляд, така несумісність їх поглядів зумовлена тим, що Верлен все таки виходить із базового географічного розуміння простору як фізичного і намагається подолати саме його, адже не може подолати неможливість локалізації нематеріального. Лефевр же в даному випадку постає навіть не як соціолог, а як соціальний філософ, який намагається своєю триєдною структурою подолати бінарність.

Верлен також звертається і до Фуко і зазначає, що факт центрального значення тіла та матеріальних засобів “не має приводити до висновку про те, що "простір" як такий є чимось співвіднесеним із владою”[10,с.37].

Ці зауваження звичайно цікаві, але більш важливим для нас постає не Б.Верлен, а Д.Харві, для якого “процеси не відбуваються в просторі, а здають свою власну просторову рамку. Поняття простору вбудовано в процес та внутрішньо йому притаманне”[харві,с.14]. Він переносить акценти, в “непросторовсті” просторового повороту він каже не тільки про практику (яка до

речі для Веблена як дія має бути “рефлексивною”, на відміну від цікавлячої нас нефеноменальної повсякденності, яка для нього є не дією, а “поведінкою”), і не каже про локалізації практики (що більше характерне для Лефевра у єдності із практиками локалізації), він каже саме про рамку, в якій відбувається, в нашому розумінні, взаємна соціалізація простору/спеціалізація соціального. Це важливе уточнення, бо сам Харві не використовує формулювання “соціальний простір”.

Але що ж саме ми беремо від Харві? Розглядаючи різні методології вивчення простору, він паралельно есенціалізує ці розуміння простору. Тобто в Лефеврівських темах він концептуалізує репрезентації простору (у найбільш загальному розумінні) і в той же час визначає і сам простір, виходячи з цих репрезентацій. Що тут мається на увазі: він виводить три можливі парадигми розуміння простору - абсолютну, релятивну та реляційну - і в той же час каже, що “простір не являється ні абсолютним, ні релятивним, ні реляційним самим по собі, він може стати одним з них, або трьома одразу в залежності від обставин”[50, с.16]. В той же час концептуалізація простору здійснюється через людську практику, у зверненні до неї. Тобто, ми можемо розуміти це так - у концептуалізації(репрезентації) простір набуває соціальність і завдяки цим репрезентаціям соціальна практика набуває свого простору.

Про які ж концептуалізації йде мова? Як вже зрозуміло - межа між розумінням простору та “якістю” простору тут дуже розпливчата. Ідея абсолютного простору - це розуміння простору як “речі в собі”(тут потрібні подвійні лапки) - структури, незалежної від змісту. Саме такий простір використовується по відношенню(!) до ізольованих чи індивідуалізованих феноменів. По суті, це дисциплінарний простір Фуко - такий що піддається стандартизації та вимірюванню - та абстрактний простір Лефевра - репрезентація простору в його розумінні: сітка та план. Це - картографування, яке діє по відношенню(!) до тіла - тобто є владним (в найбільш широкому розумінні).

Але Харві в першу чергу описує все таки наукову рефлексію щодо простору (яка вже потім екстраполюється ним самим, і нами в ще більш радикальному варіанті). І так, якщо абсолютний простір в першу чергу - це математичний, евклідовий простір Декарта та Ньютона - прояв класичної буржуазної раціональності - *solid modern*. Релятивне ж розуміння простору - це неевклідовий простір Енштейна. Сутнісна ж його ознака в культурологічному вимірі - це "відношення між об'єктами, яке існує лише допоки існують та знаходяться у відношенні один до одного самі об'єкти"[50, с.11].

Щодо ж реляційного простору - це простір, який іманентний самому об'єкту - "про об'єкт можна сказати, що він існує, лише оскільки він містить та репрезентує в собі самому відношення до інших об'єктів"[50, с.12]. І хоча це можна казати і про саму монадологію Ляйбніца, який власне критикував Ньютонівський простір Абсолюту, більшою мірою це стосується постмодерністським відродженням Ляйбніца (в першу Делезом). В розумінні Харві, відношення у реляційному просторі в першу чергу ірраціональне - це страхи, фантазми, бажання, а в граничному варіанті - відношення шизоїдів того самого Делеза.

І тут ми бачимо найбільш цікавий момент - Харві в історичному порядку розкладає рефлексії щодо простору, але розгляд їх як репрезентуючих/есенціалізуючих у надлишку презентування вказує на обернений порядок. Аудіотактильна культура палеоліту та неолітичних цивілізацій - це реляційний простір, антична політичність - це релятивний простір, а модерн із витокami економічного в Середньовіччі - це абсолютний простір. Звичайно, що безпосередні репрезентації простору остаточно (за виключенням Римської Імперії) стверджуються лише як абсолютний простір в епоху Модерну. Але усі інші задані Харві варіанти по суті намагаються його подолати - це модерністсько-постмодерністська дедифернція(у виразах С.Леша), яка може бути умовно в своїй анти-модерності співставлятися із

домодерною додефіренційованості. Звичайно що останнє це стан, а перше - це свідоме підлаштування до змінюючихся умов.

В будь-якому випадку, обґрунтування його не входить у задум цієї роботи. Достатньо буде сказати, що тридільна система співпадає із системою Лефевра. Більш того, він зазначає ще варіант Кассієра (на якого Лефевр спирався), в якому концептуалізуються три модуси людського досвіду простору (знову треба нагадати що і для Харві на питання простору відповідає саме практика): біологічний у сприйнятті матеріально даного та відповіді на нього, перцептивний у реєстрації досвіду сприйняття в думках та символічний абстрактний, який “генерує різноманітні значення за посередництвом читання та інтерпретації”[харві,с.20]

Тобто в послідовності Кассієр-Лефевр-Харві ми можемо визначити три варіанти простору (просторового досвіду, уявлення про досвід): біологічний-абсолютний-реляційний, перцептивний-історичний-релятивний, символічний-абстрактний-абсолютний. Тут звичайно наявна певна плутанина, але ми будемо брати в основу термінологію Лефевра. Але тут треба зробити останнє зауваження - ми історично розташовуємо ці есенціалізовані варіанти проживання/розуміння простору - кажемо про історію саме простору, але це не означає тотальне здійснення одного з модусів - вони постійно існують як триєдна система, мова йде про зміну “пропорцій”. У варіанті Лефевра це взаємодія простору практики, простору репрезентації, репрезентації простору, які актуалізуються в визначеній вище умовній історії.

1.2. Концепція соціального простору А.Лефевра.

Лефевр ставить практику (для нього це в першу чергу практика виробництва та відтворення) в основу аналізу простору, бо вона є “допроблематичною єдністю” внутрішнього і зовнішнього, видимого та невидимого. Усіма своїми

побудовами він намагається подолати подвійну евристичну ілюзію, “кожна із сторін якої відсилає до іншої, підкріплює іншу і прикривається нею: ілюзія прозорості і ілюзія непрозорості (“реалістична”)[19, с.41]. В ілюзії прозорості простір зводиться до ідей, сприймається як ментальна (і що важливіше - дешифрована) реальність, в ілюзії непрозорості він зводиться до матеріальних об'єктів. Лефевр же чітко націлений на розкриття реально-уявного простору через парадигму практики. І його неомарксистське спрямування не має вводити нас оману, як вводить Верлена - так в нього проглядається певна матеріалістична детермінованість в засновках, але він її долає і ні в якому разі не виступає матеріалістичним редукціоністом.

В неомарксистському дусі Лефевр використовує "конкретну універсалію" - виробництво. І його основною тезою є "(соціальний) простір є (соціальний) продукт"[19, с.40]. В той час як продукт розглядається як "повторюваний результат повторюваних дій"[19,с.87]. Отже, соціальний простір, як власне і час, є продуктом певного способу виробництва. Але складність соціального простору в тому, що будучи продуктом, він одночасно виступає головним засобом не тільки виробництва, але й відтворення способу виробництва, виробничих відносин, а отже й суспільних відносин в цілому.

Соціальний простір не вписується в тріаду "базис-структура-надбудова", він утворюється та втілюється на всіх рівнях і тим самим пов'язує між собою всі аспекти соціальної практики. Тут важливим є ще одне визначення: "Ми розглядаємо соціальну практику як продовження тіла в процесі генезису простору у часі, а отже в історії, яка також розуміється як продукт виробництва"[22, с.244]. Соціальна практика втілюється в соціальному просторі, утворює його та існує завдяки ньому.

Отже, базову тезу можна розширити так - в виробленому соціальному просторі реалізуються "на місцевості" суспільні відносини виробництва та

відтворення. В такому випадку соціальний простір виступає базовим інструментом думки та дії, а також інструментом їх контролю.

Але складність соціального простору як раз таки в тому, що він не обмежується тільки цими суспільними відносинами, він включає в себе і репрезентації цих відносин. Тому ми можемо сказати, що соціальний простір виступає єдністю трьох складових: просторової практики, репрезентації простору та просторів репрезентації.

Репрезентації простору - це просякнуті знанням концепції простору, які тяжіють до системи вербалізованих знаків. Простори репрезентації - це прихована символічно кодифікована сторона соціального життя, яка по суті виконує натуралізацію через символи пануючих суспільних відносин.

Найбільш чітко та стисло ці три складові можна окреслити через тіло - яке є центральним для простору. Утворення аналогії між тілом та простором дозволяє подолати класичну картезіанську бінарність та кантіанаську апріорність, адже ми будемо розглядати просторову практику - як сприйняття тілом, репрезентації простору - як осмислення, простори репрезентації - як переживання. Тут ми власне бачимо подібність його погляду із окресленим вище варіантом Касіра. Так Харві уточнює варіант Лефевра так: простір практики - це матеріальний простір, відкритий контакту та відчуттю, простір репрезентацій - “пережитий простір відчуттів, уяви, емоцій та значень, який інкорпорований в наше повсякденне життя”[50, с.20], репрезентації ж простору - це рефлексія матеріальної реальності в абстрактних формах слів, схем, діаграм та карт.

Надзвичайно важливим в даному випадку є те, що соціальний простір в першу чергу проживається тілом - завдяки сприйняттю та переживанню, а вже тільки потім осмислюється. Як поєднання цих трьох складових соціальний простір існує як стимул чи заборона по відношенню до тіла - через сакральні чи заборонені локуси - є репресивним по відношенню до тіла - він дозволяє та забороняє. А його прочитання - це лише не сама усвідомлена сторона цього

переживання у індивідуальному вимірі, більш того простір утворений для прочитання - найбільш оманливий. Отже, "суб'єкт взаємодіє з простором через тіло та із тілом через простір"[22, с.53]

Діалектична взаємодія простору та способу виробництва створює певний просторовий код (який ні в якому разі не можна розуміти в семіотичному дусі, як перекладання на практику можливості "прочитання" як лінгвістичного тексту), який дозволяє жити в цьому просторі, розуміти його та відтворювати. Ми маємо говорити про соціальний простір не як про текст, а як про текстуру. Співвідношення форм і структур для тілесного суб'єкта який проживає цей простір/в цьому просторі утворює в текстурі цього простору певний смисл.

Зважаючи на вище сказане, очевидним є те, що соціальний простір є владним, ієрархізованим. Через простір утверджується гегемонія класу (поняття А.Грамши є полегшеною та більш доцільною версією "диктатури класу") за рахунок просторового втілення влади та знання. Аби продовжувати цю думку та окреслити ствердження просторової ідеології, одразу варто сказати, що наділення соціального простору доданою репресивністю максимізується за рахунок утворення зазору між тілом та простором - встановлення тотальної влади абстракції. Отже, ми можемо говорити про існування певного специфічного абстрактного простору. Це - результат історичної трансформації, яка відбувається за рахунок поступового заміщення просторів репрезентації репрезентаціями простору - поступового картографування простору як мети та засобу здійснення людей в практиці(чуттєвій, почуттєвій, мисленевій і т.д.). Але що найбільш важливо - картографування реалізується у єдності (власне так само як мета і засіб) із здійсненням не людини, а влади над людиною.

Для Лефевра можливість говорити про історію соціального простору базується на зміні способу виробництва у часі. Звичайно що він не обмежується цим, він намагається інтегрувати досвіди різної "природи", але вибір саме цього генералізуючого центру певною мірою редукує бажану ним тотальність теорії.

Але це не привід відкидати його теорію, але вона має використовуватися в першу чергу як матриця, або ж оптика “просторового погляду”. Його радикальна “матеріалістична” просторовість в своїй конкретності з одного боку необхідно потребує доповнення, в той же час вона дає можливість(в силу своєї абстрактності) розглядати інші погляди саме просторово. Лефевр дивним чином створив теорію простору одночасно гранично загальну і надто конкретну. Зараз ми стисло окреслимо його варіант історії соціального простору.

Історія простору починається із міток збирачів та мисливців, які накладають на природний простір, вперше роблячи його принципово соціальним. Власне із цього починається утворення премодерного абсолютного простору. Абсолютний простір - це релігійно-політичний простір ритуалу та церемонії. Він заселяє природні локуси політичною силою. Оформлений природний фрагмент парадоксально продовжує сприйматися як природа і його сакральний зміст розуміється через призму природних сил, в той час як насправді він є наповненням виключно владно-політичним, яке репресивно локалізує базову природу.(природні божества - принципово соціальні. Це перші простори репрезентації). Архітектура відбирає у природи місце та передає його політиці через символи. Внутрішній простір ритуалу протистоїть зовнішній природі та тим самим утверджує її та об'єднує.

Якщо звертатися до М.Гайдегера у “Витоку художнього твору”, то це відношення розкривається через зв'язок Миру та Землі: “Твір висуває землю у відкриті простори свого миру/світу та утримує в них землю”, “Мир/світ, лежачи на землі, намагається піднести її над її межею. ...він не терпить нічого зачиненого. А земля, будучи землею що ховає, схильна до того, щоб вбирати в себе та утримувати в собі мир/світ”[48, с.18]. Храм, як простір ритуалу, постає в даному випадку втіленням абсолютного простору. Своім буттям в якості твору (в гайдегерівському розумінні) він утверджує єдність політичної, релігійної та виробничої практики у єдності практики та просторів репрезентації - цей простір є ще таким, що в повній мірі переживається. У Лефевра ці конотації

розкриваються через поняття монументальності - як точки єдності практики. ”В монументі людина беручи своє тіло за точку відліку проживає тотальне буття в тотальному просторі”[22, с.217]. Монументальний об’єкт має не означуване а горизонт відносно ієрархізованих смислів. Спокійна сила монумента долає страх та насилля.

Вершина мистецтва - форма відштовхує зміст, долає саму смерть. Монумент - це основа цілісної текстури. Вона розпадається із появою будівель із конкретними функціями, формами та структурами, які вже не виражають цілісну соціальну практику.

Абсолютний простір зберігає природні умови виробництва та відтворення(рід, сім'я і т.д.) але інкорпорує їх специфічним політико-релігійним чином. Парадоксальним є те, що в абсолютному просторі ті хто його створює(ремісники та селяни) не володіють ним, він привласнюється іншими (і вони використовують його) - це власне засновок і результат стратифікації.

Історичний простір є продовженням діалектики між політичним культурним простором та природою. Але історичний простір остаточно знищує природній та утверджує на його розвалинах простір накопичення. Абсолютний простір залишається в історичному просторі як джерело просторів репрезентацій. В даному випадку виробництво відділяється від відтворення - і в той же час починає абстрагуватися.

Абстрактний простір - це простір абстрактної праці. Логічно, що абстрагування праці призводить до абстрагування самого простору. Формальний простір тяжіє до подолання(частіше всього насильницького) відмінностей - як історично утворених - так і відмінностей тіла(вік, стать і т.д.) Із подоланням чуттєвого та чуттєвих просторів репрезентації абстрактний простір утверджується як поєднання абстрактних знаків через заміщення цього чуттєвого.

Парадоксальність абстрактного простору в тому - що заміщуючи чуттєве/сексуальне, він повністю змішує відтворення соціальних відносин із біологічним відтворенням(повністю заміщує ритуальність абсолютного простору сімейною ланкою під наглядом монопольної абстракції).

Абстрактний простір репрезентаціями простору майже повністю заміщає та витісняє простори репрезентації - відкидає передуюче йому політико-релігійне підґрунтя. (подібне знаходимо у Ю.Габермаса стосовно Модерна, у Бурдьє стосовно раціональності).

Але на будь-якій з стадії соціальний простір завжди є одночасно - гомогенним, фрагментарним та ієрархізованим - та приципово владним за своєю суттю. В цьому Лефевр резонує із Фуко. Більш того, ця історія так само побудована на розривах, як і історія знання у археології Фуко. Зважаючи на це, варіант "історії" Лефевра доцільніше розглядати як структурні опорні точки та імплементувати в неї конкретніші "історії". Але це навіть не просто доцільно(в рамках даної роботи), а необхідно для подолання центральної недостатності його теорії, адже якщо "Кожне живе тіло до того, як воно виробляє (впливаючи на матерію, знаряддя та предмети), виробляє себе (харчується) та себе відтворює (породжуючи нове тіло), уже є простором та має свій простір: воно виробляється у ньому та виробляє його"[19,с.173], то соціальний простір утворюється разом із людиною і одночасно утворює людину. В тому що у Лефевра "социальное существует только тогда, когда оно становится пространственным"[10, с.35], для Б.Верлена головна проблема тут в матеріалістській реіфікації - "отсюда следует, что социальное существует только в материальном и может быть воспроизведено только материальным"[10, с.35]. Для нас же головна проблема криється у конкретно-загальності самого "соціального простору" в його розумінні, адже виникають питання: наскільки першопочатково він є власне соціальним? наскільки він є власне простором? Ми будемо намагатися відтворити спеціалізацію/соціалізацію соціального простору, як би абсурдно це не звучало.

