

**EPISTEMOLOGICAL STUDIES IN PHILOSOPHY,
SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES**

ISSN 2618-1274 (Print), ISSN [2618-1282](#) (Online)

Journal home page: <https://visnukpfs.dp.ua/index.php/PFS/index>

ФІЛОСОФІЯ

Сергій Вікторович Григоришин

Кандидат філософських наук, доцент кафедри археології, історії стародавнього світу і середніх віків, Тюменський державний університет, вул. Володарського, 6, Тюмень, 625003, Росія

E-mail: s.v.grigorishin@utmn.ru,

Катерина Володимирівна Новокрещенних

Кандидат філологічних наук, старший викладач, Тюменський державний університет, вул. Володарського, 6, Тюмень, 625003, Росія

E-mail: se.v.novokreshchennykh@utmn.ru,

Sergey Viktorovich Grigorishin

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Philosophy, University of Tyumen, 6 Volodarskovo Street, Tyumen, 625003, Russia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2509-6382>

Ekaterina Vladimirovna Novokreshchennykh

Candidate of Philological Sciences, Senior Lecturer, Department of English, University of Tyumen, 6 Volodarskovo Street, Tyumen, 625003, Russia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1000-3470>

УДК 141.2

ПОЛІСЕМІЯ ПРОСТОРУ І ЦИФРОВЕ НАСИЛЛЯ

Received 28 January 2021; revised 18 February 2021; accepted 14 March 2021

DOI: 10.15421/342105

Анотація

У статті викладені результати дослідження історії виникнення уявлень про фізичний і соціальний простори в рамках європейської інтелектуальної традиції XVIII-XX ст. В роботі використані історико-порівняльний та феноменологічний методи. Точкою відліку нашого дослідження стала коротка експлікація апріорних підстав вчення про фізичний простір в межах трансцендентальної естетики І.Канта. Завдяки історико-порівняльному методу вдалося викласти історію поняття простору в контексті ранньої німецької (М.Вебер) і ранньої французької (Е.Дюркгейм) соціогуманітарної думки. Було показано, що соціологічний метод Е. Дюркгейма побудований на принципах класичного кантіанства з його вченням про речі в собі. У свою чергу М.Вебер, навпаки, відмовився від принципу речі в собі, оскільки його соціологічні погляди знаходилися під прямим впливом неокантіанства В.Віндельбанда і Г.Ріккєрта. Стан питання в післявоєнний період викладено за допомогою порівняння понять соціального простору в феноменологічній соціології А.Шютца, П.Бергера і Т. Лукмана і в постструктуралізмі Г.Дебора, М.Фуко і П.Бурдьє. Феноменологічний метод сприяв виявленню трансцендентального аспекту в конструкції поняття соціального простору. У роботах М. Фуко було знайдено перші спроби визначення цифрового простору, викладені у вигляді метафори «дзеркала». Порівняльний аналіз соціального та цифрового простору продемонстрував трансформацію поняття «насильство». Соціальне насильство в соціальному просторі виникло в роздумах ситуаціоністів з приводу урбанізації, а цифрове насильство в цифровому середовищі є не насильством як таким, а відмовою від низки розумових операцій, фундаментальних для феноменологічного пізнання. У статті аргументовано положення про необхідність збереження поняття інтенційності для всебічного уявлення про зв'язок цифрового простору і свідомості людини.

Ключові слова: полісемія, простір, свідомість, інтенціональність, цифра, насильство, фізичний простір, соціальний простір, цифрове простір.

Polysemy of Space Digital violence

Abstract

The article presents the results of a study of the history of the emergence of ideas about physical and social spaces within the framework of the European intellectual tradition of the late 18th - early 21st centuries. The work uses historical-comparative and phenomenological methods. The starting point of our research was a brief explication of the a priori foundations of the doctrine of physical space in the transcendental aesthetics of I.Kant. Thanks to the historical-comparative method, it was possible to present the history of the concept of

space in early German (M.Weber) and early French (E.Durkheim) socio-humanitarian thought. It was shown that the sociological method of E.Durkheim is built on the principles of classical Kantianism with its doctrine of the thing-in-itself. In turn, M.Weber, on the contrary, abandoned the principle of the thing-in-itself, since his sociological views were directly influenced by the neo-Kantianism of W.Windelband and G.Rickert. The state of the issue in the post-war period is presented by comparing the concepts of social space in the phenomenological sociology of A.Schütz, P.Berger and T.Luckmann and in the post-structuralism of G.Debord, M.Foucault and P.Bourdieu. The phenomenological method contributed to the identification of the transcendental aspect in the construction of the concept of social space. In the works of M.Foucault one can find the first attempts to define the digital space presented in the form of the metaphor of "mirror". Comparative analysis of social and digital space has demonstrated the transformation of the concept of "violence". Social violence in social space arose in the thinking of situationists about urbanization, and digital violence in the digital environment is not violence per se, but the rejection of a number of mental operations that are fundamental to phenomenological knowledge. The article substantiates the position on the need to preserve the concept of intentionality for a comprehensive understanding of the connection between the digital space and human consciousness.

Ключові слова: *polysemy, space, consciousness, intentionality, number, violence, physical space, social space, digital space.*

Постановка проблеми.

Проблема цифрового насильства буде проілюстрована на прикладі трансформації філософського поняття простору. Предметом дослідження є полісемія простору. У цьому дослідженні ми плануємо вирішити ряд питань, які здатні прояснити сучасне становище поняття «простір».

Виклад основного матеріалу.

Як трапилось, що словосполучення «соціальний простір» з простої метафори перетворилося в одне з ключових понять в системі соціальних та гуманітарних наук? Чому ще шістдесят років тому навіть в контексті соціальних наук поняття «простір» входило лише в поняття повсякденного, життєвого чи соціального світу, а сьогодні воно затьмарило собою поняття «світ»? Чи можна говорити про те, що усвідомлення специфічного простору, що є предметом аналізу філософії, лінгвістики, соціології, психології, історії звернуло ці науки в ті сфери дослідження реальності, які не стали предметом дослідження раніше?

Ситуація ускладнюється тим, що в останні роки крім усталених понять фізичного простору (як предмет дослідження природничих наук) і поняття соціального простору (як предмет вивчення соціогуманітарних наук) виникло нове поняття – цифровий простір. Як пояснити його виникнення і якими методами варто його вивчати? Чи можуть цифрові гуманітарні науки, котрі стикаються з великими складнощами в процесі самоідентифікації всередині традиційних гуманітарних наук,

впоратись із визначенням цифрового простору?

