

3. Бадью А. *Этика. Нарис про розуміння зла* / А. Бадью; [пер. з франц. В. Артюх та А. Рєпа]. – К. : Комубук, 2016. – 192 с.
4. Бадью А. *Манифест философии* / А. Бадью; [сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
5. Бадью А. *Мета / политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике* / А. Бадью; [пер. с франц. Б. Скуратов, К. Голубович]. – М. : Логос, 2005. – 240 с.
6. Деррида Ж. *Вокруг Вавилонских башен* / Ж. Деррида; [пер. с франц., коммент. В. Е. Лапицкий]. – СПб. : Академический проект, 2002. – 111 с. – (XX век: Критическая библиотека).
7. Деррида Ж. *Монолингвизм другого или протез первоначала* // *Философский язык Жака Деррида* / Ж. Деррида; [пер. с франц. Н. С Автономовой]. – М. : РОССПЭН, 2012. – С. 445–471.
8. Деррида Ж. *Последнее интервью : [электронный ресурс]* / Ж. Деррида ; [пер. с франц. Н. С. Автономовой]. – Режим доступа : <http://knigi.link/jak-derrid/pere-jizn-poslednee-intervyu-jaka-28089.html>.
9. Жижек С. *Психоанализ та пост-марксизм. Випадок Алена Бадью : [электронный ресурс]* / С. Жижек ; [перекл. з англ.]. – Режим доступа : <http://provid.org/zizek/psyhoanaliz-ta-post-marksyzm-vypadok-alena-badyu-slavo-j-zhyzhek>.
10. Лиотар Ж.-Ф. *Ален Бадью и «Философия и событие»* / Ж.-Ф. Лиотар ; [пер. с франц. В. Е. Лапицкого // Бадью А. *Манифест философии*. – СПб. : Machina, 2003. – С. 100–119.
11. Пилюгина Е. В. *Ален Бадью: исчисление события и противостояние Жилью Делезу : [электронный ресурс]* / Е. В. Пилюгина // *Studia Humanitatis*. – 2014. – № 3. – Режим доступа : <http://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-alen-badyu-ischislenie-sobytiya-i-protivostoyanie-zhilyu-delezu>.
12. Плаггенборг Шт. *Революция и культура: Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма* / Шт. Плаггенборг, [пер. с нем. И. Карташевой]. – СПб. : Нева, 2000. – 416 с.
13. Подорога В. *Дерево мертвых: Варлам Шаламов и время ГУЛАГа (Опыт отрицательной антропологии) : [электронный ресурс]* / В. Подорога // *Новое литературное обозрение*. – 2013. – № 120. – С. 193–224. – Режим доступа : <https://shalamov.ru/research/210>.
14. Рикер П. *Вызов и счастье перевода* / П. Рикер ; [пер. с франц. М. Бендет] // *Логос*. – 2011. – № 5/6. – С. 148–153.
15. Рикер П. *Память, история, забвение* / П. Рикер; [пер. с франц. И. И. Блауберг и др.]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. – (Французская философия XX века).
16. Шаламов В. Т. *Несколько моих жизней : [воспоминания, записные книжки, переписка, следственные дела]* / В. Т. Шаламов. – М. : Эксмо, 2009. – 1066 с. – (Жизнеописания знаменитых людей).

УДК 801.73

*Бевз Н. В.*

*Харьковская государственная академия культуры*

## **МЕТАФОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ПРОБЛЕМА (НЕ)ПЕРЕВОДИМОСТИ**

Обращение к феномену имманентности некоторых знаний о свойствах мира – феномену, который обуславливает первичную «метафорику» человеческого мышления и выражается в языке – следует из необходимости поиска позитивной основы для теории и практики перевода, чего не может предоставить общий концептуальный спектр постсовременной философии. Анализ текстов Жака Деррида и Вальтера Беньямина демонстрирует, что общего позитивного метаязыкового фундамента в представлении этих мыслителей нет: у Деррида общность означаемого предстаёт в форме «конститутивной утраты», а Беньямин мыслит в качестве универсальной основы реальных языков некую мистическую

«внесмысловую» фикцию. Но без позитивности общей основы нет и возможностей для настоящего перевода. С точки зрения Бенямина и Деррида, язык является не вместилищем смыслов, а полем их беспрестанного творения, однако ввиду отсутствия единого позитивного основания такая позиция инспирирует потенциально нескончаемое и предельно свободное «реконституирование» авторской интенции. Противопоставить же неоправданно широкому спекулированию на проблеме непереводаемости можно объективные данные современных наук, изучающих язык и мышление. Именно постоянная оглядка на имеющиеся в нашем распоряжении сведения о характере работы «ментального аппарата» человека и особенностях функционирования знаковых систем позволяет эффективно корректировать спекулятивную несдержанность некоторых философских разработок проблематики перевода.

**Ключевые слова:** перевод, непереводаемость, герменевтика, метафорическое мышление, язык.

Звернення до феномену іманентності деяких знань про властивості світу – феномену, що зумовлює первинну «метафорику» людського мислення та втілюється у мові – впливає з необхідності пошуку позитивної основи для теорії та практики перекладу, чого не може надати загальний концептуальний спектр постсучасної філософії. Аналіз текстів Жака Деррида та Вальтера Беняміна демонструє, що загального позитивного метамовного фундаменту для цих мислителів не існує: у Деррида спільність означуваного постає у формі «конститувної втрати», а Бенямін мислить у якості універсальної основи реальних мов якусь містичну «позасмыслову» фікцію. Але без позитивності загальної основи немає і можливостей для справжнього перекладу. З точки зору Беняміна та Деррида, мова являє собою не вмістилище смислів, але поле їхнього безупинного творіння, проте через відсутність єдиного позитивного підґрунтя така позиція інспірує потенційно нескінченне та максимально вільне «реконституювання» авторської інтенції. Протиставити ж невиправданно широкому спекулюванню на проблемі непереводаємості можна об'єктивні дані сучасних наук, які вивчають мову та мислення. Саме постійне озирання на наявні у нашому розпорядженні відомості про характер роботи «ментального апарату» людини та особливості функціонування знакових систем дозволяє ефективно коригувати спекулятивну нестриманість деяких філософських розробок проблематики перекладу.