1.3 М.Фуко: соціальний простір як єдність дискурсивного та недискурсивного.

Фуко не концептуалізував “соціальний простір”, він взагалі майже про нього не говорить. В своїх дослідженнях він каже більшою мірою про конкретні простори(особливі місця), а його “Слова та Речі” і “Археологія знання” на перший погляд здаються прикладом саме просторової метафоризації ментального, яку так критикують у “постструктуралізмі”(від якого сам Фуко себе всіляко відмежовував) Лефевр та Харві. Але в цьому всьому він постає найбільш яскравим та загадковим представником “просторового повороту”, який як ми вже зазначили є власне є непросторовим. Фуко концептуалізує антитемпоральну та практично-тілесну перспективу.

“Мы не живём в пустоте, которую можно подсветить разными оттенками света, мы живём внутри на-бора отношений, очерчивающих несводимые друг к другу и не взаи-мозаменяемые места.”[42, с.53].

Взагалі доробок Фуко ми можемо розглядати як дослідження системи дискурсивних та недискурсивних формацій, які для нього здійснюються у специфічному археологічному розумінні історичного. Це треба розглянути поступово. Але в принципі це можна подати так- його цікавить, що відчуває тіло, включене в машину влади, яка на основі знання ієрархічно сегментує простір, в якому тіла перерозподіляються.

В своїй “Археології” Фуко не просто пропонує новий історичний метод, він екстраполує структуралістський підхід на історію як предмет. На відміну від класичного способу історичного аналітичного подолання перервності він ставить перервність в основу історичного. Вона є не тільки об'єктом, але і інструментом, більш того, єдиним можливим обґрунтуванням історичної думки - бо звідки окрім розкриття може здійснитися встановлення погляду дослідника.

Тут варто зазначити, основа розуміння темпоральності - протяжність із бажаною безперервністю - є сама по собі просторовою метафорою. Так це найбільш чітко проявляється у гайддегірівському способі обґрунтування розімкнутості людського існування саме в екстатичній темпоральності, від якої він сам в результаті відмовляється: “попытку свести к пространственности вот-бытия к временности нужно оставить”[цитата,30]. Намагаючись вивести темпоральність з “события” в протяжності ось-буття, він сам актуалізує просторовість. Як зазначає В.Молчанов: “слово Erstreckung[протяжність] можна перевести і як “розподілення”[распространение], і як “простір”,... при визначенні рухомості екзистенції просторові характеристики прориваються наружу”[30], а “екстатична темпоральність є в сутності своїй іншою назвою просторового досвіду трансценденції”[30] - досвід переходу від одного ціннісного стану до іншого.

Саме цю зміну просторових станів у часі Фуко радикалізує: “місцезнаходження заміняє протяжність”[44, с.192]. І це стосується не тільки розуміння історії як плину, це виражається у методі історії як науки. Його історія має вибудовувати структурні ряди. Місце-розташування (одночасно і як “место-имение”) як предмет такої історії може бути виявленим тільки у цих рядах. В цьому формулювання ми вже можемо побачити звязок знання та влади(сили) - таким чином не тільки розуміється простір-час, але й здійснюються техніки простору - віднайдення місця людини та його організація (що є по суті владною проблемою).

Власне, ми бачимо, що Фуко будує свій метод по аналогії із самою дискурсивною дисциплінарною практикою, яку він націлений вивчати - тобто визначений ним синхронічний пласт розкриває(ться в) і об'єкт, і метод.

В своєму інтерв'ю “Простір, знання та влада” він певним чином коментує це - знання переходить у стан науки(в класичному розумінні) у 17 ст. за рахунок певних просторових технологій - просторовізації самого об'єкта (у варіанті

схематизації або ж визначення неявної внутрішньої організації), його фіксація за рахунок друку та подальшого репродукування. Тому і досліджувати історію знання він пропонує також просторовим чином.

В “Словах та речах” він узагальнює її в розумінні посткласичної епістемі, від якої. І саме в його розумінні цієї епістемі ми можемо побачити важливу для нас специфічність його розуміння дискурсивного (здається що з неї він її і виводить): ”язык в эпистеме XIX века превращается из прозрачного посредника мышления и представления в объект познания, обладающий собственным бытием и историей” - тобто він перестає бути синтезуючою репрезентацією, дискурсивне стає окремою практикою. І її особливість в тому що вона сама по собі абстрактна та здійснює абстрагування. Подібним чином формується абстрактна праця та абстрактна організація (в розумінні/здійсненні і тіл і простору).

“Тільки виникнення життя, праці, мови в їх незводимій до мисленевих уявлень специфічності вимагало "появи" людини, щоб здійснюватися в ній та через неї”[45]. Будучи зворотною стороною свого об'єкта, історія Фуко є в повній мірі антропологією, яка розглядає проблему людини, приреченої на працю та пронизаної структурами мови та влади.

Пізнавально-практична триєдність мова-праця-організація(влада) виражається більш абстраговано в двоєдності дискурсивне-недискурсивне, її ми розглянемо пізніше. Зараз же треба уточнити, що “мова” для Фуко - не лінгвістична мова, а структуруюча можливість пізнання. В той же час дискурсивне не обмежується мовою - не є “мовним”, або “раціональним” - “Дискурсія - це серединна область між загальними законами та індивідуальними явищами”[45].

Хоча теорія Фуко в своїй цілісності лежить між дискурсивним-недискурсивним у їх складеності, їх можна сприймати і гетерогенно. І якщо

полюсом саме дискурсивного стає власне мова та пізнання, про що ми вже сказали, то полюсом іншого - простір та контроль.

Цьому питанню присвячені “Наглядати та карати”, “Народження клініки” і т.д. - але вони є все таки історично-описові в конкретності утворення обраних “особливих” місць. Структурно узагальнює свою гетеротопологію він лише в одній лекції - “Інші простори”. Його простір - так само як і історичний час - є структурою місцезнаходжень, між якими встановлені відношення. “Історія” простору так само як “історія” епістем виводиться відносно посткласичного стану(модернізаційного розкладу *solid modern*) - на зміну простору як локалізаціям приходить протяжність простору Галілея та всієї класичної раціональності, протяжність же розкладається на відношення місцезнаходжень. Тобто він намагається розкласти протяжність і у просторовому, і у темпоральному вимірах (або ж репрезентувати такий стан речей). Але що важливо: на його думку, простір у формалізації знанням не десакралізується настільки сильно як час - донині зберігаються базові сакральні опозиції у розумінні простору, простір просякнутий чуттєвістю (зокрема у Башляра).

Але Фуко веде мову саме про “особливі” простори, ті які вступають у специфічне відношення із іншими - вони втілюють усі інші (у своїй граничності) і в той же час трансформують їх та відмінюють - це контр-місце-знаходження: утопії та гетеротопії. Перші є уявними, другі фізично наявними, але в той же час уявними. Тут ми бачимо чіткий зв'язок із Лефевром, для якого увесь соціальний простір в своїй повсякденності є таким - уявно-реальним. Цікаво, що в подібних формулюваннях вибудовує свою теорію “третього простору” Е.Соджа - але він каже про *otherspacing* не в фукіанському розумінні вписаності/внеположності у відносинах, а в якості методологічного мосту між реальним та уявним.

Саме навколо гетеротопій Фуко концептуалізує певну гетеротопологію (цей термін як і “епістему” використовував лише в певний період). Основними функціями гетеротопій по відношенню до інших “місць” є: або створювати

ілюзію, яка деформує уявлення про реальний простір взаємодії, або ж втілюються реально в ідеальній формі, доповнюючи недоліки реальності - в граничних формах це або бордель або колонія. Тобто через них генеруються ті ілюзії, які намагається подолати Лефевр.

Вони формуються в будь-якому суспільстві. Первісні уявні простори переходу не мають географічних координат, модерні девіаційні ж втілюють в реальності єдність із владою та знанням. Стосовно перших, забігаючи наперед, хочеться зазначити, що вони збігаються із наведеним нижче розумінні ієрархічних локусів у розкритті відсутнього Топосу, які не мають реального “географічного” значення, адже значення їх в явленні/”виставленні”.

Гетеротопії пов'язані дл Фуко із абсолютним розривом повсякденного часу у варіантах безкінечного нагромадження(музей), або ж абсолютної тимчасовості. Але тут варто зазначити, що хоча він постійно каже про певну “особливість”, здається, що через його розуміння гетеротопією можна назвати будь-який значимий “загальний”(як спільний) простір - так, наводячи приклади, він каже і про театр, і про бібліотеку, і навіть про млин. Складається враження, що гетеротопність - це скоріше модус.

Якщо ж це все таки особливі місця, то вони скоріше схожі на модус лефеврівського простору репрезентації, адже Фуко визначає їх одночасно як відкриті (в уявному) та ізольовані (непроникні в реальному) : “туди можна потрапити лише отримавши дозвіл, або ж здійснивши певну кількість подвигів”[44, с.202]. Останнє можна розуміти і як ініціацію, і як злочин.

Дуже важливим зауваженням є те, що в іншому місці Фуко зазначає, що до гетеротопій, як до здійснення техніки влади, архітектор не має ніякого відношення, на відміну від, наприклад, медика у модерному варіанті, чи священника в премодерному. Більш того, в модерному варіанті аналізують та здійснюють простір політичної раціональності не архітектори, а інженери.

Головне ж питання для нас - яким чином дискурсивне та недискурсивне здійснюються разом. Аналізуючи Фуко, це питання розкриває Ж.Делез. Якщо найбільш узагальнено: дискурсивна формація є здійсненням висловлювання, а недискурсивна — здійсненням середовища (суспільних інститутів, політичних подій та економічних практик). Вони взаємодіють: “середовища породжують висловлювання, а висловлювання породжують характер середовища”[14,с.56], але як одночасна актуалізація, інтеграція та диференціація іманентної та неуніфікованої причини — діаграми.

З одного боку, таке формулювання дає можливість екстраполювати концепцію Фуко на премодерне суспільство, про яке він сам не писав. З іншого боку, ми маємо співвідносити розгортання діаграми в такий спосіб із конкретним періодом історії культури, бо дві зазначені формації як два напрями форми діаграми — як оформлення матерії та функції — коадаптуються через прозорість. “Через прозорість практично реалізується певна функція в рамках певної матерії — компоновки множинності у просторі-часі”[14, с.56]. В той же час сама діаграма є “майже сліпа та німа, але саме вона виявляє та змушує висловлюватися”[14, с.60]. В такому випадку “здійснення” діаграми в нашому випадку корелюється із встановленням прозоро-просторового простору репрезентації у “раціональних пропорціях міста-держави” (Г.Інніс) та здійсненням через простір влади в формі імперії.

Недискурсивна формація здійснюється як “режим світла”, який є принципово гетерогенним режиму висловлювання, але у практичному розгортанні діаграми саме за рахунок режиму світла здійснюється висловлювання. Але в той же час недискурсивне не просто постає формою для здійснення, режим світла сам по собі безвідносно висловлювання тяжіє до здійснення себе як видимості — яку М.Фуко концептуалізує як “ абстрактну формулу паноптизму”, яку ми екстаполюємо з фукіанського виключно модерно-дисциплінарного втілення та відносимо до тієї стадії розвитку культури, коли

відчуття відстаней/статусів здійснюються у замкненому/порожньому просторі як “розуміння”/здійснення диспозицій.

В такому випадку здійснення таким способом діаграми як одночасної диференціації та коадаптації формацій у візуальній (прозорій) просторовості постає взаємооберненим мапуванням — діаграма здійснює соціальний простір як мапа, і здійснюється у соціальному просторі як мапа.

Завершуючи питання обраної методології, треба окреслити також погляд на простір(в першу чергу міський) Р.Сеннета, який багато чому корелюється із поглядом Фуко (власне сам Сеннет зазначає це). В його доробку нас цікавить робота “Плоть і камінь”.

Намагаючись окреслити сучасну пасивність тілесного досвіду та чуттєвого сприйняття міського простору («Не дивлячись на те, що наші погляди на тілесний досвід набагато сміливіші, а розмови про нього відвертіші, ніж у наших прадідів та прабабок...ми сприймаємо наші тіла набагато більш пасивно, ніж наші предки, які так боялися власних відчуттів»[40, с.15]), він формулює своє розуміння актуальності питання простору. Час в людському досвіді долається за рахунок швидкості, яка звичайно є кореляцією часу та простору, але сутнісно відноситься саме до “переміщення”. В той же час відбувається абстрагування та редукування простору до функції переміщення. Головною метою, за Сеннетом, стає здійснення “свободи до спротиву” - в дискурсивному це техніки мас-медіа, в недискурсивному - техніки простору інженера. Свобода від фізичного спротиву є відсутністю фізичної(тілесної) співпричетності - в першу чергу між тілами.

Історичність Сеннета подібна до фукіанської у подоланні “історифікації” як романтизації минулого. Він каже про необхідність ставити під сумнів розрив між минулим та сучасним - під розривом тут мається саме це історичне відсторонення від минулого, подібно до Фуко він намагається вивести синхронічний культурний вимір та розбудовує свою історію відносно сучасності.

Так сучасний стан - це “всего лишь отложенные пространственные последствия проблем, которые в прошлом не нашли разрешения ...—в тех древних сооружениях из камня, которые заставляли людей прикасаться друг к другу, но не могли пробудить в них ту способность к осознанному восприятию чужой плоти”[40, с.21].

Його варіантом синхронії - це узагальнений універсальний образ "людського тіла", який історично змінюється, та який руйнується в спробах нав'язати його місту. Так само як для Фуко, для Сеннета “критичною точкою” в “усвідомленні” просторовості стає 18 ст., але якщо для Фуко - це час остаточного формування просторових технік влади, то для Сеннета це остаточна втрата тілесного відчуття-знання. В принципі це можна розуміти як дві сторони одного процесу - абстрагування здійснення простору над тілом та тіла в просторі. Але важливим в історичному плані є утвердження в цей період саме абстрактності, а не самого цього зв'язку.

Розділ II. Сакральний простір в тотожності топосу та практики стародавньої культури.

2.1 Досвід аудіо-тактильної присутності: висування і явлення.

Спаціалізація/соціалізація в синкретичній культурі Премодерну відбувається через формування на рівні репрезентації сакрального простору як основи релігійного світогляду у варіанті М.Еліаде. А.Лефевр формулює це через більш розширене поняття “абсолютного простору”, в якому міфологічна синкретичність розкривається на просторовому рівні у “релігійно-політичній” та практичній дійсності. Ми спробуємо розглянути певний етап розкладу цього сакрального (абсолютного) простору як просторово-практично втілений розклад роду у зв'язку із трансформаціями чуттєвих досвідів від аудіотактильності до аудіовізуальності.

Сутність та архітектоніка абсолютного сакрального простору розкривається у самому процесі його формування, що ми будемо розкривати в цьому розділі. Людське тіло безпосередньо взаємодіє із простором, простір впливає на людину премодерну безпосередньо - “абсолютний простір направлений до тіла, він загрожує, забирає, викликає постійні емоції” [19, с.230]. Людина створює орієнтири у просторі та орієнтується у просторі (як дві взаємопов'язані але окремі практики) через тіло, через сліди та мітки. Цей момент виділення (тут дуже влучно корелюється значення маркування і дефекації як первинної мітки) стає основою формування первинно соціального у варіанті сакрального. По суті, це виокремлення у біоморфному просторі є моментом ієрофанії, як прориву, проявлення сакрального. “Розрив однорідності простору (точка відліку та орієнтації)”[51, с.22].

Момент ієрофанії розкриває для нас основну суперечливість первинного соціального простору. Сакральний простір у розумінні М.Еліаде постає як єдиний реальний простір — як визначення певної абсолютної реальності, яка протистоїть нереальності. Але в той же час він утворює на рівні практики

ієрархію локусів — одні з них значимі, а інші — ні: “одні частини простору якісно відрізняються від інших”[51,с.22]. Абсолютний простір не може бути не сакральним, але цей абсолютизуючий прорив сакральності має постійно відтворюватися у сакральному локусі ритуальною практикою. "Сам по собі, в "абсолютному сенсі", абсолютний простір не знаходиться ніде. У нього немає свого локусу, бо він поєднує усі локуси та володіє лише символічним значенням"[19,с.233].

Тобто, сакральність необхідно формує певну ієрархію і локусів і практик, формуючи значимість у протиставленні, але в той же час у абсолютизації одразу ж долає будь-яку відмінність. В практичному маркуванні - як наданні значимості локусу — обернено надається значимість цієї практиці. Оволодіння, освячення, космізація (у протилежність хаосу) суть один процес “створення” території. По суті, ритуальна практика наділяє “абсолютністю” будь-який простір і робить будь-яку практику сакрально-ритуальною. Але саме цей факт розкриває більш складну сутність “абсолютного простору” в розумінні А.Лефевра. Абсолютний простір постає і результатом, і інструментом виробництва і відтворення сакрального, хоча він не може бути не сакральним, він специфічним чином не обмежується сакральністю. Вкрай тавтологічно можна сказати про те, що сакральний простір стає сакральним у сакральному просторі, який він робить сакральним. Це гарно корелюється із габітусом у розумінні П.Бурдьє — як одночасно структурованої і структуруючої структури, особливо зважаючи на подвійну природу габітуса — від *habere* та *habitare*.

У варіанті А.Лефевра це звучить так - "схований сакральний простір повністю розкривається просторовим порядком, над яким він панує"[19,с.237]. Подібні твердження доцільно визначають саме первинну міфічну діалектичність, а не гомогенність.