Всі ці питання показують нагальну необхідність розібратися в переплетенні просторів, незалежно від того, чи йде мова про реальний об'єктивний простір, або ж про суб'єктивний і внутрішній. В обох випадках ми маємо справу з полісемією простору, багатозначністю його інтерпретацій і заплутаною історією становлення.

Розібрати семантичні шари в полісемії простору необхідно не безцільно, а з метою зрозуміти природу цифрового насильства. Проте ми не виключаємо, що цифрове насильство пов'язане з проблемою часу не менше, ніж з проблемою простору. Свій вибір на користь аналізу простору ми пояснюємо високим рівнем розробки в останні роки поняття простору в порівнянні з досить невисоким інтересом до поняття часу.

Якщо фізичне насильство існує для природного зовнішнього сприйняття реальності, то соціальне насильство, яке за два століття радикально змінило вигляд нашого світу, пізнаване як ззовні, так і зсередини. Цифрове ж насильство, природи якого ми ще досить не розуміємо, якщо не зводимо його до соціального насильства, як і раніше являє собою латуровська «чорна скринька». Наш вступ до пояснення понять цифрового простору і цифрового насильства може здатися невиправдано довгим, оскільки ми йдемо обхідними шляхами. Але ми впевнені, що лише через історію соціогуманітарних дисциплін ми здатні

прийти до усвідомлення їх пізнавальних можливостей в наші дні.

Археологія сучасного знання методологічно нічим не відрізняється від археології знання п'ятдесят років тому. Як тоді, так і зараз важливі ідеї зберігаються в невчасно забутих книгах. Видається марним нагадати про те, чим був простір до його поглинання цифрою. Процес заміни фізичного і соціального просторів цифровим ми будемо називати цифровим насильством. При цьому ми не наполягаємо на тому, що розглядати поняття «насильство» можливо виключно в оціночних судженнях. Насильство – це лише одне з багатьох понять, що дозволяє розкрити гетерогенну природу простору.

Цифровий простір нас цікавить в контексті вирішення ряду досить локальних феноменологічних завдань, тому в статті так багато місце приділено проблемі включення поняття простору в трансцендентальну філософію.

Поняття простору в цьому дослідженні розглядається як один з елементів структури свідомості. Оскільки зараз немає суттєвого зацікавлення до трансцендентального прочитання методології ранньої німецької та ранньої французької соціології, нам було необхідно включити в статтю невеликий історичний екскурс. Значна увага в роботах наших попередників до соціології Георга Зімеля [Зиммель 1996] як творця поняття «соціальний простір» [Филиппов 2003] в нашому дослідженні обмежена лише короткою згадкою. Нам видається більш продуктивним знайти зв'язок, що з'єднує методологічні принципи французької та німецької соціогуманітарної думки. Без виявлення таких зв'язків навряд чи має сенс аналізувати полісемію простору.

Це дослідження побудовано у вигляді антитези думки, викладеної Львом Мановичом в книзі «Мова нових медіа». Манович пише про те, що цифровий принцип і модульна структура медіа-об'єктів «дозволяють автоматизувати багато процесів, задіяних при створенні, управлінні та забезпеченні доступу до медіа. Це означає, що притаманна людині інтенційність (спрямованість свідомості на певний предмет) може бути хоча б частково вилучено з творчого процесу» [Манович 2018: 66].

Як відомо, інтенційність - це наріжний камінь феноменологічної теорії пізнання. С.Григорішин детально проаналізував поняття інтенційної структури свідомості в трансцендентальній феноменології [Григорішин 2012]. Інтенційність свідомості передбачає наявність трансцендентальної-феноменологічної настанови, завдяки якій розкривається сутність феноменів світу.

Якщо феноменологічне вчення про час добре відомо, то феноменологічне уявлення про простір досі вивчено недостатньо. Є роботи М.Мерло-Понті [Мерло-Понті 1999] і А.Шютца [Шютц 2004], засновані на вченні «пізнього» Гусерля [Гуссерль 2004]. Завдяки Мерло-Понті стало зрозуміло значення тілесності у структурі свідомості, тобто тіла, за традиційними уявленнями розташованого в фізичному просторі. Шютц вперше розкрив феноменологічний простір соціального світу.

Але сьогодні існує новий виклик для трансцендентальної філософії, інспірований появою цифрового простору. Визнання Л.Манович інтенційності як реально властивого людині принципу свідомості дозволяє нам вийти на конструктивний діалог з теоретиком нових медіа. Теза, з якою ми не можемо погодитися, полягає в тому, що хоча інтенційність свідомості існує, її можна вилучити з «творчого процесу», тобто, подолати за допомогою автоматизації в процесі взаємодії людини і комп'ютера.

Цифровий простір, таким чином, редукує особливості свідомості людини, який в ньому перебуває. «Відключення» в цифрі властивого людині інтенційності ми називаємо цифровим насильством. Оскільки ж інтенційність є принципом існування трансцендентального свідомості, то нам необхідно буде прояснити «ідеалістичні» і «матеріалістичні» підстави вчень про простір. А це в свою чергу вимагає розкриття полісемії простору.

У нашому дослідженні в якості головної передумови передбачається існування трьох знакових вимірів простору: фізичний, соціальний і цифровий. Фізичний простір ми розглядаємо в кантівському розумінні. І.Кант розуміє простір в такий спосіб: 1) простір не є емпіричним поняттям, що виведене з зовніш-

нього досвіду, 2) простір є необхідним апріорним уявленням, що лежить в основі всіх зовнішніх споглядань, 3) простір не є загальним поняттям про відношення речей взагалі, а чистим спогляданням [Кант 1964: 130-131]. З кантівського визначення випливає, що фізичний простір має апріорне походження і тому включений в трансцендентальний контекст. Простір можна зрозуміти з досвіду. Зовнішнє споглядання речей у просторі стає можливим завдяки знанню про простір, що отримано розумом а пріорі. Тут і далі ми будемо розглядати фізичний простір виключно в його трансцендентальній перспективі, що дозволяє нам включити в розгляд феноменологічне уявлення про апріорну конструкції простору. У трансцендентальній феноменології простір інкорпорований в споглядання світу, що представляє собою корелят свідомості [Григоришин]. У Канта і Гусерля фізичний простір вбудовано в трансцендентальний контекст і поза цим контекстом простір втрачає здатність бути пізнаваним. А така дія, як фізичне насильство, спрямоване, в силу трансцендентальної природи видимого світу, не стільки на матеріальне тіло, скільки на ідеальну свідомість. З цієї точки зору будь-яка спроба руйнування фрагментів фізичного простору – це деформація трансцендентальної перспективи свідомості, націлена на вилучення з нього уявлення про апріорну природу простору.

