

УДК [141.7:316.7]:711.4

DOI: <https://doi.org/10.21564/2663-5704.64.324502>

Коваленко Інна Ігорівна, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків
e-mail: kinna087@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-3156-9254

Мелякова Юлія Василівна, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків
e-mail: melyak770828@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-0200-1141

НОВІ ПРОСТОРОВИ ЛОКАЛЬНОСТІ В НОМАДИЧНОМУ БУТТІ: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У статті розглянуті особливі умови формування номадичного способу життя доби постмодерну. Сучасний соціокультурний простір міст представлений як середовище, де виникають специфічні локальності, що сприяють номадизації, – «не-місце» та «діра». «Не-місце» осмислене як канал безупинного руху, позбавлений історичності та такий, що утворює розсіювання суб'єктної ідентичності. «Діра» показана як вузол зіткнення різноспрямованих потоків, що передбачає первинне уповільнення номада для здійснення вільного заглиблення в «не-місце». Показано, що виникнення «не-місць» пов'язане з процесом наративізації місць, конструювання їх за допомогою знаків, що в підсумку веде до того, що місце стає відсутнім для самого себе («не-місцем»).

Ключові слова: номадизм, постмодерн, простір сучасного міста, номадична ідентичність.

Вступ. Сучасна цивілізація перебуває у стадії інтенсивних соціокультурних і технологічних трансформацій. Сьогодні акцент зміщений у бік новизни, що задає імпульс до нелінійного розвитку дійсності. Світ постійно розширює межі, демонструючи не тільки неймовірно-можливе, а й неймовірно-наявне в бутті соціального та особистого. Соціум трансформується в рухому сукупність діяльнісних індивідів.

Однією з характерних рис цивілізації постмодерну є перетворення історичних фактів на контекстуальні. Традиційні ознаки локальної ідентичності (мова, територія, спільність культури тощо) стають рухливими, втрачають свою «вічність», змінюючись протягом життя одного покоління: те, що раніше «робила» історія, тепер роблять абстрактні системи та технореволюції.

Як наслідок, постмодерн позбавлений будь-якого відчуття темпоральності. Минуле, так само як теперішнє та майбутнє, перетворено на віртуальні реальності [1] або симультанні комбінації на кшталт постмодернної архітектури: з історичної точки зору речі розглядаються радше як «процеси моделювання та структурування, а не як статичні явища» [2, р. 41–42]. Час набуває історії, щойно швидкість руху простором (на відміну від незмінного, по суті, простору, який не може бути розтягнутим або стиснутим) стає питанням спритності, уяви та винахідливості людини.

В організації сучасного простору пріоритет відданий порожнечі. Традиційні локуси зосередження втрачають символічну закріпленість і розташовуються передусім так, аби забезпечити можливість безперешкодного переміщення. Такий простір готує поле для кочування номадичного суб'єкта¹. Номадичний стиль життя нагадує безупинну джазову імпровізацію, у кожний момент якої важливі лише власна манера виконання, власна тональність, власний стиль. Утворюється особлива реальність, де об'єкт завжди рухається, що веде до необхідності вибору напряму і перетворення його на Магістраль.

Аналіз останніх джерел та публікацій. Однією з наймасштабніших спроб, спрямованих на осмислення новітньої соціокультурної ситуації, є номадологічний проєкт Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі [3, 4]. Номадизм сьогодні активно використовується в геофілософських розвідках, де перевагу віддано простору, передусім міському.

Конструювання сучасних міських просторів та досвід їх використання перетворюють саму людину. У межах критики функціоналістського урбанізму М. Гайдеггер [5], А. Лефевр [6] та інші автори роблять акцент на втраті екзистенціальних цінностей та цінностей ідентичності сучасного міста. Категорія «не-місце» М. Оже [7], розвинута під впливом ідей М. де Серто [8], а також «сміттєвий простір» Колхаса [9] відображають трансформації сучасних форм солідарності. Сучасні дослідники, спираючися на велику міждис-

¹ Номадизм (загальнопланетарне кочівництво) передбачає відмову від будь-яких форм осілості та прив'язаності, постулює примат свободи, що мислиться передусім як здатність безперешкодно здійснювати переміщення у просторі та часі. На відміну від «деревоподібної» осілої культури, номадична культура є ризомною, а отже, аструктурною, алінійною, горизонтальною, багатовекторною, необмеженою. Розмивання меж культури здійснюється за рахунок гібридизації різнорідних сутностей, що веде до синергетичного ефекту. Впливу гібридизації зазнають як різні аспекти ідентичності номада, так і простір навколо нього.

циплінарну літературу, розглядають «не-місця» як такі, що існували завжди [10], як забуті або такі, що деградували [11], як нові, ще не привласнені користувачами простори [12], що загалом свідчить про необхідність більш відкритих, динамічних та гетерогенних концепцій місця [13; 14].

Загалом же сучасний стан соціальної реальності обумовлює трансдисциплінарний контекст вивчення актуальних проблем. Соціально-гуманітарне знання стає своєрідним навігатором, що дозволяє орієнтуватися в соціальній реальності, дати пояснення розрізненим явищам та інтерпретувати їх у подальшому [15].

Методологічними засадами наших роздумів є ідея незавершеності сучасності, розуміння її як плинної. Термін «постмодернізм» ми вживаємо в широкому значенні – передусім як світоглядну стратегію, набір критичних та риторичних практик, спрямованих на переосмислення модерністських критеріїв ідентичності, історичного прогресу та епістемологічної визначеності. Такий підхід дозволяє акумулювати ключові зміни, що останніми десятиліттями відбуваються в суспільстві й культурі, та у своєрідному сплетенні метафор і смислів утворити концепти, за допомогою яких розкрити драматичний характер сучасної соціальної реальності. Концепт відсутності місця зумовлює осмислення не-місця як позбавленого особливого значення місця, що визначається не населенням, а траєкторіями та циркуляціями людей. Своєю чергою, це зміцнює ідею зникнення місцевої ідентичності, укоріненої у відомій історії і зв'язаної з великими наративами та колективними відсиланнями.

Мета статті – визначити та осмислити специфічні локальності просторового середовища постмодерну з урахуванням соціокультурних особливостей сучасного номадизму.

Виклад основного матеріалу.

Номадична топологія постмодерну: нове прочитання простору

Класичне уявлення про соціокультурний простір доби модерну базувалося на його поділі на зовнішній і внутрішній. Із переходом до постмодерну відмінність між цими опозиціями зменшується. М. Гардт та А. Негрі показують зняття опозиційності зовнішнього та внутрішнього на прикладі політичного дискурсу: політика не зникає; те, що зникає, – це будь-яке уявлення про автономність політичного [16, р. 307].