Вищесказане дозволяє резюмувати, що абсолютний (сакральний простір) формується за рахунок відсутнього Топосу. В буквальному етимологічному

сенсі ми можемо і “топос” і “локус” розглядати як “місце”, але вони наділяються важливими конотаціями із залученням лінгвістичних розробок. Топос постає відкритим просторовим образом, а локус — закритим. В.Океанський концептуалізує локус як “место-имение”(авторське написання): “место-имение тут треба розуміти як унікальний та локалізований в космологічному відношенні топос, поза яким тотальність ніяким способом та ніде не збудеться”[37, с.82]. Більш того, локус, за Ю.Лотманом, постає функціональним полем — полем здійснення практики. В той же час для Аристотеля топос у риторичі є “спільним місцем” як місцем розгортання смислів.

Важливою є єдність цих варіантів у напруженості між топосом та локусом, адже розкриття сакрального ми пов'язуємо із ритуальною, жестикулярною практикою “розшифрування” топосу через локус, яка “входить до використання цього простору та до його візуального образу” [19,с.237]. В такому випадку здійснення абсолютного соціального простору є наділенням практикою відсутнього присутністю у просторі, що здійснюється, у термінах А.Левефвра, простором репрезентації.

Хоча цей генеруючий принцип абсолютного простору залишається сталим, його внутрішня диференціація відбувається разом із трансформаціями тілесно-чуттєвого відношення людини до цього простору. Тому основним завданням цього розділу є показати базову для Премодерну аудіотактильність — як основу здійснення людського “миру” в напруженні між присутністю та репрезентацією присутності.

Аудіотактильний досвід людини Премодерну пов'язаний з присутністю (presence, Prazens), яку Г. Гумбрехт розглядає як просторове відношення до світу, в рамках якого присутнє здійснює безпосередній вплив на людське тіло. Присутність “виробляється” (у варіанті “висування” в межах подій та процесів, “які викликають або посилюють вплив "присутніх" об'єктів на людські тіла”[14,с.10]. Сам Г.Гумбрехт порівнює власне розуміння виробництва

присутності із варіантом виявлення Буття М.Гайдеггера. Присутність в такому випадку реалізується подібно до Буття у двох напрямках — у тут-бутті як оволодінні простором і у “явленні”.

Буттєву сутність речі необхідно розглядати у єдності процесів збирання, зачеплення та жертвування — які визначають єдність аудіального і тактильного у ритуалі жертвоприношення. На це вказують поєднанні М.Гайдеггером конотації *res* та *thing*, як збирання для обговорення того, що всіх стосується (аудіальність), які включають в себе “зачеплення” (тактильність). У несекуляризованих формах вони відсилають саме до жертвування. На цю співпричетність у процесі жертвування вказує Р.Жирар, хоча він і розглядає жертву як соціально необхідний процес заміщення, що суперечить трансльованій тут ідеї про скоріше ієрофанічність жертви (це в данному випадку більше корелюється із поглядами Ж.Батая). Жертвоприношення для Р.Жиара є принципово колективною дією, в якій одночасно і заміщуються усі та жертвуються усі.[15]. Співпричетність як пряма тілесна причетність усіх.Тоді ритуальне приношення в Речі/Річчю — власне жертва — здійснює присутність як подію (спільну дію) у просторі.

Але найбільш важливим є те, що це подія повернення до “єдино-складеності землі та неба, божеств та смертних”[47,с.8]. Ця теза вказує на здійснення у жертві присутності як ієрофанічного прояву сакрального світу. Звичайно, що тут тілесність та “явлення” є синкретичними — через тілесну практику відбувається проявлення, яке регламентує просторову практику в подальшому (власне вже вказана габітуальність).

Зважаючи на заявлену відсутність сакрального Топосу (як центру ствердження сакральної космогонії в її постійному відтворення), центральним для нас постає питання про його напруженість між неявністю та явністю. В данному розрізі сакральне постає в першу чергу як саме імманентна неявність, що виставляє сутність сакрального за М.Еліаде — як явленості — скоріше як

проміжний результат діалектичного розкриття сакрального. Основна (або скоріше первинна) його сутність має бути розкрита через погляд Ж.Батая — як “ще зверина неперервність, непрозорість якої проясняється на кордонах профанного”. Такий погляд краще розкриває взаємодію сакрального і профанного, адже у заданому нами векторі просторового розкриття, останнє стає тотально детермінованим першим. Більш того, напруження Премодерну між неявним та явним наділяється нами додатковою конотацією непрозорого та прозорого, і саме цей аспект є історично змінним.

Завдяки Ж.Батаю, ми можемо розглядати жертву у векторі повернення до тваринного стану “води-у-воді”. Тобто у зв'язку із попередньо сказаним присутність розкривається саме у поверненні до безпосередньої тілесності як причетності. “Людина — принайні в звичайних умовах — це звір, який не причетний до того, що він їсть”[3,с.66]. Тобто присутність в найбільш архаїчних формах розкривається саме як синкретичне поїдання у варіанті одночасно й єдності тілесного досвіду і родової єдності практикування.

Вкрай важливим тут є співставити Річ у варіанті М.Гайдеггера та речі у розумінні Ж.Батая. Останній розглядає речі у “світі речей” як вияв профанного, вихід до сакрального є в основі своїй подоланням речі, як першого трансцедентування від іманентності присутності. І хоча це ніби суперечить буттєвій основі речі за М.Гайдеггером, але з іншого боку це доповнює її розуміння. Адже і сам М.Гайдеггер на прикладі чаші зазначає два модуси існування цієї максимально синкретичної в його розумінні речі — чаша може “бути піднесеною” і може “бути підношенням”[47, с.4]. Перше відноситься до іншої людини — а отже корелюється із інструментальною природою речі у Ж.Батая. Друге стосується божества - “іменується власне словом "возлияние": жертвоприношення”[47,с.4]. Власне, аудіотактильне вироблення присутності є зворотнім боком руйнування виробленого як профанної речі. Будь-які розведення в рамках міфологічної дедиференційованості ми можемо розглядати

тільки через призму метафори А.Лосєва щодо існування міфу як “оборотнічєства”.

Як зазначає Ж.Батай жертва — це в першу чергу руйнування речевності в речі. В більш розвинутих формах ми можемо казати про економіку жертвування та про її перехід у економіку дару та далі у “демонстративне споживання”(Т.Веблен), як про варіанти неґації “проклятої частини”(Ж.Батай), але сама суть жертви у тілесній взаємодії із тілом розкривається в першу чергу жертвою тварини із подальшим поїданням. Усі зазначені вище форми є варіантами жертвування як виходу речі — як того “чим мають користуватися” - у стан відсутності користі. В найбільш простих формах це руйнування як дар божествам, у варіанті потлача - як дар іншому, у варіанті демонстративного споживання — як використання предметів розкоші, жертва в яких реалізується в самому виробництві як жертва часу.

Забігаючи трохи наперед, треба одразу зазначити, що в більш просторово-розвинутих формах цей модус жертвування як “позакористі” співставний із гегелівським розумінням символічної архітектури, яка постає “центром” матеріально локалізованої репрезентації жертвування-дарування-виявлення. Власне саме розкладення її до “служебної” класичної форми, яка виявляє в собі свою функцію, і здійснюється через внутрішню “просторовізацію”(спаціалізацію), навколо якої обертається перша частина даної роботи.

Повертаючись до найбільш архаїчної форми жертви (а скоріше навіть це стосується методологічно редукованого виміру виключно-тілесної-практики, хоча вона все одно зажди локалізується у(а спершу навколо)), необхідно сказати, що необхідність жертви тварини зумовлена окресленим Ж.Батаєм оберненим трансцендентуванням (яке, звичайно, у межах міфу можна розглядати лише як певну умовність). Саме формування полюсу профанної речі зумовлене інструменталізацією як розриву первинно сакральної іманентності - зняряддя

праці постулюється як операційна тривалість, направлена на майбутнє. Тобто ми в такому випадку можемо казати про найбільш архаїчну умовну форму трансцендентування як умовну об'єктивацію, але ця умовна об'єктивація екстраполюється на усю іншу іманентну дійсність (природу і саму людину) в самій людській практиці. Тобто ця первинна трансценденція є практичним виходом до людського стану. Ж.Батай це узагальнює так: “трансцендентність знаряддя та творча здатність, пов'язана з його використанням, приписуються і тварині, і рослині, і атмосферному явищу”[3,с.62].

Практика сакрального в такому разі починається із подвійності, в якій світ наділяється якостями речі, яка “здатна діяти, мислити та говорити”[3,с.63], але саме сакральне має проявитися через подолання цієї оречевленості. Більш того, полювати на звіра та трансформувати його за власним бажанням (власне виробництво та споживання у культурі мисливців) - означає трансформувати його у річ, трансцендентно недоступну відносно первинної іманентної спільності тілесного сприйняття. Цей процес обертається проти людини - “фундаментальний принцип: підкорювати - значить не просто видозмінювати підкорений об'єкт, але й видозмінюватися самому”, в той час як “робити зі свого тіла річ — кощунство”[3,с.67]. В такому випадку справедливим є і обернений принцип — в руйнуванні речі руйнується власна оречевленість.

Жертва тварини або інших варіантів “не своїх” (наприклад, рабів при усталенні військового порядку) є якраз-таки економією заміщення насильства за Р.Жираром, але нас скоріше цікавить, що колектив “оречевлених” людей, руйнуючи речевість у заміщеному, але так само “оречевленому” тілі, в єдності ритуалу руйнує цю речевість в самому собі.

Тобто профанна (і первинно саме трансцендентна) просторова практика стимулює прояв сакрального простору репрезентації, в якому як у відсутньому Топосі реалізується відсутня присутність — як прорив до іманентного, але сам цей простір, який у своєму відтворенні структурує подальшу практику, постає як

екстапольований творчий акт розривання цієї імманентності. Тобто це одночасно сакралізоване профанне та профанізоване сакральне у просторі. Ці коментарі доповнюють в практичному розрізі окреслене нами за М.Еліаде.

Взаємне ритуальне руйнування має “ініціатичний характер взаємного поглинання (людини і тварини)”[35,с.9], яке актуалізує одночасно єдність людського способу розподілу їжі та піднесення/дарування божеству як розкриття “миру”. Як зазначає О.Павлова “на етапі культури полювання та збирання безпосередність розподілу зводиться до форми шматування”[35,с.9] і “процес поглинання... являється онтологічною характеристикою як способу позитивного ствердження людині в світі”[35,с.9]. Розподіл їжі та харчування є профанною (корисною) стороною процесу поглинання, іншим боком якого є власне руйнування тварини як речі та руйнування себе як речі у взаємному поглинанні. Так О. Фрайденберг вказує, що “Афіней...прямо ототожнює кухарів із жерцями, які закладали жертвену тварину та вміли користуватися ножами”[43,с.57].

З одного боку при розподілі їжі частина дарується божеству, з іншого в жертвовному ритуалі відбувається причащення. Власне в ньому і розкривається присутність як синкретична тілесна причетність — одночасно причетність до імманентності жертви, і причетність до інших у розподілі, причетність до божества у оберненому жертвуванні/даруванні — а отже присутність у просторі як єднання гайдегерівської “четвериці” - становлення миру як мирення в імманентності.

Г.У.Гумбрехт більш спрощено резюмує це так: “Простір, тобто сфера, яка утворюється навколо тіл, закономірно складає основну сферу, де утверджуються відносини між людьми та між людьми та оречевленим світом”[13,с.89] у поєднанні із тим, що “поїдання світу- найкоротший шлях до злиття із світом в його чуттєвій присутності”[13,с.93].

У становленні миру через жертву-поїдання-дарування тактильність не обмежується поглинанням — в основі її також боротьба та насилля. У найбільш

синкретичних формах сама практика і є ритуалом, практика неопосередковано здійснюється одночасно і як сакральна і як профанна — сама практика здійснює присутність сакрального.

В той же час із диференціацією постаті жерця — як екстатичного положення по відношенню до профанного та до самого роду — та здійсненням ним ритуалу як репрезентації присутності, простір репрезентації як колективна ритуальна дія повністю збігається із самою практикою. За О.Фрайденберг основою ритуалу є єдність ходи, боротьби та власне поїдання. Таким чином ритуал тактильно здійснює сам спосіб мисливського виробництва - шматування після боротьби із твариною.

Хоча цей взаємообернений тактильний досвід присутності залишається премодерною чуттєвою домінантою, як вказує О.Павлова услід за В.Проппом: “позитивний сенс ритуалу ініціації/поглинання був втрачений із упадком мисливських практик”. І “в премодерній культурі формується домінанта епіфанії, тобто аудіовізуального сприйняття”[35,с.12].

Але варто зазначити, що аудіальний спосіб виробництва присутності жерцем залишається тактильними, адже міфологічна наративність як відтворення космічного реалізується через постать жерця подібно до практики поїдання, він - “роздавач їжі, множинно-одиничний їдок”[34,с.65]. Власне жрець промовляє, але в той же час мовні акти традиційного наративу, як зазначає Ж.-Ф.Ліотар, “здійснюються не тільки тим, хто говорить, але і тим, до кого ця мова звернена, а також тим, про кого йдеться”[21]. Механізми здійснення цієї жерцем промовленої “в словах даної особистісної чудесної історії” тоді повністю можна співвідносити із вже окресленими тактильними практиками (із усіма кореляціями з простором).

Розглядаючи в цьому розділі наділення відсутнього присутністю, ми вже розглянули аудіотактильну практику реалізації буттєвої присутності у модусі просторового тут-буття, яке здійснює присутність у неопосередкованості. Зараз

необхідно розглянути присутність у модусі “явлення” як взаємодію практики та простору у “візуальних” термінах.

Модус явлення постає саме як репрезентація, через яку відсутнє наділяється присутністю опосередковано. Хоча репрезентація постає заявленим другим модусом синкретичної просторової ієрофанії, це є умовністю у певній ретроспективній візуалізації та розчленуванні синкретичного ритуалу. Адже у аудіотактильному синкретичному досвіді простір репрезентації повністю ототожнює практику здійснення сакрального із практикою яка здійснюється завдяки ієрофанії, і в той же час сам ототожнюється у своєму здійсненні із цією практикою. Тобто опосередкуючим репрезентуючим елементом є тіло, яке тяжіє у цьому процесі до безпосередності.

З іншого ж боку репрезентація постає специфікою конкретного періоду диференціації, на якому просторова практика та простір репрезентації виокремлюються один з одного (мова піде “після неолітичної революції”) і простір репрезентації здійснюється як образ.

В даному випадку ми слідуємо теорії образу Г.Бьома. Але одразу необхідно зауважити, що Г.Бьом розробляє свою теорію *iconic turn* відносно тотальної візуалізації пост-сучасності та, в першу чергу, відносно мистецького образу. Тому використовуватися відносно премодерного простору вона буде обмежено, трохи вільно інтерпретовано, але в той же час максимально розширено. Найбільш стисло цю теорію образу можна передати так: “через те, що репрезентація відноситься до матеріального тіла відсутнього, відсутній стає присутнім в презентації”[52,с.17]. Тобто при візуальній достовірності образу репрезентація стає презентацією, а в презентації проявляється присутність (у даному випадку в найбільш простому варіанті). Точніше ж презентація “стає” присутністю, або ж є “присутністю”.

У випадку архаїчного ритуалу доцільність “репрезентативного моменту” обумовлюється тим, що у варіанті Г.Бьома “ре-” у “репрезентації” означає

інтенсифікацію презентації як присутності — це “increase in existence”[52,с.22]. Тут ми розглянемо репрезентацію присутності стосовно ще синкретичних форм.

Розглянемо таку тезу: “репрезентація виводить відсутнє з часової послідовності та дає йому місце в світі” [52,с.17]. І згідно із наведеним вище — дає місце самому світу (або ж “миру”). Тут необхідно розглянути зв'язок позачасовості та просторової втіленості, адже сам Г.Бьом в іншому місці зазначає, що присутність постійно знищується, зникає, і має відтворюватися постійно, а сама репрезентація — це темпорально детермінований “act of showing”[52,с.17]. Тобто окреслений процес є “виявленням” саме як дією.

З такого боку розглянути напруженість присутності варто за Ж.-Д.Нансі (хоча він певним чином протиставляє репрезентацію та присутність, остання для нього у конотаціях Г.В.Ф.Гегеля — є абсолютним надлишком репрезентації — здається що це той самий “surplus” Бьома).

Для Ж.-Л.Нансі сутність присутності саме у становленні, вона є дієсловом — присутність сама є “бути присутнім”. Присутність корелюється у нього із “народженням”, і як він зазначає, подібно до будь-якого дієслова: “народитися[“бути народженим”] — означає бути народженим і не бути народженим”, “воно завжди “є” і його завжди нема[не “є”]. Бути народженим — це ім'я Буття”[31]. Ці тези розкривають існування сакрального поза часом між становленням та відсутністю (як дієсловом), в одночасній фіктивній позачасовості та буттєвому часі, на стику “проявлення” та “втілення”. Бути народженим — це втеча від присутнього, через яке усе віднаходить присутність. Ж.-Л. Нансі формулює і візуальний аспект у синкретичному - “народитися: виявити самих себе відкритими у показі, ек-зистувати”[31](в обох сенсах “виявити”, до якого можна ще й додати “виявлятися/виявляється”). В таких побудовах ми вбачаємо полюс існування сакрального як такого, яким воно дає/являє себе людині, або скоріше, навіть таким, в якому дається/являється людина — у розкритті “миру”/”миром”.

