

# **STUDIA CULTURAE**

**Выпуск 1(51)**

**Italian Studies**

2022

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР**

Борис Соколов (Россия) СПбГУ

**ЗАМ. ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА**

Лариса Морина (Россия) СПбГУ

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ**

Юлия Мальцева (Россия) СПбГУ

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР ВЫПУСКА**

Жанна Николаева (Россия) СПбГУ

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

Райганат Абакарова (Россия);

Анатолий Алексеев-Апраксин (Россия); Бартоло Гарильо (Италия);

Ральф Беккер (Германия); Серик Джунусбаев (Казахстан);

Андрей Сергеев (Россия); Павел Мартысюк (Белоруссия);

Леон Миодоньский (Польша); Арто Хаапала (Финляндия);

Дмитрий Коротаев (Россия); Даур Абгаджава (Россия)

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ**

Дмитрий Прокудин (Россия) (Председатель)

Тициана Андина (Италия); Володимир Бугров (Украина);

Жанна Николаева (Россия); Александр Замалеев (Россия);

Ян Красицкий (Польша); Игорь Ларионов (Россия);

Никита Ноговицын (Россия); Лада Шиповалова (Россия);

Артём Радеев (Россия); Александр Соловьев (Россия);

Эрдэнэцогт Сонинтогос (Монголия); Екатерина Сурова (Россия);

Елена Устюгова (Россия); Людмила Ключкина (Россия);

Ирина Хмырова-Прурель (Россия)

ISSN печатной версии: 2225-3211

ISSN он-лайн версии: 2310-1245

Информация о журнале размещена на сайте: <http://iculture.spb.ru>

Публикуемые материалы проходят процедуру рецензирования  
и экспертного отбора

**Журнал входит в базу данных РИНЦ**

**EDITOR-IN-CHIEF**

Boris Sokolov (Russia) SPbU

**DEPUTY CHIEF EDITOR**

Larisa Morina (Russia) SPbU

**EXECUTIVE SECRETARY**

Julia Maltseva (Russia) SPbU

**RESPONSIBLE EDITOR OF THE ISSUE**

Zhanna Nikolaeva (Russia) SPbU

**EDITORIAL BOARD**

Rayganat Abakarova (Russia);  
Anatoly Alekseev-Apraksin (Russia); Bartolo Gariglio (Italy);  
Ralf Becker (Germany); Serik Dzhunusbayev (Kazakhstan);  
Andrey Sergeev (Russia); Pavel Martysyuk (Belarus);  
Leon Miodonski (Poland); Arto Haapala (Finland);  
Dmitry Korotaev (Russia); Daur Abgadzha (Russia)

**ADVISORY BOARD**

Dmitry Prokudin (Russia) (**Chairman**);  
Tiziana Andina (Italy); Volodimir Bugrov (Ukraine);  
Zhanna Nikolaeva (Russia); Alexander Zamaleev (Russia);  
Jan Krasitski (Poland); Igor Larionov (Russia);  
Nikita Nogovitsyn (Russia); Lada Shipovalova (Russia);  
Artyom Radeev (Russia); Alexander Solovyov (Russia);  
Erdenetsogt Sonintogos (Mongolia); Ekaterina Surova (Russia);  
Elena Ustyugova (Russia); Ludmila Klyukina (Russia);  
Irina Khmyrova-Pruel (Russia)

ISSN (printing version): 2225-3211

ISSN (online version): 2310-1245

Official site of the journal: <http://iculture.spb.ru>  
The published materials undergo procedure of reviewing  
and expert selection

**Журнал входит в базу данных РИНЦ**

## СОДЕРЖАНИЕ

*Жанна Николаева*

От редактора ..... 8

## STUDIA ITALICA

*Ульяна Ястребова*«Бог и Его судьба». О книге Вито Манкузо, итальянского  
теолога и религиозного философа ..... 13*Яна Сухорукова*

Отражение мифа в итальянской философии ..... 28

*Анастасия Глушкова*Открытие человека в эпоху Возрождения:  
о телесной красоте женщины ..... 37*Саша Чеппаруло*Шопенгауэр в современных итальянских философских  
дебатах: анализ шопенгауэровского востоковедения  
Джованни Гуризатти ..... 51*Эрика Оннис*Сознание в качестве менеджера когнитивных ресурсов.  
Эволюционная гипотеза о правильной функции  
сознания (на англ. языке) ..... 74*Летиция Россетти*Власть между дискриминацией и репрезентацией:  
на пути к более инклюзивному обществу (на англ. языке) .. 86*Софья Шенгелия*Пафос и гротеск: Паоло Соррентино о переживании  
конечности ..... 156

## VERSIONES ROSSICAE

**Софья Шенгелия** (перевод статьи)

А. Фаволе, Дж. Луиджи. «Антропология и изучение смерти: верования, ритуалы, места, тела, политика . . . . . 193

**Вероника Краева** (перевод статьи)

А. Вигорелли. «Новое феноменологическое начало: диалог между Энцо Пачи и Гуссерлем» . . . . . 218  
Послесловие переводчика . . . . . 248

**Елизавета Закураева** (перевод предисловия)

М. Феррарис. «Продиктованный проект».  
Предисловие к книге А. Армандо, Д. Дурбиано.  
«Теория архитектурного проектирования.  
От рисунков к эффектам» . . . . . 252  
Послесловие переводчика . . . . . 275

**Анастасия Коробова** (перевод статьи)

Д. Деметрио. «Семейные записи: между памятью и дневниками настоящего» . . . . . 279

## CONTENTS

*Zhanna Nikolaeva*

From the Editor . . . . . 8

### STUDIA ITALICA

*Ulyana Iastrebova*

“God and His Destiny”. About the Book by Italian Theologian  
and Religious Philosopher Vito Mancuso . . . . . 13

*Iana Sukhorukova*

Myths Reflections in Italian Philosophy . . . . . 28

*Anastasiia Glushkova*

The Discovery of a Renaissance Man  
(on Physical Female Beauty) . . . . . 37

*Sasha Cepparulo*

Schopenhauer in Italian Contemporary Philosophical  
Debates: An Analysis of Schopenhauer's Oriental Studies by  
Giovanni Gurisatti . . . . . 51

*Erica Onnis*

Consciousness as a Cognitive Resource Manager.  
An Evolutionary Hypothesis on the Proper Function of  
Consciousness . . . . . 74

*Letizia Rossetti*

Power between Discrimination and Representation:  
Towards a More Inclusive Society . . . . . 86

*Sofia Shengeliia*

Pathos and Grotesque: Paolo Sorrentino's Experience of  
Finitude. . . . . 156

## VERSIONES ROSSICAE

*Sofia Shengeliia* (Translation of the Article)

A. Favole, G. Luigi. "Anthropology and the Study of Death: Beliefs, Rituals, Places, Bodies, Politics" ..... 193

*Veronika Kraeva* (Translation of the Article)

