

УДК 130.2

Перепелиця О. М., Храброва О. В.
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

СТРАВОХОДАМИ КУЛЬТУРИ: МІЖ АНТРОПОФАГІЄЮ Й ФІЛАНТРОПІЄЮ

У статті досліджується проблема порушення їстівних заборон, зокрема табу на антропофагію. Вона розкривається у перспективі діалектики бажання. Йдеться про своєрідний їстівний код, що конститує людяність. Показано характер зсуву від родових їстівних табу, які спрямовані на зберігання і відтворенні людства як виду, до сучасних ексцесів канібалізму. Зазначено, що лише виключення легітимізує антропофагію, натомість цивілізаційне виключення відкриває людяність як таку, конститууючи загальнолюдську заборону / відразу. Спираючись на діалектику бажання О. Кожева, виведено антропологічний поворот і показано трансформацію суб'єкт-об'єктного відношення у суб'єкт-суб'єктне, в основу якої покладено культурно-антропологічний принцип їстівного виключення. Встановлено, що культурні прояви сучасного канібалізму, які є трансгресіями біополітичного закону, принципово відрізняються від архаїчних.

Ключові слова: канібалізм, антропофагія, бажання, виключення, визнання.

В статье исследуется проблема нарушения пищевых запретов, в частности табу на антропофагию, которая раскрывается в перспективе диалектики желания. Речь идет о своеобразном пищевом коде, конституирующем человечность. Выявлен характер смещения от родовых пищевых табу, направленных на сохранение и воспроизведение человечества как вида, к современным эксцессам каннибализма. Отмечается, что исключение легитимизирует антропофагию, а цивилизационное исключение исключения открывает человечность как таковую, конституируя общечеловеческий запрет / отвращение. С опорой на диалектику желания А. Кожева, выделяется антропологический поворот и представляется трансформация субъект-объектного отношения в субъект-субъектное, в основу которой положен культурно-антропологический принцип пищевого исключения. Определено, что культурные проявления современного каннибализма, трансgressирующие биополитический закон, принципиально отличаются от архаичных.

Ключевые слова: каннибализм, антропофагия, желание, исключение, признание.

The article studies the problem of a violation of the food taboos, such as the taboo of cannibalism. It is revealed in the perspective of the dialectic of desire. This is the kind of food code that constitutes humanity. The character of a displacement from tribal food taboos, aimed at the preservation and reproduction of the human type, to modern excesses of cannibalism is found. It is noted that the exception legitimizes cannibalism and civilization exception of exception opens the humanity, constituted all mankind ban / aversion. Based on the dialectic of desire A. Kojeve, anthropological turn is distinguished and transformation from the subject-object relationship to the subject-subject based on the cultural and anthropological principle of food exception is presented. It is established that the cultural manifestations of modern cannibalism, transgressing the biopolitical law are fundamentally different from archaic.

Keywords: cannibalism, anthropophagy, desire, exceptions, recognition.

Denn du bist, was du isst
Und ihr wisst, was es ist
Es ist mein Teil – nein
Mein Teil – nein
Da das ist mein Teil – nein
Mein Teil – nein
Rammstein. Mein Teil

Їстівна картографія сучасного глобалізованого світу доволі строката. Культури їжі утворюють множинну мережу, в якій, як здається, сплітаються процеси, різні за змістом, мотиваціями, цілями і аргументаціями, що то утворюють дивацькі контамінації, то викривають непримиренні антагонізми. Ідеології фаст-фуду, витончених гурманських рестораторів, вегетаріанців і веганів, сиродів, дієтиків різного штибу, прихильників здорового харчування з усіх боків оточують людину в сучасному консюмеристському світі. І всі вони, як може здатися (деінде навіть релігійні (!)), ґрунтуються на якійсь раціональній, принаймні етичній,

естетичній, укоріненій у величній традиції тощо доцільності. А якщо кинути оком на деякі кулінарні шоу або відповідні сайти, то, без сумніву, процес поглинання хліба насущного може видатися справою доволі непростою і такою, що потребує особливої уваги, роботи над собою і неабиякої обізнаності. Загалом сучасна цивілізація, з різним ступенем розуміння або іронії, сприймає всілякі смаки, всім їм знаходиться своє місце на кулінарній мапі. Звісно, про смаки сперечаються, але будь-які з них допускаються; кожний може знайти страву на свій смак, посмакувати щось екзотичне при нагоді, зрештою вийти за межі свого традиційного / щоденного раціону. З огляду на різноманіття легітимних страв, ми розуміємо умовність архаїчних заборон щодо їстівного або неїстівного і вважаємо за другорядний чинник уподобання в їжі щодо визначення людини, людяності, ідентичності тощо.