Але це явлення є обернено візуальним і в першу чергу, у розумінні М.Гайдегера, не візуальним. Як він зазначає “храм вперше надає речам їх вигляд, а людям вперше дарує погляд на самих себе” і в той же час бог зображується не для того щоб було ясно/зрозуміло як він виглядає, “образ [изображение]— це творіння, яке дає богу бути присутнім [пробывають], а тому саме є бог”[47, с.21]. Тут мова йде про більш розвинуті, власне “цивілізовані”, форми про які ми будемо говорити далі. Але тут він лаконічно виражає сутність існування образу (у варіанті Г.Бьома) у синкретичних формах Премодерну (хоча зрозуміло, не наділяє свій аналіз явною історичністю).

Це в той же час окреслює дарування погляду на себе — як проявленні видимості, яку скоріше треба розуміти не як “погляду людини”, а як “погляду на людину”. Дати вигляд чомусь — дати погляд. Як зазначає О. Павлова - “бачення, обтяжене небезпекою видимості”[34,с.60]. Погляд людини обертається поглядом того, що дивиться у відповідь і тим самим лякає, адже людина “бачить не лише тільки те що є, а і те чого немає”[34,с.60]. Тобто у баченні відсутнього в образі людина стає видимою цим відсутнім. А зважаючи на те, що в найбільш синкретичних формах це є тактильне “бачення”, то і ця “видимість відсутнім” є тотальна тактильна причетність до відсутнього (сакрального) - той самий вихід у тваринну іманентність, яка жахає, але постійно манить.

Погляд відсутнього стає дієвим, в такому випадку видима профанність постає пасивною, а невидима сакральність — активною. Іншими словами - “в репрезентації, відсутнє є не просто присутнім, але й ефективним”[52,с.19].

В такому випадку, репрезентація присутності як модус проявлення у неопосередкованих формах розкриває зворотнє становлення активного сакрального, як такого, що не просто здійснюється, але і здійснює — проявляє профанне у його пасивній видимості. Саме ж по собі сакральне як дієслово перебуває між двома станами неявленості присутності та явленості репрезентації присутності.

2.2 Монумент і місто в становленні простору цивілізації.

До цього ми розглядали єдність присутності та репрезентації присутності у тактильній просторовій практиці, але подальший розвиток абсолютного простору передбачає актуалізацію саме репрезентації, яка здійснюється вже як практика у просторі із поступовою актуалізацією візуального. Власне, ми розглядаємо поступовий перехід від практики навколо означеного/освяченого місця до практики у освяченому просторі .

Ми вже казали, що прорив сакрального відбувається через мітку — формування людського локусу у біоморфному просторі. Цей “соціалізований” матеріальний “об’єкт” стає образом сакрального простору, а сакральний простір стає образом цього “об’єкту”, навколо якого “образується” людський світ. В такому випадку, цей локус стає Центром світу, в якому людина постійно відтворює сакральний топос як образ світу. “Герофанія виявляє абсолютний Центр - як онтологічне створення миру/світу”[51,с.23].Тобто через прорив у локусі до абсолютної однорідності здійснюється виявлення неоднорідності.

Цим локусом здійснення топосу у розумінні А.Лефевра є Монумент. “Усі позначені вище аспекти спціальності: сприйняття, осмислення, переживання; особливі простори кожного з чуттів, від нюху до мови; жести та символи — протягом тисячоліть сходилися разом у монументальності”[19,с.218]. Монумент у розумінні А.Лефевра — це точка опори, поєднання, стиковки у просторовій текстурі. Власне здійснення через монумент репрезентації сакрального - через існування монументу як образу - утворює цю первинну текстуру.

У культурі збиральництва та полювання синкретичний ритуал відбувається як колективна дія навколо монумента. Тобто простір людської дії відтворюється саме у взаємодії із монументом у єдності Речі — це неопосередковане аудіотактильне “образотворення” у самому ритуалі. В такому випадку історична

динаміка цього локусу — це монументалізація простору як утворення простору репрезентації, який у нетотожності практиці поступово здійснюється як візуальне опосередкування, як основа здійснення соціалізації та просторовізації. Г.Бьом розглядає історичне розширення поля презентації через образ (яке ми розглядаємо саме як історію монументалізації) так: “спершу воно було обмежено простими монументами з каменя, пізніше було монументалізовано у пірамідах або використовувалося ритуально у храмах. Потім воно з'явилося у таких перипатетичних просторах як агора та мусейон”[52, с.18].

На даному етапі варто зазначити Гегелівське розуміння символічної архітектури, яка співставна із викладеним вище розумінням монументу. Хоча він для усіх цих форм використовує поняття “архітектура”, його формулювання ми маємо розуміти як перехід від монументу до власне архітектури. Він вводить символічну “архітектуру”(її в нашому випадку розуміти саме в лапках) як першоформу діалектичного руху духу до встановлення у цікавлячій його класичній формі. Тим не менше, він чітко виявляє такий первинний стан нероздільності створення замкнутого простору для людини(дім) чи образу(храм) для здійснення мети та створення просторової форми як здійснення цієї мети. Дуже важливим є те, що для Гегеля така архітектура є само-стійною: “будучи ніби скульптурою, стоїть перед нами самостійно для себе та має свій смисл не в іншій меті чи потребі, а в середині себе”[12]. І в той же час вона принципово відрізняється від скульптури: хоча базова саме для архітектури архітектонічна цілесобразність постає чимось побічним, вона підкорена лише зовнішньому порядку, в той час як скульптура для Гегеля отримує за мету втілити внутрішнє.

Саме в цій самостійності вони не можуть бути нічим іншим як символічним, бо форми ці не є оболонкою для вже сформованого смислу, вони націлені на те, щоб “поставити перед своїм поглядом та поглядом інших вихідні об'єктивні споглядання, загальні сутнісні думки”[12]. Хоча в той же час він стверджує, що символічна архітектура втілює свій власний смисл, ми маємо розуміти це скоріше як певний базовий денотативний рівень (у варіанті семіотики

архітектури У. Еко) монументу як центру втілення ритуалу, безвідносно зовнішніх “конотацій” профанно-сакральної практики.

Особливими є також самі ці уявлення (“загальні думки”). На думку Гегеля, людина (в історичності його побудов це людина саме “первісна”) намагається виставити для себе/інших у матеріальних формах уявлення, яке є “матеріальне як таке, таке що володіє масою та тяжістю”[12]. Власне тут ми і бачимо ту аудіально-тілесну конкретність та спільність, яка в наших термінах репрезентується для виявленого і самим Гегелем “явлення” та “тут-встановлення” в собі самому.

Можливо Лефевр у своєму розмінні Монументу і сам спирався на гегелівську само-стійну архітектуру, подібність поглядів тут безперечна. Для Гегеля такі архітектурні форми само-стоять лише для того, щоб виявити загальне (по суті спільне) як вище — проявити цікавлячу нас сакральну іманентність - “воно є самостійним символом безсумнівно сутнісної, загальнозначимих думки - певний сам для себе існуюча, хоча і беззвучна мова духів”[12]. Так само як Монумент для Лефевра, символічна архітектура постає точкою опору, здійснює об’єднання — навколо нього вони збираються. До наділення його звучанням ми звернемося пізніше.

Стосовно полювальницьких культур треба зазначити, що формулювання практики навколо монументу стосується “мегалітичної архітектури”, в той час як ритуал в печері це ніби практика “всередині”. Але хоча печера і була святилищем, як зазначає З.Гідіон: “ці печери не являють собою простору в нашому розумінні, бо в них панує постійна темрява”[23,с.96]. Взагалі це підтверджує вихідну тезу даної роботи стосовно розгортання соціального простору у виході до освітленої прозорої просторовості. Для Гегеля ж підземні храми та житла є лише перехідною стадією до “службової” архітектури, бо вони не є рукотворними. Сама ж мегалітична архітектура важлива для нього як стимул поступової секуляризації скульптурної форми. Тобто службовість (“житло

іншого смислу, який сам безпосередньо не ве виражається архітектонічно”[12]) як просторовість є не тільки стимулом/результатом диференціації, але й диференційованою формою як такою .

Первинна стадія монументалізації простору/просторовізації монументу — це перехід до цивілізаційного стану в результаті “неолітичної революції”. Власне за Г.Чайлдом монументальна архітектура є одним із базових параметрів цивілізації як такої. Взагалі соціально-просторова диференціація цивілізацій, зокрема, Давнього Сходу розглядається нами у зв'язку власне монументальної архітектури та писемності - розвиток простору осілих землеробських суспільств розглядається як “переклад тактильного простору у візуальні терміни”[23,с.96] — метафорично це писемний переклад - але до формування фонетичного алфавіту та відриву звуку від знака і знака від референта, цей процес є умовним, адже писемність здійснюється просторово.

Але незважаючи на таку спрямованість дослідження цього парадигмального зсуву, необхідно одразу зазначити, що усі подальші стадії просторово-соціальної диференціації невід'ємно, а скоріше навіть обов'язково пов'язані із міським середовищем, яке у єдності із власне архітектурою та писемністю і є основними засадами “неолітичної революції”. Але якщо за тим же Чайлдом вони є скоріше наслідком землеробської осілості, то нам більш продуктивними здаються більш сучасні урбаністичні формулювання. Так наприклад, Дж.Джейкобс стверджує, що що не сільськогосподарська революція утворила надлишок, як запоруку утворення міст, а самі міста утворили надлишок. Більш того, будь-яка принципова зміна в людському суспільстві була зумовлена творчими засобами економії часу за рахунок проживання у концентрованих міських поселеннях. Подібним чином Е.Соджа стверджує, що “міста самі по собі здійснюють каузальний вплив на соціальне життя”[41], більш того він стверджує, що і Лефевр вважає, що усі форми соціального життя та відношень виникають та розвиваються в матеріально реальному та соціально уявному контексті міст.

Остання думка виглядає на перший погляд суперечливою, адже місто за тим самим Чайлдом виникає тільки в межах неолітичного зсуву. Так само і Л.Мамфорд зазначає, що в нашому звичному розумінні місто пов'язане із пізнім періодом існування неолітичної культури, але мова тут йде про його фізичну присутність. Для нього поява міста — це концентрація множини розпоршених та дезорганізованих функцій в новому просторі. “В цьому новому єднанні, яке стало всередині тісних міських стін майже вимушеним, вже знайомі елементи прото-міста - святилище, джерело, село, ринок, фортеця - були залучені в процес колосального росту, концентрації та структурної диференціації” [59, с.31].

І хоча такі побудови легітимізують позицію Лефевра, тут проглядається більше паралелей із Б.Верленом та центральним місцем саме дії (та ще більше простежуються причини критики ним Лефевра). Незважаючи на це, важливим для нас тут є сама розробка Мамфорда. Вона постає своєрідним містком для розуміння переходу до цивілізаційного стану у просторових термінах — підґрунтям розуміння первинної соціалізації та візуалізації.

Випередивши (та здійснивши вплив на) зазначених вище авторів, Мамфорд стверджував, що місто не тільки концентрує та фокусує різні практики, але й збільшує їх соціальну ефективність та значимість. Це точка максимальної концентрації. Місто є формою та символом інтегрованих суспільних відношень — і в такому випадку ми в можемо сказати і обернено — про можливість здійснення цих відношень саме у просторі міста. Місто — це не “place for” практик та їх матеріальних локалізацій, це - “seat of”, воно саме здійснюється практиками, є надлишком їх просторової єдності. “Знак міста — це його цілеспрямована соціальна складність”[60]. Коректніше навіть не складність, а складеність. Це складеність між олюдненням органічного та натуралізації людського у постійних колективних формах. В той же час це складеність як єдність спеціалізованої соціальної структури.

Стосовно першого формулювання, то воно стосується, по суті, вже зазначеними нами сакралізацією профаного та профанізацією сакрального — і саме навколо локусів стимулюючої цю “складку” ритуальних практик формуються за Мамфордом перші протоміста — великі селища, в яких вже наявна “ембріональна” структура міста. Але важливою відмінністю між таким утворенням та соціально-концентруючим містом є той факт, що стабільне існування неолітичного селища впродовж значного періоду не потребувало розподілу праці. А саме цей розподіл завжди стимулює урбанізацію (яку за Вебером ні в якому випадку не треба пов'язувати виключно із періодом індустріалізації, хоча саме стосовно цього періоду така думка яскраво підтверджується дюркгаймівською органічною солідарністю).

Тобто, трансформація соціального простору відбувається в єдності зі здійсненням соціальної стратифікації як соціального розділення праці (страта тут використовується у варіанті Ж.Дюмезіля) — яка єдина соціально- просторова диференціація. Ми в даному випадку уточнюємо “спеціалізацію” в першу чергу як стратифікацію-ієрархізацію.

Важливою для нас є секуляризація страти воїна, практики якого є візуально- тактильними та направлені саме на оволодіння та трансформації простору. Мамфорд формулює цей процес як синтез неолітичної культури із палеліотичною культурою мисливців — сільськогосподарські общини потребували захисників-полювальників — тобто “відторгнутий компонент більш ранньої культури полювальників став раптом новою домінантною ознакою”[25]. Цікаво, що під захистом він має на увазі в першу чергу захист від диких тварин, а не безпосередню військову практику, адже неолітичні поселення, на його думку, були надто віддалені один від одного та не володіли надлишковими ресурсами для ведення війни. Більш того: “агресивна примітивна людина, яка веде війну всіх проти всіх, яку вигадав Поллок, ще менш реальна, ніж "благородний дикун" Руссо”[25].

Наразі ми не маємо можливості, а головне що потреби, підтверджувати такий погляд, але в ньому в будь-якому випадку наявна первинна функція захисту а потім і примусу, як основних засад практики воїна. Так, за Мамфордом, саме роль полювальника як захисника поступово набуває політичної діяльності із ритуальною легітимацією. Так вождь поступово перетворюється на царя в умовах “неймовірної концентрації політичної, технічної та релігійної енергії”[25], що є як зазначено вище особливістю саме міста. Коректніше було б навіть сказати, що в єдності цієї просторово-соціальної трансформації саме ієрархізація (як протоспеціалізація) суспільства воїном генерує новий просторовий порядок — в якому утворюються укріплення як засіб захисту та домінування над територіями. Але доволі швидко візуальна практика воїна обертається і його погляд-нагляд стає примусовим домінуванням у внутрішній ієрархії та убезпеченням зовнішніх кордонів.

”Місто-держава встановлює єдиний центр та сам перетворюється у центр, особливий локус в оточенні периферії, відмічений його впливом”[19,с.231]. Цей вплив є відтворенням базових військових практик — захисту та здійснення контролю над надлишковим продуктом — місто “експлуатує і захищає, захищає і експлуатує, володіє владою, наглядає та встановлює правила”[19,с.231]. Так, в українському варіанті “наглядати” є одночасно і захистом, і контролем

Саме в місті відбувається подвійна економія — просторова та військова — міська цивілізація в своїй просторовій концентрації та надлишковій ієрархії концентрації потребує примусової робочої сили, а війна стимулює її постачання. І якщо за Батаєм, першопочатково війна є експлозивним руйнуванням речі - “завдяки війні індивід з стану індивіда-речі виростає до славної індивідуальності воїна”[3] - то із встановленням військового порядку попереднє організаційне руйнування (рабів воїнами) підпорядковується користі — війна тепер має давати прибуток у формі рабів, а вони в формі своєї праці. Більш того навіть у внутрішньому порядку “людське жертвоприношення втрачає свій сакральний смисл. Тепер воно сприяє цілі здобуття царської влади та збагачення жерців”[3].

Воїн змінює невиробничу жертву на розширення території, яке залежить від підвищення ефективності міста, для якого війна стає засобом підтримання існування та розвитку.

Для Мамфорда війна як просторова практика— це породження міської цивілізації. І в той же час кристалізація темпоральної практики жерця у його роботі із в першу чергу колективною пам'яттю є також породженням міста. Ця практика має функцію трансформації акумульованих досвідів у символічні форми. Саме тому кристалізація міста невід'ємна від розвитку постійного запису, абстракціями числа. Адже в своєму концентруючому імпульсі прото-міська структура необхідно розширює необхідний для збереження досвід за межі можливостей виключно аудіальних практик. Тільки відповівши на цей виклик та зробивши місто символічним надлишком суми людей та первинних інститутів, цивілізація могла ствердитися. Мамфорд резюмує подібний погляд так: “місто - це особливе вмістилище для збереження та передачі повідомлень. Спершу усі його творчі служби були пов'язані із релігією, а найбільш важливі послання були священними”[52,с.98]. Акумулююча колективну пам'ять діяльність із постійним розширенням обсягу є одним з двох засобів здійснення центральної функції міста — концентрації та збереження задля розширення кордонів та границь у просторі та часі.

Повертаючись до питання монументальності треба зазначити, що зв'язок писемності та монументальної архітектури “від” неолітичної революції до виникнення фонетичного алфавіту є взаємозалежним. Так М.Маклюєн зазначає, що “у кочових народів письмо з'явилося не раніше, ніж у них почала розвиватися архітектура, як “огорожений простір”[23, с.64], тоді як ”Кочівники, у яких практично відсутня спеціалізація в діяльності та в житті чуттів, ніколи не могли б прийти до прямокутного приміщення”[23,с.97]. Але в той же час квадрат, огороженість постає для нього заключенням у візуальні кордони невізуальних просторів і залежить від письма. Тобто це певний єдиний цивілізаційний імпульс - Формування замкнутого квадратного монументального сакрального простору

— це переведення ритуального тактильного простору у “візуальні терміни”. Більш чітко ця єдність архітектури та письма проявляється в одному медіумі - камені. Згідно з поглядом Г.Інніса “могутність Єгипетської монархії, репрезентована у архітектурі пірамід, відображає важливість каменя як медіуму комунікації” і “домінація каменю мала значення... для ієрогліфічного типу письма”[55,с.85]. Це певна єдність у монументальному.