A. Vigorelli. "A New Phenomenological Beginning: a Dialogue between Enzo Paci and Husserl" ..... 218  
Afterword of Translator ..... 248

*Zakuraeva Elizaveta* (Translation of the Preface)

M. Ferraris. "Dictated Project". Preface to the book by  
A. Armando, D. Durbiano. "Theory of Architectural Design. From Drawings to Effects" ..... 252  
Afterword of Translator ..... 275

*Anastasiia Korobova* (Translation of the Article)

D. Demetrio. "The Family Scriptures between Memory and Diaries of the Present" ..... 279

**ЖАННА НИКОЛАЕВА**

кандидат философских наук, доцент  
кафедры культурологии, философии культуры  
и эстетики, Институт философии,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
z.nikolaeva@spbu.ru; zh.v.nikolaeva@gmail.com

**ОТ РЕДАКТОРА**

В предлагаемом вниманию читателей 51 выпуске журнала *Studia Culturae: Italian Studies* публикуются работы молодых исследователей (*early-career researchers*), посвященные различным аспектам итальянской философии и культуры, в том числе и с точки зрения новых методологий. Цель выпуска — содействовать изучению философии в Италии в ее социокультурном контексте, способствовать научному развитию студентов и самим познакомиться с направлениями, представляющими интерес для начинающих авторов. Монографический по своей природе, этот выпуск собрал разнообразные темы, критические подходы и теоретические перспективы. В статьях и переводах представлены данные исследований, касающиеся передачи гуманитарных знаний из поколения в поколение между школами и направлениями в той части мира, которую представляет из себя Италия.

Мы также захотели обратить внимание читателей на роль специфически-итальянского типа культурологического и философского знания, сделав это почти без апелляций к предыдущей истории европейской мысли: средневековой, ренессансной и просвещенческой. Прочтение классических философских текстов интересно в каждую эпоху, но в виду значительности материала, дарованного нам итальянскими мыслителями прошлого, от нас все время ускользает итальянская современность. Конечно, Италия на протяжении веков оказывала влияние на западную философию, но ведь и теперь в ней можно

угадать специфические гуманистические и вселенские черты, так редко встречающиеся в других локальных школах.

Гуманитарное знание в Италии исторически междисциплинарно. Большое значение в нем всегда имела социально-практическая направленность. Впечатляющий список итальянских философских исследований XX–XXI веков является себя во многих областях: эстетике, социальной и личной этике, истории и социологии философии, и, возможно, прежде всего, в логике, методологии и интеллектуальной истории философии. К нашему удовольствию, авторы (студенты, магистранты из России и Италии, а также недавние выпускники образовательных направлений, связанных с изучением итальянской культуры) с радостью согласились показать читателям свой актуальный интерес к современным итальянским мыслителям. Эссе и переводы, составляющие этот том, как мы ожидаем, помогут мотивировать российскую аудиторию на поиск и чтение работ итальянских философов (публикации которых в российских издательствах в последние годы стали заметной частью редакционных политик) в дальнейшем, и, мы надеемся, искать те или иные итальянские течения мысли в философии культуры, на которые будет опираться современное гуманитарное знание в будущем.

Настоящий номер журнала отчасти юбилейный. Ровно десять лет назад, в 2012 году вышел специальный выпуск на двух языках (*Studia Culturae. Terra Italia*. № 14 (1), 2012), в котором были представлены в основном статьи преподавателей и консультантов образовательной программы «Культура Италии» СПбГУ. В центре внимания авторов тогда оказались феномены культуры: Просвещение в Италии, итальянская идентичность, Рисорджименто, итальянское Сопротивление, Католическая церковь, эмиграция, футуризм, итало-русские культурные контакты, рефлексии о значении Италии для русской культуры. Этот сборник оказался очень полезным для студентов, углубленно изучающих как итальянскую, так и русскую культуры, и для преподавателей Института философии.

«Итальянистика» подразумевает, прежде всего, изучение языка и итальянской культуры. В этом смысле она соответствует английскому выражению *Italian Studies* («итальянские исследования»). Для данного выпуска *Studia Culturae* (издаётся при Институте философии СПбГУ) мы предложили молодым исследователям немного расширить узкое значение набора дисциплин, в которых формулируется специализированное изучение итальянской культуры (лингвистика, филология, история литературы, история искусства, история критики) темами и персоналиями из более близких им философии, эстетики, антропологии. Соответственно, им и был доверен выбор тем, с которыми они хотели бы познакомить российского читателя. Получилась довольно стройная (?) (судить читателям) и всеохватная картина вопросов, стоящих перед человечеством: Бог и его судьба, мифология и мифотворчество, телесная красота, классическая философия и изучение Востока, инклюзивное общество, новые онтологии, обновляющаяся философия сознания, размышления о конечности мира в форме характерного для итальянской культуры гротеска. То, что не поддается пока анализу, представлено в формате переводов: антропология смерти, феноменология в Италии, программная природа проектного творчества, актуальная психоаналитическая философия автобиографического письма.

Действительно, во всем этом наиболее очевидным результатом оказалась социальность как тенденция итальянской мысли, зависящая от прошлого и взаимодействующая с действительностью. Не все актуальные течения итальянской философии представлены в этом томе. Но представленного достаточно, чтобы помочь студентам и ученым лучше понять развитие итальянской мысли и адаптировать свои знания к новому академическому опыту. Итальянская почва оказывается чрезвычайно плодородной для рождения новых концепций и новаторских взаимодействий между философией и смежными гуманитарными дисциплинами. Можно даже утверждать, что итальянское гуманитарное знание коммуникативно

и диалогично, будь то социальные исследования, теология, кинематограф, антропология политики и прочее.

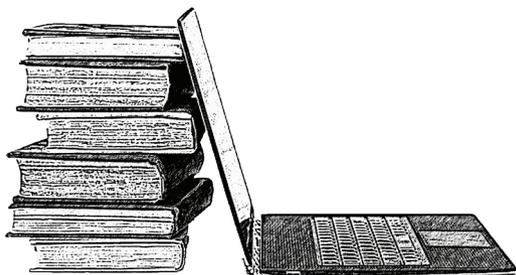
Если заглянуть шире, в мир, то можно заметить, что философия в Италии вызывает все больший интерес не только внутри страны, но и за ее пределами. Такая точка зрения подтверждается пониманием важности сформированной философской культуры, изобретенной, отчасти, на италийском полуострове: она превосходно объединяет аналитические истоки современной методологии с гуманитарными вопросами. Итальянская философия — предмет многочисленных и порой диаметрально противоположных интерпретаций; это проблемное поле, стратегии освоения которого зависят от того, как мы понимаем природу философского знания. Понимаем ли мы итальянскую мысль как уникальный синтез современной философии и величайших традиций прошлого, или же в иерархии крупных методологических дискурсов Италия находится на периферии? Чтобы ответить на данный вопрос нужно быть хорошо осведомленным о событиях и диспутах, происходящих в научных сообществах. Но, к сожалению, российские читатели недостаточно и фрагментарно знают современные итальянские публикации.