Хай там як, сучасний світ не позбавлений обмежень, заборон, упереджень, страхів щодо їжі, але всі вони зазвичай є справою приватною і не регулюються правовою системою, цивільним правом. Залишається хіба що одна заборона – і вона насправді є загальнолюдською – це заборона людожерства. З одного боку, сучасній культурі властива відраза до самого факту поїдання людської плоті, який ми пов'язуємо з божевільням, з найжахливішим збоченням, що суперечить розуму, але з іншого, здається, (пост)сучасна культура зачарована ним не менше за архаїчні. Про це свідчать не тільки зацікавленість науковців, приміром етнологів, що досліджують архаїчні культури, або психологів, що занурюються у найжахливіші куточки людської підсвідомості, не тільки сенсаційні репортажі у жовтих медіа, але й орди зомбі, що їх колись випустив з екранів Дж. Ромеро, і зрештою, що особливо показово, мода на витончених інтелектуалів-«к-/г-анібалів» різного гатунку. Звісно, лише безглуздий стверджував би можливість реабілітації людожерства, проте і цього ціннісного зсуву від дикунів-канібалів і тупих зомбі до доволі культурних антропофагів неможна не помітити. Так чи інакше, феномен канібалізму або антропофагії [* 1] вказує на щось таке, що конститує не просто їстівні раціони людства, а структуру людяності як такої, що утворюється *діалектикою бажання-відрази*, змішуючи в одному флаконі їжу і сексуальність, природне і культурне, насолоду і страждання.

Зважаючи на ствердження, буцімто людина є тим, що вона їсть, ба більше, не посягаючи на матеріалістичне його витлумачення, ми маємо на меті розглянути його у зворотній перспективі, деконструюючи діалектичне відношення Я-Інший, окреслити зсув від тези «людина завжди їсть те, що вона є» до антитези «людина має їсти лише те, чим вона не є». При цьому, ця діалектика може бути розкрита у контексті генези бажання, тобто насамперед як діалектика бажання, згідно з якою людина їсть те, чим вона *бажає* бути. Тобто до будь-якого мімезису бажання бути іншим структуроване їстівним кодом *поглинання-привласнення*. Їсти значить інкорпорувати – робити зовнішнє внутрішнім, інше своїм, і водночас себе – іншим. На поверхні це виглядає так: якщо ти бажаєш бути лютим і сильним, як лев – маєш їсти левову плоть, якщо бажаєш бути «солоденькою цукеркою» – поглинай цукерки, якщо маєш себе за адепта гуманного ставлення до тварин – не їж м'ясного. Але якщо так, то чи не вийде з цього страшне: жадаєш бути людиною, то й їж людянку?

У свою чергу, дослідження всіх значних етнологів і антропологів (включаючи Л. Леві-Брюля і К. Леві-Строса, Е. Дюркгайма і Р. Каюа) засвідчують, що основний їстівний код, за яким формується суспільний лад, конститує, що їсти належить саме те, чим ти *не є*, або те, що не визначає твоєї фратрії, не є тотемом. Саме це встановлює їстівну логіку тотемізму [* 2]. Якщо так, людині припадає їсти те, чого їй не вистачає, або точніше, що її поповнює чи змінює. Але затим, за діалектичною структурою бажання вибудовується структура життєвої прагматики, згідно з якою *їство* має збалансувати людське *єство*. Відтак діалектичний зсув викриває дієтичний закон: маєш себе за людину, обмежуй себе (у тому, що їси). Утім цей вочевидь раціональний акт регламентації натякає, як здається, на ірраціональне архаїчне табування.

Адже чи не відсилає функція всіх їстівних табу до табу на антропофагію або канібалізм? Сенс такого табу виключно родовий, він полягає в необхідності зберігати людство як вид. Таким чином, як зазначає в цілому маючи скептичне ставлення до «міфу» про дикунів-канібалів Г. Обейєсекере, «табу на канібалізм зберігає цілісність і безперервність людської громади»; і якщо існують виняткові «форми антропофагії», то вони не тягнуть за

собою фактичне вбивство члена своєї групи, а поїдання останків померлих родичів уживається як частина траурного комплексу, що має призначенням відтворення роду [12, р. 16] [* 3].