Але якщо, за М.Маклюєном, печера не являється простором не тільки тому що вона неосвітлена, але й тому що вона є незамкненою (подібно до трикутника вона являє собою не простір, а лінії сили), то і священне прямокутне приміщення у деспотичних цивілізаціях не є ще власне простором репрезентації простору. Простір храму та поховання відтворюють квадрат як просторову форму Космосу, але космізують ще не самі по собі (як стояння храму на горі у Гайдеггера) чи через надання службових можливостей, а в єдності із ритуалом. Але варто зазначити, що це утворення замкненого простору є саме тим необхідним у варіанті Гегеля відривом від органічного — для нього сама по собі рукотворна замкнутість архітектурної форми є вже “службовою” спеціальною функцією. Вона є результатом суспільної “спеціалізації”.

Просторова диференціація функцій сакральних просторів храму, палацу та поховання відображає соціальну диференціацію функцій воїна та жерця. Але усі ці окремі функції продовжують сходитися воедино у просторовому ритуалі, хоча в той же час і існують окремо. Жрець здійснює ритуальну жертву, а цар-воїн постає жертвою. Жрець здійснює смерть-відродження божества через смерть-відродження царя. Єдність жертви-репрезентації здійснюється вже функціонально різними шляхами, але в єдності самої функції реалізації присутності відсутнього.

Із розкладом роду на рівні практики співпричетний дар-жертва змінюється, як вже було сказано, економікою дару — як виокремлення розподілу із єдності родової дії. На рівні окремих практик жрець реалізує жертву (яка

першопочатково була єдністю виробництва-розподілу-споживання) як негацію “проклятої частини” (надлишку землеробського способу виробництва) безвідносно розподілу. В той час, як воїн здійснює розподіл, але центральним є статусний розподіл у іноформі жертви як демонстративного споживання — демонстративного жервування у формі демонстративного дарування/руйнування того ж самого надлишку. “Дарування повинно перетворюватися на оволодіння владою”[3, с.149].

В такому випадку ритуал (саме як жертва) функціонує в двох напрямках — як здійснення присутності у негації жерцем та здійснення статусної ієрархії у негації царем. В основі своїй останнє — це виявлення “соціального” воїном. Якщо раніше у єдності ритуалу та монументу кожен винаходив своє місце, то в монументальному просторі (власне архітектурі) “кожен знаходив свою соціальну позицію”[19,с.218], але тут все одно присутня невід’ємна єдність здійснення іноформ жертви із самим сакральним простором.

Власне це здійснення як невід’ємна наповненість не дає змоги розуміти монументальну архітектуру давніх цивілізацій як власне простір. Так, наприклад, піраміда як монумент є повністю заповнена присутністю відсутнього божества через тіло фараона як образу цього божества, адже у монументі “простір смерті відкидається, перевтілюється у простір життя”[19,с.219].

Тобто поховання здійснює подвоєну репрезентацію — дає присутність тому, як померлий здійснював присутність сакрального при житті. Тут ми бачимо, як нібито виокремлена відносно постаті царя соціальність постає основою для відтворення сакрального у просторі. Адже статусно-матеріально цар постає надлишком, який необхідно руйнувати, і в той же час через своє існування як образу бога, цар отримує “надлишок існування”, що відтворює його статусно-матеріальну надлишковість в межах соціальної ієрархії - “Он сам по себе представляется значительным и выражает сам себя, отличен от своей обители, которую строят лишь для того, чтобы она служила его укрытием”[12].В

будь-якому випадку і простір поховання і монументальний палац ще не є просторами здійснення присутності, вони є іноформами самого простору присутності — вони одне ціле із деспотом і самі по собі є надлишком присутності. Ця єдність відображається зокрема у тому що фараон — це “дім”.

З іншого боку монументальна архітектура є непрозорою, бо монополією на видимість володіє страта жерців. Вони наділяються цією владою подібно до того, як у іноформі жертви цар. Але якщо цар “збагачується через презирство до багатства”[3,с.149], то жрець володіє силою бачити через презирство до страху видимості, яку ми розглядали вище. Жрець таким чином специфічним чином входить у соціальну ієрархію. Тут оберненість — жрець володіє правом на здійснення сакрального бо “бачить” його, і він може “бачити” його за рахунок того, що він здійснює ритуал. У диференціації цієї ролі та закріпленні поступово за нею монополії на вихід до сакрального необхідно формується езотеричність, як страти жерців, так і підпорядкованих їй локусів. Для всіх інших ритуал у монументі здійснюється аудіотактильно, тобто монументальний простір перетворюється за допомогою жерця на непрозорий синкретичний надлишок присутності, він має залишатися непрозорим.

Зважаючи на те, що монумент постає образом світу, у варіанті монументальної архітектури увесь простір людської практики проявляється монументом так само переповненим, непрозорим, достатньо однорідним і принципово ієрархічним. Це ще тільки стадія соціалізації соціального простору. Адже соціальність здійснюється разом із просторовістю та візуальністю.

Окресливши архітектурно-просторову специфіку деспотичних цивілізацій, ми обробили тільки одну сторону проблеми. Іншою стороною є писемність, яка першопочатково єдина з архітектурою і за функцією і за матеріальним медумом.

Але щоб в подальшому розкрити античну соціально-просторову диференціацію через фонетичне письмо, треба розглянути варіант не монументальної єдності, а варіант диференціації через нефонетичне письмо. Ця

диференціація відбувається разом із конфліктним розділенням жрецьких та військових практик.

Так для Єгипту, згідно з Г.Іннісом, ця диференціація відбувалася при переході до папірусу як медіуму. Папірус посилив розрив між жерцем і царем (про що ми казали раніше), відокремивши письмо від простору. За допомогою папірусу жрець остаточно закріпив за собою монополію на релігійне та на знання, зважаючи на можливість особистого написання безвідносно колективного будівництва (підконтрольного царю), але із надлишково складною ієрогліфічною системою. Вкрай важливими є імплікації посилення жрецтва за рахунок писемності, адже саме із цим Г. Інніс пов'язує занепад Єгипетської цивілізації: ”монополія на письмо підтримала акцент та релігійному та ідеї часу, що перемогло зусилля з вирішенням питання простору”[55, с.25], яке безпосередньо пов'язано із царем та воїном. В той же час у Месопотамії за Г.Іннісом відбувався подібний конфлікт: “релігійна організація у відношенні використання глини з упором на час вступила в конфлікт з військовою організацією у зв'язку із використанням каменя та технологічним прогресом, представленим використанням заліза та покращення порід коней з упором на простір”[55,с.65].

Отже, жрецька практика через матеріальний медіум виривається з синкретичності монумента, але не дотикається до простору як такого. Соціальна ієрархія на чолі із жерцями зберігає простір як позачасову сакралізовану ієрархію локусів. Жрець продовжує відтворювати соціальний простір через відсутній Топос, а його влада - як влада знання про час як про календар - календар повенів. Звичайно, значимість писемності тут є тільки складовою, а жорстка соціальна ієрархія та жрецькі імплікації у деспотичних цивілізаціях зумовлені на рівні практики ірригаційним способом виробництва.

Для нас же важливою є військова практика, яка, як вже було сказано, в межах неолітичного імпульсу до стратифікації сама по собі є просторовою і

соціальною. В ній самій вже закладена диференціація синкретичного Топосу, але без подальшого оформлення можливості здійснення у прозоро-просторовий спосіб - вона залишається окремою практикою в межах відтворюваного Топосу.

І хоча до військової економії імперії це іноформа тієї самої жертвності, але в якій “єдність здатностей тотожна єдності потреб як потреби в іншій людині”[35,с.9] змінюється на ієрархію здібностей: “провідне місце у ієрархії здібностей людини займають воїнські настанови чуттєвої орієнтації” [33,с.65].

Розділ III. Техніки просторової організації соціальних практик: від полісу до середньовічного міста.

3.1 Аудіальний досвід простору античного полісу.

В даному пункті спершу, спираючись на канадських медіа-дослідників (М.Маклюєна та Г.Інніса), ми маємо розглянути вже безпосередньо писемність (а саме повністю диференційовану від монументу фонетичну писемність) в якості чинника зміни людської практики, людського простору та чуттєвої орієнтації.

Але це виділення писемності, як нібито центрального чинника, є умовним. Скоріше писемність має розглядатися саме як специфічна практика. А її трансформації пов'язуються на рівні розкриття соціального із розкриттям практик військової страти. Ця тавтологія є тут доречною, бо розглядається як єдиний процес у зв'язку власне із візуалізацією аудіотактильного. Для М.Маклюєна візуалізація через писемність є майже синонімом диференціації, в той же час як за свідченням Х.Фішера давні греки використали писемність ефективніше, ніж Єгипет чи Вавилон, саме через відсутність”паралізуючого впливу касти жерців”.

Вплив фонетичного алфавіту здійснює неявну візуалізацію, усе що ми будемо казати про грецький поліс через призму візуального буде специфічною передумовою, яка найбільш чітко виразиться вже у примусово-візуальних формах імперського Риму. Візуальність як просторова здатність здійснювати контроль над територією - це вже у термінах А.Лефевра - репрезентація простору — як саме раціональне “картографування”, яке характерне саме для Риму. Зараз же ми будемо розглядати передумови саме політичності Античного світу та її поступової візуалізації, яка трансформується у модерні форми граничної та абстрактної топографії лише у синтезі із середньовічною економікою.

Центральний вплив у тому, що “алфавіт сприяє росту політичних організацій, що передбачає упор на простір” і з іншого боку “алфавіт став

основою політичної організації через ефективний контроль над територіальним простором”[55,с.66]. Тобто мова йде про панування військової практики, яка специфічним чином відтворюється. Актуалізація візуального досвіду криється не в самій фонетичній писемності, ми не маємо розглядати її через візуалізацію самої цієї практики - “абстрагування значення від звуку та переводом звуку у візуальний код”[23,с.32].

Теорія М.Маклюєна у цьому випадку є доволі проблемною, адже розкриваючи збереження аудіотактильності у рукописній фонетичній практиці, він в той же час постійно вказує на абстрагування завдяки алфавіту видимого та почутого на рівні чуттєвого досвіду. Але, як зазначає Г.Інніс, необхідність для греків поєднання фінікійського приголосного алфавіту та кипрської силлабарії заключалася у ефективній репрезентації звуків задля збереження саме усної традиції, яка зберігається потім у діалогічних формах в письмі. Отже, основне значення фонетичного алфавіту для греків у актуалізації аудіального досвіду через візуальне, що розкриває базову епіфанічність практики давніх греків.

В іншому місці М.Маклюєн каже про вивільнення через алфавіт із світу аудіомережі як “світу тотальної взаємозалежності та взаємодії”[23,с.32]. Тобто під його аудіальністю варто розуміти скоріше окреслену нами синкретичну ритуальну присутність. А фонетичний алфавіт в першу чергу руйнує піктограму чи ієрогліф, які є візуальними образами, репрезентуючими саме цю присутність сакрального у єдності із архітектурою. Значимість зв'язку між алфавітом та практиками воїна репрезентує зазначений Г.Іннісом давньогрецький міф про царя Кадма, який привіз літери, як зуби дракона, з яких вирости воїни. Зважаючи на те, що у В.Проппа дракон постає одним із варіантів розкладу образу патрона ініціації, а М.Еліаде розглядає дракона як хаотичну неоформлену сутність, то перемога у боротьбі із ним є розкриттям неоднорідності у варіанті саме воїнської соціальності у зв'язку із імплікаціями алфавіту.

Саме по собі генеза античної цивілізації ахейськими та дорійськими номадичними племенами відображає відсутню у них базових засад деспотичних цивілізацій. Формування давньогрецького соціального простору відбувалося у русі візуалізації не як власне розділення репрезентативних писемності та монументальної архітектури, що відбувалося, як ми окреслили вище, із монополією жерців та “сакральним письмом”. Вони скоріше їх специфічно синтезували - “на відміну від арійців у Малій Азії греки не піддалися сильному впливу тих, кого завоювали”[55,с.70]. Більш того, дорійська військова “асабія”(Ібн-Халдун) при переході до специфічної осідлості не “просіла” до стратифікованої етнічної ієрархії зразка цивілізацій епохи бронзи, а утворила ієрархію етносів із верхівкою етносу-воїнів. Утворення такої структури взаємозалежне не тільки із неможливістю впровадження ірригаційного землеробства у регіоні, але і з залученням фонетичного алфавіту.

Тут доцільно казати про залучення фонетичного алфавіту саме стосовно первинної фіксації аудіального у “полегшених” та “ефективних” формах. Адже базовою для них формою усної культури є військовий епос (як іноформа міфу), який за Г.Іннісом формується ще у ахейців, а потім через еольський діалект розповсюджується у дорійців. І як варіант розкладу міфу він вже не потребує синкретичного ритуалу як повноцінного здійснення присутності, адже він фокусується на елементі боротьби (у формулюваннях О.Фрейденберг), але без “взаємопожирання”. Як зазначає В.Пропц, позитивний образ патрона ініціації поступово перетворюється у злого дракона, Мінотавра і т.д. Хоча в подальшому у святкових ритуалах і у античному, і у християнському варіантах програються базові тілесні ритуальні форми із поєднанням землеробських патернів “помираючого бога”, то для давніх греків це є скоріше асимільованими елементами. В той час, як основою давньогрецької культури постає аудіальний наратив, який при їх специфічній формі саме просідання до цивілізаційного стану мав бути закарбований способом, який долає монополістичний надлишок сакрального письма, роблячи його власне демократичним.

Тобто залучений греками інструмент фонетичного алфавіту, закарбовуючи військовий епос, реалізовує письмо таким чином, щоб наратив в ньому постійно відтворювався колективно, але не як ритуальна “спільна дія”, а як політична “спільна справа”. Як зазначає М.Маклюєн, ця колективність письма реалізовується через читання в голос. На рівні самої практики читання у “спільній справі” здійснюється демократична можливість кожного (а не жерця), зважаючи на простоту навчання алфавіту, відтворити наратив у колективному прочитанні. Аудіальний аспект розкриває іноформу Речі, в якій в гайдегерівському варіанті поступово спільність як “те що стосується кожного” розкривається вже як “те що має значення для кожного” та здійснює соціальний простір у громадянському зібранні.

Краще за все пояснити цей специфічний голос воїна (в античному варіанті вже скоріше голос громадянина) і навіть точніше голос воїнів через *nomos* - “закон”, який походить від “розподілу/розповсюдження усним шляхом”. Це одночасно і розподілення справедливості, і розповсюдження як розповідь. Як зазначає Й. Свенсбро, у Гесіода цар здійснює свою практику розподілу саме так — усно, а коли інститут царської влади остаточно знищується, на місце правителя стає сам *nomos*. *Nomos* є єдиним “звучащим” правителем, який здійснюється кожним/через кожного. Він є голосом реальним, таким що може бути озвучений та вислуханий - він здійснюється у спільній аудіальній практиці (зокрема в читанні вслух). *Nomos* невід’ємно пов’язаний із *logos* - “ В культурі, яка віддає владу *lógos*’у, закон набуває голосу.”[38]

До інтеріоризації *nomos* у “голос совісті” у Сократа його голос необхідно сприймається як зовнішній та публічний. Спорідненим до *nomos* як закону є *díkē* як розподіл справедливості, яка так само стверджується публічно. Тут ми можемо побачити сутність характерних для зібрань на агорі колективних рішень про остракізм. *díkē* так само інтеріоризується до “почуття справедливості”. Ця інтеріоризація у 5 ст. До н.е. За Свенсбро виражається і у наявних фактах

наявності у греків “читання про себе” (що спростовує погляд Маклюена на виникнення його лише у 17 ст.).

Але ця практика не є поширеною та скоріше ілюструє вже розклад полісу, адже для самої появи такого явища у культурі греків, які підносили (що зрозуміло зважаючи на центральне значення номосу) слово, що звучить, необхідне утвердження вкрай симптоматичних явищ. (Ну і звичайно що номос вони підносили через центральне значення слова) Адже читання про себе для грека принципово не може виконати ніякої значимої функції - “В культурі, де метою письма є виробництво звуку, у читання про себе немає «резон(анс)у»”[38]. На етапі зародження та розквіту грецької писемності читання про себе вступило б у суперечність із самою її сутністю — відкладенням у часі усного мовлення.

Письмовий текст для античного грека є принципово незавершеним, графіка потребує доповнення(επί-) аудіального логосу до графічної літери(γράμματα), читання вслух — це “επί-лог”. Таке читання є в прешу чергу “впізнаванням” в написаному промовленого — це і є розділеність аудіального та візуального, яка долається напруженою активною практикою саме промовляння.

Переходячи до просторових репрезентацій в античному полісі, варто зазначити, що за Лефевром поліс утворює “строго розрахований, пустий та замкнутий об’єм, який лежить в основі раціонального цілого, логосу та космосу”[19,с.235].І саме з цієї тези ми виходили у попереденій роботі у обґрунтуванні візуалізованої репрезентації. Наразі вона здається скоріше недоцільною, бо виходячи з неї у давніх греків ніби наявна абстрактна репрезентація простору, але судячи с усього вона не мала можливості реального практичного втілення. Існуючи як логос-прозора-просторове розуміння космосу, вона специфічним чином взаємодіяла з непрозорою тілесністю, що звучить — тим самим залишаючись серединним станом простору репрезентації простору.