Так получилось, что содержание номера в основном представлено авторами из женской половины человечества. Это кажется нам симптоматичным для понимания реалий второго демографического (трансгенерационного) перехода, эффекты которого мы, вероятно, будем наблюдать в будущей академической среде.

Мы также рады сообщить вам, что опыт этой публикации побудил нас предпринять ряд дальнейших действий для изучения итальянских гуманитарных наук и их рецепции в России. Мы планируем активно посвятить себя служению этой цели в будущем и будем информировать вас об этом на страницах выпусков журнала.

*Санкт-Петербург, 2022 г.*

# STUDIA ITALICA



**УЛЬЯНА ЯСТРЕБОВА**

УДК 291

преподаватель, Проект «Московское долголетие»,  
независимый исследователь,  
iastrebova.uliana@yandex.ru

**«БОГ И ЕГО СУДЬБА».**

**О КНИГЕ ВИТО МАНКУЗО, ИТАЛЬЯНСКОГО  
ТЕОЛОГА И РЕЛИГИОЗНОГО ФИЛОСОФА**

**Аннотация:** В данной статье рассматривается книга итальянского теолога Вито Манкузо «Бог и его судьба» [1], которая отправляет читателя в путешествие по проблематичным представлениям о божественности, веками сопровождающими историю. Автор пытался через свою книгу внести свой вклад в очищение и обращение христианской религии, стремился вдохнуть новую жизнь в идею Бога, так как, по его мнению, человеческое бытие, в эпоху разрыва между Homo Sapiens и Homo Religiosus, лишенное сакрального, может за просто потерять свою свободу и идеалы. В центре дискурса систематической теологии стоит вопрос об идентичности Бога, а также его связь с миром и бытием человека. Но его образ, представленный нам, не имеет ничего общего с действительностью. Суть данной книги состоит во введении теологического, точнее, философского различия в концепцию Бога. Вито Манкузо заявляет, что не принимает некоторые догмы католической веры и призывает нас освободиться от традиционного образа всемогущего Отца, восседающего на небесах, до сих пор предлагаемого католической церковью, которая изменила свой язык, но не свою жесткую доктрину.

**Ключевые слова:** Бог; духовный опыт; одиночество; таинство.

**Для цитирования:** Ястребова У. «Бог и Его судьба». О книге Вито Манкузо, итальянского теолога и религиозного философа // Studia Culturae. 2022, 1 (51). С. 13–27. DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-13-27

**ULIANA IASTREBOVA**

Lecturer in the “Moscow Longevity Project”,  
independent researcher, Russia,  
iastrebova.uliana@yandex.ru

**«GOD AND HIS DESTINY». ABOUT THE BOOK  
BY ITALIAN THEOLOGIAN AND RELIGIOUS  
PHILOSOPHER VITO MANCUSO**

**Abstract:** In this article the book «God and His Destiny» [1] by Vito Mancuso is considered. It takes the reader on a journey through the problematic notions of divinity that have accompanied our history for centuries. The author tried through his book to contribute to the purification of the Christian religion in order to breathe new life into the idea of God. According to Mancuso, human being in the era of the gap between Homo Sapiens and Homo Religiosus can easily lose their freedom and ideals. Systematic theology is the attempt to study the identity of God, his connection with the world and human existence. Vito Mancuso declares that he does not accept some catholic dogmas and wants to introduce a philosophical difference in the concept of God. The author urges us to free ourselves from the traditional image of the almighty Father who is sitting in heaven, which is still offered to us by the Catholic Church, which seems to have changed its language, but not its rigid doctrine.  
**Key words:** God; spiritual experience; loneliness; sacrament.

**For citation:** Iastrebova U. «God and His Destiny». About the Book by Italian Theologian and Religious Philosopher Vito Mancuso // Studia Culturae. 2022, 1 (51). P. 13–27. DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-13-27

Вито Манкузо (Карате-Брианца, Ломбардия, 9 декабря 1962) — итальянский светский теолог, доктор систематической теологии, автор многих бестселлеров, которые принесли ему известность как среди католиков, так и среди неверующих. Преподавал теологию на философском факультете Университета Вита-Салюте Сан-Рафаэле в Милане с 2004 по 2011 год; с 2013 по 2014 год — историю богословских доктрин в университете Падуи. С 2009 по 2017 год сотрудничал с газетой La Repubblica. В своих трудах Вито Манкузо заявляет, что

не принимает некоторые догмы католической веры: происхождение души, созданной непосредственно Богом; первородный грех как состояние вражды с Богом, в котором каждый человек рождается уже во грехе из-за совершенного греха Адама; воскресение тел в день Страшного суда и их вечное существование, и т. д. Вито Манкузо ратует за преодоление принципа авторитета, который, по его мнению, до сих пор доминирует в большинстве умов католиков, а также за установление того, что он называет «светским богословием», для которого целью является не установление доктрины, но размышление относительно конкретного опыта на объективном уровне и интеллектуальной честностью на субъективном уровне. Это предполагает переход от принципа авторитета к принципу подлинности, то есть преодоление уравнения «истина = доктрина», с целью заменить его на «истина > доктрина».

Создавая эту книгу, Вито Манкузо стремился вдохнуть новую жизнь в идею Бога, так как, по его мнению, человеческое бытие, лишённое сакрального, может запросто потерять свою свободу и идеалы. Истинным врагом Бога, на его взгляд, является не атеизм или релятивизм, а идея Бога, созданная за время религиозного владычества и помещённая в катехизис, под покровительством которого объявлялись анафемы и отлучения от церкви. Цель Витто Манкузо — попытаться освободить Dio, Бога (любовь, свобода, добродетель) от Deus, Божества (властитель, вседержитель, вне добра и зла), чтобы не погибла религия и духовность в целом. Воскресить надежду и преданность к жизни, без которых нет будущего ни у какой цивилизации. Итак, Манкузо видит угрозу Западному обществу в том, что, во-первых, оно сбилось с пути и стремится неизвестно куда. Будто проповедуя, писатель заявляет, что многие (все!) думают о том, КАК жить, но не о том, ЗАЧЕМ жить. Во-вторых, мы блуждаем в тумане нигилизма, без света идеи бытия и добра, в окружении дорогих вещей, но с зияющей пустотой внутри, потеряв сакральность.

Суть данной книги состоит во введении теологического, точнее, философского различия в концепции Бога: не все, что люди определяют как Бога и божественное, соответствует Богу и божественному (этим понятиям).

Размышления автора строятся на двух тезисах:

1) Все, что существует в мире, пребывает в Боге (выступает против теизма и его онтологического дуализма).

2) Ни что существующее в мире не является Богом (выступает против пантеизма и его онтологического монизма).