**Ключові слова:** переклад, непереводаємість, герменевтика, метафоричне мислення, мова.

The phenomenon of immanence of some knowledge about the properties of the world determines the primary «metaphoric» of human thinking, which is expressed in language. Appeal to this phenomenon is necessary to find a positive basis for the theory and practice of translation. The general conceptual spectrum of postmodern philosophy can not provide such a basis. An analysis of the texts of Jacques Derrida and Walter Benjamin shows that there is no general positive metalinguistic foundation in the mindset of these thinkers. According to Derrida, the signified appears in the form of a «constitutive loss». For Benjamin, the universal basis of real languages is a kind of mystical fiction. But without the positive general basis, there is no room for a real translation. From the point of view of Benjamin and Derrida, language is not a reservoir of meanings, but a field of their incessant creation. However, in the absence of a single positive foundation, this position inspires a potentially endless and extremely free «reconstruction» of the author's intention. Therefore, the objective results of modern sciences, which study language and thinking, should prevent unjustifiably broad speculation on the problem of untranslatability. The information available at our disposal on the nature of the work of the «mental apparatus» of human and the features of the functioning of sign systems allow one to effectively correct the speculative incontinence of certain philosophical developments in the problematics of translation.

**Key words:** translation, untranslatability, hermeneutics, metaphorical thinking, language.

*Цель* данного локального исследования заключается в прояснении некоторых аспектов проблемы (не)переводимости, связанных, с одной стороны, с попытками различных мыслителей выстроить в XX веке некие «спекулятивные» теории языка и перевода, а с другой стороны, с распространённой особенностью подобной философской работы: игнорированием определённых объективных фактов, которые всё же должны учитываться любым теоретиком, который работает в данном проблемном поле, дабы теория перевода не превращалась в ничем не обоснованное «фантазирование на тему».

*Актуальность* такого рассмотрения обусловлена тем фактом, что самоизоляция философских методов работы в поле проблематики языка и перевода может приводить к совершенно неприемлемым (даже с точки зрения банального здравого смысла) результатам. Популяризация же результатов подобной философской работы влечёт за собой избыточное количество философских «исследований» и квалификационных работ, которые на деле (иногда неосознанно, а иногда и ввиду каких-то конкретных «карьерно-академических» целей)

необоснованно и поверхностно эксплуатируют идею «непереводимости». Ведь играя на принципах, согласно которым различные культуры порождают специфические дискурсивные пространства, а последние каким-то образом модифицируют мышление представителей этих культур, можно бесконечно множить поиски «особенных» иностранных слов, за которыми стоят «особенные» понятия и концепты, которым, в свою очередь, соответствуют «абсолютно уникальные» типы опыта, якобы недоступные представителям других культур. Многогранные препарирования всевозможных «непереводимостей», а также попытки обосновать необычайную пользу, которую могут принести эти «уникальные» термины, будучи «пересаженными» в родной язык автора, и составляют, по большей части, содержание подобных философско-филологических поисков.

Следовательно, с теоретической и практической точки зрения весьма важны попытки хоть в какой-то мере поспособствовать формированию системы «сдержек и противовесов» для необоснованно свободной герменевтической практики, формами которой являются и деятельность переводчика (особенно, если он работает в поле художественного перевода), и аналитическая работа упомянутых выше «исследователей». При этом стоит отметить, что спекуляции на проблеме непереводимости, строго говоря, не являются прямым и неотвратимым следствием ни «расширенной герменевтики» XX столетия, ни проекта деконструкции, ни какой-либо иной философской диспозиции. Даже в самых экзотических вариантах современных концептуализаций феномена (не)переводимости есть, по крайней мере, определённый методологический смысл. Последний заключается, среди прочего, в том, чтобы ориентировать переводчика либо на как можно более полную реализацию потенциала того или иного языка, либо на достижение особой свободы в конституции собственного смысла перевода: смысла, который не затмевает и не отменяет авторский смысл, но дополняет его взаимосвязанной и равноправной альтернативой (хотя последний методологический ориентир в практическом плане является весьма опасным, что нужно всегда иметь в виду конкретному переводчику). Практическая же проблема состоит в том, чтобы реализовывать положительные стороны таких установок, не выходя при этом за разумные границы.

Важно также учитывать, что через проблематику перевода некоторые мыслители выходят на уровень решения более общих задач. То есть с помощью такой частной «точки приложения» их философских усилий они могут вскрывать некие онтологические аспекты, выходящие за рамки собственно переводческой практики. Не удивительно, что при этом принципы адекватного, качественного перевода подобных авторов не особо интересуют, ведь перевод здесь оказывается просто частным концептуальным элементом, а не реальной «технической» процедурой. К тому же общий концептуальный рельеф философии того или иного мыслителя может «сопротивляться» попыткам вписать в него современные научные данные о мышлении, языке, смысле и сущности перевода. Потому попытки извлечь из него нечто большее, нежели общую «мировоззренческо-методологическую» установку, могут как деформировать реальную переводческую практику, так и составлять комфортную основу для неоправданных квазинаучных спекуляций.

Наиболее известными попытками осмысления сущности перевода в рамках «континентальной» философии XX века стали концепции Вальтера Бенямина и Жака Деррида [см.: 1; 3]. Не смотря на всю разницу как в изначальных теоретических позициях, так и в конечных задачах, оба мыслителя дают хороший повод для потенциально недобросовестного обыгрывания темы непереводимости, хотя очевидно, что речь у них идёт не о «тривиальной» филологической непереводимости, а о некоей принципиальной, «фундаментальной» её трактовке. При этом каждый из названных авторов понимал сущность последней по-своему, однако разобраться в этих нюансах различности на самом деле не так уж и просто.

К примеру, Александр Марков [4] утверждает, что концепция перевода Вальтера Бенямина базируется на отказе от инструментального понимания функции мышления, мысли как таковой. По его словам, для Бенямина «между мыслью и социальным всегда стоит ряд очень важных опосредований», а значит «задача переводчика – попытаться показать, как, переводя мысль, вроде бы передавая её адекватно и исходя из данных традиции, не упустить вот эту принципиальную дистанцию мысли по отношению к себе» [4]. Или же, что будет более точным, – не упустить в самом акте мышления дистанцию между смыслом и

смыслорождающим движением исходного означаемого, «внутри» (или «на уровне») которого смысл как таковой «теряет всякий смысл» [см.: 1].

Что же касается Деррида, то одной из основных интенций его разработок в поле проблематики перевода является, по мнению Маркова, неприятие трактовки языка в качестве некоего «объяснительного универсума». С этим трудно не согласиться, поскольку дерридианская философия представляет собой яркое воплощение разочарования мыслителей XX столетия в логике, семиотике, да и вообще – в объяснительных способностях языка по отношению к собственной смысловой конституции. То есть смысл как таковой понимается Деррида не как нечто извлекаемое из всеобъемлющего резервуара языка, но как создаваемая непосредственно здесь и сейчас реальность. Исходя из этого, «Деррида пытался рассмотреть, как в переводе смысл впервые конструирует себя: перевод не то, что даже приводит нас к неожиданным результатам или к раскрытию каких-то неожиданных вещей, а перевод является ритуалом, который впервые создает реальность и впервые создает наше отношение к реальности» [4].