Відтворення роду тут вкарбовується в пам'ять ще так би мовити безпосередньо (або опосередковано) – через людську плоть. Проте воно не позбавлене певних психологічних переживань, що, як зазначає Б. Маліновський, мають амбівалентну природу, яка розкривається в прагненні «зберегти тіло, залишити його форму недоторканою або зберегти деякі його частини» й водночас «позбутися його, прибрати його з очей, повністю знищити» [7, с. 49]. Тут виражається фундаментальна настанова живих: «бажання зберегти останки померлого і разом з тим огида і страх перед жахливим перетворенням, викликаним смертю», «бажання зберегти зв'язок і паралельно з цим прагнення порвати узи» [7, с. 49-50]. Крайньою формою, в якій ця двоїстість мотивів виражається, є сакроканібалізм – «звичай поїдання плоті померлого в знак вшанування його» [7, с. 50] [* 4].

Принагідно слід зауважити, що такий сакроканібалізм вписано у, можливо, більш фундаментальне розрізнення, властиве людському виду – розрізнення між живим і мертвим, і поїдання мертвої плоті родича виконує функцію специфічного символічного обміну. Варто зрозуміти, що у всіх якось легітимованих випадках поїдання людини людиною йдеться про якесь фундаментальне розрізнення, яке виключає плоть-для-поїдання як щось *інше*: мертвий не є живим (а людина – то жива істота), вождь не є людиною, як і полонений ворог, наприклад. Тобто лише *виключення* легітимує антропофагію, так само, як тотемне виключення конституює певну спільноту / рід. Зворотно, і виключення, наприклад, когось із соціуму, перетворює його на *не-людину-людожера* – вовкулака. І як показав Дж. Агамбен у своїй оригінальній концепції походження держави, саме подібним виключенням встановлюється надзвичайний стан, що дає владу [* 5].

Однак незаперечним є і той факт, що реальні випадки антропофагії пов'язані з трансгресивними практиками, з порушенням соціальних табу. Це очевидно щодо соціальних практик архаїчних суспільств, але про це доволі промовисто свідчать і клінічні випадки канібалізму, які відбуваються навіть у сучасному суспільстві. Тому принциповим є питання, за яких умов порушення табу має місце? [12, р. 16].

Хіба не найвідоміша відповідь на це запитання була надана Ж. Батаєм, який зазначав, що людожеру «прекрасно відомо, що його трапеза заборонена», проте його релігійність не заважає, а спонукає його порушувати цю заборону, «шановану ним як визначальну». Він наводить як приклад спільну трапезу після акту жертвопринесення, зазначаючи, що поїдання сакральної людської плоті аж ніяк не свідчить про «повернення до звірячого незнання заборон» і байдужості до об'єкту, притаманної тваринному бажанню. Батай вважає, що цей сакральний об'єкт саме тим, що він «заборонений» і збуджує бажання. Отже, у сакральному канібалізмі ми можемо вбачати, як саме заборона створює бажання; вона «не робить людську плоть смачною, але дає підставу «благочестивому» канібалу поїдати її», так само як і в еротичі є «парадоксальне створення привабливості за допомогою заборони» [2, с. 539]. Батай не пояснює механізмів, що впливають на формування чи спрямованість бажання, натомість мету і мотивації він виводить із існування заборони як такої, хоча, найголовніше, він ніяк не прояснює виникнення самої заборони, посилаючись на своєрідну діалектику природи, згідно з якою існує процес постійної зміни упорядковуючих / трудових і трансгресивних / святкових практик [* 6]. Тож, аби соціальний порядок існував і зберігався, табу періодично має порушуватися.

Дійсно, якщо прийняти за основу родову функцію встановлення табу як заборони порушувати цикл популяції, тоді аби запобігти знищенню виду, слід або загалом заборонити поїдання собі подібних і їх заміщень, або певною мірою їх упорядкувати. Саме на розуміння цього, як здається, натякає відомий пасаж М. де Монтеня, який, малюючи свій образ благородного дикуна з Нового Світу, розповідаючи, між іншим, про властиву йому гідність і мужність у контексті, так би мовити, чистої діалектики визнання / влади, вимальовує їстівний, навіть канібальський, код діалектики роду. Монтень згадує пісню одного полоненого, що чекає на смерть, яка перетворить його на корм для переможця. У пісні він звертається до своїх ворогів, пропонуючи їм насититися його плоттю, іронізуючи при тому, що вони їстимуть своїх батьків і своїх предків, «які послугували їжею для його тіла і виростили його». «Ці м'язи, – говорить він, – це м'ясо і жили – ваші, жалюгідні ви дурні! Ви не хочете визнати, що в них ще зберігається речовина, з якої склалися тіла ваших предків? Так розсмакуйте ж їх гарненько, і

ви відчуєте в них смак свого м'яса» [8, с. 274]. Пісня натякає, що в разі соціальної / родової циркуляції антропофагії ми завжди їмо самих себе. Людожерство завжди є саможерством. Проте можна сказати і так, що ми не лише інкорпоруємо інше, але і повертаємо своє. Тому, якщо встановити за принцип соціального зв'язку антропофагію, людство буде функціонувати за законом своєрідної негативної діалектики, і одного разу людина сама себе зжере.