В центре дискурса систематической теологии стоит вопрос об идентичности Бога, какова его связь с миром и бытием человека. Но его образ, представленный нам, не имеет ничего общего с действительностью. Человек, по мнению автора, состоит из личности (*personalità*) и души (*psiche, anima, spirito*). Наши мысли и чувства не материальны. Благодаря материи в нас рождается нечто отличное от материального, и в этом мы уникальны. Вито Манкузо называет это свободой. «Я есть моя свобода». Человек сочетает в себе трансцендентность духовного (жизненная энергия и способность к осознанию (свободная энергия)) и имманентность материального (энергия, находящаяся в теле, которая заставляет его двигаться, жить, думать).

По Вито Манкузо Библия не есть Слово Божье, но автор убежден, что в Библии содержится слово Божье, что не есть одно и то же. Библейское послание соответствует гармоничному, творческому и энергичному динамизму, который мы называем словом Божьим, но Слово не всего лишь звучание. Прежде всего это сила, проникающая в первоначальный Хаос, в котором бытие состояло из упорядочения, организации, гармонии, превращения хаоса в космос, где то, что относится к макрокосму, относится и к микрокосму, коим является человек. Услышанное нами Слово Божье наводит порядок в нашем хаосе, в нашей магне, открывает окна, выпускает чистый воздух, заставляет нас хотеть быть искренними, подлинными, щедрыми, поддерживающими; это и есть Сила Слова Божьего.

Вито Манкузо уделяет этому вопросу большое внимание, так как настаивает на воспитании ответственного, зрелого прочтения Библии. Когда мы говорим о слове Божьем, должны понимать его как осознанную энергию, наделенную формой. Форма понимается именно как «эйдос» в аристотелевском смысле<sup>1</sup>. Следовательно, Библия не является Словом Божьим, но содержит его. Важность состоит именно в этом различии. Есть библейские страницы, которые относятся к описанию истинной сущности Бога, то есть света, справедливости, любви, духа. Есть страницы, читая которые, становишься лучше, и есть такие, которые говорят о Боге не под знаменем этой трансцендентности, но под знаменем имманентности силы, представляя персонажа, который может делать все, что ему нравится, творить добро или творить зло, то есть описание Бога, который за пределами добра и зла. Именно такой позиции хотел достичь немецкий философ Фридрих Ницше, преодолевая этику и отрицая какой-либо религиозный опыт, кроме добра и зла, потому что только так освящается *wille zur macht*, воля к власти («Нет ничего лучше меня, я властелин добра и зла»). Также рыцарь веры у Кьеркегора, который не просто верит в Бога, он верит, несмотря на весь абсурд жизни и самой веры (Бог мог вернуть закланного к жизни).

Вито Манкузо приводит в пример 22-ю главу из книги Бытия, в которой повествуется об истории Авраама, вера которого была испытана Богом. Автор отмечает, что в зависимости от постановки родительного падежа возникает вопрос, была ли это жертва Авраама или все-таки Исаака. В любом случае, значение этого эпизода из Ветхого Завета состоит в том, чтобы установить веру, приравненную к рабству, к полному подчинению. Вера, которая представляет Бога, чья

---

<sup>1</sup> Эйдос, в отличие от пассивной материи, есть динамическая причинно-целевая программа. Эйдос определяет переход от материи-вещности к действительности, это основное динамическое и смысловое содержание вещи.

сущность — сила, освобожденная от любых критериев, то есть то, что находится в Библии и в Коране. В Библии, к счастью, в дополнение к этому видению оно также означает отдать себя под защиту; однако, нет никаких сомнений в том, что возникающий образ Бога есть образ абсолютного правителя, самодержца, правителя с неограниченной властью. Так, смысл откровения Нового Завета состоит в том, чтобы разрушить этот образ Бога и представить Бога так, что он есть  $\phi\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ,  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\eta$  — свет, дух и любовь. Здесь Вито Манкузо уточняет, что его рассуждения не относятся к маркионизму<sup>2</sup>, что было бы упрощением его идей. Он пишет, что в Ветхом Завете (автор называет его Еврейской Библией) нет Бога, есть только Deus, бог силы, всемогущества, бог за пределами добра и зла. В Новом Завете — Бог добра, завет справедливости, Бог, который хочет превратить каменные сердца в сердца из плоти, бог внутреннего завета, Бог-Творец, из которого происходит природа, и природа добра. Поэтому автор не впадает в резкое противостояние между еврейскими и христианскими писаниями.

Мы живем в особенную эпоху истории человечества, эпоху, характеризующуюся разрывом между Homo Sapiens и Homo Religiosus. Человечество всегда сопрягало свое бытие Sapiens со своим собственным бытием Religiosus, то есть соотношение со структурной формой, через которую sapientia, то есть знание, выражалось. Это то измерение мудрости-знания, которое отличает нас, которое привело нас к определению себя как Homo Sapiens. Быть религиозным, иметь религию, иметь культ, иметь вероисповедание, традицию ри-

---

<sup>2</sup> Маркионитство — гностическое течение в раннем христианстве, связанное с именем Маркиона. Маркиониты проповедовали дуализм, считая, что справедливый, но жестокий и мстительный Бог Ветхого Завета не имеет ничего общего с истинным, всеблагим и трансцендентным Богом — Отцом Небесным, сыном которого и был Иисус Христос.

туалов, быть в сообществе — все это было формой осуществления бытия Homo Sapiens. В настоящее время мы столкнулись с расколом этого измерения. Значительная часть людей на Западе считает, что чем менее религиозен человек, тем больше он разумен. «Я буду по-настоящему использовать свое бытие homo sapiens, улучшу его до такой степени, что отдалюсь от своего религиозного бытия настолько, что оно перестанет быть моей частью, потому что это религиозное измерение является примитивной формой человечества, неоднозначной, противоречивой». Вито Манкузо считает такое отношение нетерпимостью и фанатизмом, из которых происходит много насилия. На Западе, по сравнению с традиционно религиозными странами, религия уже не играет большой роли, она отнесена к личному пространству, получается, что у людей больше свободы, больше терпимости. В таком случае, может быть, именно поэтому мудрость следует отличать от религии? Автор считает, что бытие homo sapiens должно идти рука об руку с бытием homo religiosus. Есть люди, которые верят в противоположное, они отказались от религиозности и тем не менее продолжают хотеть быть разумными благодаря упражнению разума.