Работая на несколько ином теоретическом уровне, нежели того требует филологическая теория перевода, Деррида, соответственно, и саму неперевоимость трактует не как техническое препятствие или несовершенство, но как особый феномен, относящийся к самой конституции языка. Таким образом, несовершенство перевода не есть здесь тем, что можно устранить квалифицированным приложением максимума усилий переводчика: несовершенство перевода это своеобразная «родовая травма» любого дискурса. «Перевод невозможен прежде всего потому, что он всегда хранит в себе память о несостоявшихся возможностях языка: о том, что данные вещи могли быть высказаны еще раньше, могли бы быть высказаны по-другому, могли бы быть уже записаны на скрижалях мира и быть даны в самой конструкции мира» [4].

Конечно же, такой взгляд является принципиально иным по отношению к новоевропейской и просвещенческой установкам на раскрытие и очищение от всяческого рода «затемнений» изначального, абсолютно истинного смысла, заключённого в структуре мира. Однако он и не ввергает напрямую наше понимание в пучину абсурда, если мы сами этого не хотим. Мысль Деррида, если говорить в общем, подразумевает призыв к освобождению нашей способности создавать собственные смысловые конфигурации через осознание наличия того «открытого пространства», которое обусловлено изначальной всегда-уже-упущенностью «живого настоящего» в любом акте означивания. Такое осознание должно вырывать художника, интерпретатора, философа из успокоенности мнимого знания, а также ограждать от излишнего давления, создаваемого «внешней истиной» оригинала. Это есть общий философский «мотив», указание направления, обозначение ориентира, но никак не методическое руководство к переводам поваренных книг, инструкций по эксплуатации бытовых приборов или учебников по арифметике. Тем более это не означает, что любая переводческая деятельность должна тут же быть остановлена, а все бюро переводов закрыты, поскольку их сотрудники занимаются имитацией того, что нельзя выполнить в принципе. Мысль Деррида схватывает вещи несколько иного порядка. [см.: 3; 4]

Возвращаясь к теоретической позиции Вальтера Беньямина, отметим, что принципиальная неполнота перевода имеет у него несколько иную трактовку. Говоря, что «глубинное взаимоотношение языков <...> характеризуется особым рода сходимостью» [1], Беньямин, в отличие от Деррида, не пытается приблизить конечную точку этой сходимости к какому-то голому отсутствию. Да, «языки не чужды друг другу; они априори, вне зависимости от исторического контекста сродственны в том, что хотят выразить» [1], однако хотят выразить они не факт изначального фиаско означивания, а некий «чистый язык», лежащий по ту сторону каждого отдельно взятого языка.

О чём же, собственно, идёт речь? Беньямин пишет, что «совокупность взаимно дополняющих интенций» каждого конкретного языка направлена на особый «чистый язык», который является универсальным означаемым. «В отдельных, недополненных языках означаемое никогда не найти в самостоятельной форме – к примеру, в отдельных словах и предложениях; его можно помыслить лишь как находящееся в состоянии постоянного изменения – до тех пор, пока оно не будет способно выступить из гармонии всех этих способов и предстать чистым языком» [1]. Однако возможно ли достижение такого фундаментального уровня языка? Весьма интересным является тот факт, что Беньямин пытается изобразить

уровень исходного означаемого в свете позитивного (от части) ответа на этот вопрос. Выход в чистое языковое пространство в процессе «идеального» перевода мыслится как некое «мессианское завершение истории» произведения. При этом уже сама возможность достижения «абсолютной полноты» путём возврата к «чистому истоку» оригинала должна, по мнению Бенямина, инспирировать попытки чуткого проникновения за грани собственного языка: «перевод возгорается от последующей вечной жизни произведения и от бесконечного пробуждения к жизни языков, дабы снова и снова подвергнуть испытанию их священный рост: как далеко скрытое в них от откровения? насколько его можно приблизить знанием этой дистанции?» [1].

Впрочем, каждый отдельный перевод, согласно Бенямину, является локальной попыткой преодоления языковой изолированности: попыткой, которая никогда не достигает «высшей цели» перевода, понимаемой в указанном «мессианском» смысле. Задачей переводчика, таким образом, является осуществление как можно более мощного резонанса с оригиналом, или же, иными словами, «в нахождении той интенции в отношении языка перевода, которая будит в нём эхо оригинала» [1]. И если это «взывание к истоку» и не приводит в итоге к полному погружению в чистоту исходного «метаязыка», то даже частичный успех – то есть то, что обеспечивает перевод должным качеством и глубиной – является пускай и неполным, но всё же осуществлением акта преодоления языковых границ, который в том или ином масштабе открывает для переводчика опыт «метаязыковой вненаходимости».

Итак, если «перевод, вместо того чтобы добиваться смысловой схожести с оригиналом, должен любовно и скрупулезно создавать свою форму на родном языке в соответствии со способом производства значения оригинала, дабы оба они были узнаваемы как обломки некоего большего языка» [1], то перед нами фактически происходит своеобразное «расслоение» означаемого на, условно говоря, его смысловой и «сверхсмысловой» аспекты. Видимо, так происходит из-за желания Бенямина показать, что любая референция, любая «только лишь» смысловая наполненность знаков упускает нечто важное, нечто, что не укладывается в понятие «смысл». Но даже если допустить правомерность такого различения, то можно ли в таком случае вообще говорить о некоем «внесмысловом» слое означаемого как о языке? Что может сказать нам этот «язык истины, который в тишине и спокойствии хранит все высшие тайны, над раскрытием которых бьется человеческая мысль» [1]?

Вполне естественно предположить, что в привычном для нас понимании то, о чём пишет Бенямин, не может нести необходимые признаки языковой структуры. Очевидно это и для самого Бенямина, который говорит, что «в этом чистом языке, который больше ничего не означает и не выражает, но является тем невыражающим, созидательным словом, что служит означаемым всех языков, – в этом языке всякое сообщение, всякий смысл, всякая интенция в конечном итоге наталкиваются на пласт, в котором им суждено угаснуть» [1]. Таким образом, создаётся впечатление, что речь идёт о каком-то парадоксальном, «полумистическом» уровне опыта, для которого маркер «язык» используется скорее как художественный символ, нежели точный термин. При этом возникает вопрос: разве нельзя было о том же самом сказать без налёта «мистицизма»? Ведь это выглядит не таким уж и сложным делом. Почему бы (пускай и обходя стороной «риторику» строгой научности) не упаковать свои рефлексии в какие-то более привычные философские категории? Скажем, можно было бы говорить о чём-то вроде экзистенциального дления, о первичном нерелексивном опыте, о фундаментальных онтологических условиях, о феноменальности самоприсутствия и прочих подобных вещах.