Світ постмодерну покидає й природна складова. Вона більше не сприймається як щось зовнішнє, справжнє, незалежне від штучності цивілізації. Як зазначають вищезгадані автори, «у нашому світі все ще є ліси, і цвіркуни, і грози, і ми продовжуємо розуміти, що нашими душами рухають природні інстинкти та пристрасті; але ми не маємо природи в тому сенсі, що ці сили та феномени більше не розуміються як зовнішнє, тобто вони не розглядають-

ся як споконвічно дані та незалежні від штучності порядку цивілізації... вони є штучними або, можна сказати, частиною історії» [16, р. 187].

Протиставлення зовнішнього і внутрішнього заміщується грою кількісних відмінностей, грою гібридності та штучності. Важливість внутрішнього також поступово втрачається. Властивий модерну поділ на приватне і публічне припинений шляхом приватизації публічного. Наприклад, міська архітектура орієнтована вже не на створення місць комунікування (як це було в модерні), а на недопущення випадкових зустрічей людей із різних культурних прошарків, вона формує середовища «закритих алей, швидкісних автотрас та закритих спільнот» [16, р. 188].

Сучасний культурний простір, який Г. Дебор називає «суспільством спектаклю», стає водночас уніфікованим (потрапивши під тотальний повсякденний контроль відеокамер) і розсіяним, деактуалізованим [17; 18]. Це однорідне поле імперського суверенітету, де зникнення кордонів бінарності поступається місцем лініям розлому. Тільки простір вільного руху суб'єктів і груп (незалежно від його легальності) може претендувати на реальність. Опір прив'язаності до нації, ідентичності, народу через номадичний відхід від суверенності іменується контрімперською онтологією.

А. Лефевр обстоював ідею про те, що людське соціокультурне середовище продукується суспільством у його культурному бутті [6]. Кожен конкретно-історичний період передбачає певні просторові практики. Вони розробляються «професійними творцями кодів», до яких А. Лефевр відносив архітекторів, художників, учених. Саме такі практики визначають повсякденне побутування споживача кодів. Середовище, отже, продукується не тільки через економічні зміни, а й символічним чином. Подібно до енергії в матеріальній формі (молекулярної чи атомної), соціальна енергія є водночас і спрямованою, і розсіяною. Такий простір є концентричним та мережевим, містить прямі та криві лінії. Однак, як зауважує А. Лефевр, соціальні простори не можна визначити, звівши їх лише до базового дуалізму: «картезіанський простір чистих аркушів паперу, дошок креслення, планів, розрізів, фасадів, моделей, геометричних проєкцій тощо як символ вузької раціональності... упускає з уваги, що простір є ... передусім почутим та розіграним (завдяки фізичним жестам та рухам)... Усе тіло загалом утворює та продукує простір, у якому згодом виникають повідомлення, коди, закодоване та розкодоване...» [6, р. 200].

Крім того, соціальний простір визначається як локус мови та письма, які іноді розкривають, а іноді приховують, іноді виражають істину, а іноді – фальш (причому фальш слугує ретранслятором, ресурсом і основою для істини). Саме в такому світі відбувається пошук насолоди – пошук, об'єкт якого, щойно знайдений, знищується самим актом отримання задоволення [6, р. 211].

Таким чином, під час переходу до культури постмодерну відбулася заміна прожитого простору абстрактним, ілюзорним, розробленим владою для недопущення мас до реального простору. Простір у постмодерні – соціокультурний продукт; це не об'єктивна даність, а результат культурних зв'язків і відносин, що дає змогу говорити про спеціальність як переживання простору [19].

У соціокультурному середовищі постмодерну Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі виокремлюють гладкий простір, що породжує номада (машину війни), та рифлений простір, що породжує осілого (апарат держави) [3]. У формуванні рифленого простору беруть участь завжди дві складові: вертикальна і горизонтальна. Одна з них жорстко закріплена, інша має свободу переміщення. Такий простір укладається у встановлені межі й має внутрішню та зовнішню поверхню. Гладкий простір може бути сформований переплетеннями різнорідностей, у яких неможливо виявити внутрішнє і зовнішнє. Прикладом такого простору можуть виступати вовна, повсть. Такий простір відкритий і безмежний у всіх напрямках, він не дає змоги виявити центр, не допускає альянсу фіксованих і рухомих частин. У гладкому просторі номадів точки залежні від траєкторії руху, тоді як у рифленому просторі саме точки задають лінію. Стійка позиція рифленого простору, іменована Домом, у гладкому просторі динамічна й підпорядкована напряму кочування – вектору, який не вимірює, а вказує. Внутрішній і зовнішній простори житла, сформованого векторами напрямку руху (яранга, чум, пліт), тотожні. У рифлений простір ослих поміщають предмети; гладкий простір заповнений подіями, що, за словами Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, є результатом гаптичного сприйняття, яке може бути як візуальним або аудіальним, так і тактильним [3]. Простір осілих розмежовується лініями та кутами, за простором номадів відбувається розподіл.

Попри різну природу ці простори є водночас опозиційними і взаємодоповнювальними, переходять одне в одного: «...можна жити рифленим способом у пустелях, степах або морях; можна жити гладким способом навіть у містах, бути номадом міст... Доволі давно Фіцджеральд уже сказав: мова не про те, аби пливати до південних морів, не це визначає подорож... Існують не тільки дивні вояжі містом, а й вояжі на місці... Ми тут маємо на увазі справжніх кочівників ... і ми можемо сказати: вони не рухаються... Вояж на місці – ось ім'я для всіх інтенсивностей, навіть якщо вони розвиваються також і вишир» [3, р. 482].

Кочовими номадами виступають багато субкультур, які перебувають у просторі рифленого міста. Справжній номад не рухається. Він тому й кочівник, що не мігрує, а утримує гладкий простір. Номада характеризує не стільки рух, скільки інтенсивність – «спосіб опросторовування, спосіб буття для простору» [3, р. 482].

Елемент, що має більшу швидкість, не обов'язково найінтенсивніший; він може здійснювати з'єднання своєї інтенсивності з інтенсивністю найповільнішого елемента, що не виключає швидке, але працює водночас із ним за іншою стратегією. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі також пропонують розрізняти швидкість та рух [3]. Рух, будучи швидким, може не надавати тілу швидкості, а швидкість, навіть будучи повільною, залишається швидкістю, у якій закладено інтенсивність. Така інтенсивна швидкість стверджує абсолютний характер об'єкта, чий незвідні до цілісності частини заповнюють гладкий простір і можуть виникати в будь-якій його точці. Творчі пориви, духовні пошуки, ментальні подорожі можуть відбуватися без видимого руху, але з локальною інтенсивністю. Зупинка як процес, кататонія та стрімкість – це риси творчості та риси номада.