**Разговор о духовном опыте.** В основе конкретного опыта, который можно определить как духовный, по мнению Манкузо, есть то, что автор называет одиночеством. Это не просто изоляция (я изолирован, со мной никто не разговаривает, я один), это состояние, которое вы сами чувствуете и ищете его в определенные моменты. Это конкретный опыт, когда человек не чувствует себя отождествляемым с чем или кем-либо. Это состояние, когда личность невозможно отождествить с внешним (я не равно моя семья, не моя работа, профессия, я не моя религия, не мое учение). Бывают моменты, когда внутри нас возникает пустота, и ничто внешнее не может заполнить ее. Более того, мы не хотим ее наполнения

чем-то внешним. Вито Манкузо называет это одиночеством в экзистенциальном и духовном смысле этого слова. Само понятие одиночества возникает в данном контексте благодаря определению религии, которое приводит автор. Это определение восходит к 1902 году, которое затем было возрождено в 1926 году двумя учеными: Уильямом Джеймсом, одним из основоположников современной психологии, затем математиком Альфредом Норт Уайтхедом. «Религия — это то, что человек делает из своего одиночества»<sup>3</sup>. Используя евангельский термин, можно сказать: религия — это то, что человек делает из своей тайны. Не чувствуя одиночества, человек не может понять это рассуждение, потому что это понимается из опыта. Одиночество есть эмпирическая основа, которая составляет искру духовного измерения. Конкретный опыт — это свобода, но свобода понимается прежде всего в смысле обособленности, автономии, неопределенности; быть свободным — жить в этом состоянии пустоты, когда я ни с чем не отождествляюсь, не отождествляюсь с Церковью. Поскольку ясно, что мы не созданы для одиночества, а созданы для общения, для отношений, это измерение должно быть заполнено, оплодотворено. Рассмотрим структуру религиозного опыта по Вито Манкузо: если одиночество лежит в основе здания (в основе духовного опыта), тогда есть четыре термина, которые представляют собой четыре этажа. Это: 1) таинство<sup>4</sup>; 2) внутренний (духовный) мир<sup>5</sup>; 3) космос или космический закон<sup>6</sup>; 4) спасение<sup>7</sup>. Вито Манкузо, говорит, что его книга «Бог и Его судьба» направлена на сохранение возможности для людей пережить этот духовный опыт: чтобы молодое

---

<sup>3</sup> «Religione è ciò che l'individuo fa della propria solitudine» (ит.).

<sup>4</sup> Mistero (ит.).

<sup>5</sup> Interiorità (ит.).

<sup>6</sup> Cosmo o legge cosmica (ит.).

<sup>7</sup> Salvezza (ит.).

поколение, прежде всего на Западе, могло почувствовать очарование искры духовного измерения.

Что для этого необходимо сделать? Необходимо обновить божественный образ и понять, что лежит в его основе. Чтобы объяснить читателю свою позицию, Вито Манкузо представляет три цитаты людей, которые не ассоциируются у нас с религией, духовностью. Эти цитаты являются структурирующей частью книги «Бог и его судьба», так как с помощью них Вито Манкузо иллюстрирует свои рассуждения. Они принадлежат Винсенту Ван Гогу, Альберту Эйнштейну и Норберто Боббио.

Ван Гог написал письмо своему брату Тео 21 декабря 1881 года, в котором звучало:

*«Бог, быть может, по-настоящему начинается тогда, когда мы произносим слова: “О Господи, Бога нет!” Этот насторский Бог для меня мертв. Но делает ли это меня атеистом? Ведь я люблю, а как бы я мог испытывать любовь, если бы не жил я и не жили другие; а раз мы живем, это уже само по себе чудо. Называй это Богом, или человеческой природой, или чем хочешь, но существует нечто, что я не могу ни определить, ни уложить в систему, хотя это нечто — чрезвычайно жизненно и реально; оно и есть мой Бог или все равно что Бог» [2. С. 51].*

Здесь Ван Гог говорит о двух вещах: первое — его удаленность, дистанция от бога традиции (deus); второе — эта удаленность вовсе не делает его атеистом, напротив, делает его способным понять, что в жизни есть нечто живое, таинственное, глубокое, и это восприятие в жизни выражается любовью. Это и есть таинство: часть материи, как мы, (нет сомнения, что мы являемся частью материи), которая настолько свободна, настолько отлична от любой другой. Искренняя любовь без какой-либо уверенности.

В 1934 году Альберт Эйнштейн пишет небольшую книгу «Мир, каким я его вижу».

*«Самое прекрасное, что только может выпасть нам на долю, — это тайна. Стремление разгадать ее стоит у колыбели подлинного искусства и подлинной науки. Тот, кто не знает этого чувства, утратил любопытство, не способен больше удивляться, все равно что мертвый, все равно что задутая свеча. Именно ощущение тайны, пусть даже смешанное со страхом, и породило религию. Когда человек знает, что на свете есть нечто, недоступное нашему пониманию, когда он видит проявления глубинного порядка вещей и ослепительной красоты, такое знание, такие чувства и составляют подлинную религиозность. В этом смысле я человек глубоко религиозный» [3. С. 22].*

Третья цитата принадлежит Норберто Боббио, одному из отцов светской мысли. Боббио умирает в Турине 9 января 2004 года. На следующий день появляется письмо, которое философ принес в редакцию и попросил опубликовать на следующий день после его смерти. В нем были следующие строки:

*«Я не считаю себя ни атеистом, ни агностиком. Но как человек разума, не имеющий веры, я знаю, что погружен в тайну, которую разум не может проникнуть до конца, а различные религии интерпретируют ее по-разному»<sup>8</sup>.*

Итак, здесь у нас великие художник, ученый и философ говорят о тайне, таинстве, и, вероятно, имеют опыт одиночества, ведь чтобы воспринять его, чтобы почувствовать вкус мира, нужно немного отделиться от всего, молчать, создать пустоту внутри себя. Переживая опыт одиночества, почувствовать мир, охватываемый измерением, которое никогда не будет понят. Поэтому автор использует слово «тайна», *mistero*, которое отличается от «загадки» *enigma*. Измерение, к которому относятся Ван Гог, Эйнштейн и Боббио, — это не измерение

---

<sup>8</sup> «Non mi considero né ateo né agnostico, come uomo di ragione non di fede so di essere immerso nel mistero che la ragione non riesce a penetrare fino in fondo e le varie religioni interpretano in vari modi» (ит.). — *Перевод наш.*

загадки. Загадка — это то, что бросает вызов уму, что касается только интеллектуального измерения. Тайна же относится не столь к интеллектуальному измерению, как к общему чувству нашего бытия в мире. Воля к разгадке тайны сопровождается готовностью прояснить себя, чтобы считаться достойным ее. Это не интеллектуальный, а экзистенциальный вызов жизни.