Навіть якщо ми кажемо про виключно архітектурну форму, то давньогрецька архітектура “володіє пограничним таємним виміром між двома

видами простору [слуху та бачення]”[23,с.97] подібно до скульптури, яка не є замкненим простором. Хоча, за М.Маклюєном, “з розвитком скульптури утворюються передумови подальшої візуалізації, тобто для... письма та прямокутних огорожень”[23,с.97], сама по собі вона не є замкненою бо “формує простір так же, як це робить звук”[23,с.97]. А Лосєв напряду визначає давньогрецьку культуру принципово як скульптурну[22].

В цілому ж на цьому етапі ми залишаємо Лефевра, в рамках його побудов ми не можемо піти далі розуміння зв'язку храм-поліс та поліс-космос як простору репрезентації простору. - поєднання логос-просторово-прозорої репрезентації та аудіотілесної непрозорості присутності нового зразка. Ми переходимо до нібито більш локальної та безпосередньої проблеми, але насправді це інтегративний рівень - переживання/розуміння тіла через простір/простору через тіло. Тіло тут множинне як спільне і зразкове. Тут ми залуцаємо доробок Р.Сеннета. Звичайно що у Лефевра тіло також постійно пристуне, але навіть його найбільш базова чуттєвість детермінована необхідністю через практику бути просторовою. Такі побудові нам близькі, але вони на певному рівні особливо проявляють свою редукованість - залишаються у розумінні Б.Верлена в рамках парадигми релятивності яка є/включає в себе абсолютність. Залучення тут Сеннета, так сам як до цього Батая чи Бьома зумовлені необхідністю виразити саме бажану тим самим Верленом реляційність простору лейбніцівського зразка — його складеність в“складці”.

Ще Мамфорд зазначив, що поліс набуває своєї ідеальної форми “не в першу чергу в камені, а в плоті та крові”[59,с.160]. Сеннет в (що цікаво) “Плоті і камені” йде ще далі, для нього простір здійснюється за тілесним зразком. Місто для нього залишається центральним в цьому - саме воно є місцем складеності тіла та простору (не дуже коректне, але ілюстративне формулювання). І в той же час місто є основною проблемою для “вигнаної з раю” людини, яка намагається здійснитися/зрозуміти себе - його “простори набували цілісності та узгодженості по образу та подобі самої людини. Але в місті ж ці еталонні образи і

руйнувалися”[39, с.27]. По суті, чим більше формується просторова службовість (створена за тілесним зразком та для мети тіла/тіл), які як вже було сказано пов'язані із дезінтегруючою інтеріоризацією колективного тлумачення/судження/читання, відбувається подолання засадничих основ полісу. Стверджуючи своє тіло в полісі греки його розкладають - це нам і треба показати.

За Сеннетом основою тілесної перспективи для греків була нагота та пов'язане з нею уявлення про жар тіла. Жар визначав здатність тіла до базових тілесних здатностей, вважався внутрішнім джерелом дії. Таке його розуміння доповнювалося ідеєю про нерівномірну розподіленість жару між людьми - у чоловіка його більше ніж у жінки, у громадянина більше ніж у раба. Але важливим для нас є не сам спосіб легітимування норм підкорення та панування, а той факт що жар пов'язує слово та дію, а тіло виступає границею між ними - чим більше людина слухає, каже чи читає, тим більше в ній жару як здатності дії. Тобто жар - це основа громадянина, в якому сходиться аудіальна та тактильна домінанта.

Виставлення тіла напоказ в наготі свідчить про це - виставляє достатність внутрішньої енергії, яка у єдності із словом постає бажаним вираженням саме цивілізованості та сили в громадянському та політичному. “Афінська демократія високо цінувала в своїх громадянах відкрите вираження думок, яке уподібнювалося демонстрації чоловічої оголеності”. [39,с.33]. Так здатність тіла (та його краси в цілесобразній дієвості) здатність голосу як дві основні складові громадянина набуваються греком в одному місці - в гімнасії. Саме там юнак усвідомлював належність свого тіла та голосу до множинної спільності полісу. Належність не просто як співпричетність, але й як єдиний обов'язок: казати для здійснення номосу - спільного здійснення влади та справедливості, віддавати тіло полісу як воїн.

Подібним чином, за М.Фінлі, здійснюється і храм - він виставляється на показ в своїй “наззованості” (out-of-dooriness). І так само подібно до тіла, храм має значимість саме у зовнішньому вигляді - “подібно голій шкірі, він представляє собою бесперервну, самодостатню, притягальну поверхню” [39,с.40]. Тобто ми можемо казати про центральну роль для греків поверхні як границі - шкіри - яка не замикає об'єм, а дає можливість виставитися тут-у-бутті для ока, але не в модусі фізично-просторового ока, а в модусі ока, “яке бачить і те чого немає”. Жару за шкірою, присутності єднання за поверхнею храму. За Гайдегером, давньогрецький храм принципово не може бути замкнутим (як візуалізоване ствердження внутрішнього об'єму). Адже виробництво присутності у взаємодійсненості Землі та Миру реалізується тільки в тому разі, якщо розрив між ними “довіряється замикаючій закритості, яка здіймаючись пронизує відкритість” [48,с.37]. Так само і тіло не є замкненим - воно здійснюється у постійному відкритті до спільного слова та дії.

Простір храму, який раніше оманливо розумівся нами як здійснення саме логоцентричної репрезентації простору, насправді є взаємодією поверхонь. Але на відміну постмодерністичної вільної гри означників на поверхні, ці поверхні-границі ні в якому випадку не можна вважати доступними до “прочитання”. В першу чергу через, те що сама практика прочитання для грека - це спільне промовляння, яке так само як і візуальні форми тіла та храму розкриваються надлишок присутності.

Греки змогли специфічним чином трансформувати первинно хтонічно-некрополістичний Акрополь (який за Мамфордом ще до появи храму був святою горою) - із його печерами, гротами та могилами - у поверхню завдяки храму “який височіє на вершині акрополя, завершує собою спеціально-темпоральний поліс” [19,с.145], напряду уподібнивши простір тілу. Але ця поверхня відкрита як і шкіра скоріше до доторку ніж для погляду - це певна квазі-візуальність.

Ще більше зрозумілою хибність розуміння полісу як замкнутого подібно до логосу простору стає при розгляді самої агори. Простір, як такий що відкриває погляд як здатність у прозорості та розкривається цим поглядом, залежить від замкнутості та спеціалізованості(як було сказано в попередньому пункті). В той же час агора ”не виражала єдності: там могла виконуватися майже будь-яка функція; там можна знайти майже будь-яку будівлю”[59]. Більше того вона не була ніяким чином фізично обмеженою, навідміну від завершеного у своїй замкненості римського Форуму.

Зважаючи на те, що греки “використовували своє фізіологічне розуміння тіла для створення міських просторів” [39, с.54], вони були націлені на здійснення простору як тіла що звучить - скоріше множинності тіл, що звучать. І Агора першопочатково є таким поліфонічним простором. Як зазначав І.Віннкельман, агора як група рухомих, “звучащих” тіл і була живим образом порядку серед багатоманіття - тобто була множинністю. Але агора не є просторовою репрезентацією, вона є самим простором здійснення цієї практики множинності, яка і є полісом. Тобто це варіант в якому греки не “створювали” тілособразний простір, а здійснювали його своїми тілами.

Але в подальшому парадоксальним чином агора, як єдиний простір демократії, простір здійснення тіл в своїй аудіотактильній тотальності, перестала бути головним простором звучання - “при всьому своєму багатоманітті, вона тепер не повністю вміщала в собі голос влади”[39, с.64]. Цей процес пов'язаний із становленням архітектурної службовості - греки починають саме “створювати” простори - і найважливішими тут є простір театру та булевтерії. Це службові простори для звучання, а не само-стійні простори самого звучання. Греки бажали “сворювати для мовлення такі простори, які б посилювали його фізичний вплив, наділяючи одинокий, незмовкаючий, нетанучий голос благородними якостями тілесної наготи”[39, с.57], створити ідеальну форму для переживання особливого досвіду звучання. Але і булевтерія, і відтворений у більших масштабах театру, в бажанні виведення хаотичної поліфонічності агори

в ідеальні форми, подолали активність аудіального досвіду для більшості та певною мірою актуалізували візуальне.

Греки створили цілісний архітектурний проект розподілу натовпу по ярусам та посилення голосу з центру. Більшість же виявилися в ній пасивною. Звичайно це доволі радикально сказано. В булевертії в маленькому масштабі до цього одночасне звучання структурувалося ротацією звучачих, активність зберігається і у нагляді один над одним(усі знайомі) задля спільного несення відповідальності. В театроні більшість переживає в єдності із акторами активну драматичну підкореність долі (і можливо сидіння як підкорення їх реальної позиції навіть допомагало цьому).

Але саме в театроні пасивний слухач поступово стає глядачем. “Цим тілам доводилося займатися самоуправлінням з пасивного положення. В такій позі вони слухали оголений голос, який лунав знизу”[39, с.68]. Але це також можна виразити і як - “Тепер око почало «бачити» звук”[38]. І хоча Свенсбро каже це про читання “про себе”, зв'язок його із театром безперечний - “Текст, який розпізнається візуально, володіє такою ж автономією, як і театральна вистава”[38]. Це треба пояснити.

Глядачі слухають письмо, що звучить, а це по суті те саме читання “про себе”. Їм не потрібно озвучувати написане власним голосом(що було необхідним раніше для розуміння неявних графем через усну мову). Тепер “написане говорить зовсім авто-номно. Вони пасивно слухають письмовий текст”[38]. В театрі це здійснюється за рахунок того, що написане звучить голосом актора, та передбачає ту саму пасивність як і в новому типі читання, адже обидві практики(глядача/читача) не передбачають активної візуального та аудіального розшифрування смислу (звичайно що в читанні це просто перестає усвідомлюватися, а але в ньому перестає усвідомлюватися і необхідна для цього раніше практична множинна єдність - політичність). Інтеріорізація голосу читача взаємопов'язана із секуляризацією аудіальних практик у різних службових

просторах. Це ще не римський варіант примусового тлумачення/наділенням вірою у візуально представлений в просторі владі. Це візуалізована рамка аудіального “скульптурного” простору та іманентна візуальність аудіальної колективної рамки, через яку поліс починає розкладатися.

Симптоматичність цього процесу - виділення автономного сценічного простору, як способу раціонально побудованого простору для здійснення тіла, та необхідне формування разом із ним пасивного слухача-глядача - проглядається через здійснений ДЖ.Томсоном аналіз слова *hupokritēs*. Він розглядає практичні витoki секуляризованої в класичну добу полісу постаті актора. *hupokritēs* - відповідає на питання - власне, тлумачить. Першопочатково він тлумачить таємні видіння - тобто це стадія секуляризація шамана, із розкладом роду, стоячи на чолі хору в ритуалі - він починав тлумачити/пояснювати для непосвячених (власне іноземців) незрозуміле - тобто сакральне через його мову соціалізується. В такому розумінні *hupokritēs* діє ще на етапі коли орхестральна театральна ритуальна практика здійснюється на агорі. Із втратою агори монополії на театральність, обмеженням активності більшості - тобто обмеження їх здатності задати питання(як ритуальне так і політичне) - *hupokritēs* почне “давати «відповіді-тлумачення», які у нього ніхто не питає, він тут же перестане бути *hupokritēs*... Тепер це актор”[38].

Тобто, синкретичне читання в голос/тлумачення незрозумілого перетворюється у акторську гру/автономне мовлення одного голосу, яке генерує/ться пасивного/им слухачем. І це слухання одного голосу - бачення цього голосу - наділення його відповідальністю за слова - це з одного боку є здійсненням логосу та демократії, бажаного греками. “*Logon didonai*—давати відповідь недовірливим, критично налаштованим слухачам.”[39, с.93], демократія в цьому випадку виступає відношенням постійної недовіри. В той час як довіра, спільність, виникає в непрозорому слові міфу, яке не вимагає відповідальності - як це добре показав Ліотар - в традиційному наративі слово належить одночасно і в повній активності - і оповіднику, і слухачу і тому, про

кого йде мова (того хто вперше це розповів ніби про свої власні дії). Непрозорість тут може розумітися і буквально - як темнота в ритуалі, в якій неможливо побачити того хто говорить та саме слово, і в той же час як відсутність перспективи як відношення між позиціями - на агорі погляд навколо в постійному тілесному русі позбавлений цієї перспективи.

Нові служебні простору створюють прозорість як можливість побачити. Побачити в дистанції, яка утворюється між пасивним сидячим слухачем-глядачем та активним голосом внизу. Ця специфічна візуальність лише по новому оформлює аудіальне, але воно вже долає тактильну активність. Вона принципово відрізняється від монополії жерця на специфічне “бачення” в межах аудіотактильного відтворення присутності у монументальній непрозорості. Подолання непрозорості тактильності це здійснення власне простору у дистанціях. Так М.Мерло-Понті стверджує: ”все, що я бачу, в принципі досяжно для мене (принайні для мого погляду), присутнє на карті “я можу”[29,с.12]. Прозорість як доступність тоді перебуває на стику здатності побачити, здійснюючи дистанцію, та здатності діяти, долаючи дистанцію.

Греки створюють простори для голосу, не для дистанцій, але в той же час сам по собі "слух - опосередкуюча ланка між просторовим тілом та локалізацією внеположніх йому тіл"[19,с.199]. Аудіальний досвід тут стосується скоріше базового розрізнення позицій, виявлення дистанції між ними — це справа візуального. Але це вже не просто розрізнення розташування тіла, що звучить, театр та бульварія не просто замикають простір(ще далеко не тотально), вони надають конкретні позиції - власне місця для людини чи цілої філи. Більш того, замість слухання голосу, як ми вже показали, починається “бачення” звуку. Цікаво що, в театроні зникає активність але в силу відстаней ще актуальне саме слухання позицій, в той же час в в бульварії вона ще є - але вже саме у формі нагляду один за одним.

3.2. Специфіка організації соціального простору Римської Імперії та його середньовічних уламків.

Простір як розрізнення дистанцій взаємообернено реалізується із візуальною здатністю. Ця здатність є іманентною практиці воїна, адже як зазначає П.Вірільо “сукупність військових дій завжди тяжіє до організації на відстані, до організації відстаней”[11,с.14]. Але відстань може організовуватися як дистанція лише коли є певна обмеженість, яка в грецькому полісі є скоріше негативним фактором.

Більш того,військова практика найбільш повно розкривається не просто через око та роботу із відстанями (це є притаманним і для хижих тварин і для первісного полювальника, для якого відстань - запорука безпеки), військова практика це “распределение” - єдність двох базових особливостей — розподілу (соціальна функція) та розташування (просторова). Латиною ця єдність розкривається як *dispositio*. “Формування соціальної диспозиції, яка імпліцитно містить вказівку на просторові характеристики” здійснюється роботою ока, що бачить [35,с.13]. Використання тут латинського терміну корелюється з тим, що безпосередній практичний прояв це віднаходить вже у римському варіанті - у варіанті саме військової економії Імперії.

Тут одразу треба окреслити тісний зв'язок між фукіанським розумінням “діаграми” та “диспозицією”. Цей місток нам дає Дж.Агамбен, аналізує інший, але суміжний термін М.Фуко - “диспозитив” - який подібно до діаграми є гетерогеним ансамблем, що включає віртуально і лінгвістичне і нелінгвістичне, знаходячись між ними[1]. Агамбен щоправда розглядає диспозитив як *dispositio* у терміні вже середньовічної “економії”, але саме вона у поєднанні із античною політичністю створить абстрактний “ефективний” простір. Та в будь-якому випадку диспозитив для Агамбена базується на владних відносинах, а саме вони в першу чергу здійснюються в римському просторі, який вже не є грецьким

простором політичного, а є політичним простором у розумінні владної ефективності.

Ми можемо казати, що діаграма в просторовому вимірі премодерну - це Топос, який розкривається через дві формації - практичні здатності розуміти простір та здійснювати простір - через топологію та топографію. Якщо топологія остаточно викристалізовується в модерній просторовізації знання в науку, то топографія реалізується в повній мірі вже в Римі. Це ще не можна вважати владною технікою простору, адже формується римська репрезентація простору хоча і в візуалізованих формах, але з чуттєво-тілесного простору репрезентації. І в той же час “Репрезентація простору, втілена в камені, Місті, патерналістському законі, Імперії, перетвориться в простір репрезентації”[19,с. 241]. Але в будь-якому випадку те, що Фуко казав про 18-19 ст. - “місто перестає бути просторовим виключенням, а стає матрицею раціонального управління усією державою”[44,с.218] - стосується і Римської Імперії - за єдиним (але принциповим для Фуко) виключенням - тут у зв'язок простір-влада ще не вписується знання (абстрактне) - власне ще не здійснюється дискурсивна Топологія. Хоча в Римі утверджується важлива для фукіанської техніки простору роль інженера (із утворенням комунікацій в місті та між містами), топографія стверджується у виключно в військовій перспективі та в першу чергу для військової мети контролю над територіями, внутрішньоміський же простір влади є принципово статустним, що не дає йому можливості бути саме “організацією” у фукіанському розумінні.

Римська Імперія здійснюючи “диспозиції” актуалізує саме візуальний вимір - не тільки в іманентності візуального військовій практиці розподілу та контролю над простором, але і відносно самого міста та здійснення влади в місті/через місто. Ми будемо казати саме про місто - більш того саме про Рим - через те що він і є тим простором репрезентації, який в своїй вічності як позаісторичності був образом, навколо якого та через відтворення якого і існувала Римська імперія.