Однако – в силу своей религиозности – для самого Бенямина был важен именно такой посыл. То, что лежит по ту сторону конкретного языка и обуславливает последний не есть сфера смысла, поскольку смысл есть лишь связующее звено, смысл – исходно человеческий «инструмент», в то время как чистый язык – это сфера божественного откровения. Как замечает по этому поводу Александр Марков, «у Бога нет различия между его внутренней речью и внешней речью, между его желанием и действием, а у человека все-таки это различие есть» [4]. Следовательно, по мнению Бенямина, только лишь в священном писании «смысл перестает быть водоразделом потоков языка и откровения» [1], именно в нём «текст напрямую, без смыслового опосредования, во всей своей дословности принадлежит истинному языку» [1]. Таким образом, Бенямин фактически отождествляет уровень «первичной онтологии», уровень феноменальной самопредставленности человеческого опыта с божественным откровением. Из

этого следует, что чистый язык, о котором пишет мыслитель, на уровне отдельного человека является чем-то вроде его «личного откровения», которое не может воплощать себя в реальном языке абсолютно полно и напрямую.

Можно, несколько повторяясь, согласиться с Александром Марковым в том, что и у Бенямина, и у Деррида одной из ведущих мыслей в отношении философской специфики перевода действительно является утверждение необходимости не извлечения, а конструирования смысла. При этом «для Деррида, поскольку он мыслитель менее мистический, это скорее игра “отсутствия-присутствия”: отсутствие должно быть понято как отсутствие, и только тогда можно подготовить в этой пустоте появление смысла» [4]. Невозможность свершения идеального акта воплощения «метаязыка» в языке конкретном тут представляется конститутивным моментом для функционирования любой знаковой системы. Произведение, согласно Деррида, вызывает к своему переводу в силу своей обусловленности изначальным крахом воплощения, то есть акцент делается на некоем «структурном отсутствии», или же, иными словами, на «апофатической» атрибуции метаязыкового уровня. [см.: 3]

Беньямин тоже вроде бы описывает свой «чистый язык», так сказать, апофатически, однако основополагающим для него всё же является как сам факт данности этого уровня опыта в виде особого откровения, так и возможность в предельном акте идеального перевода пускай и локально, но получить доступ к этому опыту. То есть в этом плане Бенямина можно назвать более «позитивно», «катафатично» мыслящим философом. Всё это, разумеется, квалификации весьма условные, однако, на наш взгляд, они способны более ясно эксплицировать теоретические позиции рассматриваемых авторов. Действительно, весьма трудно говорить о «позитивности» представления Бенямином чистого языка на фоне осуществляемого им вывода этой сферы за пределы смысловой основы реальных языков. Однако этот герменевтический «исход» – лишь ещё одна вариация беняминовской «ауры», то есть попытка окутать что-то наличное и самопонятное тем, что эту данность обуславливает и вместе с тем превосходит.

Но если вычесть у этой «гиперреальности» её «откровение», её «божественное основание» и «мессианское свершение», то что останется в остатке? Чем является этот язык, чистота которого не только может быть целью, мотивом, ориентиром для переводчика, но и с ещё большим успехом способна для последнего выступать в виде опасного соблазна (уводящего внимание переводчика с уровня авторского смысла в какие-то «мистические сферы»)? Как справедливо замечает Евгений Павлов (переводчик работ Бенямина), «чистое слово, находясь за пределами всякой интенции, не означает ничего» [1]. В своём комментарии к рассматриваемому выше тексту он весьма удачно концентрирует суть того, что пытается представить Беньямин под маркой «чистого языка»: «Чистое слово, которое не может быть ничем иным, как молчанием, в то же время является репрезентацией некоей мистерии, а следовательно, аллегорическим разрывом, что останавливает гармонию смыслового потока опосредующим означающим, означаемое которого не способно к языковому выражению» [1].

Пытаясь более-менее адекватно представить себе то, что могло бы соответствовать мысли Бенямина об этом «чистом языке», то есть понять, о какой всё же «мистерии» можно вести речь, не впадая при этом в «теоретический мистицизм», а также избегая сугубо художественного «говорения на тему», мы неизбежно приходим к выводу, что это может быть определённая форма саморепрезентации мышления человека. Повторимся, термин «язык» здесь, по нашему мнению, является лишь фигуральным обозначением, поскольку о языке в собственном смысле слова – то есть как о некоей знаково-символической системе – применительно к этому типу опыта говорить нельзя (ввиду элиминации из характеристики беняминовского «чистого языка» практически всех необходимых атрибутов такой системы). Единственное, что мы всё же можем зафиксировать в отношении беняминовского «чистого языка», это его визуальный аспект (или же «визионерский», учитывая присущую Бенямину мистическую стилистику).

Упомянутый выше Евгений Павлов тоже акцентирует внимание на визуальной составляющей того способа доступа к уровню чистого языка, который изображает Беньямин. Как пишет Павлов, у Бенямина «всякая критическая интенция способна проникать в глубины текстовых сплетений только в те моменты, когда мгновенная вспышка освещает конфигурацию разнородных фрагментов текста» [1]. В такие моменты специфическое «видение» переводчика означает вместе с тем и мгновенный акт схватывания «сверхсмысловой» основы текста, когда

элементы последнего открывают «нечто, совершенно несродственное плотной ткани естественной и тем самым мифической смысловой взаимосвязи» [1]. Таким образом, если воспринимать эту зрительную привязку всё-таки не буквально, то вполне можно согласиться, что для описываемого моментального «вскрытия» текстуально-смыслового слоя «орган зрения приобретает ключевую значимость, а сам момент – Augenblick, миг – определяется бесконечно малым отрезком времени, в котором задействован глаз» [1].