Второе слово, о котором говорит автор, — «внутренний мир» (*interiorità*). В одном даосском тексте четвертого века до н.э., под названием «*Neijie*», слово *interiorità* означает внутреннюю работу. Автор берет в пример данный текст, будучи убежденным, что чем больше мы можем найти истинные аналогии идентичности между культурой и духовностью человека, тем больше возможно осветить религиозный феномен как нечто структурное, как неотъемлемую часть человечества, причем не только западного, но и человечества всех времен в целом. В данном источнике В. Манкузо находит мысль: «Внутри сердца есть другое сердце т. е. внутри нашей души, превышая одно измерение и входя в другое, мы можем найти свое истинное измерение». Восемь веков спустя на другом конце света, в Средиземном море, Аврелий Августин напишет в «*De vera religione*» в гл. 39: «*Noli foras ire in te ipsum redi in internal homine habitat veritas*», что означает: «Поэтому старайся познать, что такое высшее согласие, вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке» [4. С. 441]. На расстоянии восьми веков и на расстоянии многих километров, эти два текста говорят об одном и том же — человек может переживать внутренний опыт помимо внешнего. Это спуск в глубочайшую истину самих себя, так как мы не только тело и не только душа. «Познай самого себя», как написано в архитраве храма Аполлона в Дельфах.

Познайте себя (*Gnōthi seautón*) — основа сократовской, платоновской философии. Что значит познать себя? Эта фраза означает возможность подняться выше или спуститься,

то есть она подразумевает, что у нас больше измерений. Эта фраза объединяет две другие вышеупомянутые, из даосского текста и текста Святого Августина. Все они подразумевают измерение внутреннего мира человека<sup>9</sup>.

Третье слово, о котором пишет автор, — это космос, потому что, в некотором смысле, даже человек, который считает, что он не верующий, что божественная трансцендентность не существует, вполне может быть человеком, определяющим себя как не верующего в том смысле, что отрицает существование божественного. То божественное, который затем может быть личным, обезличенным, мужским, женским, монотеистическим, политеистическим. То есть то божественное, трансцендентность, о которых может думать только человек, который отрицает существование божественного, но признает одиночество, тайну и внутренний мир. Иногда, погруженный в тайну, человек чувствует, что не просто определяется телом и душой, но есть что-то другое, и он хочет постулировать существование божественного из необходимости существования божественного. Поэтому очень важно определить верующий опыт<sup>10</sup>, верующий духовный опыт<sup>11</sup>, третье измерение, которое Вито Манкузо назвал космосом или космическим законом. То есть то внутреннее, которое является мыслью, предшествующей словам, — это Дао в даосизме, Дхарма в буддизме и Логос в христианстве. Это логика, сердце и дыхание мира. Когда я вхожу внутрь себя и представляю себе глубину и могу молчать, и я нахожусь перед своей сокровенной истиной, я преодолеваю одиночество, потому что я встречаю дыхание мира, я вхожу в общение с тайной. В индуизме говорится, что Атман равняется Брахману. Атман есть Душа, санскритское слово, которое означает душу и до сих пор означает

---

<sup>9</sup> Dimensione dell'interiorità (ит.).

<sup>10</sup> Esperienza credente (ит.).

<sup>11</sup> Esperienza spirituale credente (ит.).

дыхание. Когда я свободен в глубине себя, то встречаю дыхание мира. Атман равный брахман. Когда христианство говорит, что Христос — Сын Божий, а человек создан по образу и подобию Бога, то это означает то же самое, но другими словами. Духовный опыт, который передается, является одним и тем же в моей внутренней сущности. В моей глубочайшей истине я не есть я, но существует нечто более глубокое, чем мое эго, есть «мысль, предшествующая словам». Человек принадлежит Логосу, принадлежит дыханию мира.

Вселенная обширна. Миллиарды галактик, и мы даже не можем думать о нашей, которая имеет сто миллиардов звезд, есть еще миллиарды, и каждая из них имеет миллиарды... Что нам известно о происхождении Вселенной, которую я воспринимаю внутри себя? Бытие, которое вы можете интерпретировать, должно пониматься в двух аспектах. Каждое тело, все, что мы видим, — это материя. Материя больше формы.

Что мы имеем в виду, когда говорим, что чувствуем Бога? Мы имеем в виду принцип всех вещей. «Когда я говорю о Боге, я имею в виду *principium universitatis*», — говорит Фома Аквинский в *Summa contra gentiles*, когда хочет определить Бога, принцип всех вещей. Затем космический принцип, Дхарма, Дао, Логос. Почему Бога представляют как старца лет 60-ти с бородой? Вито Манкузо предполагает, что человеческий разум не может не мыслить более или менее антропоморфными категориями, и совершенно очевидно, что Бог не имеет ничего общего с этими образами, которые были необходимы для одной стадии человечества, и что Бог, не имеет такого могущественного тела, как Бог на фресках Сикстинской Капеллы. *Deus non est corpus* по словам Августина, Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Моисея Маймонида. Они поняли, что это антропоморфные образы, которые хорошо подходят для определенного уровня развития человечества, но которые затем нужно преодолеть, ведь Бог — это не тело. Тогда что это? Если мы говорим, что это дух, то что мы имеем в виду? Форма

энергии, которая, не будучи материей, не имеет «закрепления» в материи, как свет, как фотон, атом света, который существует, но имеет нулевую массу. Предположим, что Бог есть свет, и кто-то внутри себя чувствует божественное, но что именно он чувствует? Он чувствует великий свет, ощущает, что находится в общении с великим светом, с альфой и омегой мира, а затем возвращается к точке материи и формы. Но возможно ли, чтобы маленький кусочек энергии и материи, ничтожный по сравнению с космической массой, представлял собой единство, тождество, глубокое общение с принципом всего сущего?

По мнению Манкузо, тот союз мировых религий, союз духовности в том числе умерших религий, которые являются умершими с хронологической, исторической точки зрения, не мертвы с точки зрения вечности, ведь до сих пор существуют древние египтяне, древние греки с точки зрения вечности, с точки зрения духовного опыта. Даже сегодня можно представить себя религиозным во имя чистейшего греческого опыта, который мы называем язычеством, который он имеет немного негативный смысл, даже если он существует с архетипической точки зрения, а не с хронологической.

Наконец, четвертое слово, важное для концепции Манкузо, — это спасение или даже мир. Шалом, Салам, Шанти... это умиротворение мира и умиротворение сердца, чтобы чувствовать себя как дома, чувствовать себя как ребенок на руках матери. Глубокий опыт мистиков — это измерение мира. Мистика отсылает к тайне, и обе отсылают на глагол *thuo*, который по-гречески означает закрыть глаза и рот. Когда возможно такое состояние? Когда мы чувствуем себя в безопасности, больше не беспокоимся, мы в правильном месте и спасены прежде всего от страха, от желания быть спасеным от воли эго.

Итак, Вито Манкузо пытался через свою книгу «Бог и его судьба» внести свой вклад в очищение и обращение христианской религии. Но зачем религии должны меняться, быть

переосмыслены? Они должны находится в зависимости от духовного опыта людей, в чем мы сейчас нуждаемся. Однако требуются колоссальные силы, чтобы религия была очищена. Слово «религия» означает связь (re-ligio). «Re» — является приставкой, которая укрепляет значение, «ligio» воспроизводит корень «lg», который до сих пор живет в слове «связь», legame. Это связь, которая заставляет нас победить первоначальное одиночество; но не значит ли, что религия — то, что человек делает из своего одиночества?