Однак трансцендентальне, ідеалістичне за своєю природою, визначення фізичного простору зовсім не означає абстрагування від матеріальної природи фізичного простору. «Ми зберігаємо емпіричну реальність простору (щодо всякого можливого зовнішнього досвіду), хоча визнаємо його трансцендентальну ідеальність» [Кант 1964: 134]. Для Канта принципово, щоб простір розглядався як феномен, а не ноумен, інакше пізнавальної сили розуму було б недостатньо для аналізу простору в трансцендентальному горизонті. Збереження емпіричної реальності фізичного простору дозволяє Канту захистити свою точку зору від звинувачення в соліпсизму. Апріорне споглядання простору охоплює лише пізнавану сторону речей, уявлення про які вкорінені в розумі. Фізичний простір зберігає

свою реальність, але перетинає кордон досвіду у сферу розуму, перестає бути зовнішнім по відношенню до останнього. Про визначення фізичного простору сказано достатньо.

Оскільки стало ясно, що фізичний простір передбачає наявність трансцендентальної настанови розуму по відношенню до світу, то перехід соціального простору передбачає вирішення такого ж завдання. Потрібно зрозуміти той момент, коли в соціальній думці виникає поняття простору і з'ясувати, чи занурене це поняття в трансцендентальний контекст. Але щоб відповісти на це питання, потрібно визначити на якому етапі розвитку соціологічної думки виникає її перетин з трансцендентальної філософією.

Добре відомо, що класик ранньої німецької соціології Макс Вебер у своїх дослідженнях спирався на методологію баденської школи неокантіанства. Баденська школа в особі Вільгельма Віндельбанда і Генріха Ріккерта вже в 1890-і роки відродила інтерес до кантівського трансценденталізму в академічних колах. Ще раніше така легітимація філософських досягнень Канта сталася силами Марбурзького школи неокантіанства. Особливість переосмислення спадщини Канта неокантіанцями полягала у відмові від поняття «речі в собі», що приховує за собою в сфері трансцендентного більшу частину непізнаваного світу. Замість відновлення розрізнення понять трансцендентного і іманентного, Віндельбанд і Ріккерт спробували розібратися в природі поняття як такого. Результатом їх досліджень стала теза про відмінність формування понять в природничих і гуманітарних науках [Віндельбанд 2007; Ріккерт 1997]. У термінології німецької академічної науки кінця XIX - початку XX століть, ці науки традиційно називалися науками про природу і науками про дух. На неокантіанському методі засновані погляди Макса Вебера, викладені в його програмній статті «Об'єктивність соціально-наукового та соціально-політичного пізнання». Тут викладені методологічні основи соціології Вебера. «Ми не займаємося тут логікою, а прагнемо використовувати в нашій роботі відомі висновки сучасної логіки, не вирішуємо проблеми, а знайомимо неспеціаліста з їх значенням. Ті,

кому відомі праці сучасних логіків – досить назвати імена Віндельбанда, Зіммеля, а для нашої мети в першу чергу Генріха Ріккерта, – відразу побачать, що у всіх істотних питаннях ми спираємося на їх теоретичні ідеї [Вебер 1990: 415]. Поняття «трансценденталізму» до цього часу ще не повернуло собі респектабельний статус, тому Вебер схильний говорити про гносеологію і логіку Віндельбанда і Ріккерта, а не про трансценденталізм. Звертає на себе увагу згадка Вебером Георга Зіммеля, якого традиційно вважають родоначальником соціології простору. «Засновником соціології простору, дослідником, що вперше використав таке формулювання, називають німецького соціолога і філософа Г.Зіммеля» [Барковская 2013: 50]. Але Зіммель традиційно вважається представником напрямку філософії життя, а не неокантіанства. З цієї причини навіть поява в його працях поняття соціального простору нас цікавить набагато менше, ніж це ж поняття в роботах Вебера, навіть якщо воно представлено лише імпліцитно. Гарним прикладом може служити книга Вебера «Місто», де місто представлено як економічний простір. «Місто, як ми його розуміємо, є поселення, в якому діє ринок» [Вебер 2018: 12]. Однак місто для Вебера існує не тільки в фізичному просторі. Процитоване вище визначення міста знаходиться в параграфі «Поняття і категорії міста». Тобто Вебер вивчає місто як поняття, а не тільки як зовнішню по відношенню до свідомості реальність. Вебер йде за порадою неокантіанців, які радили вивчати історичні поняття, що виникли з розрізнення номотетичного і ідеографічного мислення [Виндельбанд 2007: 340]. Отже нам стали зрозумілі трансценденталістські підстави соціології Вебера.

Однак ми б занадто спростили картину формування уявлень про простір в німецькій соціальній та соціологічній думці, якби зосередилися виключно на неокантіанстві Макса Вебера. Справжній ренесанс трансцендентального розуміння простору починається саме тоді, коли неокантіанство втрачає свій вплив. У 1913 р. в книзі «Ідеї І» з'являється трансцендентальна феноменологія Едмунда Гусерля. Трансцендентальне прочитання со-

ціального простору дано Гусерлем в іншому тексті «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», а саме у понятті «життєвий світ» [Гуссерль 1999]. Довгий час це поняття тлумачилося як відмова Гуссерля від трансцендентальної настанови свідомості і повернення до природної настанови. Завдяки роботі одного з учнів Гуссерля, Альфреда Шютца, ця помилка була подолана. У головній роботі Шютца «Змістова будова соціального світу» збережена не тільки пізня, інтерсуб'єктивна феноменологія, але, що значно важливіше в контексті вирішуваних нами проблем, трансцендентальна філософія як така. «У даній роботі зроблена спроба простежити коріння проблематики соціальних наук аж до фундаментальних фактів життя свідомості. Засадничими дослідженнями для цього слугують роботи Бергсона і Гусерля про внутрішньому почутті часу. Лише завдяки зусиллям цих учених, і перш за все трансцендентальної феноменології Гусерля, відкрилися ті шари філософського мислення, в рамках яких і можна спробувати дійсно досягти обґрунтування проблеми смислу» [Шютц 2004: 688]. Шютц традиційно не розриває зв'язку між категоріями часу і простору, кожне з яких заснована на апіорному спогляданні.