Сама по собі актуалізація образу є вже симптомом візуалізації: “Римська одержимість образами стосувалася візуального порядку особливого роду. Це був порядок геометричний, при чому принципи цієї заспокійливої геометрії римлянин осмислював не стільки на бумазі, скільки через власне тіло”[39, с.105]. І якщо через геометрію як візуальне встановлювався нероздільний зв'язок тіла та простору, то одночасно через візуальне встановлювався нероздільний зв'язок простору та влади, при чому “зримий порядок” був необхідний одночасно і імператору та підданому.

Як стверджує Сеннет, влада імператора була міцною, бо її можна було споглядати. І тут ми бачимо як раз таки виражений у діаграмі зв'язок - невидима влада мала розкриватися у візуальній прозорості як здатності бачити, яка утворювалася непрозорим каменем - тобто мала розкриватися у створенні внутрішнього простору. Але він же в своїй транспарентній геометричності був для римлян в першу чергу образом. У термінах Гегеля можна сказати, що ці міські простори риму були службовими у здійсненні символічного. Підданий потребував бачити, щоб вірити в заспокійливій зрозумілості образу - візуальній репрезентації буквального (присутності). Це можна зрозуміти так: влада утворюючи транспарентність саме “простору” (з його конотаціями замкнутості, прозорості та примусовості по відношенню до тіла), утворювала образ та здійснювалася як бьомівський surplus репрезентації. Влада імператора існувала між “бачити та вірити” та “бачити і підкорюватися”.

Розглянемо спершу нову замкнутість просторових форм. Рим був створений об'єднанням різних іноземних племен сусідніх пагорбів під проводом самих римлян, що сиділи на Палатині. Символом цього союзу був фундамент спільного ринку (Форуму). Він дуже рано набув фізично-просторово прямокутної форми та оточений(замкнутий) будівлями. Більш того, на відміну від агори, яка поступово спеціалізувалася в розкладі полісу, Форум, на думку Мамфорда, дуже швидко став не просто відкритою площею, а “швидше, цілою ділянкою, складною за плануванням, в якій відігравали роль святині та храми, зали

правосуддя та будинки рад”[59,с. 208]. У подібній логіці площ та об'ємів, Пантеон на відміну від виставленого в наготі Парфенону (у логіці поверхонь) був частиною міської текстури. Проявом же не просто чіткої площі Форуму, а вже саме внутрішнього об'єму була базиліка, яка першопочатково була просто великою залою для зібрань, більш того - “все, що відбувалося на ринковій площі, могло відбуватися в базиліці, хоча вона в основному була присвячена діловим операціям та здійсненню правосуддя”[59, с.209]. Але остання думка стосується скоріше вже періоду християнізації Риму, коли будувалися дійсно великі базиліки.

Із розкладом республіки в імперію та необхідністю здійснювати владу через простір римський простір, за Сеннетом, отримує примусовий “хребет” - рух уперед. Згідно цьому базиліка перетворюється на “однонаправлену коробку”, таким же чином структурується і Форум - завершуючись “наприкінці” образами(статуями чи найбільш значимими будівлями), і навіть житлові будинки - замкнуті внутрішні двори із лінійною структурою статуєю божества “ в кінці”. І цілому римський простір відображає чіткий імператив (на відміну від синкретичних форм заборони) - “смотри только вперед, двигайся только вперед. Эти коробки с их безапелляционными командами стоят у истоков визуальных указаний империи“

Але ця “прозорість” здійснення влади у просторі була одночасно і “непрозорою” бо упиралася в тіло. Цей не/прозорий зв'язок із тілом можна розглянути з двох боків: у вимірі вже зазначеної геометрії та через *theatrum mundi*.

Почнемо з другого. На думку Сеннета, щоб піддані вірили і через це підкорювалися, імператор мав “розігрувати” міське життя як театральну виставу: “Нагромадження схвалених згори каменів в їх містах в буквальному сенсі служило декорацією, яка дозволяла римлянам вірити своїм очам”[39, с.115]. Камінь був одночасно і декорацією, і акторською грою у формі певної пантоміми - німим

театром завчасно відомих образів, який подібно до рухів тіла у пантомімі будується на системі симетрії та рівноваги. А саме цю симетрію римляни віднайшли у своєму розумінні тіла. Якщо ж цю “театральність” простору ми можемо розглядати як спосіб римського “розуміння” простору через образи (бачити-вірити-підкорюватися), то навколо геометричного розуміння тіла розгортається і спосіб “здійснення” простору: “цю ж анатомічну геометрію вони застосовували для того, щоб упорядковувати світ, який вони завойовували та забудовували містами” [39, с.121].

Специфічна римська “топографія” розкривається через *mundus* - він є центром абстрактної симетрії тіла та простору, але вся ця геометрична структура утворюється задля репрезентації його центрального сакрального фертильного значення. Так Вітрувій створює геометричний тілесний образ (який графічно відобразили вже у Відродженні), в якому тіло замкнене у коло, побудоване навколо центру - пупка - *umbilicus urbis*. В рамках цього кола відбувається геометрична сегментація на квадрати. Таким же чином будувалося/перебудовувалося і кожне нове місто - квадратною сіткою в межах кола, побудованого навколо *umbilicus urbis*. Більш того, це репрезентується, згідно із Сеннетом, і внутрішнім круглим простором Пантеону, в якому центр встановлював стовп світла з отвору в куполі.

Такий образ тіла та образ простору є для Лефевра подвоєною репрезентацією простору - адже вони поєднують круг та сітку. Коло, яке Рем очерчує в ритуальному створенні Риму є в першу чергу символічним окультуренням, але в той же час заснування міста в його символічності є одночасно і цілком практичним: “реальність поєднується із смислом, а безпосереднє з абстрактним” [19, с.241], Власне смислом та абстракцією постає внутрішня симетрична сітка, яка є втіленням військової практики - це відображення прямокутного військового табору із двома перпендикулярними осями та самого замкнутого прямокутного простору фортифікацій.

Але повернемося до мундуса. За Сеннетом, “неподалік від умбілікуса містобудівники виривали в землі заглиблення під назвою мундус - камеру, або дві камери одна над одною, які були присвячені богам пекла”[39, с.128]. В такому розумінні мундус виступає вторинним по відношенню до геометричної репрезентації тіла-простору. Це в принципі, зрозуміло, бо Сеннет розглядає вже стан імперії. Лефевр же розкриває становлення Риму - на формування його соціального простору вплинула структура італійського поселення в центрі якого була яма *mundus*, яка втілювала сакральність фертильного. Мундус як “вагіна землі” - велика чистота та великий бруд. В той же час “Рем плугом очерчує шмат землі та наділяє його політичним значенням”[19] - значенням Володіння та Закону - Законом батька та вождя як першої абстракції. Таким чином на поверхні стверджується простір Закону як практичної іноформи Логосу із його подальшою тілесно-просторовою геометричною репрезентацією, фертильний же мундус “йде під землю” у внутрішній простір репрезентації. Але факт його постійного відтворення у нових містах визначає його як іманентний центр усієї просторової текстури.

Завершуючи цю, думку, треба сказати, що ця необхідність для римлян постійно відтворювати текстуру Риму у нових місцях повертає нас до *theatrum mundi* - необхідності в камені відтворювати знайомі образи - в даному випадку найголовніший образ “Вічного міста”. Більш того, це можна вбачати і у “захованості” Пантеону - він із вираженій в його площі геометричній репрезентації в межах текстури міста залишається подібним до пупка в тілі.

Тобто який можна зробити висновок - Рим устанавлюється у подоланні та постійному відтворенні сакрального Мундусу, його виведена у примусову-зрозумілість для ока та ноги текстура несе в своєму центрі непрозоре сакральне. Виявляючись заповненим візуальними образами, прозоро-організований простір Риму апелює в першу чергу до необхідності вірити. Тобто роблячи простір Владним, Рим остаточно не робить із себе організацію як техніку простору. Тобто здійснюючи простір як сітку - здійснюючи в термінах Лефевра

репрезентацію простору, Рим все одно постійно відсилає до кола із центром як простору репрезентації.

Виходячи з думки Лефевра про те, що абстрактний простір Модерну (простір знання та влади) формується за рахунок актуалізації усіх попередніх премодерних зразків, ми бачимо, що третю складову фукіанської діаграми/диспозитиву треба шукати в Середньовіччі. Хоча сформовані Античністю Логос (який звичайно що ще не є власне дискурсивним знанням) та Право (яке так само не є ще власне здійсненням влади) є джерелами практики - "логіка невід'ємна від знання, а право від практичної діяльності"[19, с.242], для свого повноцінного здійснення в прозорій формації знання-висловлювання/непрозорій формації техніки влади вони потребували спільної Організації.

Чому в даному випадку ми намагаємося шукати її саме в середньовіччі? Бо просторова Організація як практична необхідність формується за рахунок економіки, яка здійснюється як просторова організація в Середні Віки у місті нового зразка. Відбувається це за рахунок специфічного використання християнством старого римського простору.

Зв'язок між Діаграмою та економікою можна навіть на лінгвістичному рівні, як це показує Дж.Агамбен. Він аналізує фукіанський термін "диспозитив", який має те ж саме значення, що і "діаграма" в аналізі Фуко Делезом - "це гетерогенний ансамбль, який однаково чиним віртуально включає в себе все, лінгвістичне та не-лінгвістичне... Сам по собі диспозитив є мережею, яка утворюється між цими елементами."[1]. Він здійснюється на перехресті відношень влади та знання.

Цей термін є дна навіть більш актуальним ніж Діаграма, бо в несе в самому собі вказівку на просторову практику, а не просто на потенцію просторового здійснення. У французькій мові "диспозитив" відображає одночасно і Механізм, і військове "розподілення" засобів за планом. Тобто мова йде саме про

диспозиції, які ми виводимо першопочатково із військових практик. Більш того, це внутрішній зв'язок відображається тим, що за Фуко диспозитив відноситься до владних відносин (*jeu de pouvoir*), а як вказує П.Бурдьє саме слово *pouvoir* є полісемічним - воно означає одночасну і силу/владу і “бути спроможним”. А саме ці дві конотації вище ви виводили в самій військовій практиці - в спроможності бачити здійснюється його влада - влада наглядати та тактильно примушувати.

І хоча сам Агамбен значно розширює перелік диспозитивів, та вважає що вони існували завжди, формування модерних диспозитивів не відбулося як було показано римським варіантом із самої владно-військової практики. Середньовічний соціальний простір доповнив римський військовий простір та секуляризував його практичність за рахунок спершу реактуалізації священого часу, а потім його функціонального лінійного розгортання.

В чому криється це повернення до часу та як із ним пов'язаний диспозитив? Сперуш відповімо на другу частину. Фуко, на думку Агамбена, формулює своє розуміння диспозитиву на основі Гегелівського розуміння “позитивності”, яке було проаналізоване Іпполітом. Так згідно із останнім, Гегель називає позитивністю історичний елемент “із усім притаманним йому оберемком правил, ритуалів та настанов, які накладаються на індивідуум зовнішнім авторитетом”[1]. Але якщо Гегель каже про “позитивність” релігії, то Фуко розглядає відношення між живими істотами та цим історичним началом.

Тобто, для існування диспозитиву (в модерному варіанті) необхідна певна історичність, але ж вона має здійснювати певну організацію та регулювання. Але якщо для Гегеля в основі цього лежало інституціональне навязання “способів вірити”, то для історичності фукіанського диспозитиву ядром є “спосіб діяти”. Нова ж “історія”, яку ми вбачаємо в Середньовіччі, є як раз таки підкоренням цьому способу, який можна розуміти як ефективність управління часом та простором. Для вираження цього - ефективного управління - слово з'являється

ще в античній Греції - це і є “економіка” як певна практична активність - але в греції вона ще далеко не секулярна.

Так само, як ми вже зазначали, і в Римі питання “як вірити” та “як діяти” здійснювалися в практичній єдності міста. Розрив між ними здійснюють, на думку Агамбена, християнські богослови. В результаті цього розриву і стверджується міська середньовічна людина, яка розривається між тим як правильно вірити - здійснювати заботу та спів-від-чувати страждання іншого, та ефективно діяти - найбільше це стосується торгівлі, яка як основа власне економіки стала імпульсом до формування середньовічного міста.

Але християнське богослов'я першопочатково формулювало “економіку” як спеціалізацію божественної діяльності: “позначати втілення Сина - економіку спокутування та спасіння”[1]. Це призвело до подальшого розриву між буттям та дією в Бозі - це розділення онтології та практики. Практика - для християн і економіка і політика - в такому випадку не мали ніякої підстави у Бутті. В перекладі ж на латину “економіка” стала *dispositio*! І саме в цьому богословському розриві і розкривається фукіанський варіант “позитивності” - “онтології творінь протипоставляється економіка диспозитивів, які намагаються управляти ним та направляти до добра”[1].

Таке пояснення вказує на “синхронічну” “історичність” диспозитиву. Безпосереднє ж формування нового типу “історії” як ефективності є невідемним від нового способу ефективного використання простору. На думку Сеннета, “економіка породила поєднання функціонального до простору та перспективного відношення до часу—прямої протилежності християнської концепції часу”[39, с.227]. Християнське розуміння хоча і сформувало на противагу античним варіантам лінійну (але есхатологічну) концепцію часу, на практиці вона базувалася на постійній циклічній розповіді та локалізації із рідною общиною.

Центральним “полігоном” та засобом цих трансформації було місто. І тут важливо, що ми в цілому спираємося на міський простір, але саме стосовно цього періоду є принципово необхідним, адже в результаті “город уверенно принимает на себя функцию экономическую, которая в античности была существенно менее важна”[17]

Але тут питання, яким чином сталося так що християнство, яке в умовах Римської імперії, згідно із Сеннетом, намагалося подолати римську локалізацію, утвердилося в центрі міського життя, та хто ж був джерелом ефективної анти-локалізованості. Щоб відповісти на це питання, треба звернутися до дослідження А.Піренна щодо зв'язку середньовічної торгівлі та міста.

Ми притримується думки Піренна, що “економіка”(тут мається на увазі саме практичний прояв - торгівлі та виробництва) - це “пряме продовження економіки Римської імперії”[32]. Двома центральними особливостями останньої - є морська торгівля та приватна власність вілли як основи сільськогосподарської діяльності. Почнемо з другого, бо саме розклад такого укладу середньовічним містом здійснюється за рахунок реанімування першого чинника.

Власне приватна вілла стає основою позбавлення впродовж п'яти століть значимості міського простору та стає основою приватної власності на землю феодального ладу. Згідно із Лефевром принцип власності, на якому тримається римська вілла, “домінує в просторі, буквально: підкорює його домінії”[19,с.248], і як каже Піренн: “із падінням античности, вся західна Європа була вкрита величезними доменами, які належали аристократії”[32].”Варвари” не порушили цей усталений порядок, а пристосувалися до нього та зберегли. Але була одна важлива відмінність - “величезні домени пережили ту саму долю, що і Франкська Імперія. Подібно до неї, вони втратили свої ринки.”[32]

І тут ми повертаємося до першої особливості - морської торгівлі. Тут варто зазначити, що Піренн каже про Принципову різницю між епохою Меровінгів та

Каролінгів. Власне перехід між ними він і пов'язує із зміною - а по суті зникненням - морської торгівлі.

Торгівля ця базувалася першопочатково так само як і римському варіанті за рахунок контролю над Середземним морем, яке поєднувало Захід із Сходом. Піренн взагалі каже про середземноморський характер (центрованість) Античності, який германські племена так само як і десакралізований(на відміну від міста) практичний локус домена, зберегли. Він навіть став більш ефективним, бо море(по суті його береги) не належали одній державі. Але такий торгівельний уклад не витримав мусульманської навали: “несподівана навала арабів зруйнувала античну Європу. Вона поклала кінець середземноморському суспільству, в якому містилася вся сила античної Європи”[32]. В результаті епоха Каролінгів германський соціальний простір втрачає можливість торгівлі на великі відстані (яка за Вебером є основною формою до Високого Середньовіччя) - він замикається на собі. Саме в цей момент означені нами два фактори спільно реалізуються в формуванні феодального ладу - спрямованого на внутрішнє споживання, яке здійснило первинну де-урбанізованість.

Перехід до нового “економічного” способу організації простору та часу здійснився у відновленій середньовіччям опозицій практик “воїна” та “жерця”, або скоріше завдяки специфічному “використанню” римського міста в цій опозиції. Просторова система феодального ладу не потребує простору міста, фізично феодал локалізований у своїй “віллі” в сільській місцевості. Більше того, за Сеннетом, “до періоду бурного росту міст в XII ст. король та двір постійно переміщалися по країні, зупиняючись в замках феодалів. Таким чином король підтримував свою суверенну владу над цими землями: його особиста присутність допомагала визначити кордони його держави”[39,с.205]. Тобто ми тут бачимо специфічну техніку роботи із простором, вона актуалізує більшою мірою деспотичну тактильність в візуально-тактильній військовій чуттєвій домінанті. Тут певним чином редукується саме візуальний досвід - і у актуальності елітарної кінноти на відміну від піхотної “організації”, і у відсутності закріпленої

“обмеженості” простору. “Центром їх адміністрації було не їх місце жителя, а їх особистість.”[32]

В таких умовах простір римських міст займає “жрець” - єпископ. Клірики в формували “божий мир” в характерній для жерця манері - із роботою голосу та практикою часу. Як вже зазначалося - історія в постійному повторенні. Вони не займалися питанням простору - їх просторова практика це нерухомість. Більше того, згідно із Ж.ле Гоффом, вони відновили античний варіант міста як спільності - “Для них місто — це не стіни, а люди, які в цьому місті живуть”[17]. Але в той же час саме єпископи, за Піренном, підтримували усталений римський військовий замкнений простір - одночасно і оборонний, і відкритий для погляду. Сила та можливість, як за Бурдьє.