Повторимся, в этих «мгновениях транс-смыслового визуального опыта» собственно «визуальность» не должна пониматься в прямом смысле слова. Если мы не хотим следовать мистическим путём Бенямина, но при этом пытаемся мыслить какую-то соответствующую беняминовскому представлению форму опыта, то должны согласиться, что в описываемом «видении» видится не план или схема, не пространственная картина из определённых объектов, не система образов или что-то в этом роде. Это есть «перцептуальный предел» саморепрезентации нашего мышления, то есть некий «визуальный остаток», который остаётся, когда в нашей критической интенции происходит схватывание чего-то «целиком-и-сразу» – с отрывом от любых дискурсивных структур. За пределами такого остатка вообще сложно что-то помыслить, разве что чистое Ничто (которое, впрочем, помыслить, согласно Пармениду, нельзя). В таком «мгновении взгляда» переводчик должен, так сказать, видеть и не видеть одновременно (точнее – «видеть» плюс иметь ещё какую-то форму опыта). Видение будет означать в данном случае нечто вроде «смыслового чувствования» (для Бенямина – «внесмыслового»).

Итак, поскольку Бенямином отрицается смысловая характеристика метаязыкового уровня, то и любая образность как визуальная реконструкция смысла становится для него невозможной. При этом мы вполне можем согласиться с особым характером описываемой визуальности, однако её внесмысловой статус представляется весьма сомнительным. Бенямина, по всей видимости, действительно не устраивает то, что природа смысла всегда подразумевает определённый момент инструментальности, искусственности: он производится человеком и вводится последним в «эксплуатацию» посредством знаковых систем. Смысл, таким образом, играет роль «медиума», который в идеальном случае «откровения» становится, по мнению Бенямина, ненужным, а в реальной практике перевода является препятствием, которое необходимо преодолеть на пути к «феноменально-мистической» данности внеязыковой сферы.

Однако такая позиция есть просто риторический фокус. Это «расслоение» понимания исходной интенции автора на смысловое схватывание и ещё какое-то «внесмысловое» постижение выглядит ложным и бесполезным. Да, «смысловое чувствование» может быть в определённом смысле «визуальным» и внеязыковым, однако этот опыт не может быть «внесмысловым». В нём просто не выражен отчётливо рефлексивный момент (который, кстати, явным образом не выражен и в практике повседневного говорения, поскольку использование языковых «паттернов» зачастую предполагает нерелексивное полагание определённых «конвенциональных» смыслов).

Продолжая движение в контексте рассматриваемой проблематики, мы попробуем сделать акцент на ином ракурсе её рассмотрения: ракурсе, исходя из которого переводимость представляется укоренённой в общности опыта и механизмов мышления человека. Вполне вероятно, что при этом с точки зрения «чистого философа» (то есть работающего с данной проблематикой сугубо герменевтически) мы сместимся в какие-то естественнонаучные «банальности», которые не способны ничего воспроизвести, помимо тривиальных «онтических» констатаций. Однако если приходится выбирать между эксцентричной апофатикой, «романтическим визионерством» и более-менее обоснованной теоретической позицией, то мы склонны отдать предпочтение именно последней. На наш взгляд, следует не упираться в факт некоего «структурного отсутствия», и не измышлять мистический «внесмысловой метауровень» естественных языков, а сосредоточиться на том, что действительно может составлять одну из ключевых атрибуций сферы означаемого.

При этом стоит отметить, что движению в сторону описываемой ниже теоретической позиции ведёт к отрицанию (в той или иной мере) широких объяснительных и методологических претензий философской герменевтики. [см.: 2] Генетически связанная с хайдеггеровской онтологией система принципов не может быть абсолютно релевантной

об'єктивному положенню речей, поскільки Хайдеггер ошибочно преувеличивал возможности языка, детерминированного своей историко-культурной укоренённостью, влияют на строй и направленность мышления человека. [см.: 7] Метафизичность (в негативном хайдеггеровском смысле), присущая европейским языкам, есть не столько результат неверного пути европейской мысли (как воплощения историко-культурной эволюции Европы), сколько следствие особенностей человеческого мышления вообще. Речь идёт в данном случае о тех ментальных «механизмах», функционирование которых не зависит от каких-либо конкретных культурных условий. Можно, конечно, сколь угодно долго и изошрённо подвергать деструкции строй устоявшихся языков, однако фундамент мышления человека от этого нисколько не пошатнётся и не переориентируется на несвойственные ему задачи. [см.: 5; 7]

Итак, в одной из своих книг Стивен Пинкер [см.: 5], развивая отдельные идеи Ноама Хомского [см. также: 6] и отстаивая положения так называемой «вычислительной теории сознания», пытается эксплицировать особый аспект ментальной деятельности человека, который он именует «метафорическим мышлением». Речь, конечно же, идёт не о литературной метафорике, а о том, что действительно можно назвать основанием некоей «долингвистической» составляющей человеческой ментальности, находящей, тем не менее, своё отражение в языке. Согласно Пинкеру, в распоряжении людей находится определённый набор «интуитивных теорий», которые являются адаптивными инструментами по отношению к «основным видам явлений, встречающимся человеку в жизни: предметам, одушевленным явлениям, естественным видам, артефактам, мышлению, общественным отношениям и силам» [5, с. 387]. Также люди обладают «инструментами выведения умозаключений: такими, как элементы логики, арифметики и вероятности» [5, с. 387-388]. Эти «теории» и мыслительные «инструменты» представляют собой набор первичных способов оценки мира, «механика» и результаты реализации которых существуют до своей (возможной) артикуляции. Их общая основа – то, что можно условно назвать имманентными «стереометрией» и «динамикой», то есть врождёнными способностями человека оценивать пространственные формы, движение и силы. Соответственно и логика, арифметика, а также вероятностная оценка не имеют здесь характера развитого, оформленного в дисциплины рефлексивного знания, надстраивающегося у человека над этим имманентным фундаментом позже (и с весьма серьёзными усилиями).

Что же касается вышеуказанной «метафорики», то она на дорефлексивном уровне «врождённой науки» выражается в перенесении первичных представлений о физическом пространстве и силах, которые в нём действуют, на неподходящие, казалось бы, для такого способа оценки сферы реальности. В дальнейшем эти естественные интерпретации находят своё отображение в речевой практике, формируя изначальную метафоричность языка: метафоричность, которая присуща последнему вне зависимости от использования или неиспользования нами метафор как специальных литературно-риторических приёмов.

Уместность изложенного представления подтверждается открытиями в области лингвистики. Так, например, Стивен Пинкер приводит в своей книге результаты исследований Рэя Джекендоффа, который «предлагает нам обратить внимание на предложения, подобные следующим:

The messenger *went from Paris to Istanbul.*

Посыльный *отправился из Парижа в Стамбул.*

The inheritance finally *went to Fred.*

Наследство в итоге досталось (букв.: *перешло к*) Фреду.