Поняття життєвого світу у Гусерля і соціального світу у Шютца і раніше були включені в феноменологічну філософію. Трансцендентальні підстави соціології Шютца розкривають природу соціального світу, навіть якщо його повсякденність постає виключно як корелят свідомості. Але не потрібно забувати про те, що Гуссерль цікавиться виключно індивідуальною свідомістю. А поняття інтерсуб'єктивності зобов'язує нас говорити не про колективну свідомість, а про сукупність індивідуальних свідомостей. Револьюційне нововведення Шютца полягало в тому, що його філософія першою змогла розірвати кордони его і вийти в колективний соціальний світ. Однак цей прорив був куплений дорогою ціною. Вихід в соціальний простір, здавалося, був забезпечений зміною настанов. «Переходячи від аналізу ізольованого світу до дослідження соціального світу, ми залишаємо строго-феноменологічний підхід, яким ми

користувалися при аналізі феномена сенсу стосовно життя одиначної душі, і приймаємо існування соціального світу в наївно-природничому погляді на світ, як ми звикли це робити в нашому повсякденному житті серед людей, але також і в соціальній науці» [Шютц 2004: 802]. Більш того, Шютц прямо говорить про те, що не тільки соціальний світ, а й індивідуальну свідомість людини повинно бути повернуто назад в природну настанову. Чи не свідчить сказане про відмову Шютца від трансценденталізму? Ні, не свідчить, оскільки в феноменології Шютца світ, як і раніше, залишається корелятом свідомості. Унікальність трансцендентальної свідомості суб'єкта просто переходить в унікальність сприйняття Іншого, даного у досвіді Ти, природна настанова якого дозволяє і далі проводити його феноменологічний опис. Замість суб'єкта трансцендентальним стає весь соціальний світ.

У головному творі Шютца ми не знайдемо вчення про соціальний простір. Воно, як вище було сказано, разом з часом входить в трансцендентальну структуру повсякденного світу. Навіть у прямих продовжувачів А.Шютца, його учнів П.Бергера і Т.Лумана простір не вивчається окремо від повсякденного світу. Бергер і Лукман в контексті нашого дослідження важливі іншою стороною свого вчення, а саме збереженням всередині соціології поняття суб'єктивної реальності [Бергер, Лукман 1995: 239-263]. А вже в етнометодології Гарфінкеля, при збереженні шютцевського уявлення про будову соціального світу, суб'єктивна реальність відходить на другий план [Гарфінкель 2007]. Трансцендентальні підстави соціального простору в американській соціології до початку сімдесятих років стояли перед загрозою повного зникнення.

Щоб зрозуміти, що ж далі відбувається з ідеєю соціального простору нам потрібно повернутися у кінець ХІХ століття і розглянути в ретроспективі еволюцію французької соціології. Засновник французької школи соціології Еміль Дюркгейм розробляв своє вчення практично одночасно з Вебером. За десять років до початку методологічних розвідок німецьких соціологів з їх опорою на теорію баденського неокантіанства, Дюркгейм вже

працював з проблемами епістемології і логіки соціологічного знання. У роботі «Метод соціології» (1895) Дюркгейм йде на досить провозкативний крок, пропонуючи розуміти факти як речі. У передмові до другого видання зазначеної роботи Дюркгейм детально зупиняється на цьому питанні. Принциповий розрив з позитивізмом, який Дюркгейм здійснив за допомогою детальної критики соціології О.Конта і Г.Спенсера, припускав питання про те, що ж здатне служити заміною позитивізму? Головною методологічною силою 1890-х рр. як і раніше було німецьке неокантіанство. Філософія життя, включно з інтуїтивізмом Бергсона, не могла стати основою для соціології Дюркгейма, оскільки зовсім не пропонувала сувору роботу з поняттями, що було необхідно основоположнику французької соціології. Автор «Методу соціології» в розробці свого унікального соціологічного підходу перебував під впливом критичної філософії Канта. Рішучий крок у бік кантіанства і трансцендентальної філософії полягає вже в головній передумові Дюркгейма, згідно з якою «соціальне життя цілком складається з уявлень» [Дюркгейм 1991: 393]. Щоб переконатися в обґрунтованості погляду про те, що Дюркгейм створив свій соціологічний метод на кантівській філософії, досить згадати те, яким чином він визначав поняття «річ». «Річ – це будь-який об'єкт пізнання, який сам по собі не пізнавана для розуму» [Дюркгейм 1991: 394]. Те, що річ непізнавана, як вважає Дюркгейм, цілком і повністю узгоджується з кантівським вченням про річ в собі. Саме в цьому умовиводі криється відповідь на питання, чому Дюркгейм пропонує розглядати факти як речі. Варто відзначити, що трансценденталізм Макса Вебера суттєво відрізняється від трансценденталізму Еміля Дюркгейма. Вебер, обравши в якості методу соціології епістемологію неокантіанства, зобов'язаний був в нього включити принцип відмови від існування речі в собі. А Дюркгейм, навпаки, включив в свій соціологічний метод вчення про речі в собі в його неокантіанському розумінні. Таким чином, відмінність підходів Вебера і Дюркгейма полягає в тому, що трансценденталізм ранньої німецької соціології виходить з установок не-

окантіанства, а трансценденталізму ранньої французької соціології - з установок кантіанства. Встановивши трансцендентальні підстави соціологічних навчань Вебера і Дюркгейма, з'явилась можливість перейти до питання про причини виникнення вчення про соціальний простір.

Після створення методологічних робіт Дюркгейма, французька соціологія ще сімдесят років чекала появи вчення про простір. Це вчення очікувано прийшло з французької лівої думки. Вже в 1967 році з'явилися роботи, що визначили семантичні межі поняття простору. Гі Дебор присвятив вивченню соціального простору цілий розділ свого знаменитого тексту «Суспільство спектаклю». Місце об'єктивної науки Дюркгейма займає суб'єктивне вчення ситуаціонізму. Звертає на себе увагу той аспект вчення про соціальний простір, який поза французької традиції був практично забутий.