В умовах подальшого припинення військових навал з усіх боків - в першу чергу із ісламського південного-сходу та скандинавської півночі - відновлюється можливість торгівлі. Але “класичний” але забутий торговець тепер вступає у конфлікт із усталеним новим неміським режимом тотальної прикутості - і до землі, і до церкви. “аграрна культура зробила з селянина людину, нормою для якого було рабство, торгівля зробила з купця людину, нормальним станом якого була свобода”[32].

Торговці повертаються до міст. І що цікаво, вони повертаються до міст, які дають захист шляхам, але місце в місті (як укріпленні - бурзі) вже зайнято церквою, і торговці живуть навколо, а потім роблять свій “новий бург”. Торговець “розкриває” місто стимулює його зростання за рахунок постійного припливу із сільської місцевості - завдяки відновленню торгової діяльності “міське повітря дарує свободу”, звільняє від повинності.

Ми тут не беремося розбиратися у внутрішніх практиках самого міста, заповненого ремісниками. Важливою зміною в місті самої торгівельної практики - певним чином “локалізуючись” у місті, торговець перетсає бути “авантюристом”, який привозить товар на періодичні ярмарки - він утворює

простір постійного обміну, що відображається однією з назв "novus burgus" - portus, що має ще римське коріння та означає "обнесене місце, куди привозять та звідки вивозять товари"[32]. Це центр постійного товарообміну, якого не було до цього часу. Населення "нового бургу" здійснює оформлення можливості торгівлі.

Такий простір виступає по суті своїй гетеротопією, він поєднує різні виміри. Хоча Фуко казав що на зміну премодерним локалізаціям приходять модерна протяжність, яка вже тільки потім трансформується у місце-розташування, ми можемо казати, що торгівельний простір Середньовічного міста виступає цією зміною локалізації на диспозиції. Адже практика торговця є інтенційною по відношенню до інших міст як інших диспозицій та є сама для них відкрита. Звичайно що все це можна казати лише про вимір економічного, який тільки починає встановлюватися. В цілому ж внутрішній простір міста хоча і спеціалізується, залишається поділеним на гільдії, так і сама торгівельна практика здійснюється в межах подібної замкнутої корпорації.

Подібним чином каже і Сеннет, для нього практика в місті починає відбуватися не в окремих місцях, а в просторах - як територіях цієї практики - "Буржуа використовував міський простір"[39, с.226]. Тобто тут ми віднаходимо вже зазначене функціональне відношення до простору - певну цілераціональну техніку використання простору. Але це не стосується міської організації - "простір середньовічної паризької вулиці був просто місцем, яке залишалося після забудови, не більше цього."[39,с.234].

Це стосується в першу чергу з організацією зовнішнього простору. Торгівля та стимульоване нею ремістництво руйнує локалізацію як сакральне, із шматків абсолютного простору поступово утворюється текстура абстрактного простору, централізована навколо міста. На рівні репрезентацій поліс/Рим/монастир перестають бути *imago mundi*, формування нового капіталістичного режиму накопичення відбувається навколо міста не як образу світу, а як центру

соціальної виробничої структури по відношенню до села як периферії. Лефевр ще не робить таких сміливих тверджень як Соджа та відтворює класичний веберівський погляд на формування цієї структури(а як наслідок цілісної текстури) за рахунок ринку, використання надлишкового продукту села та ремісничої обробки його продуктів.

Місто (Вебер уточнює це формуванням міської братств та накопиченням за рахунок ринкових операцій) на основі раціональної діяльності поступово відбирає у феодала право на експлуатацію та захист села. Класична ще з римського часу єдність *urbs* та *otbs* поступово розривається (хоча спершу міський житель усвідомлює свій статус через співвідношенням із селянином та дистанціюванням від нього).

Такий стан речей є специфічним, бо перебуває між капіталістичною та територіалістською логікою накопичення (Аріггі, Валенстайн), адже як зазначає Ле Гофф: “середньовічні міста не тільки поєднувалися із основними феодальними структурами, але й ставали їх частиною... Міське управління еволюціонує від власне сеньоріального типу в сторону нових форм, які вбудовуються в феодальні структури”[17]. Але саме в такому випадку ми ще можемо казати одночасно про “економіку” як засаду диспозитивності та “економіку” в звичному розумінні. Адже капіталістична логіка будується на організації потоків, вона долає питання простору, тіла, праці в абстрагуванні. В той же час територіалістська логіка не організацією.

Агамбен певним чином нехтує в розумінні диспозитиву, звертаючись до “позитивності”, питанням саме організації. Для нього диспозитивом є і жертвоприношення - яке звичайно несе в собі організацію дій, але як нам здається, є прикладом тілесної примусовості, а не спільного єднання знання та влади. Ми ж сприймаємо “організацію” саме у питанні просторових форм - як просторове здійснення, або можливість цього здійснення у просторі.

Висновки

Сучасні варіанти інтегративного та міждисциплінарного розуміння соціального простору можна умовно поєднувати поняттям "просторовий поворот". Він направлений на дослідження повсякденних соціальних практик, які здійснюють простір та здійснюються у ньому.

Витоками просторової перспективи міждисциплінарної гуманітаристики можна вважати концепції А. Лефевра та М.Фуко. Вони обидві спрямовані на подолання ментально-матеріальної бінарності триєдністю проживання-переживання-осмислення соціального простору в історичній динаміці владно-інструментального абстрагування. А.Лефевр концептуалізує це переходом від простору репрезентацій до репрезентацій простору, М.Фуко - диспозитивним розгортанням дискурсивної та недискурсивної формацій.

Соціальний простір ранніх форм культури є розгортанням ієрофанії в аудіотактильній співпричетній іманентності. Сакралізація є наділенням соціальним значенням у розкритті видимості ритуально-практичної єдності для неї самої. Спільне проживання в локусах практики здійснюється як переживання відсутнього але єдино важливого сакрального-соціального Топосу.

Концентруюча та акумулююча економія міського поселення здійснює первинну спеціалізацію як стратифіковану ієрархічність у військових практиках простору та жрецьких практиках пам'яті і часу. Вони репрезентуються спільно у монументальних формах, які постають одночасно і символічною тактильно-примусовою архітектурою, і медіумом писемності.

На противагу цьому, в основі полісної практики зібрання як співпричетності лежить звучання голосу та виставленість голого тіла, які взаємно репрезентуються. Спеціалізація єдиного соціального простору агори та формування службової архітектури, яка була націлена на повну реалізацію

голосу, та фонетичного алфавіту, націленого на відтермінування аудіального досвіду, обертається для більшості пасивним тілесним досвідом глядача-читача.

Імперія здійснює просторову військову економію та утворює візуальну репрезентацію простору, але виведена у примусову зрозумілість для ока та ноги текстура ще несе в своєму центрі непрозоре сакральне. Виявляючись заповненим візуальними образами, прозоро-організований простір Риму апелює в першу чергу до необхідності вірити в Імперію, а в свій вічний образ. Секулярна ж організація простору формується у середньовічному економічному використанні соціального простору Імперії - він стає функціональною текстурою.

Саме ці три наведені варіанти практичної концептуалізації соціального простору - через висловлювання, владу та економічну організацію - на нашу думку, в своїй єдності лягли в основу абстрактного диспозитивного соціального простору Модерну.

Список використаних джерел

1. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? [Электронный ресурс] / Джорджо Агамбен – Режим доступу до ресурсу: <https://predanie.ru/book/218989-что-современno/#/toc2>.
2. Арриги Дж. Долгий двадцатый век..Деньги, власть и истоки нашего времени / Джованни Арриги. – Москва: Территория будущего, 2007.
3. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Жорж Батай. – Москва: ЛАДОМИР, 2006.
4. Бедаш Ю. А. О ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ В ИССЛЕДОВАНИИ ПРОСТРАНСТВА / Ю. А. Бедаш. // Вестник СамГУ. – 2015. – №11. – С. 279–287.
5. Бедаш Ю. ПРОСТРАНСТВО КАК ПРОБЛЕМА ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ / Юлия Бедаш. // Топос. – 2009. – №1. – С. 94–113.
6. Бикбов А. Т. Пространственная схема аналитики Фуко [Электронный ресурс] / А. Т. Бикбов. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: https://a.bikbov.ru/wp-content/uploads/2009/06/bikbov_foucault.pdf.
7. Бурдьё П. Социология социального пространства / Пьер Бурдьё. – Санкт-Петербург: Алетейа, 2007. – 288 с.
8. Бурдьё П. Структура, габитус, практика / Пьер Бурдьё. // ЖУРНАЛ СОЦИОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ. – 1998. – №2.
9. Вебер М. Город / Макс Вебер. – Москва: Strelka Press, 2017. – 252 с.
- 10.Верлен Б. Общество, действие и пространство. Альтернативная социальная география / Бенно Верлен. // Социологическое обозрение. – 2001. – №2. – С. 26–48.
11. Вирильо П. Машина зрения / Поль Вирильо. – Санкт-Петербург: Наука, 2004.
- 12.Гегель Г. Лекции по эстетике.Том 3. СИСТЕМА ОТДЕЛЬНЫХ ИСКУССТВ [Электронный ресурс] / Георг Гегель – Режим доступу до ресурсу: <https://esthetiks.ru/gegel-lektsii-po-estetike/tom-tretiy-sistema-otdelnyih-iskusstv.html>.

13. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / Ханс Ульрих Гумбрехт. – Москва: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
14. Делез Ж. Фуко / Жиль Делез. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – ("Французская философия XX века").
15. Жирар Р. Насилие и священное / Рене Жирар. – Москва: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
16. Коули Р. А что, если бы [Электронный ресурс] / Роберт Коули. – 2002. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.e-reading-lib.com/book.php?book=1021>
17. Ле Гофф Ж. Рождение Европы [Электронный ресурс] / Жак Ле Гофф // «Александрия». – 2008. – Режим доступа до ресурсу: https://royallib.com/book/le_goff_gak/rogdenie_evropi.html.
18. Лефевр А. Идеи для концепции нового урбанизма / Анри Лефевр. // Социологическое обозрение. – 2002. – №2. – С. 19–27.
19. Лефевр А. Производство пространства / Анри Лефевр. – Москва: Strelka Press, 2015. – 432 с.
20. Леш С. Соціологія постмодернізму / Скот Леш. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с.
21. Лиотар Ж. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар. – Санкт-Петербург: Алетейа, 1998.
22. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре [Электронный ресурс] / Алексей Федорович Лосев – Режим доступа до ресурсу: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/Losev_12Tezis.php.
23. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры / Маршалл Маклюэн. – Киев: Ника-Центр, 2006. – ("Сдвиг Парадигмы")
24. Макогон Т. И. "Пространственный поворот" и возможность новационных подходов в социально-философском дискурсе / Т. И. Макогон. // Известия Томского политехнического университета. – 2012. – №6. – С. 167–172.
25. Мамфорд Л. Город в истории (фрагмент) [Электронный ресурс] / Льюис Манфорд – Режим доступа до ресурсу: http://www.ukrainica.org.ua/ukr/projects/misto_i_chas/993-993.html.

26. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / Герберт Маркузе. – Москва: АСТ, 2003
27. Мезенцев В. Ф. ЛЬЮИС МАМФОРД И РОЖДЕНИЕ ГОРОДА [Электронный ресурс] / В. Ф. Мезенцев – Режим доступа до ресурсу: https://elar.rsvpu.ru/bitstream/123456789/32481/1/978-5-8299-0412-8_2019_015.pdf.
28. Мейер Э. Е. «ГАБИТУАЛЬНАЯ» ТЕОРИЯ П. БУРДЬЕ И ЕЁ ПРИМЕНИМОСТЬ К ИЗУЧЕНИЮ МАТЕРИАЛОВ ПО ИСТОРИИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ / Э. Е. Мейер, Е. В. Гредновская. // «Язык. Культура. Коммуникации». – 2016. – №2.
29. Мерло-Понти М. Око и Дух / Морис Мерло-Понти. – Москва: Искусство, 1992.
30. Молчанов В. И. История и пространство. Деструкция темпоральной историчности [Электронный ресурс] / В. И. Молчанов // Вопросы Философии. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content24.&24.task=view24.&24.id=780.
31. Нанси Ж.-Л. Рождение в присутствии [Электронный ресурс] / Жан-Люк Нанси – Режим доступа до ресурсу: <http://kassandrion.narod.ru/commentary/09/6nnc.htm>.
32. Пиренн А. Средневековые города и возрождение торговли [Электронный ресурс] / Анри Пиренн // Горьковский педагогический институт. – 1941. – Режим доступа до ресурсу: https://historylib.org/historybooks/Anri-Pirenn_Srednevekovye-goroda-i-vozhzhdenie-torgovli/.
33. Павлова О. Ю. Візуальні практики війни імені Бертольда Шварца / Олена Юр'ївна Павлова. // Вісник НТУУ "КПІ". Філософія, Психологія, Педагогіка. – 2015. – №1. – С. 64–69.
34. Павлова О. Ю. Візуальні практики в контексті трансформації культури Премодерну / Олена Юр'ївна Павлова. // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2014. – №2. – С. 57–61.

35. Павлова О. Ю. Визуальные практики в логике дифференциации производства-потребления-наслаждения культуры премодерна / Олена Юрійівна Павлова. // Науковий вісник НУБіП України. – 2014. – №203.
36. Парк Р. Э. Городское сообщество как пространственная конфигурация и моральный порядок / Роберт Эзра Парк // Избранные очерки: Сб. переводов / Роберт Эзра Парк. – Москва: ИНИОН РАН, 2011. – (Теория и история социологии)
37. Прокофьева В. Ю. КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВО В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ПРЕЛОМЛЕНИИ: ЛОКУСЫ И ТОПОСЫ / В. Ю. Прокофьева. // ВЕСТНИК ОГУ. – 2005. – №11. – С. 87–94.
38. Свенбро Й. Внутренний голос. Об изобретении чтения про себя [Электронный ресурс] / Йеспер Свенбро // Интерлос. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz_68/5135-jesper-svenbro-vnutrennij-golos-ob-izobretenii-chteniya-pro-sebya.html.
39. Сеннет Р. Мастер / Ричард Сеннет. – Москва: Strelka Press, 2018.
40. Сеннет Р. 1 Плоть и камень: Тело и город в западной цивилизации / Ричард Сеннет. – Москва: Strelka Press, 2016. – 504 с.
41. Сойа Э. Как писать о городе с точки зрения пространства? / Эдвард Сойа. // Логос. – 2008. – №3. – С. 130–140.
42. Трубина Е. Преподавая «Поворот к Пространству»: зачем, кому и вместе с кем? / Елена Трубина. // Topos. – 2011. – №1. – С. 39–61.
43. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / Ольга Михайловна Фрейденберг. – Москва: "Лабиринт", 1997. – 448 с.
44. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко. – Москва: Праксис, 2006. – 320 с. – («Новая наука политики»).
45. Фуко М. СЛОВА И ВЕЩИ АРХЕОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК [Электронный ресурс] / Мишель Фуко // А - cad. – 1994. – Режим доступа до ресурсу: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_slv/index.ph

46. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Мишель Фуко. – Москва: Garage, 2015. – 416 с.
47. Хайдеггер М. Вещь [Электронный ресурс] / Мартин Хайдеггер – Режим доступа до ресурсу: <https://www.libfox.ru/22012-martin-haydegger-veshch.html>
48. Хайдеггер М. Исток художественного творения [Электронный ресурс] / Мартин Хайдеггер – Режим доступа до ресурсу: http://sunkrima.narod.ru/kultura/heidegger_ursprung.pdf.
49. Харви Д. Городской опыт [Электронный ресурс] / Дэвид Харви – Режим доступа до ресурсу: <http://www.redflora.org/2012/10/blog-post.html>.
50. Харви Д. Пространство как ключевое слово / Дэвид Харви. // *Топос*. – 2011. – №1. – С. 10–38.
51. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. – Москва: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
52. Boehm G. Representation, Presentation, Presence: Tracing the Homo Pictor / Gottfried Boehm // *Iconic power: materiality and meaning in social life* / Gottfried Boehm. – New-York: Palgrave Macmillan, 2012. – (Cultural Sociology).
53. Foucault M. POWER/KNOWLEDGE Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 / Michel Foucault. – New York: Pantheon Books, 1980.
54. Housser S. Yarold A. Innis and Michel Foucault: a communications perspective on knowledge construction / Signe Housser., 1984. – 281 с.
55. Innis H. Empire and Communications [Электронный ресурс] / Harold Innis // Clarendon Press. – 1950. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.gutenberg.ca/ebooks/innis-empire/innis-empire-00-h.html#IV>.
56. Knox B. Silent reading in antiquity [Электронный ресурс] / Bernard Knox // Center for Hellenic Studies. – 1968. – Режим доступа до ресурсу: <https://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/10731/4297>.
57. Lefebvre H. Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life / Henri Lefebvre. – London-New York: CONTINUUM, 2004. – 112 с.
58. Lefebvre H. State, space, world : selected essays / Henri Lefebvre. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

59. MUMFORD L. THE CITY IN HISTORY Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects / LEWIS MUMFORD. – New-York: HARCOURT BRACE JOVANOVICH, INC., 1961. – 785 c.
60. Mumford L. The culture of the cities / Lewis Mumford. – San Diego/New York: A Harvest/HBJ Book, 1970.
61. Prayer Elmo Raj P. Foucault and spatial representation / Prayer Elmo Raj. // PILS Journal of Dravidic Studies. – 2019. – №3. – C. 57–76.