Отже, щоб соціальний порядок існував, у циклі його практик має бути виключення, яке повторюється з певною періодичністю як ритуал, свято, карнавал, або періодичне поїдання вождя, інцест серед окремих верств тощо. Призначення такого виключення – запобігти формуванню несанкціонованого бажання. Цивілізаційне виключення виключення розриває цикл і разом з тим відкриває людяність як таку, загальнолюдське без винятків. Ба більше, вихід за межі циклу конституює вже не періодичність заборони, а заборону як таку, загальну, загальнолюдську. Якщо кожна людська істота є людина загалом, тоді загалом не можна і їсти людину. Але трансгресія такої заборони вже не є колективною, а натомість індивідуальною і карається як злочин або лікується як хвороба. Пригадаємо відомий випадок з маніяком, а потім і письменником, японцем Ісеєю Сагавою, який вбив і частково з'їв дівчину, яку, як йому здавалося, покохав. Діалектика Сагави шокує промовиста: «Їсти й бути з'їденим – для мене те ж саме. Я завжди мріяв про те, щоб мене з'їла прекрасна біла жінка» [9, с. 176]. Ця збочена діалектика зрештою виявляється в ексцесі задоволення, в якому (наче відтворюючи архаїчний архетип) змішуються сексуальне і їстівне, позначаючи зсув до фетишистської манії, що трансформує бажання закоханого з'їсти принаймні частку (справжнісінький *об'єкт а*) коханого, красою плоті якого можна задовільнитися із надлишком лише відчувши її на смак [* 7]. Слід звернути увагу, що своїм маніакальним вчинком, ласуючи білою жінкою, Сагава порушує саме загальнолюдську заборону, не порушуючи архаїчних / родових табу на інцест і людожерство.

Доволі показово, що саме фігури людожера і кровозмішувача постають у контексті руйнування родової системи, яке здійснили буржуазні революції. Так, М. Фуко виокремлює дві фігури монстра, що їх конституює сучасність: низовий монстр та верховний монстр, тобто монстр-людодід, що його зазвичай репрезентують у вигляді повсталого народу, і монстр-кровозмішувач, що його зазвичай репрезентує фігура короля. Фуко зазначає, що варіації цих фігур становлять серцевину медично-юридичної тематики монстра у XIX сторіччі, що в своїй двоєдності вони складають проблематику ненормальної індивідуальності. На думку Фуко, точкою виникнення судової медицини було якраз існування цих монстрів, які порушували обидві головні заборони: харчову та сексуальну [11, с. 129-130]. Таким чином, починаючи з XVIII століття дві великі теми (кровозмішення королів і канібалізм жебраків), а разом і дві ключові для буржуазної думки і політики форми беззаконня (деспотичний володар і повсталий народ) в рамках нового режиму економіки покарань формують поле аномалії. І з огляду на етнологію та психоаналіз, двома героями забороненого споживання є король-кровозмішувач і народ-людожер [11, с. 133]. Ці фігури з часом будуть трансформовані у фантазматичних персонажів поп-культури, насамперед кінематографу, як-от: вампіри і зомбі. Перші уособлюють аристократичне кровозмішування, а останні – ненаситне, недиференційоване варварське всежерство. Утім обидві фігури репрезентують тотальне бажання / голод, що його нічим не можна вгамувати. Єдиним спасінням, як, здається, все ще вважає наша культура, є якщо не вбивство, тоді ізоляція. Таким чином, все виглядає так, ніби єдиним *легітимованим виключенням* з життя, біологічного та / або соціального, є *метафоричне* маркування когось як кровозмішувача / людожера. Але чи не варто визнати, що разом з цим виключенням, ми щоразу виключаємо і те, що ці страшні фігури уособлюють – чисте, *безпосереднє* бажання, яке *знає*, чого воно насправді бажає – *споживчої цінності* об'єкту, на який воно спрямоване? Адже бажати так – *не-по-людськи*.

Можливо, найбільша заслуга інтерпретації Г. В. Ф. Гегеля, що запропонував О. Кожев, полягає в розробці діалектики бажання, яка дозволяє якщо не виробити певну завершену концепцію антропо-соціогенезу, то зафіксувати антропологічний поворот від споглядання / споживання об'єктів до співчуття / співжиття суб'єктів. Здається, у середовищі цієї трансформації суб'єкт-об'єктного відношення у суб'єкт-суб'єктне розміщується ключовий культурно-антропологічний принцип їстівного виключення.