Соціальне простір постає у Дебора як місце соціальної боротьби капіталізму і пролетаріату. «Капіталістичне виробництво уніфікувало простір» [Дебор 2000: 93]. Капіталістичне місто не тільки моделює свій фізичний вигляд, замінюючи новою старою архітектурою, а й радикально змінює спосіб буття суспільства. Навіть, здавалося б, нейтральний урбанізм постає у вченні Дебора як спосіб експропріації капіталізмом людського середовища проживання. «Суспільство, яке моделює усе своє оточення, виробило особливу технологію, щоб вибудувати конкретну базу для цієї сукупності завдань – саму свою територію» [Дебор 2000: 94]. У філософії Дебора виникає не тільки вчення про соціальний простір, але і вперше прямо порушено тему соціального насильства. Французька соціологічна і філософська думка стали з підозрою ставитись до міст, які вже не були просто місцем проживання. Після поділу Паризького університету на тринадцять вищих навчальних закладів філософія втратила останнє укриття. Гі Дебор, так само як і Мішель Фуко, відкрив очі інтелектуалам на те, що спосіб організації соціального простору вже заснований на принципі насильства. Здавалося незбагненим і дивним, що створення або розформування соціальних

інститутів, що лише побічно стосувалися поглиблення соціальної нерівності, стали програмованою дією, що впливав на спосіб буття людини.

Але саме це ліве прочитання вчення про соціальний простір відкрило можливість правильно зрозуміти соціологію П'єра Бурдьє, який, на мій погляд, є прямим спадкоємцем Дебора. Найпростіший спосіб усвідомити включеність Бурдьє в проблемне поле «Суспільства спектаклю», це проаналізувати його вчення про соціальне насильство, що існує у вигляді експропріації соціального простору. «Привласнений простір є одне з місць, де влада затверджується і здійснюється, без сумніву, в самій хитромудрій своїй формі - як символічне або непомітне насильство» [Бурдьє 2005: 52]. В якості насильства, за допомогою відбулося захоплення соціального простору, Бурдьє пропонує розглянути архітектуру, тобто також як і Дебор, говорить про використання капіталом урбанізму.

Таким чином, соціальний простір являє собою символічне місце реального протистояння багатих і бідних. Тут звертає на себе увагу спосіб розрізнення фізичного і соціального просторів, що дозволяє нам з'єднати воедино трансцендентальне вчення про фізичний простір у Канта і соціологічне вчення про фізичний простір у Бурдьє. Соціальний простір – це, як і слід було очікувати, «ментальна структура» [Бурдьє 2005: 51]. Фізичне простір – це «займане місце», яке «може бути визначено як площа, поверхня і об'єм, який займає агент або предмет» [Бурдьє 2005: 49]. Бурдьє не називає фізичний простір ментальною структурою. Найбільше, на що готовий в якості компромісу піти французький соціолог, це визнати, що соціальний простір «вписано одночасно в об'єктивні просторові структури і в суб'єктивні структури, які є частково продуктом інкорпорації об'єктивації структур» [Бурдьє 2005: 52]. Це означає, що соціальний простір як ментальна структура «поміщено» в фізичний простір, кореляція з яким дає першому об'єктивне значення. Тому зарахувати Бурдьє до представників трансцендентальної філософії не варто і це, очевидно, крок назад у порівнянні з соціологією Дюркгейма і Вебера.

Нас дивує в роздумах Бурдье уявлення про гомогенність соціального простору. Стаття «Фізичне та соціальне простору» (1990) з'явилася на зорі створення інтернету, всього за рік до появи всесвітньої павутини (World Wide Web). Навіть наявність в соціальному просторі підпросторів (соціальне поле, політичне поле, економічне поле, культурне поле і т.д.), цілком вписується в уявлення про гомогенність цього простору. У Бурдье немає навіть натяку на існування нового виду простору, що в ряду з фізичним або соціальним простором мало б свою особливу природу. І це при тому, що досить добре відомо, з якою підозрою Бурдье ставився до телебачення. Однак спрощувати соціологію Бурдье теж не варто. Відсутність інтуїції щодо появи в самому найближчому майбутньому цифрового простору цілком збалансовано наявністю в теорії Бурдье поняття «габітус», побудованому за принципом формування баз знань, які вже на початку нашого століття стануть основою формальних онтологій. Ще одна цінна думка, викладена в теорії простору П'єра Бурдье, це артикуляція питання про існуюче в невидимій формі соціальне насильство. Розкриття цього насильства саме як насильства вимагає складної розшифровки структури і підструктур соціального простору, оскільки соціальне насильство існує в символах і знаках, та практично ніколи не асоціюються з насильством. Таку родову ознаку насильства незабаром запозичить цифрове насильство.

Зовсім під іншим кутом зору розглядає поняття соціального простору і соціального насильства Мішель Фуко, який пише що «грандіозні праці Башляра, описи феноменологів навчили нас, що ми живемо не в гомогенному і порожньому просторі» [Фуко 2006: 194]. Залишаючи поза розглядом складну, хоча і важливу проблему впливу феноменології на філософію Гастона Башляра, зосередимося лише на тому, що Фуко однозначно визнає значення трансцендентальної філософії для формування уявлень про простір. Саме завдяки тому, що трансцендентальна феноменологія розрізняє дві пізнавальні настанови свідомості, наївно-реалістичну і трансцендентально-феноменологічну, філософії поступово вдалося

подолати уявлення про гомогенну реальність. Цей висновок дозволив Фуко оригінально трактувати питання про структуру простору. Фуко розрізняє три види простору: утопію, дзеркало і гетеротопію. Простір утопії – це реально не існуючий простір. Оскільки Фуко більше нічого не говорить про простір утопії, то дозволю собі припустити, що філософ натякає на нереалізовані ідеали соціалізму і комунізму. Простір гетеротопії Фуко, не без частки іронії, називає «реалізованими утопіями». Це місце вже не тільки в соціальному, а й у реальному фізичному просторі: будинки відпочинку, психіатричні клініки, в'язниці, будинки для людей похилого віку, кладовища, музеї, бібліотеки, будинки розпусти, ярмарки і навіть кораблі, в яких Фуко бачить плавучий шматок простору [Фуко 2006: 204]. Однак в контексті нашого дослідження варто звернути увагу на простір, що знаходиться між утопією і гетеротопією – простір дзеркала. На це звертає увагу Лев Манович, який пише, що Фуко «не тільки передбачав становлення мережевого суспільства в контексті інтернету», а й «формування призначеного для користувача інтерфейсу» [Манович 2008: 381]. Іншими словами, Фуко описує контури цифрового простору.