Влада над простором є ключовою темою в геополітиці, у якій зіштовхуються люди моря (гладкого простору) та люди суходолу (рифленого простору), таласократія та телурократія. Влада морських людей виникає передусім від піратів, які не лише грабували судна, а й боролися за просторове панування та контроль над сухопутними мешканцями. Якщо оаза на суходолі завжди була бажаною здобиччю для сухопутних вождів, то острів у морі для морських вождів був Домом. Співіснування морських вождів із селянами острова сприяло розмиванню станових відмінностей. Порти як вузлові точки переходу з рифленого на гладкий простір являли собою змішане мультикультурне утворення, екстериторіальну конфедерацію – не просто частину суходолу, а мережу торговельних громад, силу якої визначала морська торгівля. Море стало пасовищем, морські шляхи – каналами поширення культу багатства. Море розглядається Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі як принцип гладких просторів, що парадоксальним чином раніше за інші простори намагалися розкреслити і піддати рифленню, підпорядкуванню землі [3, р. 387]. Дійсно, влада Західного світу багато в чому будувалася на вмінні Держави підпорядкувати море. Але це спричинило несподіваний результат: множення відносних рухів морем, зростання можливих напрямків у вже розкресленому просторі відновлюють його гладкість. Прикладом можуть слугувати невідконтрольні Державі міграційні процеси у Західній Європі.

Геополітична стратегія постмодерну – це реалізація принципу *fleet in being* (невидимий флот у будь-якій точці). У такому принципі немає переміщення від точки до точки, проте є здатність утримувати весь простір: рифлення простору заміщене його захопленням і відновленням руху, реалізованого через факт присутності в акваторії стратегічних підводних човнів. *Fleet in being* не має на увазі перетин моря, досягнення континенту, він говорить про рух без напрямку, без пункту відправлення і прибуття. Завдяки *fleet in being* геостратегічні точки перестають бути опорними, географічна локація втрачає

свою стратегічну цінність. Натомість поцінованими сьогодні є делокалізація вектора та постійний рух.

У людській історії наявні дві культурні стратегії взаємодії з чужинцями – антропоємична (*antropoemic strategy*) та антропофагічна¹ [20]. Обидві вони зв'язані з породженням імпульсу номадичного руху в конкретній точці культурного простору. На підставі цих стратегій З. Бауман виокремлює топоси сучасних міст-мегаполісів, що потребують номадичного руху: «місця, що пожирають» (місця споживання), «місця, що вивергають» і «порожні простори» [21, р. 98–109].

Місто, будучи місцем зустрічей із незнайомими людьми, створює умови для одноразових перетинів, що не передбачають повторень. Аби такий перетин-подія відбувався найбезболісніше, місто породжує «місця, що пожирають» – торговельні центри (храми споживання). У просторі таких місць інтенсивність руху виникає без швидкості, допускається дія, але виключається взаємодія, оскільки відносини заважають прояву індивідуальної активності як щодо споживання товарів і послуг, так і щодо проживання відчуття проведення часу. Розподіляючись ризомним простором «місць, що пожирають», номад відчуває повсякденну безпеку, позаяк ці місця забезпечують чистоту, стерильність і тотальний контроль над дотриманням правил руху потоків [22]. Тут немає початкової точки відправлення і кінцевої точки прибуття. Точки рухаються разом із мандрівним суб'єктом, даючи змогу проживати приємне фізичне, візуальне, емоційне ковзання, надовго не затримуючи погляд, не зупиняючи тіло, не допускаючи виникнення емоційної прив'язаності.

«Вивергаючий простір» допускає присутність у ньому «чужинців», але мінімізує прояви інакшості. Він вимагає дотримання обов'язкових патернів поведінки, без чого існування у «вивергаючому просторі» стане проблематичним або неможливим узагалі. Такий простір, за словами З. Баумана, позбавлений символічного вираження ідентичності, ставлення до історії. «Вивергаючі простори» потоків дозволяють відчувати себе «як удома», але не допускають поводитися «як удома».

До «порожніх просторів» належать топоси, що не мають приписаного значення. Вони виключені з поля оптики суб'єкта і не передбачають привне-

¹ Як пояснює З. Бауман, емічна стратегія полягає у «"виверженні", "випльовуванні" інших як безнадійно незнайомих та чужих: виключення фізичного контакту, діалогу, соціальних зв'язків та усього розмаїття комерційних, коменсальних або матримоніальних відносин» [21, р. 101]. Фагічна стратегія націлена на подолання відчуженості інородного – «"ковтання", "пожирання" незнайомих тіл та особистостей, аби в підсумку завдяки метаболізму зробити їх ідентичними "тому, хто ковтає" та невідмінними від нього» [21, р. 101]. Архітектурним втіленням емічної стратегії (т.зв. «забороняючих місць»), на думку З. Баумана, є La Defense у Парижі, тоді як будь-який споживацький простір є яскравим втіленням «пожираючої» стратегії. Обидві вони, кожна у свій спосіб, покликані «перешкодити ймовірності зустрічі з незнайомцями, яка є характерною рисою міського життя» [21, р. 101].

сення смислу у факт свого існування. Такі місця ще не освоєні суб'єктом, не зафіксовані в його свідомості-пам'яті через невідповідність уніфікованому, стандартному простору безпечного, комфортного, приємного для очей буття. Тим не менш «порожні простори», будучи безглуздими та безперспективними, необхідні для ландшафту міста-мегаполіса, оскільки їхня відсутність на карті дає змогу іншим місцям створювати ілюзію наповненості смислом.

Однією з суттєвих властивостей соціокультурного середовища в постмодерновому світі є його децентрація, відсутність домінантного ядра і чітких кордонів. Запровадження інтерактивних мереж, з'єднання їх із географічним середовищем спричинило парадокс розсіювання і концентрації: роль відстаней скасовується, проте виникають нові форми ізоляції, зростає відрив місця від простору, простір місць змінюється простором потоків. Як наслідок, сучасне місто перестає бути культурним утворенням, радше нагадуючи гібрид місто-село, а-географічне місто, місто-джеренерик¹. Будівництво тунелів і транспортних артерій, рутинна реконструкція житла під офіс, церков під клуби, банкрутство підприємств, створення парків і пішохідних зон, реставрація історичних пам'яток – усе це веде до повної втрати автентичності [23]. Як наслідок, соціокультурне середовище звільняє людину від примусової ідентичності та сприяє виникненню номадичної рухливості.

«Не-місце» – «діра»: досвід концептуалізації

Культурні трансформації у стрімко мінливому сучасному світі вимагають переосмислення низки положень, що вважалися незмінними в попередні історичні періоди. Особливий інтерес, на наш погляд, викликають локальності, які в культурному просторі виявилися позбавленими означування і стали іменуватися «не-місцями»².

Відмінність між «місцем» та «не-місцем» відіграє суттєву роль як щодо географії сучасних антропотоків, так і в міждисциплінарних розвідках. Поняття «місце» вживається для опису взаємозв'язку людини і світу. «Місце» мислиться як реляційно сконструйоване, наповнене смислом та сформоване більш загальною історією. «Місце» визначається як географічним координуванням, так і завдяки смислу, що його привносить людина в конкретну частину простору. У підсумку, сукупність речових і безтілесних історичних фактів утворює ідентичність місця, значущого для багатьох людей.