За Кожевим, людина, яка «поглинена» спогляданням об'єкта, «згадує про себе» тільки тоді, коли в неї «виникає Бажання, наприклад бажання поїсти». Отже людське Я – це Я бажання, чи то «якогось», чи то бажання як такого [5, с. 11-12]. Бажання конститує людську суб'єктивність, людяність як таку. Я насамперед *відчуває* себе як *Я-що-бажає*, і, таким чином, – як суб'єкт, що бажає чогось як об'єкту. У цьому ескізі суб'єктивності встановлюється лише *суб'єкт-об'єктне* відношення, що закріплюється *самовідчуттям* – задоволенням або ні. Провідною дією цього відношення є заперечення – «руйнування» або «перетворення бажаного об'єкта». Так, відзначає Кожев, аби вгамувати голод, треба знищити або принаймні перетворити їжу, з чого і робить узагальнюючий висновок, що будь-яка дія «заперечує» і, таким чином, «ніколи не залишає того, на що направлена, таким, яке воно є, і якщо не знищує повністю, то, принаймні, руйнує його форму». Затим, запереченням / руйнуванням об'єкту створюється суб'єктивна реальність. Скасовуючи іншу, відмінну від себе, зовнішню річ (об'єкт), «сущє, яке щось поїдає» (суб'єкт), у ході «асиміляції» й «інтеріоризації» перетворює її на свою власну. Але, як слушно зауважує Кожев, у Я «буде та ж природа, що і у речей, на які поширилося бажання», тобто у такому випадку це буде «речове», «тваринне», «природне» Я. Я, яке розкривається собі й іншим «тільки як Самовідчуття» і яке не може досягти Самосвідомості [5, с. 12-13].

Однак в цій найпершій формі (тваринній) ще загалом немає *розрізнення*, лише – *заперечення*, що дозволяє утворити *само-тотожність*, «Я» знищує і привласнює, перетворює, *перетравлює* щось у собі як *не-власне інше*. Але у світі природи існує лише одна об'єктність: кожна особина потенційно є їжею. Моделлю суб'єкт-об'єктних відносин є природна циркуляція речей у харчовому ланцюжку: або / і ти їси, або / і тебе їдять. Якщо ми будемо припускати існування будь-якого Я у природі – це буде таке Я, що задовольнило бажання. Тобто, найпростіше, проковтнуло щось.

Втім, як зазначає Кожев, для того щоб виникла самосвідомість, бажання має не лише зупинитися на якомусь об'єкті, але вийти за межі природного / об'єктного, наявно-даного. Кожев заявляє, що за рамки наявно-даного виходить лише бажання як таке [5, с. 13]. І таке *бажання-як-таке* не цікавиться жодною *споживчою* цінністю речі, воно перебуває по той бік речей. Як принципово *невизначене* бажання, воно не зупиняється на конкретному об'єкті. Але чи не має таке бажання супроводжуватися смаковою невизначеністю і як наслідок – всеїдністю? Наразі чи не з цієї невизначеності постає ризик булімії, яка загрожує зруйнувати і особовину, і вид? Адже якщо припускати таке, бажанням байдуже, що поглинати, воно не має розрізняти і обирати, надавати переваги чи виключати. У своїй *тваринній* формі людина має їсти усе без розбору, у тому числі людину, і навіть більше – аби *відчувати* себе людиною, обов'язково їсти саме людину. Можливо, ця діалектика бажання пояснює і архаїчну ритуальну антропофагію [* 8].

Тож *самоусвідомлення* людяності, як пише Кожев, виникає в середині тваринності, за наявності «множинного характеру тваринної реальності». Тобто, для того щоб бажання стало людським, потрібно, щоб тваринних бажань було багато, а предметом людського бажання стало *інше* бажання або бажання іншого [* 9]. У цьому контексті Кожев бере за приклад відносини між чоловіком і жінкою, щодо яких зауважує: «Бажання людяно в тій мірі, в якій хочуть заволодіти не тілом, але Бажанням іншого, <...>, хочуть бути «бажаним», або «коханим», або, краще сказати, «визнаним» в своїй людській значимості, в своїй реальності людського індивіда». За цією схемою будь-яке бажання людяно остільки, оскільки воно є *опосередкованим* бажанням іншого, спрямованим на певну річ. Звідси висновується, що «людяно бажати те, чого бажать інші, і тому що вони цього бажать» [5, с. 14-15]. Тож стверджується вже не споживча, а *мінова* цінність речей, адже людина бажає чогось виключно тому, що воно «стало предметом бажання інших», людська історія постає як історія бажаних бажань, а людина «“харчується” бажаннями так само, як тварина – реальними речами» [5, с. 14-15].