The light *went from green to red.*

Зеленый свет сменился красным (букв.: *перешел от зеленого к красному*).

The meeting *went from 3:00 to 4:00.*

Собрание шло с 3:00 до 4:00» [5, с. 388].

Данный пример иллюстрирует тот факт, что стандартные речевые обороты очень часто включают в себя пространственные метафоры для обозначения всевозможных процессуальных явлений, которые не носят характер пространственного перемещения. Пинкер также отмечает, что «пространственная метафора используется не только тогда, когда мы говорим об изменениях, но и когда мы говорим о неизменяющихся состояниях» [5, с. 388], ведь «принадлежность, состояние, планирование тоже описываются так, словно они – объекты, располагающиеся в каком-то месте» [5, с. 388]. Более того, «такая метафора работает и в



предложениях о ситуации, когда кого-то или что-то каузируют оставаться в данном состоянии» [5, с. 389]. Человек использует такие метафорические ходы не только лишь исходя из устоявшихся схематик словоупотребления: мы действуем так, «не для того, чтобы задействовать сами слова, а чтобы задействовать их инференциальные механизмы» [5, с. 389]. То есть «некоторые логические выводы, применимые к пространству и движению, также идеально подходят для обладания, условий и времени» [5, с. 389], что «позволяет нам заимствовать механизмы умозаключений о пространственных отношениях для рассуждения на другие темы» [5, с. 389].

Однако смена положения в физическом пространстве не является единственным основанием естественной метафорики. Второй её исток лежит в расширяющем перенесении представлений о силе, воздействии и каузации. Обратимся вновь к тексту Стивена Пинкера за соответствующими примерами.

Итак, «The ball was rolling along the grass.

The ball kept on rolling along the grass.

Мяч катился по траве.

Мяч продолжал катиться по траве.

John doesn't go out of the house.

John can't go out of the house.

Джон не выходит из дома.

Джон не может выйти из дома.

Larry didn't close the door.

Larry refrained from closing the door.

Ларри не закрыл дверь.

Ларри удержался от того, чтобы закрыть дверь.

Shirley is polite to him.

Shirley is civil to him.

Ширли вежлива с ним.

Ширли любезна с ним.

Margie's got to go to the park.

Margie gets to go to the park.

Марджи приходится идти в парк.

Марджи удается пойти в парк» [5, с. 390].

Данный пример, по мнению Пинкера, демонстрирует некоторые из возможных способов воплощения в языке интуиций человека относительного силового воздействия, поскольку «второе предложение заставляет нас подумать о субъекте действия, прикладывающем силу, чтобы преодолеть сопротивление или некую другую силу» [5, с. 390].

Таким образом, фиксируя совокупность результатов, которые предоставляют в распоряжение когнитивным наукам лингвистические исследования, Пинкер заключает, что «в основе буквальных и переносных значений десятков тысяч слов и конструкций – не только в английском языке, но и во всех остальных когда-либо исследованных учёными языках – лежит ограниченное количество понятий о месте, траектории, движении, воздействии и причинно-следственной связи» [5, с. 391]. Предполагается, что такие понятия, а также система установления взаимоотношений между ними образуют «лексико-синтаксическую» структуру так называемого «языка мысли», который нельзя отождествлять с «рефлексивным» дискурсивным мышлением (поскольку рассматриваемый «мыслекод» есть то, что во многом обуславливает исходную структуру дискурсивных практик). Широкие возможности имманентной метафорики объясняются в свою очередь тем, что комбинаторные свойства мыслекода позволяют образовывать в его рамках множество сочетаний элементарных понятий, предоставляя мышлению богатый инструментарий для фиксации всё более и более сложных идей. [см.: 5, с. 391]

Отсюда следует, что выражение самых различных по качеству фактов, действий, процессов, состояний, свойств и т. д. именно в «пространственно-силовых» формах не является просто следствием особенностей употребления языка, то есть это не чисто риторическое «говорение фигуральностями». Ситуация выглядит так, будто такое говорение укоренено в структуре нашей ментальности (иными словами – в особенностях человеческого мышления).

Поэтому Пинкер убеждён, что «элементы нашего ментального оборудования, отвечающие за время, одушевленных существ, их мышление и общественные отношения были скопированы с последующей модификацией в процессе эволюции с модуля, отвечающего за интуитивную физику» [5, с. 394].

В качестве доказательства этого тезиса Пинкер приводит результаты исследований Мелиссы Бауэрман, которая выявила, что уже в дошкольном возрасте дети самостоятельно конструируют метафорические конструкции, отображающие специфику нашей «имманентной физики». Анализ речевой практики детей зафиксировал произвольно производимые ими «метафоры, в которых пространство и движение символизируют обладание, обстоятельство, время и причинную связь:

You put me just bread and butter.

Ты дал (букв.: положил) мне только хлеб и масло.

Mother takes ball away from boy and puts it to girl.

Мама берет мячик у мальчика и дает (букв.: кладет) его девочке.

I'm taking these cracks bigger [while shelling a peanut].

Я делаю (букв.: веду) эти трещины больше [чистит орехи].

I putted part of the sleeve blue so I crossed it out with red [while coloring].

Я сделал (букв.: поместил) половину рукава синим, поэтому я зачеркнул его красным [раскрашивает рисунок].

Can I have any reading behind the dinner?

Можно мне почитать после (букв.: позади) ужина?

Today we'll be packing because tomorrow there won't be enough space to pack.

Сегодня мы будем собирать вещи, потому что завтра у нас будет мало времени (букв.: места) собирать вещи.

Friday is covering Saturday and Sunday so I can't have Saturday and Sunday if I don't go through Friday.

Пятница опережает (букв.: накрывает) субботу и воскресенье, и нельзя, чтобы у меня была суббота и воскресенье, если не было пятницы.

My dolly is scrunched from someone ... but not from me.

Моя куклолка расстроилась из-за (букв.: от [в значении перемещения]) кого-то ... но не из-за меня.

They had to stop from a red light.

Им пришлось остановиться из-за (букв.: от [в значении перемещения]) красного света [на светофоре]» [5, с. 393].