¹ У відомій праці «Junkspace» Р. Колхас уподібнює сучасне місто лікарському препарату, указуючи на прямий зв'язок між міськими перетвореннями та самосвідомістю містян. Слово «джеренерик» автор використовує для позначення дешевої копії популярного лікарського засобу-прототипу, яка починає вироблятися, як правило, у країнах третього світу, коли спливає термін патенту вихідного зразка. Можливість застосування такої аналогії щодо динаміки розвитку історичних міст автор пояснює особливостями перебігу «хвороби» такого зростання: експоненціальне збільшення населення передбачає, що в якийсь момент минуле стане надто «маленьким», аби вмістити всіх живих [9].

² Термін «не-місце» використовували у своїх працях М. Де Серто [24], М. Оже [7], З. Бауман [21].

Підкреслюючи смислоорганізуючу роль місця в культурі, М. Оже використовує поняття «антропологічне місце» (місце минулого) [7]. Такі локації люди прагнуть перетворити на місця ідентичності, відношення та історії, яку вони не творять, а в якій живуть [7, р. 45]

Характеризуючи антропологічне місце, М. Оже наголошує на його геометричності: «...говорячи ... словами більш відомої нам повсякденної географії, ми можемо згадати, з одного боку, маршрути, осі та шляхи, які ведуть з одного місця до іншого і які прокладені людьми; з іншого боку, перехрестя та площі, на яких люди перетинаються, зустрічаються та збираються, утворюючи величезні ансамблі, що забезпечують можливість економічного обміну; нарешті, більш або менш монументальні центри, релігійні або політичні, що створені одними людьми та визначають своєю чергою обриси та межі простору, поза яким решта людей визначаються як “інші”» [7, р. 46].

В антропологічній традиції феномен інакшості (або ідентичності), як правило, пов'язаний із питанням про простір. Так, процеси символізації, застосовувані у практиці соціальних груп, спрямовані на розуміння простору та його контролю, а в підсумку – на розуміння та організацію самих себе. Класичний приклад К. Леві-Стросса з історії південноамериканського племені бороро яскраво ілюструє безпосередній зв'язок між економічною, соціальною, політичною організацією та просторовим розташуванням: коли салезіанські місіонери змінили принцип розташування хатин та їхню звичну форму, бороро втратили почуття традиції та власної культури [20].

Якщо місце характеризується ідентифікувальними, сполучними властивостями та історичністю, то простір, позбавлений таких властивостей, набуває статусу «не-місця» (ймовірного майбутнього). Це точки тимчасового перебування. Постмодерн орієнтований на створення саме таких точок – точок транзитного руху. Прикладами «не-місць» є готелі, санаторії, табори біженців тощо.

«Не-місце» утворює парадигму, включно з усіма просторами повітряних, залізничних, автомобільних шляхів, транспортних засобів, портів, вокзалів, дротових і бездротових мереж. Це середовище, де рух переважає над спокоєм, а процес – над станом. Такий тип простору має яскраво виражений транзитний, приписуючий та інформативний характер. Аеропорти, автомагістралі, торговельні центри та готелі є, зокрема, зв'язуючими просторами для переміщення з однієї точки в іншу; тут переважає презентизм¹, оскільки в «не-місцях» немає ані минулого, про яке потрібно пам'ятати, ані майбуття, яке потрібно уявляти. Слід, проте, зауважити, що «не-місця» не існують без місць,

¹ Презентизм (англ. *presentism*, від *present* – теперішній [час]) – концепт, згідно з яким минуле та майбуття не існують. З початку 2000-х рр. активно використовується в історичній науці, політичних та культурних дискурсах, а також публічних дискусіях про історію.

вони не є антагоністами. «Місце» і «не-місце» «скоріше, є хисткими полярностями: перше ніколи до кінця не зникає, а друге ніколи не здійснюється повністю; разом вони являють собою палімсест, на якому безупинно наново пишуться сплутані партії ідентичності та взаємозв'язки» [7, р. 64].

Зв'язок місця як системи елементів і простору як втілення руху викликає низку референцій. Антропологічне місце відрізняється від географічного досвідом екзистенції, співвіднесенням себе з середовищем. Місце зв'язане з культурою, розташованою у просторі і часі. Такий простір корелює з мовленнєвим актом, вимовленим словом. Як зазначає М. де Серто, місце – це «фрагментарні та звернені на себе історії; це минуле, яке не дозволено читати іншим; це накопичений час, який може розгортатися, але, як і оповідання, що зберігаються в запасі, він перебуває в загадковому стані; це символізації, замкнені в тілесних стражданнях та задоволеннях» [24, р. 108]. Практику освоєння простору М. де Серто порівнює з досвідом ходіння, водночас зауважуючи: «Ходити – означає ніде не бути. Це незавершений процес відсутності та пошуку свого місця» [24, р. 103]. Ходьба для М. Серто виступає як практика перепросторовування, що утворює форми самоідентифікації. За словами вченого, уся історія являє собою ж що інше, як історію подорожей, тобто просторову практику, а отже, місця виявляються сконструйованими системою знаків, текстом [24, р. 100–105].

Перетворення простору на «місце» або «не-місце» здійснюється через наративізацію. Присвоєння місцю імені призводить до того, що воно стає відсутнім для самого себе. Імена нав'язують місцю припис, що виходить від іншого. На думку М. де Серто, імена, присвоєні топосам, спустошують запаси прихованих та звичних значень, перетворюючи місця на переходи [8, р. 156], – по суті, «не-місця».

«Не-місця» не мають стійкої смислової наповненості, людина в них перетворюється на знеособлений інструмент прояву культурних кодів мови. «Не-місце», будучи довільним щодо свого найменування, не передбачає жорстких зв'язків причинності. У «не-місці» розосереджена відкрита потенція його когнітивного виявлення через співприсутність в акті ковзання.

Хоча позиція «не-місця» й відводить від регламентованого топосу, проте вона нікуди не веде, пропонуючи порвати з ілюзією референції імені та місця. У новому культурному просторі «не-місце» – гарант відходу від парадигми гіпотетичної впорядкованості та короткочасного смислу до ситуації конструювання, колажування, багатоваріантності смислових наповнень і майбутніх сценаріїв. «Не-місце» – точка втрати константи значення суб'єктів / об'єктів і зародження потенції до процесуальності.

У будь-якій подорожі присутній подвійний рух: мандрівника і ландшафту. Погляд суб'єкта здатний закарбовувати лише миттєві знімки, які, будучи

вплетеними в наратив про подорож, надалі нав'язуються слухачам. Але є простори, у яких суб'єкт виступає як спостерігач, байдужий до побаченого: «...так, наче присутність спостерігача становить суть спостережуваного» [7, р. 70]. Туристичні проспекти вимагають звернути увагу на той чи інший об'єкт, у тому чи іншому напрямку, обіцяючи спостерігачеві певний образ, який є втіленням очікувань, що говорить тільки про самого себе і при цьому має чуже ім'я. Такий мандрівний простір стає прообразом «не-містя». Скасування міста стає основним змістом руху, кінцевою метою подорожі.