Але якщо припускати мінову логіку / економіку бажання, тоді зрозуміло, що вона може діяти за умови фундаментального виключення. Саме таким виключенням має бути людина. Адже бажати бути (відчувати себе) бажаним, коханим, визнаним протилежно тому, щоб бажати бути з'їденим / знищеним. Визнання потребує, щоб інший залишався живим. І обов'язково поставав як інший суб'єкт, утворюючи суб'єкт-суб'єктне відношення. Ствердження суб'єкт-суб'єктного відношення передбачає доволі довгу історію самосвідомості як боротьби за

визнання – визнання людиною [* 10]. І зрештою – визнання загальності людського, попри всі можливі відмінності (расові, культурні, класові тощо), як от: живе чи мертво, наше чи чуже. Лише таке визнання заміщує антропофагію філантропією, викликаючи харчову відразу до людської плоті. Але щоб це сталося, самосвідомість має супроводжуватися емпатією. А разом все це має скріплюватися біополітичним законом, що конститує у якості найпершого принципу права людське життя.

Ми маємо розуміти, що попри всі здавалося б (архе)типові за формою прояви, сучасний канібалізм, як і фантазматичне його репродукування у сучасному мистецтві, мають зовсім іншу природу, ніж архаїчні практики антропофагії. Сучасні ексцеси руйнують обмеження, що їх уособлює біополітичний закон, у двох напрямках.

Перший пов'язаний з тією сферою, що зазвичай маркувалася поняттями пристрасті або емоційності. Жахливі ексцеси канібалізму викликані дивними аж надто людськими потягами, шаленістю, пристрастями. Одне слово, коханням. І дійсно, не можна *по-людськи* з'їсти собі подібне, та ще й заборонене, інакше, як з великої любові. Наскільки божевільним би не виглядав подібний учинок, як у випадку із Сагавою чи, приміром, Арміном Майвесом [* 11], він лише показує, як порушення закону змішує в одному флаконі разом все що він забороняє. Пристрасть, що не знає межі, переходить у іншу пристрасть. Їстівне перетинається із сексуальним. Бажання бути (за)коханим або соціально визнаним трансформується у бажання харчуватися Іншим або бути харчем для нього.

Інший напрямок викриває властивості гедонізму суспільства споживання і, здається, вперше був осмислений ще маркізом де Садом. Сад доводив, що справжньої насолоди можна досягнути лише позбавившись усіх заборон і дії пристрастей. Індиферентність або апатія є обов'язковою умовою для отримання насолоди. Насолода ж не має меж. Той, хто бажає її розсмакувати, має шукати різноманітних задоволень. Саме з подібного гедоністичного джерела витікають всі популярні образи канібалів-інтелектуалів, що уособлюють сучасні форми лібертенства. Хай там що, але людське м'ясо тут мариться як вишенька на торті.

У цих траєкторіях ексцесів ми маємо справу з чимось надто людським, чому важко щось протиставити, окрім закону. Проте ми також розуміємо, що вони переступають межі людності, носії якої балансують на доволі гострому лезі, що розрізає реальність і виображення, буття і слово. Метафора «ти такий гарненький, що з'їв би» засвідчує їстівний код, за яким людство і людність можуть існувати лише через заперечення заперечення, коли метафора рятує від власного реального і коли у дійсності людина ніколи не їсть людину.

ПРИМІТКИ

* 1. Зазвичай ці поняття вживаються як синонімічні, позначаючи людоджерство. Проте, як зазначає Г. Обейсекере [12], їх слід дещо розрізнявати. І перш за все, в історичній перспективі. При чому, якщо антропофагія більш менш нейтральне поняття, то канібалізм відсилає до політики колоніалізму і ціннісним судженням, що її репрезентують.

* 2. І більше за те, включається у контекст міфологічних уявлень про перевертність. Оскільки людина може перетворюватися на тварину, за певною твариною може ховатися людина. Так К. Фабр-Васса у своєму дослідженні «Оригінальна тварина» переповідає одну оповідь про перетворення єврейських дітей на поросят і підсумовує: «Ось чому євреї гидуєть їсти свинину: не можна ж споживати “своє” м'ясо» [10, с. 5].