Поскольку дети не могли заимствовать подобные метафорические конструкции из разговоров других людей (ввиду того, что система устоявшихся конвенциональных правил использования языка элиминирует такие выражения из практики повседневного говорения как ошибочные), то становится вполне очевидным, что «уравнивание пространства с абстрактными идеями для них естественно» [5, с. 394]. С другой стороны, в данном случае проявляется характер различия между «естественной» и литературной метафорикой. Специфика последней как раз таки состоит в её намеренной «неестественности», то есть метафорика поэзии и прозы в буквальном смысле «искусственна». Именно поэтому она способна удивлять и восхищать. Творческая образно-смысловая эквилибристика является легитимным нарушением общепринятых правил использования языка: нарушением, которое подлежит не элиминации, но осознанной культивации в рамках литературных практик. Такие конструкции подаются в явной, легко идентифицируемой форме, в то время как имманентная метафорика, воплощённая в языке, часто бывает неразличима без специальной рефлексии.

Таким образом, интуитивная физика как комплекс способов первичной оценки окружающего мира постепенно вырастает до масштабов универсального инструмента познания самых разнообразных аспектов действительности. И если имманентные стереометрия, динамика и логика, являясь универсальными элементами человеческого мышления, не исчерпывают собой всех форм означаемого, то весьма интересным является вопрос: за что же ещё может зацепиться условный «адепт непереводимости» в стремлении отстоять свой догмат? На наш взгляд, одним из самых явных (и действительно часто эксплуатируемых) способов защиты данной позиции является апеллирование к уникальности эмоциональной сферы

человека. Ведь если имманентная физика, репрезентации восприятий, саморепрезентации мышления, а также «внутренний дискурс» составляют универсальную позитивную основу для выразительной функции языка, то они попросту нивелируют пресловутый «момент недостижимости» в адекватной реконструкции авторской интенции. Таким образом, условный «адепт» может возлагать надежды только на непередаваемость эмоциональной окраски процессов (само)восприятия и мышления: окраски, которая якобы может бесконечно варьироваться от человека к человеку и более того – зависеть от специфики той или иной культуры.

Однако и в этом пункте подобная «антиуниверсалистская» установка идёт вразрез как с научными данными, так и со здравым смыслом вообще. Стивен Пинкер, определяя эмоции как адаптивные «механизмы» человека, являющиеся «хорошо спроектированными программными модулями, которые работают в гармонии с интеллектом и неотъемлемы для функционирования всего мышления в целом» [5, с. 407], акцентирует внимание на том, что разница в структуре различных вариаций естественного языка не означает наличие соответствующей вариативности в наборах эмоциональных реакций человека. То есть абсурдно думать в том ключе, что раз в каком-то языке нет слова, обозначающего ту или иную эмоцию, то у носителя этого языка нет способности её переживать. Да, «культуры, несомненно, различаются тем, как часто их представители выражают ту или иную эмоцию, говорят о ней или действуют под её влиянием» [5, с. 402], однако «имеющиеся факты показывают, что эмоции всех нормальных представителей нашего вида разыгрываются на одной и той же клавиатуре» [5, с. 402]. В свою очередь качество и разнообразие лексического инструментария для схватывания всевозможных эмоциональных «модуляций» определяется грамматическим строем языка, историей, а также работой в его поле переводчиков и литераторов. Как пишет Пинкер, «язык накапливает обширный словарный запас, в том числе слова для обозначения эмоций, если у него есть выдающиеся словотворцы, если есть контакты с другими языками, правила формирования новых слов из старых слов, а также широко распространена грамотность (последнее необходимо, чтобы неологизмы распространялись подобно эпидемии)» [5, с. 404].

Обращаясь к здравому смыслу читателя, Пинкер иллюстрирует тезис об общности способов эмоционального отношения человека к миру, другим людям и самому себе несколькими примерами. Так, у коренных жителей Таити имеются действительно весьма ограниченные лексические средства для выражения негативных эмоциональных состояний (печали, тоски, вины, одиночества и т. д.), вследствие чего, когда, скажем, у таитянки умирает муж, она описывает свою скорбь в терминах плохого физического состояния (и это вполне стандартное явление для схожих случаев лексически небогатых языков). Однако тяжело не согласиться с Пинкером в том, что «когда таитянка говорит: “У меня умер муж и меня тошнит”» [5, с. 404], то «её эмоциональное состояние ни для кого не будет загадкой – можно биться о заклад, что она не имеет в виду, что у неё изжога» [5, с. 404]. Точно так же ошибочно думать, что если у эскимосов-инуитов нет специальных слов для обозначения оттенков ярости, то они никогда не злятся на своих соплеменников и жизненные неурядицы, не ссорятся со своими избранниками и не ругают непослушных детей.

Аналогичным образом, узнав значение слова *naches*, которым пользуются евреи для обозначения чувства гордости за успехи своих детей, мы можем удивиться самому факту наличия отдельного термина для фиксации такого чувства, но разве при этом обозначаемые эмоции выходят за пределы нашего опыта? Как отмечает Пинкер, «когда носители английского языка впервые слышат слово *Schadenfreude*, они не говорят чего-то вроде «Так, дайте-ка подумать... Удовольствие от чужого несчастья... Что же это может быть? Не пойму, что имеется в виду; мой язык и культура не содержат такой категории». Они говорят что-то вроде: «Ух ты, для этого есть специальное слово? Круто!» [5, с. 404]. Более того, различные слова, связанные с эмоциональным опытом человека, довольно часто заимствуются из иностранных языков или входят в повседневное говорение в качестве неологизмов внутри родного языка, однако для их восприятия и запоминания не требуются ни громоздкие определения, ни серьёзные усилия по реконструкции выражаемых в них чувств. Такие слова беспрепятственно «приходят из других языков (*ennui, angst, naches, amok*), из субкультур – таких, как субкультуры музыкантов и наркоманов (*blues, funk, juiced, wasted, rush, high, freaked out*), из общего сленга (*pissed, bummed, grossed out, blown away*)» [5, с. 404]. В данном случае мы можем лишь согласиться с

американским учёным, когда он утверждает, что «никогда не слышал иностранного слова, обозначающего эмоцию, значение которого нельзя было бы сразу понять» [5, с. 404].

Таким образом, подводя *итоги* нашего локального исследования, мы можем констатировать тот факт, что любая сомнительная в своих основаниях теория, призванная высвободить «интерпретативный потенциал» литературных произведений, на практике может служить дезориентирующим фактором, уводящим переводческую практику в ложном направлении.