Звичні «не-містя» постмодерну виникають у процесі руху автомагістраллю, у порту, супермаркеті. Як правило, вони містять покажчики, таблички, інструкції із застосування, що складаються з вказівок та сповіщень: «куріння заборонено», «тримайтеся правого ряду», «наступна станція – кінцева». У «не-містях» такі імперативи можуть бути візуалізовані в дорожніх знаках, що диктують правила руху. Так, будучи саме по собі анонімним, «не-місце» несе на собі відбиток державної влади, залишаючи індивідам взаємодію з текстами, що виходять від певних інститутів. Як наслідок, людина та «не-місце» створюють резонанс, у якому відсікаються чуттєві ментальні реальності та виокремлюються панівні.

У «не-місті» дотримуються анонімності, пов'язаної з настанням спільної тимчасової ідентичності. Але така анонімність здобувається тільки після встановлення особи суб'єкта та визнання нею імперативів: користувач «не-містя» має довести свою «невинність», бо тільки «невинні» потрапляють у «не-містя». Посадковий талон, банківська картка, водійські права, візок у супермаркеті виступають символами встановлення договірних стосунків із «не-міщем» і показниками невинності суб'єкта, звільненням того, хто потрапив до «не-містя», від звичайних детермінант.

«Не-містя» в культурному просторі не мають історії. Як зазначає З. Бауман, «не-містя», маючи деякі схожі характеристики зі значущими об'єктами, на відміну від них, не можуть стати колонізованими. «Не-містя» не забороняють відвідування, але й не передбачають обживання. Вони існують лише для подолання [21]. Рух «не-міщем» позбавляє присутність «чужих» значущості, оскільки в русі нівелюються індивідуальні характеристики будь-якого зануреного в потік ковзання. Відсутність та присутність «чужого» в «не-місті» не відрізняються одна від одної. До того ж у «не-місті» існує імператив дотримання певних патернів поведінки, що мають на меті зняти прояв ідентичності, але при цьому не є етикетними ритуалами.

«Не-місце» може бути архітектурно оформлене, мати стіни і дах, проте воно не може стати місцем проживання, а залишається каналом тимчасового подолання. Рухаючись «не-міщем», суб'єкти залишають по собі порожнечі, різноспрямовані канали, штучні опори. Такі «не-містя» намагаються сьогодні

ні колонізувати великі культурні простори, перетворюючи ковзання ними (номадизм) на природний спосіб життя людини постмодерну (номада).

Якщо правильним є твердження К. Лінча, що «простір передбачає дію та водночас обмежує її» [25], то, зрештою, процес соціальної взаємодії дає кожній людині можливість «гри». Така гра заснована на різних конфігураціях і навіть дозволяє обійти заздалегідь установлені правила. Згадаємо твердження М. де Серто, що перехожий здатен вигадувати нові шляхи поза встановленим просторовим порядком: «Так, Чарлі Чаплін примножує можливості своєї трости: він робить інші речі з тією ж самою річчю, виходячи за рамки, що фіксували її використання з детермінацією об'єкта» [24, р. 98].

Однак якщо для окремої людини така свобода є цілком можливою, то «не-місця» радше сковують, ніж вивільняють: завдяки основоположній раціональності їхньої організації, надмірній кодифікації простору, владі образів та зв'язаних з ними видовищ «не-місця», будучи просторами циркуляції та руху, підпорядковані конкретній меті (дістатись певного місця, купити певний предмет, отримати певну послугу). У підсумку «не-місця» виявляються як багатофункціональні локації, мета яких – надати можливість робити дедалі більше речей в одному й тому ж просторі. Зіткнення різноспрямованих потоків, контр- і комобільностей, а також різноманіття тлумачень нівелюють об'єктність «не-місця» як якісної визначеності. «Не-місце», виступаючи локусом розсіювання ідентичності, перестає бути онтологічним і культурним гарантом приналежності до того чи іншого модусу буття, пропонуючи лише потенцію до реалізації безлічі сценаріїв процесуальності.

Отже, «не-місце» не картографується, воно переноситься з ментальної кальки носія (ексуб'єкта) на поле порожнеч і заповненостей культурної ризику, створюючи, за словами Ф. Джеймісона, «видимості» [26]. Об'єктивна онтоприсутність замінюється в «не-місці» програмною суб'єктивністю конотативного значення, яка застосовується для інтерпретації того, що відбувається. Таким чином, «не-місце» виявляється позбавленим реалістичної властивості, зафіксованою у просторі. Воно не виступає референтом вираження топологічної функції. «Не-місце» не виявляють, а калькують для скасування системи символічного, яка ще здатна прив'язувати до ідентичності, смислу, детермінованості. І якщо сьогодні кількість «не-місць» на карті міст є незначною, то з розвитком постмодерну колонізація культурного топосу «не-місцями» тільки поширюватиметься.

«Діра» у співвідношенні з «не-містом»

Як було зазначено вище, у номадології Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі осмислено два опозиційних простори – рифлений (розкреслений топос проживання осілих) і гладкий (простір ковзання номадів). Однак автори згадують і про

інший простір – дірчастий, що виступає точкою зародження проміжного поля між номадами й осілими. Його символізує кузня (поле металургії) [3].

Як зазначають Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, не буває кочових або осілих ковалів: коваль є «блукаючим, мандрівним. Особливо важливим у цьому відношенні є спосіб життя коваля: його простір – це ані рифлений простір осілого населення, ані гладкий простір кочівника. У коваля може бути намет, він може мати дім, але живе він у них, як у якомусь тимчасовому «притулку», – подібно до самого металу – як у якомусь гроті або дірці, хатині, наполовину або повністю вритій у землю... Він свердлить гори, замість того, щоб підбиратися по них, ристься в землі, замість того, щоб рифлити її, діривить простір, замість того, щоб зберігати його гладким, перетворює землю на швейцарський сир» [3, р. 413]. Не будучи ані скотарем, ані хліборобом, коваль затребуваний і осілими, і номадами. Навколо нього утворюється дірчастий простір – кузня¹.

Символічно кузня – афективний знак, що водночас перетинає і розкреслений простір осілих, і гладке поле номадів. Така діра стає тимчасовим притулком і для тих, хто тікає від Дому, і для тих, хто цурається Шляху. Це точка зустрічі тих, хто повернувся з подорожі, і тих, хто полишив Дім. Дірчастий простір дає можливість установити комунікацію осілих і номадів. Таким чином, кузня як дірчастий простір водночас є точкою захоплення / утримання та точкою набуття імпульсу руху – являє собою «машинний філум і матерію-потік» [3, р. 410].

Діра стає символом вступу в поле вибору між місцем і не-місцем, вона формує поверхні, доступні як для розкреслювання (осідання), так і для розподілу по них (кочування). Простір потребує «дірвості», щоб бути пронизаним унаслідок акту суб'єктивації. Між дірою та не-місцем немає суперечності або опозиції. Діра – культурний знак, слід не-місця в культурному просторі, просторі тексту, полі моральності. Вона вказує на присутність не-місця, будучи його входом / виходом.