Дзеркало, за словами Фуко, являє собою досвід між утопіями і гетеротопіями. Опис дзеркала як метафори сильно нагадує цифровий світ. У цьому описі принципово важливо наявність кореляції між свідомістю і цифровим простором. Звертає на себе увагу аналіз топології нового простору. «Дзеркало в кінцевому рахунку є утопія, оскільки це місце без місця. У дзеркалі я бачу себе там, де мене немає, в нереальному просторі, віртуально відкривається за поверхнею; я там, де мене немає; свого роду тінь приносить мені мою власну видимість, яка дозволяє мені дивитися туди, де я відсутній: утопія дзеркала» [Фуко 2006: 196-197]. До Фуко жодний з філософів або соціологів не наважувався на цей радикальний крок, говорити про простір, одночасно наявний і відсутній. У дзеркалі я бачу щось, розташоване в просторі, що я раніше готовий був назвати собою. Але дзеркало як посередник між мною по цей бік дзеркала і

тим щось, що знаходиться по той бік дзеркала, дивно схоже на мене, але все ж не я, розмиває межі реальності. У мене немає аргументів на користь того, що я справжній володію реальністю по цей бік дзеркала. Дзеркалу зобов'язує мене розподіляти порівну реальність мене і моєї «тіні». Місце без простору по той бік дзеркала відображає не тільки мене, а й простір, в якому я перебуваю. Якщо розглядати місце, де я стою як відображення, то чи можна вважати відбитий в дзеркалі простір фізичним простором? А саме відображення, а не відбите простір, що воно є? Фуко говорить, що це утопія, місце без місця. Однак дзеркало це також «гетеротопія в тій мірі, в якій дзеркало реально існує і де воно виробляє своєрідне зворотний вплив на займане мною місце» [Фуко 2006: 196-197]. Але гетеротопії, як впливає з прикладів Фуко, знаходяться в реальному фізичному просторі. Навряд чи хто-небудь буде стверджувати, що місце музеїв і бібліотек, медичних та виправних установ вилучені з фізичного або соціального просторів. Тоді в якому сенсі дзеркало це гетеротопія? Я вважаю, що Фуко визначає «інший простір» зовсім не в фізичному розумінні простору. Гетеротопії існують в соціальному просторі, де свідомість диктує людині способи буття. Інакше кажучи, місце розташування гетеротопій - це свідомість. Саме так пояснюються слова Фуко про те, що феноменологія навчила нас, що простір не є гомогенним. Однак в таку конструкцію впроваджується реальність дзеркала, яке диктує мені, що я відсутній там, де в цей час перебуваю. Критерієм моєї відсутності «тут» є моє відображення «там». «Виходячи з цього погляду, який як би атакує мене з глибини віртуального простору іншого боку дзеркала, я повертаюся до себе і знову починаю дивитися на себе і відновлювати себе там, де я перебуваю» [Фуко 2006: 196-197]. Атака на мене з глибини дзеркала це те, що я називаю цифровим насильством. Що гарантує моє повернення по цей бік дзеркала після здійснення атак на моє ego? Як зрозуміти, що той, хто повернувся після атаки дзеркала залишається тим же, ким був раніше? Тут знову приходить на допомогу феноменологія. Я доступний для атак з боку дзеркала, якщо вва-

жаю свою реальність виключно в природній настанові. Впевненість в собі як існуючому тільки в фізичному просторі дозволяє дзеркалу руйнувати мою ідентичність і на її уламках сформувати нову ідентичність, яка може виглядати краще оригіналу, але це вже не я.

Ситуація ускладнюється ще й тим, що ніхто інший не може конституювати моє ego, оскільки доступна мені комунікація в дзеркалі спочатку вбудована в уже існуючий дзеркальний контекст. Можливість конституювання реальності Іншого, яким можу бути я, може виникнути лише за умови наявності інтерсуб'єктивності відносин. Нарешті, саме дзеркало існує в такій формі, що навіть абстрагуватися від образу в дзеркалі і зрозуміти, що це лише віддзеркалення, можна лише за умови, що я бачу дзеркало. Інше місце в просторі може займати лише те, що знаходиться всередині іншого місця

Поняття соціального простору вже перестало відображати те, що вже існує як технологія. Разом з тим звертає на себе увагу не тільки наявність нової природи простору, викладений Фуко в метафорі дзеркала, а й з'єднання простору з ego, яке вперше зіткнулося з тим, що його мислення вже не гарантує його існування. Цифровий простір ще не існує як поняття, але його опис в метафорі дзеркала відкриває дорогу більш змістовному опису цифри. Але для цього виникла потреба знайти нову мову, що здатна описати медіума, що виник між мною і моєю тінню.

Одним з небагатьох, хто своєчасно усвідомив значення епістемології для формування уявлень про цифровий простір, є теоретик Media Studies і Digital Studies Лев Манович. У книзі «Мова нових медіа» значне місце займає аналіз цифрового медіума. Фукіанське дзеркало заговорило мовою цифри. Перший раз Манович говорить про простору в процесі відтворення еволюції цифрових медіа. Ця еволюція хронологічно вимірюється вченим 1975, 1985, 1995 року, 2005 роками. Виділяючи основні тенденції 1995 року, Манович пише про те, що до цього часу настає «гегемонія мегакорпорацій, які присвоюють базові категорії «простору», «часу» і «майбутнього»» [Манович 2018: 35]. Ця тенденція ілю-

струється прикладами слоганів з рекламних компаній. Відзначимо, що на цьому етапі розвитку «цифри» ще не йдеться про оцифрування простору, хоча настає вона досить скоро після описаних подій, рівно з початком нового століття. «Сьогодні ми спостерігаємо появу нового медіума, я б навіть сказав, метамедіума – цифрового комп'ютера» [Манович 2018: 37]. Нова реальність вимагає нових підходів її вивчення. Використовуваний в книзі метод Манович чи то жартома, чи то всерйоз пропонує називати «цифровим матеріалізмом». Пояснюючи вибір поняття, Манович пише, що «замість того щоб нав'язувати або заздальгідь вибрати якийсь апріорно домінуючий підхід, я розробляю теорію нових медіа як би з нуля» [Манович 2018: 40-41]. Далі вчений розкриває те, в чому власне полягає цей матеріалізм. Але поки зупинимо свою увагу на процитованому вище пропозиції. Філософи, чуйні до появи в тексті трансцендентальних понять, навряд чи можуть залишити без уваги використання Мановичем поняття «апріорі», що походить з «Критики чистого розуму».