### Список литературы | References

1. *ManCUSO V.* Dio e il suo destino. Milano: Garzanti, 2015. 463 p. (In Ital.)
2. *Ван Гог В.* Письма к брату Тео // Ван Гог В. Письма к брату Тео. СПб.: Азбука классика, 2007. 383 с.  
Van Gogh, V. “Letters to his brother Theo”, in *Letters to his brother Theo*, St. Petersburg, Azbuka klassika, 2007. 383 p. (In Russ.)
3. *Эйнштейн А.* Мир, каким я его вижу. М.: АСТ, 2017. 130 с.  
Einstein, A. *The world as I see it*, Moscow, AST, 2017. 130 p. (In Russ.)
4. *Блаженный Августин.* Творения: в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя, 2000.  
Augustine of Hippo, *The Creations: in 4 vols., Vol. 1: On True Religion*, St. Petersburg, Aletheia, 2000. (In Russ.)

**ЯНА СУХОРУКОВА**

УДК 130.2

студент, Институт философии,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
yellowiris@mail.ru

## ОТРАЖЕНИЕ МИФА В ИТАЛЬЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Аннотация:* Настоящая статья служит в некотором смысле обобщением мифологических структур и отсылок к миру мифа в итальянской философской традиции. Вопросу мифологии в сфере философии в разные времена уделяли внимание разные философы и исследователи культуры. Некоторые рассуждали об обособленности этих двух миров. Другие, как, например, Умберто Эко, призывали их в качестве структурных элементов в свои художественные работы. Умберто Эко мастерски сочетал философскую составляющую в своих произведениях с мифологичностью их структур. Здесь я употребляю слово «мифологичность» с точки зрения культурных отсылок, которыми наполнены его работы. Европейская культура, а в частности ренессансная, обращалась к мифам за вдохновением и в результате наполнилась мифологическими аллюзиями. Подобное смешение наполнило мифы новыми смыслами и позволило вписать их в контекст эпох. Рассуждая об озвученной теме, я пришла к выводу, что у слова «миф» есть два основных понятия. Первое, наиболее распространенное и популярное понятие — перекладывание реальности в сказочную форму, наделение ее волшебной составляющей. Это позволяло сделать бытие более структурированным. Примером данного понятия для европейской культуры являются древнеримские и древнегреческие мифы, которые тесно связаны между собой. И второе понятие — миф как структура сама по себе. То есть некая смысловая форма, призванная направить повествование в более привычное русло. Однако в эту форму можно вложить практически любой смысл. На мой взгляд, второе понимание слова «миф», а вернее, «мифологичность» происходит от того, что существование в сфере мифа кажется сознанию чем-то более близким и комфортным, нежели следующие литературные традиции и способы мышления,

поскольку, несмотря на сложную структуру, в мире мифа все понятно. Таким образом, статья являет собой рассуждение о неочевидной близости двух традиций — философской и мифологической, и требует последующих дополнений. Несмотря на кажущуюся неактуальность мифологического мышления, из него исходят главные вопросы: существовала бы без мифа философская традиция в том виде, в котором существует сейчас? Насколько важна мифология во всем, что следует за ней?

*Ключевые слова:* итальянская философия; мифологичность; мифы; Умберто Эко.

*Для цитирования:* Сухорукова Я.И. Отражение мифа в итальянской философии // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). С. 28–36.

DOI: 10.31312/23 10-1245-2022-51-28-36

### **IANA SUKHORUKOVA**

student, Institute of Philosophy,  
Saint Petersburg State University, Russia,  
yellowiris@mail.ru

### **MYTHS REFLECTIONS IN ITALIAN PHILOSOPHY**

*Abstract:* This article serves as a synthesis of mythological structures and references to the world of the myth in Italian philosophical tradition. During different times, many different philosophers and cultural figures have been paying attention to the question of the myth in philosophy. Some were reasoning about separateness of these two worlds. Others, as if, Umberto Eco were urging them as means of structural elements. Umberto Eco had masterfully combined both philosophical and mythological structures in his works. Here I use a word «mythological» from a point of view of cultural references that fulfil his writings. Given that European classical culture and especially the culture of Renaissance approached to the myths for inspiration and as a result was filled with their allusions. Imparting them with new meanings and inscribing it to the context of époques. While thinking about the named topic I made a conclusion that the word «myth» has two basic meanings. The first one is the most convenient and popular — placing the reality into a fairytale form, empowering it with magical component, which makes existence clearer and more structured. To be more precise: ancient Greek and ancient Roman myths, which are closely connected to each other. And the myth as a structure itself, a form

of a meaning to channel narrative into a more familiar direction and fulfil it with practically any meaning. As for me, the second way of understanding the word «myth» or better to say «mythological» comes from the fact that existing in the sphere of myth seems to our consciousness more native than the consequent literature traditions and ways thinking. As a result, this article appears to be a reasoning about subtle closeness of mythological and philosophical and needs further additions. Seemingly, mythological happens to be long gone from the modern world. But the main question is: would philosophical tradition in way we know it now exists without it? And how important is myth in everything that followed it up?

**Key words:** Italian philosophy; mythological; myths; Umberto Eco.

**For citation:** Sukhorukova I.I. Myths Reflections in Italian Philosophy // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). P. 28–36.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-28-36

Влияние древнегреческого мифа и в целом культуры Древней Греции на культуры Востока и Запада, а также на западное Христианство всегда было значительно [1]. В качестве примера можно привести близость мифологических традиций Древней Греции и Римской Империи. В них существует множество общих черт: перекличка сюжетов, значение отдельных событий и персонажей мифов, их роли для происходящего в мире. К тому же, функция мифа до принятия Христианства официальной религией в Риме была той же, что и в Греции. Она заключалась в создании консенсусного пространства, в котором превалировало знание о происходящих в мире процессах. Оно обуславливалось мифами. На первый взгляд система мифов кажется сложной и запутанной, но для человека того времени это был мир, в котором все было понятно и объяснимо. «Миф — это упакованная в образах, метафорах и мифологических существах многотысячелетняя коллективная безымянная традиция» [2]. То есть, на наш взгляд, — это коллективная попытка философствования. Она подразумевает выход из ныне известного и рационального консенсуса, то есть из современных представлений

о мире. Происходит погружение в сферы более объяснимые и не такие реалистичные по простетвию времен — мифы. Тем не менее в те времена они имели противоположную окраску, то есть предполагали вход в консенсус с бытием и надеждля окружающий мир смыслом и особой рациональностью. Люди, которые впервые подтолкнули мир к переосмыслению подобных привычных идей стали первыми философами. Они со временем перевернули представление о том, какова реальность, путем постановки вопросов о простых и на первый взгляд понятных вещах, так словно видят их впервые.