Для опису діри звернімося до демокритівського неологізму *den*², застосованого для характеристики суті атома. Осмислюючи *den*, Ж. Лакан зазначав: як «ніщо», але ніяк не «ніщо» [27]. *Den* вміщує в собі заперечення одиничності й порожнечі водночас. Як зауважує М. Долар, «це не заперечення, а, скоріше, дещо на кшталт обезголовлення ніщо, відрубання голови, перетворення ні-що на іщо, Ichts, hing, othing, ien» [28, р. 23].

¹ Як правило, кузня була розташована за межами місць проживання (за межею рифленого простору), проте вона не належала і гладкому простору степу. Це було пов'язано з умовами безпеки, оскільки кузня – потенційний осередок пожежі.

² *Den*, будучи, по суті, малапропізмом, означає приблизно «менше, ніж одне, проте все ж таки не ніщо» або ж «менше, ніж ніщо».

Співвідношення діри і не-місця можна позначити як вузол-канал. Діра – вузол зіткнення різноспрямованих потоків, точка ухвалення рішень. Не-місце – канал, простір невпинного ковзання. Діра передбачає первинне уповільнення номада для здійснення вільного вибору між зануренням у не-місце (і приріканням себе на рух, підпорядкований потоку) або відмовою він нього.

Семантично діра завжди пов'язана з поверхневим розташуванням (на площині). Коли отвір має глибину, він являє собою тунель або свердловину. У діри немає глибини й об'єму, об'єм формується не-місцем. Якщо отвір передбачає осмислене призначення та штучне виготовлення, діра виникає без свідомого наміру і не передбачає певну мету. Вона утворюється внаслідок небажаного втручання чогось зовнішнього, незалежного від волі людини. Поява діри пов'язана з розривом колись непроникного кордону між висотами логосу і глибинами міфу, між приватним і публічним, сакральним і профанним. У дірі здійснюється зустріч опозицій, з'єднання зовнішньої і внутрішньої сторін, зняття відмінностей та протилежностей. Причому це відбувається за мінімальний проміжок часу (практично в момент ковзання погляду або в мить між кліком і відгуком, що заповнюється симуляцією подійності).

Крім того, метафора діри сполучена з поняттям порожнечі. Порожнеча передбачає умови для буття, бо тільки в ній можливий рух. У східній культурі порожнеча є значущою, бо вона усуває несвободу самоосягнення. У західноєвропейській культурі присутній страх порожнечі як невизначеності, хаотичності, відсутності сенсу та відмінності. Це лише необхідна для переживання дистанція між тілами¹.

Будучи одним з атрибутів хронотопу Переходу, порожнеча спричиняє певні переживання. Насамперед це відчуття, що відбивають ненаповненість, покинутість та вивільненість. Порожнеча ненаповненості виражає буття умовне, потенційне. Це форма існування в теперішньому часі того, що ще має бути, або того, що може відбутися в принципі. У такій порожнечі проявляються обставини й умови переходу в реальність. Їй властива творчість, оскільки вона сприяє визріванню майбутнього (прийдешнього), спонукаючи до очікувань, віри та надій на здійснення. Порожнеча як покинутість виражає те ж саме умовне буття, проте вже здійснене, невідворотне. Такими просто-рами постають перед людиною місця, спорожнілі вимушено. Вивільнена порожнеча – це незаповненість, що виникає не апіорі, а внаслідок прояву активності, людської волі. Це актуалізація переходу від минулого до того, що має стати.

¹ Метафора порожнечі посідає особливе місце і в постмодерністській літературі: внутрішній світ персонажу часто порівнюється з порожньою кімнатою, оскільки в нього немає ні почуттів, ні переживань, ні моральних цінностей. Див.: «Колекціонер» (1963) Дж. Фаулза, «Парфюмер» (1985) Патрика Зюскінда, «Каталог Лагура, або Лакей маркіза де Сада» (1996) Н. Фробеніуса, «Процес Елізабет Крі» (1997) П. Акройда).

Можна було б сказати, що порожнеча є простором потенційного заповнення діри. Однак такий акт передбачає об'ємний простір, тоді як діра, і це нами було зазначено вище, свідчить про площинне розташування. До того ж у дірі зливаються внутрішня і зовнішня межі, що не дає змоги здійснити завершене становлення, наповнення, а лише ковзання. На відміну від порожнечі, у дірі немає очікуваного потенційного здійснення буття. Натомість порожнеча є субстанціоналом не-місця, що забезпечує просторове переміщення по ньому.

Діра лише формує потоки, а не-місце їх розподіляє, каналізує. Можна дістатись не-місця через діру і, передумавши, повернутися, чинячи опір зустрічним потокам. Можна увійти і підкоритися несучим потокам. Можна увійти і, перескакуючи з потоку на потік, опинитися в новому місці. Допустимою є зміна точок входів і виходів, а також зміна напрямків потоків. Не можна тільки залишатися в не-місці, оскільки воно виключає можливості й актуальність для зупинки.

У культурному просторі діра (як ніщо) виступає відкритістю, яка веде до не-місця (чогось). Вона є точкою виникнення примусового уповільнення внаслідок «прагнення до швидкостей», у якій створюється необхідність вибору подальшої стратегії поведінки (клінаменальний експес) – занурення в не-місце та підпорядкування номадичному ковзанню чи відхилення від цього занурення. До таких дір належать станції метро, зупинковий комплекс громадського транспорту, перебування в автомобільному заторі, очікування завантаження сайту, перебування в кабіні ліфта, митний огляд, будь-які точки, що виступають залом транзитного очікування. Діра вимагає заповнення утвореної порожнечі сенсом та діями з подолання вивільненого часу, який стає порожнім, неподійним і спричиняє симулятивну діяльність. Своєю чергою, це зумовлює появу ризомних гібридних сполук (із телефоном, кросвордом, плеєром, книгою, їжею, напоями). Не-місце виступає каналом перерозподілу потоків, де відбувається розсіювання цілеспрямованої діяльності, втрата її усвідомлення, занурення в подійність, рух. Такими не-місцями є переходи між станціями метро, автостради, підземні та надземні пішохідні переходи.

Діри, сліди не-місця присутні й на людському тілі. Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі фіксують певну закономірність: «...чим більше облямована діра, тим більший ефект облямовування має нароцувати поверхню, якою вона ковзає, й наділяти цю поверхню силою захоплення»¹ [3, р. 182]. Діра – це завжди Інший: власна дірявість (очі, рот, інтимні місця) недоступна сприйняттю органами чуття та самостійному розсуду. Бачення власної дірявості відкривається тільки через відо-

¹ Найбільш показовим прикладом, на думку авторів, є зображення демонів на ефіопських свитах – «дві чорні діри на білій поверхні пергаменту або на прямокутному чи круглому обличчі... ці чорні діри множаться та відтворюються, утворюють надлишок – і щоразу, коли ми облямовуємо вторинне коло, ми конституюємо нову чорну діру, поміщаємо у неї око» [3, р. 182–183].