Компактный анализ ключевых в контексте нашего рассмотрения текстов Жака Деррида и Вальтера Бенямина показал, что общего позитивного метаязыкового фундамента в представлении французского мыслителя просто нет: общность предстаёт у него в форме «конститутивной утраты». А Бенямин в свою очередь предоставляет в качестве универсальной основы реальных языков некую мистическую фикцию. Но без позитивности общей основы нет и возможностей для настоящего, качественного перевода. Следовательно, перед нами вырисовывается определённая проблема: язык, с точки зрения Бенямина и Деррида (весьма, как мы уже отмечали в начале работы, влиятельных мыслителей в сфере современных представлений о теории и практике перевода), является не вместилищем смыслов, а полем их беспрестанного творения. Однако ввиду отсутствия единого позитивного основания такая позиция инспирирует в поле переводческой практики потенциально нескончаемое и предельно свободное «реконституирование» авторской интенции.

Потому какой-нибудь условный «нерадивый переводчик» (либо настроенный на «короткий путь» к академическому успеху теоретик-компаративист), ссылаясь на тезисы о свободе смыслотворчества и невыполнимости полного, идеального перевода, беспрепятственно может, во-первых, «консервировать» те или иные дискурсивные системы (а вместе с ними – и ментальность их носителей), погружая «истинный» и «безмерно глубокий» смысл принадлежащих им слов в какие-нибудь неперебиваемые «мета-глубины» или «уникальные опыты сознания»; а во-вторых, беспрепятственно продуцировать переводы как отдельных слов, так и текстов в целом, игнорируя при этом по мере надобности их изначальный смысл.

Противопоставить же безосновательному и неоправданно широкому спекулированию на абсолютно надуманной проблеме неперебиваемости можно объективные данные современных наук, изучающих язык и мышление. Именно постоянная оглядка на имеющиеся в нашем распоряжении сведения о характере работы «ментального аппарата» человека и особенностях функционирования знаковых систем позволяет эффективно корректировать спекулятивную несдержанность некоторых философских разработок проблематики перевода. Ведь такая корректировка ясно даёт понять: всё, что нужно делать хорошему переводчику, это не увлекаться чрезмерно философско-герменевтическими, деконструктивистскими и прочими установками, а сосредоточиться на оттачивании своих профессиональных навыков. Что же касается тех исследователей, которые подменяют качественный анализ философских концепций, реализованных в поле иностранных языков, обыгрываниями темы «скрытых смысловых глубин» и бесконечным препарированием на этой основе иноязычных словоформ (то есть чистой риторикой в негативном смысле этого слова), то единственным достоинством, которым могут обладать их работы (при наличии соответствующего таланта у автора), является та или иная степень художественности. В научном же плане ценность таких «исследований» весьма сомнительна.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бенямин В. Задача переводчика : [электронный ресурс] / В. Бенямин ; [пер. с нем. Е. Павлова]. – Режим доступа : <http://kassandrion.narod.ru/commentary/11/6ben.htm#0>.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен : [электронный ресурс] / Жак Деррида ; [пер. с французского В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2012. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Derr/vokr\\_vav.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php)
4. Перевод хранит память о несостоявшихся возможностях языка: Александр Марков о философии перевода : [интервью] : [электронный ресурс] / Александр Викторович Марков. – Режим доступа : <https://theoryandpractice.ru/posts/10153-perevod>.

5. Пинкер С. Как работает мозг / Стивен Пинкер ; [пер. с англ. О. Ю. Семиной]. – М. : Кучково поле, 2017. – 672 с.
6. Пинкер С. Язык как инстинкт / Стивен Пинкер ; [перевод с англ. Е. В. Кайдаповой; общ. ред. В. Д. Мазо]. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 456 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).

УДК 502:37.033:17.022.1

*Лазарева М. Л.*

*Львівський національний аграрний університет*

## **ЕКОКОНСЮМЕРИЗМ ЯК СВІТОГЛЯДНА ПОЗИЦІЯ**

У статті проаналізовано проблеми переходу суспільства до використання сталих джерел енергії, впровадження екоефективних технологій у побут пересічних індивідів та пов'язані із цим процеси інвайронменталізації свідомості людини. Досліджено перспективи трансформації споживацького світогляду мас у напрямку до зеленого консюмеризму.

**Ключові слова:** технології, інвайронменталізація свідомості, енергоефективність, зелений консюмеризм, екоетика.

В статье проанализированы проблемы перехода общества к использованию устойчивых источников энергии, внедрения экоэффективных технологий в быт рядовых индивидов и связанные с этим процессы инвайронментализации сознания человека. Исследовано перспективы трансформации потребительского мировоззрения масс в направлении к зеленому консюмеризму.

**Ключевые слова:** технологии, инвайронментализация сознания, энергоэффективность, зеленый консюмеризм, экоэтика.

Problems which humanity encountered with due to the unethical scientific and technological progress, irrational energy consumption, merciless resource pumping and inefficient management were at the level of passive debates for quite a long time. However, the destruction of the Earth's ecosystem and noticeable modification of its climate background require radical changes in the political, economic and cultural courses, humanity transition to the usage of sustainable energy resources and environmentalisation of the individual consciousness.

On April 22nd 2016 was signed the Paris Agreement within United Nations Framework Convention on Climate Change, which deals with the decrease of level of greenhouse gases emissions into the atmosphere starting in 2020. The meeting was intended to demonstrate that although the amount of energy and financial expenditures of the states today is high, but it cannot be compared to those the governments will face in the case of irreversible climate change and necessity of adaptation. The imposition of these issues at the level of interstate discussions, global concerns about the planet ecology, individual initiative and voluntary steps in order to save life on the planet, without a doubt, deserve respect and must be supported. Nevertheless, at the present stage, for the effective implementation of announced decisions strict accountability and sanctions for evading the stated arrangement should be provided.

In addition, actions of the states at the global level need to be supplemented by human individual contribution to the process of environment preservation. Among the effective methods for achieving environmentalisation of the mass consciousness there are social advertising, transformation of eco-consumerism in the fashion trend, and cinematography (an advantage of the one in comparison to the cumbersome scientific researches is that its products are understandable for the mass consumers). In terms of environmentalisation of human consciousness the encouraging of young people to create innovative projects in waste recycling sphere is quite promising. Actually, there are many examples that recycling can be not just useful but interesting as well: bins that "thanking" to the passersby for the rubbish (the United Arab Emirates) and broadcast the latest news and weather forecasts (the UK), containers in the form of bottles and newspapers (Singapore), machines that feed stray animals (Turkey) etc. Thus, installation of the smart garbage recycling systems in public places and educational institutions will help to form individual sense of responsibility for the environment and other living species on the planet, encourage thoughtful consumption and recycling, and eliminate the policy of mindless consumerism.

Among the countries that have already achieved noticeable results in the economy transition to the sustainable energy consumption there are China, the United Arab Emirates, the Netherlands, particularly, the