Для того, щоб знайти правильне слово, яке пояснило б вибір методу, поняття «апріорі» виглядає зайвим. Наприклад, можна було б сказати, що новий метод не виходить із заздальгідь заготовлених передумов. Поняття «апріорі» вводить вченого в трансцендентальний контекст. Щоб не виникало сумніву в легітимності трансцендентального прочитання поняття «апріорі» в «Мові нових медіа», пропоную продовжити аналіз цього ж висловлювання. Замість «апріорно домінуючого підходу» Манович пропонує «теорію нових медіа як би з нуля». І знову ми опиняємося в сфері трансцендентальних, точніше трансцендентальної-феноменологічних, понять. Що означає, що новий метод вивчає медіа як би з нуля? Це означає, що відбувається редагування всього знання про медіа, які існують до і паралельно з мовою нових медіа. В результаті відредаговане знання про медіа перетворюється в чистий аркуш і тому кожен елемент нового знання отримано як би з нуля.

Тепер переведемо цей зміст на мову трансцендентальної філософії. Створювати теорію нових медіа з нуля означає не що інше, як

здійснювати трансцендентальну редукцію, що забезпечує зміну настанов пізнання [Гуссерль 1999; Григоришин 2012]. Замість спотвореного уявлення про світ, скорочена реальність постає в епістемологічному аспекті абсолютно з нуля. Її тільки треба буде вивчати, а раніше отримані висновки про існуючу поза свідомістю реальності відтепер сприймаються як нерелевантні новим методом пізнання світу. Таким чином, Манович має на увазі трансцендентальний контекст, що додає його дослідженню особливу цінність. Звичайно ж, ми можемо бачити в тексті Мановича не тільки близькість до трансцендентальної філософії, але і значну відмінність від неї. Не варто приховувати, що трансцендентальна філософія і феноменологія, як її невід'ємна частина, працюють з реальністю аналогового світу. Світ існує сам по собі, але вивчати його можливо лише у відбитті розуму.

У Мановича інакше: його цікавить реальність цифрового світу. Світ аналоговий, близький і зрозумілий з точки зору історії філософії, раптом втрачає свою абсолютну наукову цінність. Всі давні спроби першого теоретика медіа Маршала Маклюєна звернути увагу на існування кардинально зміненого світу довго не викликали вартового інтересу [Маклюєн 2014; 2017]. Манович же говорить про перехід на цифру, як про що відбувся подію і на час написання книги це дійсно стало реальністю. Відсутність нової епістемології або, що те ж саме, наявність виключно старої гносеології, відрізало людини від існуючої реальності. Радикальний ескапізм, так само як і наївні спроби ігнорувати новий цифровий світ не сприяли створенню мови для розуміння нового посередника між людиною і комп'ютером. Тому Манович як би розриває зв'язок зі старим теоретико-пізнавальним контекстом, маючи намір побудувати нову епістемологію.

Отже, цифровий матеріалізм складається з опису функціонування комп'ютерного середовища, комп'ютерного програмного забезпечення і комп'ютерних операцій, завдяки яким дизайнерами і художниками створюються мультимедійні об'єкти. Причому матеріалізм, як можна зрозуміти, полягає в тому, що у фокусі аналізу відтепер знаходиться не сукуп-

ність операцій свідомості, які лежать у сфері компетенції психології, фізіології і когнітивних наук. Наприклад, комунікація в офлайн передбачає аналіз людської повсякденної або ритуалізованої у фреймах людської мови, а запит в пошуковій системі вже переводить комунікацію на рівень людина-комп'ютер. І завдання нових медіа полягає в тому, щоб прийняти цей запит в якості дії, що здійснюється не одним, а відразу декількома акторами. При цьому користувач, який формулює запит в пошуковій системі, є аж ніяк не найважливішим актором. Автоматизовані помічники підказують користувачеві що саме той хоче запитати. Штучна природа таких помічників, які представляють собою не що інше, як набір комп'ютерних програм, живуть єдиним життям з природною свідомістю. Ці програми в своєму функціонуванні залежать від волі людини, в чому полягає сутність цифрового матеріалізму.

Перехід від аналогової до цифрової епістемології передбачає відмову від апріорних підстав традиційної філософії. Але реалізувати цей процес на практиці виявилось складно, оскільки розрив з трансценденталістською традицією був здійснений на трансцендентальних підставах. Відмова від апріорного знання передбачає його наявність, а епістемологія «з нуля» повністю повторює трансцендентальний принцип феноменологічної редукції. Вийти з пасток, створених Кантом, Гуссерлем і сучасною трансцендентальною філософією Манович спробував через повну відмову працювати в традиційній теорії пі-

знання, яка тлумачить світ як відображення реальності у свідомості. Замість цієї «аналогової» епістемології, Манович прагне створити «цифрову» епістемологію. Свідомість як об'єкт дослідження відходить на другий план як «ідеалізм». Замість цього на перший план виходить «інтерфейс» як синтез людської свідомості і штучного інтелекту. З цієї позиції свідомість перестає бути ключовим фактором, що дозволяє актору функціонувати в онлайн.

Висновок

Підіб'ємо підсумки дослідження полісемії простору. Фізичний простір було представлено в кантівському розумінні. Головний підсумок аналізу фізичного простору полягає в тому, що він має апріорне походження. Кореляція між фізичним і соціальним просторами як апріорними уявленнями, що лежать в основі наших споглядань, була розкрита на прикладах соціології Еміля Дюркгейма і Макса Вебера. Завдяки досягненням трансцендентальної феноменології Едмунда Гуссерля і феноменологічної соціології Альфреда Шютца просторові відносини були розкриті в поняттях життєвого і соціального світу. Обидва поняття виходять з вчення про інтенційну структуру свідомості. У соціальній філософії Гі Дебора і П'єра Бурдьє поняття соціального простору постало в якості оригінального поняття, що не зводиться до фізичного простору. Різниця гомогенного і гетерогенного простору в філософії Мішеля Фуко дозволила через метафору дзеркала проникнути в обриси цифрового простору і зануритися в глибини цифрового насильства.