браження, що передбачає Іншого. Якщо діра виявилася видимою, вона сприймається як рана, що руйнує власну цілісність і свідчить про дотик смерті. Сама діра як заперечення поверхні не має здатності відбивати, вона поглинає, притягує. Якщо власна діра – це наближення смерті, то діра Іншого притягальна тому, що прочитується як смерть Іншого і сприймається як дарований шанс для примноження та зміцнення само-буття.

У традиційній культурі премодерну діра виступає жіночим символом – це черево Матері Землі, ворота до Міфу. Діра пов'язує простір поверхні з підземними просторами родючості та смерті. Це перехідний локус, що в міфологічному світогляді наділяється сакральними можливостями – як сприятливими, так і небезпечними. У християнській традиції діра, символізуючи пекло та безодню, набуває інфернального забарвлення. У просторі середньовічного міста це місце скидання нечистот (діра в підлозі), відведення диму (діра в стелі). Навіть в одязі необхідні дірки (рукава, горловина, низ одягу) перебували під вартою магічних знаків, якими обшивалися краї отворів: вишивка мала оберегове призначення, запобігаючи витіканню в діру багатства, краси та здоров'я.

У культурі модерну діра продовжила перебувати під контролем культурного табу, вона підлягала усуненню, заповненню, приховуванню. Діра поступово втрачала свій сакральний сенс, на зміну якому прийшло соціокультурне наповнення. Так, діра в кишені асоціювалась зі злиднями та невдачами, які не прийнято було афішувати. Крім того, діри в одязі символізували культурне падіння та ретельно вкривалися латками¹.

У 1976 р. після виступу американського рок-гурту «Ramones» діряві джинси стають масовим модним трендом, символізуючи байдужість до думки суспільства. У культурі постмодерну дірки зяють не лише на джинсах, а й на майках, блейзерах, светрах. Діра остаточно втрачає традиційну символізацію, стверджуючи свою поліморфність, андрогінність та позастатевість.

У постмодерні діра символізує вхід / вихід у канал множинних потоків, у якому не допускаються зупинки. Діра – це і жінка, і чоловік, і дитина, і тварина, і отвори на тілі як канали становлення, позбавлені статевої ідентифікації. Насправді ж, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, є лише машини бажання: «...бажання безупинно поєднує безперервні потоки та часткові об'єкти, що за своєю природою є фрагментарними та роздробленими. Бажання змушує потік текти, тече своєю чергою само та перериває потоки» [29, р. 5].

Любов не потребує дітородіння, у ній є лише реалізація бажань, спрямування їхнього потоку. Праця не потребує товару, для неї важлива процесуаль-

¹ У культурі модерну діра в чоловічому одязі символізує втрату носієм маскулітності. Такий чоловік сприймається, як неодружений, самотній або як такий, що має певні психологічні патології. Діра в жіночому одязі свідчить про недостатність жінки-господині, концентрує увагу не на статусі, а на символічному початку, що сприймається як демонстративний, доступний та відкритий для всіх.

ність, «вхід-вихід». Спілкуванню не потрібні слова, ці перешкоди, за які спотикається потік, тільки верески, крики, зітхання та неартикуловані одиниці. Тотожність особистості, зануреної в не-місце, по суті, є швидкоплинною і проходить безліч серій індивідуальностей. Суб'єкт ставиться на периферію кола, з центру якого пішло його Я. Центр займає машина бажання, машина вічного кругообігу потоків. Не-місце, діра – це відсутність, через яку машина бажань виштовхує тіло без органів на поверхню. Ймовірно, у постмодерні в дірі (не-місці) відбувається те, про що писав Ж. Лакан, – суб'єктивне звільнення, самоототожнення з об'єктом – причиною бажання [30]. У не-місці існує машина бажань, на поверхні в дірі вона знаходить тіло без органів. Для суб'єктивації необхідна діра, для розсіювання самості – не-місце.

Яскравим прикладом трансформації рифленого простору в гладкий простір номадизму шляхом рифлення та продірявлювання є губка Менгера та килим Серпінського. Ці локальності є фрактальними об'єктами – більшими, ніж поверхня, але меншими за обсягом. Самий простір, а також те, що його кололізує, намагаються досягти одну й ту саму міць у неточній, проте суворій формі числа. Такий гладкий простір не має вимірів, крім того, що рухається по ньому або вписується в нього [3, р. 488]. Діра виступає перехідним моментом та інструментом перетворення рифленого простору на гладкий, розкресленого – на обчислюваний.

Точки простору, що виступають каналами переходу від номадності до осілості й назад (дірчастий простір портів, вокзалів) сьогодні обрушують на суб'єкт потужну хвилю місцевої (псевдонаціональної, штучної) ідентичності. Реалізуючи потребу відобразитися в колективному несвідомому, такий дірчастий простір перетворюється на емблему маніпулятивних (магазини безмитної торгівлі, лавки народних промислів) доступних, безперешкодних зв'язків з іншими дірчастими просторами, наприклад портами та вокзалами. Вони являють собою синтез номадичного (ті, хто прибуває / ті, хто виїжджає) та осілого (ті, хто зустрічає / ті, хто проводить), а тому мають елементи діри (зал очікування) і не-місця (перон). Порти, вокзали виступають концентрованим зосередженням гіперлокального та гіперглобального. Вони схильні до автономізації і вже сьогодні перестають співвідноситися з конкретним містом, перетворюючись на герметичну систему, з якої немає виходу, крім шляху до інших портів. Однією з таких дір є сучасний готель як універсальна форма розподілу людей та основний модуль забудови сучасного міста, що свідчить про активний процес створення дірчастого простору в культурі постмодерну та номадизації.

Висновки. Новітній етап історичного поступу відмічений надлишком подій, образів, просторових та індивідуальних референцій. Виходячи з того, що парадигма постмодерну позбавлена принципової завершеності об'єктів

та тіл, сучасна топологічна картина світу заповнюється динамікою змін, час-історія поступається місцем часу-темпоральності. Звільнивши світ реального від необхідності гарантувати акт буття, перенісши його в поле мовної процесуальності, постмодерн намагається перетворити номадизм на єдиний спосіб індивідуального (і предметного) існування.

Будучи культурною стратегією постмодерну, феномен номадизму передбачає постійний рух, розрив із будь-якою закріпленістю, зв'язаний із трансформацією уявлень про властивості простору, часу та соціокультурного середовища. Усупереч Евклідовому простору, що в постмодерністському дискурсі виступає як рифлений простір ліній та кутів, номадичний простір виключає будь-яку вертикальність (глибину та висоту) і являє собою горизонтальну поверхню. Експлуатація такої поверхні здійснюється лише завдяки безупинному ковзанню по ній.

У культурному просторі міста постмодерну утворюються локальності, що сприяють реалізації номадичної настанови на безупинний рух. Такими локальностями є «не-місця», що характеризуються а-історичністю, десуб'єктивацією, розсіюванням та покликані нівелювати будь-які прояви ідентичності. Використання методології постструктуралізму дозволяє інтерпретувати «не-місце» як принципово відкрите поле, що визначається нескінченною безліччю траєкторій руху і має лише потенцію до втілення множини сценаріїв процесуальності. «Не-місце» створює умови для нелінійного прочитання часу, у якому є лише циклічне теперішнє (Хронос).