* 3. Показово, що між сексуальним актом і поїданням їжі, практиками, спрямованими на видове відтворення і збереження, табу на інцест і табу на канібалізм існує певна кореляція, аналогія. У деяких мовах, як зазначає К. Леві-Строс, вони навіть позначаються тим самим словом [6, с. 275]. Зв'язок харчування і сексуальності, а також прояви сексуального канібалізму особливо відзначалися Р. Каюа [4, с. 64].

* 4. Як зазначає Малиновський, «це робиться з явною відразою і жахом і зазвичай супроводжується приступом сильної блювоти. І в той же час це вважається актом найвищого шанування. Змащування тіл жиром померлого, поширене в австралійців і папуасів, ймовірно, є лише різновидом цього звичаю» [7, с. 50].

* 5. Цікаво, що Агамбен у цьому контексті звертається до паралелі між владою і людоджерством, зокрема посилаючись і на Т. Гобса, і на Платона [див.: 1, с. 136-145].

* 6. Принагідно зауважимо, що до позиції Батая дуже близький Р. Жирар, який пояснює практики жертвопринесення як важливий фактор утворення збалансованого буття соціуму, як виплеск агресивної енергії. Проте у збалансованому світі Жирара навряд чи мало б знайтися місце для трансгресивного порушення.

* 7. Інфантильну логіку, за якою красиве має бути смачним передають слова Сагави: «Якщо хтось зміг би приготувати шматочок красивої білої дівчини, не вбиваючи її, я все одно був би радий його з'їсти, бо м'ясо дівчини виключно смачне» [9, с. 176].

* 8. Можливо, такими шокуючими виглядають усі ексцеси антропофагії тому, що в них викривається страшна таємниця про людяність, що насправді в них людина не регресує до звірячого, долюдського, як зазвичай кажуть [пор.: 3, с. 202-203], а експонує щось властиве саме людині, надто вже людське.

* 9. Звісно, з цієї логіки висновується, що людина може з'явитися тільки в стаді, а її людська реальність постає як суспільна. Перехід від стада до суспільства Кожев пояснює тим, що потрібно, «щоб предметом Бажань окремих особин у стаді були – чи могли стати – Бажання інших особин. Якщо людська реальність – це реальність суспільна, тоді суспільство людяне тільки як сукупність Бажань, які розповсюджуються одне на одне і бажані тільки як Бажання. Людське, <...> антропогенне Бажання відрізняється, отже, від Бажання тваринного (<...> яке живе тваринним життям і може лише відчувати власне життя) тим, що воно спрямоване не на реальний, «позитивний», наявно-даний об'єкт, а на інше Бажання» [5, с. 14-15].

* 10. За Кожевим, ця історія вписується у контекст діалектики раба і пана, і постає як історія боротьби раба за визнання себе людиною. Хоча цей сюжет залишається поза нашою увагою, принагідно відмітимо цікавий парадокс, який ще слід розв'язати. Нагадаємо, що людське пов'язується Кожевим із здатністю ризикувати власним життям. *Людське бажання* має перевершувати бажання / інстинкт самозбереження, відтак воно встановлюється лише тоді, коли людина «ризикує своїм (тваринним) життям заради задоволення свого людського Бажання» [5, с. 15]. Таке ризикове трансцендування інстинкту характеризує фігуру пана, яка збалансовується антагоністичною йому фігурою раба. І далі Кожев розгортає гегелівську діалектику раба та пана, що вона складає історію людства як боротьби за визнання [5, с. 16-17]. Але слід відмітити, що ця діалектика містить в собі й визнання того, що задля життя взагалі не обов'язково, щоб бажання задовольнялося. Принаймні, не будь-яке і не будь-чیه бажання. Тому задоволення бажання раба – завжди злочин. І в межах цієї діалектики винятком є задоволення бажання, а парадигмою є *не-задоволення*. Звісно, бажано бажати, але небажано задовольняти бажання.

* 11. Армін Майвес розмістив оголошення в Інтернеті, що він шукає людину, яка погодилася б бути з'їденою. Зрештою на нього відгукнувся Юрген Брандес, якого і було вбито і з'їдено після занять сексом. Цей випадок перевершив звичайні фетишистські фантазії, властиві прихильникам ворарефілії, за що Майвеса і було засуджено (до речі, за ненавмисне вбивство).

ЛІТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен ; [пер. с итал]. – М. : Европа, 2011. – 256 с.
2. Батай Ж. Эротика / Ж. Батай ; [пер. с франц.; сост. С. Н. Зенкина] // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. – М. : Ладомир, 2006. – С. 491-705.
3. Богданов К. А. Каннибализм: История одного табу / К. А. Богданов // Канун. – 1999. – Вып. 5. – С. 198-233.
4. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа ; [пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина]. – М. : ОГИ, 2003. – 296 с.
5. Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / А. Кожев ; [пер. с фр. А.Г. Погоняйло]. – СПб. : Наука, 2003. – 792 с.
6. Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви-Строс ; [пер. с фр. А. Б. Островского]. – М. : Академический Проект, 2008. – 520 с.
7. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский ; [пер. с англ. А. П. Хомика]. – М. : Академический проект, 2015. – 298 с.

8. Монтень М. Опыты. Книга первая / М. Монтень ; [пер. с франц. А. С. Бобовича]. – М. ; Л. : Издательство Академии наук СССР, 1954. – 557 с.
9. Уилсон К. Странное преступление Иссея Сагавы / К. Уилсон // Культура времен Апокалипсиса / [под ред. А. Парфрея; пер. с англ. А. Ведюшкина и др]. – Екатеринбург : Ультра. Культура, 2004. – С. 151-176.
10. Фабр-Васса К. Оригінальна тварина: євреї, християни і свиня / К. Фабр-Васса ; [пер. з фр. І. Донченко; наук. ред. пер. Д. Руденко]. – Х. : Око, 2001. – 439 с.
11. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году / М. Фуко ; [пер. с франц.]. – СПб. : Наука, 2005. – 432 с.
12. Obeyesekere G. Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas / G. Obeyesekere. – Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 2005. – 320 p.

УДК 1(091)(430)

*Терещенко Ю. Д.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

«ОТКЛОНЕНИЯ ОТ ГЕГЕЛЕВСКОЙ НОРМЫ» В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ ГЕГЕЛЯ (XX ВЕК)

В статье рассматривается ряд интерпретаций (Р. Дунаевская, Л. Альтюссер, Э. Вейль, А. Кожев, Ч. Тейлор) политической философия Гегеля, осуществленных в XX веке. К ним применяется идеальная авторская модель под названием «подлинный Гегель» с целью прояснения того, чем обеспечивается жизнеспособность философии Г. В. Ф. Гегеля в современном мире. В ходе исследования обнаруживается, что в телах интерпретаций «гегелевское политическое» каждым автором понимается предельно своеобразно, потому «единой политической философии Гегеля» в интерпретационной культуре не существует, а кроме этого, все интерпретации гегелевской философии создаются по ограниченному набору принципов и функционируют по определенному числу правил, некоторые из которых были представлены в данной статье.

Ключевые слова: «подлинный Гегель», интерпретация, Дух, перверсия.

У статті розглядається ряд інтерпретацій (Р. Дунаєвська, Л. Альтюссер, Е. Вейль, А. Кожев, Ч. Тейлор) політичної філософії Гегеля, здійснених у XX столітті. До них застосовується ідеальна авторська модель під назвою «справжній Гегель» з метою прояснення того, чим забезпечується життєздатність філософії Г. В. Ф. Гегеля у сучасному світі. В ході дослідження виявлено, що в тілах інтерпретацій «гегелівське політичне» кожним автором розуміється досить своєрідно, тому «єдиної політичної філософії Гегеля» в інтерпретаційній культурі не існує, а крім того, всі інтерпретації гегелівської філософії конструюються за обмеженим набором принципів і функціонують за певним числом правил, і деякі з них були висвітлені в даній статті.

Ключові слова: «справжній Гегель», інтерпретація, Дух, перверсія.

The article deals with some interpretations (R. Dunayevskaya, L. Althusser, E. Weil, A. Kojève, Ch. Taylor) of Hegel's political philosophy that carried out in the twentieth century. Author ideal model was introduced and called «original Hegel» in order to clarify why philosophy of G. W. F. Hegel still alive at the modern world. At this investigation, we have found that in the bodies of interpretations «Hegel's political» was understood strongly peculiar by author to author, so «single political philosophy of Hegel» does not exist in the interpretive culture. On the other hand, all interpretations of Hegel's philosophy was made by the limited set of principles and functioning on a certain number of rules, and some of them was presented in this article.

Keywords: «original Hegel», interpretation, the Spirit, perversion.

На впечатляющем и ужасающем опыте поколений исследователей наследия Георга Вильгельма Фридриха Гегеля все успели убедиться в одном: Гегель непобедим. Он не сдастся в руки частным воинам и их частным надеждам, и как только читатель оказывается наедине с гегелевским текстом, все введения, дополнения, комментарии и интерпретации оказываются бесполезными [1, с. 13]. Вместе с тем, схватки с Гегелем не прекращаются. Их неиссякаемость связана не только с дерзостью попыток помыслить возможность представления лучшего