Бібліографічні посилання

- Барковская, А.Ю. (2013). Социологическая интерпретация категории «социальное пространство». *Вестник Волгоградского государственного университета*. Серия 7. Философия, 1(19), 49-55.
- Бергер, П., Лукман, Т. (1995). *Социальное конструирование реальности*. М.: Медиум.
- Бурдьє П. (2005). *Физическое и социальное пространство*, в: Бурдьє П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 49-63.
- Вебер, М. (2018). *Город*. М.: Strelka Press.
- Вебер, М. (1990). «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, в: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс, 345-415.
- Виндельбанд, В. (2007). *История и естествознание*, в: Виндельбанд В. *Прелюдии*. М.: Гиперборея-Кучково поле, 333-352.
- Гарфинкель, Г. (2007). *Исследования по этнометодологии*. СПб.: Питер.
- Григоршин, С.В. (2012). *Мова і мислення у трансцендентальній феноменології*. Ніжин: Вид-во Ніжинського ун-ту.
- Гуссерль, Э. (1999). *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Книга I. Общее

- введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Гуссерль, Э. (2004). *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. СПб.: Владимир Даль.
- Дебор, Г. (2000). *Общество спектакля*. М.: Логос.
- Дюркгейм, Э. (1991). *Метод социологии, в: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука, 391-532.
- Зиммель, Г. (1996). *Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования, в: Зиммель Г. Избранное. Т.2. Созерцание жизни*. М.: Юрист, 301-465.
- Кант, И. (1964). *Сочинения в шести томах. Т. 3*. М.: Мысль.
- Мак-Люэн, М. (2004). *Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры*. К.: Ника-Центр.
- Маклюэн, М. (2017). *Понимание медиа: Внешние расширения человека*. М.: Кучково поле.
- Манович, Л. (2018). *Язык новых медиа*. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Мерло-Понти, М. (1999). *Феноменология восприятия*. СПб.: Ювента; Наука.
- Риккерт, Г. (1997). *Границы естественнонаучного образования понятий*. СПб.: Наука.
- Филиппов, А.В. (2003). *Теоретические основания социологии пространства*. М.: Канон-Пресс.
- Фуко, М. (1977). *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. М.: Прогресс.
- Фуко, М. (2006). *Другие пространства, в: Фуко М. Интеллектуалы и власть. Часть 3. Статьи и интервью 1970-1984*. М.: Праксис, 191-204.
- Шелер, М. (2011). *Проблемы социологии знания*. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Шюц, А. (2004). *Смысловое строение социального мира, в: Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом*. М.: РОССПЭН, 687-1022.

References

- Barkovskaya, A.Yu. (2013). *Socziologicheskaya interpretaciya kategorii «soczial`noe prostranstvo» [Sociological interpretation of the category “social space”]*. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, 1 (19), 49-55. (in Russian)
- Berger, P., Lukman, T. (1995). *Soczial`noe konstruirovanie real`nosti [The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge]*. М.: Medium. (in Russian)
- Burd`e P. (2005). *Fizicheskoe i soczial`noe prostranstva [Physical and social spaces]*, in: *Burd`e P. Socziologiya soczial`nogo prostranstva*. М.: Institut e`ksperimental`noj socziologii; SPb.: Aletejya, 49-63. (in Russian)
- Veber, M. (2018). *Gorod [The History of the Economy. City]*. М.: Strelka Press. (in Russian)
- Veber, M. (1990). *«Ob`ektivnost`» soczial`no-nauchnogo i soczial`no-politicheskogo poznanija [“Objectivity” of socio-scientific and socio-political knowledge]*, in: *Veber M. Izbranny`e proizvedeniya*. М.: Progress, 345-415. (in Russian)
- Vindel`band, V. (2007). *Istoriya i estestvoznaniye [History and science]*, in: *Vindel`band V. Preljudii*. М.: Giperboreya-Kuchkovo pole, 333-352. (in Russian)
- Garfinkel`, G. (2007). *Issledovaniya po e`tnometologii [Research in ethnomethodology]*. SPb.: Piter. (in Russian)
- Grigorishin, S.V. (2012). *Mova i` mislennyya u transczendental`ni`j fenomenologi`yi [Language and Thinking in Transcendental phenomenology]*. Ni`zhin: Vid-vo Ni`zhins`kogo un-tu. (in Russian)
- Gusserl`, E`. (1999). *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideas for pure phenomenology and phenomenological philosophy]*. Kniga I. Obshee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. М.: Dom intellektual`noj knigi. (in Russian)
- Gusserl`, E`. (2004). *Krizis evropejskikh nauk i transczendental`naya fenomenologiya [The crisis of European sciences and Transcendental Phenomenology]*. SPb.: Vladimir Dal`. (in Russian)
- Debor, G. (2000). *Obshhestvo spektaklya [Society of the spectacle]*. М.: Logos. (in Russian)
- Dyurkgejm, E`. (1991). *Metod socziologii [Sociology method]*, in: *Dyurkgejm E`. O razdelenii obshhestvennogo truda. Metod socziologii*. М.: Nauka, 391-532. (in Russian)
- Zimmel`, G. (1996). *Soczial`naya differenciacziya. Socziologicheskie i psikhologicheskie issledovaniya [Social differentiation. Sociological and psychological research]*, in: *Zimmel` G. Izbrannoe. T. 2. Sozerczanie zhizni*. М.: Yurist, 301-465. (in Russian)
- Kant, I. (1964). *Sochineniya v shesti tomakh [Works in six volumes]*. Т. 3. М.: My`sl`. (in Russian)

- Mak-Lyue`n, M. (2004). *Galaktika Gutenberga. Sotvorenje cheloveka pec]hatnoj kul`tury`* [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man]. K.: Nika-Czentr. (in Russian)
- Maklyue`n, M. (2017). *Ponimanie media: Vneshnie rasshireniya cheloveka* [Understanding Media: The Extensions of Man]. M.: Kuchkovo pole. (in Russian)
- Manovich, L. (2018). *Yazy`k novy`kh media* [The language of new media]. M.: Ad Marginem Press. (in Russian)
- Merlo-Ponti, M. (1999). *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. SPb.: Yuventa; Nauka. (in Russian)
- Rikkert, G. (1997). *Graniczy` estestvennonauchnogo obrazovaniya ponyatij* [The boundaries of natural science education concepts]. SPb.: Nauka. (in Russian)
- Filippov, A.V. (2003). *Teoreticheskie osnovaniya socziologii prostranstva*. M.: Kanon-Press. (in Russian)
- Fuko, M. (1977). *Slova i veshhi. Arkheologiya gumanitarny`kh nauk* [Words and Things. Archeology of the Humanities]. M.: Progress. (in Russian)
- Fuko, M. (2006). *Drugie prostranstva* [Other spaces], in: Fuko M. *Intellektualy` i vlast`. Chast` 3. Stat`i i interv`yu 1970-1984*. M.: Praxis, 191-204. (in Russian)
- Sheler, M. (2011). *Problemy` socziologii znaniya* [Problems of the Sociology of Knowledge]. M.: Institut obshhegumanitarny`kh issledovanij. (in Russian)
- Shyucz, A. (2004). *Smy`slovoe stroenie social`nogo mira* [The Semantic structure of the Social World], in: *Shyucz A. Izbrannoe: Mir, svetyashhijsya smy`slo*. M.: ROSSPE`N, 687-1022. (in Russian)