Знаком «не-місця» виступає діра, що являє собою площинний горизонтальний розрив і в якому відбувається злиття зовнішнього та внутрішнього, приватного та публічного, скидання подійності внаслідок вимушеного уповільнення номада. Останніми роками спостерігається активна колонізація топосів міст «не-місцями», що спонукає суб'єктів дотримувати вимог номадичного руху.

REFERENCES

1. Getman, A. P., Danilyan, O. G., Dzeban, A. P., Kalynovskyi, Yu. Yu. (2023). Modern ontology: reflection on the continuity of cyberspace and virtual reality. *Revista de Filosofía*, Vol. 39, 102, 78–94.
2. Therborn, G. (2009). *Les Sociétés d'Europe du XXe et XXIe siècles: la fin de la modernité européenne?* Paris: Armand Colin [in French].
3. Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London, Minneapolis: University of Minnesota Press. URL: <https://files.libcom.org/files/A%20Thousand%20Plateaus.pdf>.

4. Deleuze, G., Guattari, F. (1986). *Nomadology: The War Machine*. New York: Semiotext(e).
5. Heidegger, M. (1969). *Die Kunst und der Raum*. Sankt Gallen: Erker [in German].
6. Lefebvre, H. (1984). *The production of space*. Oxford: Basil Blackwell. <https://iberian-connections.yale.edu/wp-content/uploads/2020/04/The-production-of-space-by-Henri-Lefebvre-translated-by-Donald-Nicholson-Smith.pdf>
7. Augé, M. (2008). *Non-Places*. London, New-York: Verso. https://monoskop.org/images/c/c4/Auge_Marc_Non-Places_Introduction_to_an_Anthropology_of_Supermodernity_2nd_ed_2008.pdf.
8. Certeau, M. de. (1990). *L'Invention du quotidien*. Paris: Gallimard. <https://archive.org/details/de-certeau-giard-linvention-du-quotidien-ocr/page/155/mode/2up> [in French].
9. Koolhaas, R. (2002). *Junkspace*. *Obsolescence*, 100, 175–190.
10. Gallardo Frías, L. (2015) *No-lugar y arquitectura: Reflexiones sobre el concepto de No-lugar para la arquitectura contemporánea*. *Arquiteturarevista*, 11, 2, 104–115 [in Spanish].
11. Gebauer, M., Nielsen, H. T., Schlosser, J. T., Sørensen, B. (Eds.) (2015). *Non-Place: Representing Placelessness in Literature, Media and Culture*. Aalborg: Universitetsforlag. Interdisciplinære kulturstudier. https://vbn.aau.dk/ws/portalfiles/portal/215746442/Non_Place_OA.pdf
12. Legnaro, A. (2015). In Search of Place-ness: Non-Places in Late Modernity. (2015). *Non-Place: Representing Placelessness in Literature, Media and Culture*. Gebauer, M., Nielsen, H. T., Schlosser, J. T., & Sørensen, B. (Eds.) Aalborg: Universitetsforlag. Interdisciplinære kulturstudier, 51–69. https://vbn.aau.dk/ws/portalfiles/portal/215746442/Non_Place_OA.pdf
13. Merriman, P. (2009). Marc Augé on Space, Place and Non-Place. *Irish Journal of French Studies*, 9, 9–29. <https://doi.org/10.7173/16491335.2009.09.01.009>
14. Dubrowska, M. (2024). Non-Places of Memory in Selected Third-Generation Prose: Postmemorial, Desintegrative, Transnational. *Roczniki Humanistyczne*, Vol. 72, 5, 95–112. doi: <https://doi.org/10.18290/rh24725.6>
15. Kalynovskyi, Y. Y., Danilyan, O. G., Dzoban, O. P. (2024). The value and security role of knowledge in the sociocultural space of modernity. *Cogito*, Vol. XVI, 3, 20–41.
16. Hardt, M., Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press. <https://files.libcom.org/files/Empire.pdf>
17. Debord, G. (1994). *Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
18. Debord, G. (1990). *Comments on the Society of the Spectacle*. London: Verso.
19. Saad, B. (2021). Spatial experience, spatial reality, and two paths to primitivism. *Synthese*, 199 (Suppl 2), 469–491. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02410-7>
20. Lévi-Strauss, C. (2011). *Tristes Tropiques*. London: Penguin [in French].
21. Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press. URL: <https://giuseppicapograssi.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/bauman-liquid-modernity.pdf>

22. Danilyan, O., Dzoban, O., Kalynovskyi, Y., Saltanov, M. (2023). Value aspects of the safe existence of social systems in an unstable world. *Cogito, Vol. XV*, 4, 60–78.
23. Danilyan, O., Dzoban, O., Lasnibat, F. (2024). Implementation of the Right to Privacy in the Context of the Restrictive Impact of Modern Information Technologies. *Theory and Practice of Jurisprudence*, 2 (26), 44–56.
24. Certeau, M. de (1988). *The Practice Of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles, London: University Of California Press. https://www.academia.edu/28684801/THE_PRACTICE_OF_EVERYDAY_LIFE
25. Lynch, K. (2007). *A boa forma da cidade*. Lisboa: Edições 70 [in Portuguese].
26. Jameson, F. (1998). *Postmodernism and Consumer Society. The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. London: Verso. <https://analepsis.org/wp-content/uploads/2011/01/jameson.pdf>
27. Lacan, J. (1979). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. London: Penguin.
28. Dolar, M. (2013). The Atom and the Void – from Democritus to Lacan. *Filozofski vestnik, Vol. XXXIV*, 2, 11–26. URL: <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/download/3251/2968>
29. Deleuze, G., Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press. URL: <https://archive.org/details/anti-oedipus/page/5/mode/2up>
30. *The Seminar of Jacques Lacan (Ed. J.-A. Miller) (1988). II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kovalenko Inna, PhD, associate professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University Kharkiv, Ukraine

Meliakova Yuliia, PhD, associate professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University Kharkiv, Ukraine

NEW SPATIAL LOCALITIES IN NOMADIC EXISTENCE: POSTMODERN CONTEXT

The article examines the special conditions for the formation of a nomadic lifestyle in the postmodern era. The contemporary socio-cultural space of cities is presented as an environment where specific localities that contribute to nomadization emerge – «non-place» and «hole». The «non-place» is understood as a channel of continuous movement, devoid of historicity, and one that creates a dispersion of subjective identity. The «hole» is shown as a node of collision of multidirectional flows, which implies the primary slowing down of the nomad

for the free immersion in the «non-place». It is shown that the emergence of «non-places» is connected with the process of narrativizing places, constructing them with the help of signs, which ultimately leads to the fact that a place becomes absent for itself («non-place»).

Keywords: *nomadism, postmodernity, space of the modern city, nomadic identity.*