Наиболее близкой к территории Древней Греции и ее культурному наследию долгое время оставалась Сицилия. На ее территории, на будущих итальянских землях, задолго до основания Римской республики образовалась первая греческая колония — Джардини-Наксос. «Когда древние греки отправлялись на поиски новых мест для основания колоний, их объединяла не только цель, но и верования. Первым делом на новом месте они строили храм тому богу, которому поклонялись в метрополии» [3]. Таким образом, жители острова наследовали эту мифологически-религиозную традицию от древних греков. С приходом Римской империи и христианства не только не забыли о ней, но и возвели в новый ранг. В ходе истории менялись только оболочки в виде названий, предысторий и видимого отсутствия мифологической канвы. На самом же деле герои мифов или объяснения появления тех или иных культурных феноменов приобретали иную форму, но суть оставалась той же. Эта суть была основана на древнегреческом мифе. Наиболее полно этот процесс иллюстрирует глава «Из нимф в колдуньи и святые» в исследовании Динары Салеевой «Куда бежит Горгона? Путеводитель по мифологическим местам Сицилии»: «У каждой реки и источника воды на Сицилии были покровители — нимфы и боги. С появлением христианства мифы о нимфах и наядах не были забыты. Языческие персонажи приняли новые формы и продолжали

существовать в тех же местах» [3]. Стоит предполагать, что подобное влияние мифов распространилось не только на религиозные сюжеты. Скорее всего, через религию, они повлияли и на раннюю философию Апеннинского полуострова. Католицизм в определенной степени противостоял политеизму мифа, то есть стремился максимально от него отделиться и абстрагироваться. Это чаще удавалось на более высоком уровне, среди интеллигенции и интеллектуалов, которые по роду занятий привыкли к постоянной обработке информации. Внедрение новых интеллектуальных идей на просторах философии — это в первую очередь дело индивидуальное, не массовое. Философские идеи становятся массовыми в том случае, если они полезны для развития большинства членов общества или же, если подобная философия подходит политической ситуации. Таким образом, народ, что проживал и проживает на территории Италии в большей степени не идентифицирует свое мышление как философское. Однако мы убеждены, что философская мысль способна прийти к каждому. Дальнейшее развитие этой мысли зависит от ее интерпретации. К примеру, после принятия христианства мифологические верования и воззрения интерпретировались в сторону контекста монотеистической религии. Значит, наяды, божества, фавны становились покровителями особых мест, городов, святыми.

Позволим себе вернуться в повествовании в более ранний период, когда зарождалась древнегреческая философия, такая, какой она известна в мировой философской традиции. Учитывая то, что итальянская философия неразрывно связана с философией практически всей Европы, можно сказать, что по праву исторической и географической близости к древней Греции именно она в большей мере переняла ее традиции и затем распространила ее черты в философские школы других стран. Подобное могло произойти благодаря исторически сложившейся привлекательности Апеннинского полуострова

для других, соседствующих с ним народов и культур. Если продолжать рассуждение с точки зрения Сицилии — территории с высокой сменой заселяющих ее народов, то становится понятно, что смешение множества традиций, приносимых ими, объединялись античной традицией. Она являлась наиболее классической и логически определенной, нежели разрозненные верования древних жителей острова: сиканов, элимов, сикулов, карфагенян. Однако в «Истории Западной философии» Бертран Рассел указывает, что: «...для Западной Европы сохранилось столько античной культуры, сколько ее впитала церковь». Речь идет о назначении христианства официальной религией при Константине. До этого события античности плавно переткали в культуру Рима вместе с завоеванными полисами Греции. Таким образом, она не подвергалась значительным репрессиям, так как Римская империя была достаточно толерантна к исконным культурам завоеванных земель [1]. После введения христианства в качестве главенствующей религии, распространению античной культуры поспособствовало именно то, что до данного периода она имела возможность проникнуть в римскую культуру. Следовательно, она смогла значительно повлиять в будущем как на религию, так и на искусство и развитие философии.

На наш взгляд, существует определенная связь понятий *миф* — *религия* — *философия*, но в тот период, когда в истории Европы они находились на начальных уровнях. Миф — это сочетание не только консенсусных установок о понятности мира, но и основа политеистической религии. В случае Древней Греции — это пантеон древнегреческих богов. В текстах Платона есть прямое обращение к древнегреческим богам, к примеру, к богине любви и красоты Афродите и к ее сыну — Эросу [4]. Через их образы и значение для представлений о мире идет рассуждение об истинной сути вещей. Боги приводятся в качестве понятного для того периода примера, но в своей сути несут нечто другое. На мой взгляд,

предпосылку для тех вопросов, что станут важнейшими и фундаментальными в философии, на протяжении всей ее истории. И в значительной степени — философии Италии. Такими вопросами являются: что есть бытие? Что есть любовь? Что есть Бог? То есть вопросы об основании существования в целом. Ответы на эти вопросы в западноевропейской культуре долгое время обеспечивала христианская религия. Если обращать взор именно к Италии, то Католицизм. То есть мифы предвосхищают интерес человечества к данным вопросам, наталкивают на то, чтобы их задали, подвергли точность их определения сомнению.

О значении мифологических воззрений на появление философии пишет в своей работе «Введение в историю философии» Мамардашвили. Таким образом, я считаю, что если бы главные философские вопросы не были оформлены в качестве консенсусной константы в мифологическом сознании, то задаться ими было бы сложнее, ведь для начала их пришлось бы найти. Они существовали бы где-то на задворках коллективного сознания человечества, но не были бы представлены как нечто понятное. Их в итоге нужно было сделать не столько понятными, сколько определяющими *существующее*, предопределенное, но не до конца ясное.

В свою очередь мир мифа со своей философией, не предполагающей вопросы не мог испариться из сознания полностью. В нем действуют свои законы, они легко трансформируются и приводят к его влиянию на косвенном, а не на прямом уровне. По сути, те вопросы, которые в мифах маскировались под известные факты, являются главными философскими вопросами. Таким образом, мифы, скрывая их под завесой видимой определенности, на самом деле, подталкивали людей к тому, чтобы задать вопрос: «А так ли это на самом деле?». Поскольку скрывали они именно, то, что представляет наибольший интерес. Эти вопросы вечны. Вне зависимости от новых теорий и философских течений, философские

вопросы были и будут оставаться теми, что представил нам мир мифа. «Все это служит неотъемлемым общим фоном принадлежности итальянской философии к единой европейской философской традиции. Такое единство наличествует в исторических формах, а также находит отражение в ситуации настоящего времени» [5].

Приближаясь к заключительной, обобщающей части статьи хотелось бы добавить, что практически любое произведение в истории человечества следует принципу мифологической структуры. Этот термин в понятии формы повествования введен Кристофером Воглером в его работе «Мифологические структуры в литературе и кино. Путешествие писателя». Суть мифологического «путешествия» помещается в форму ромба и разделена на действия. Вопреки мнению о том, что она применима лишь к художественным произведениям, ее структуру и смысловое содержание можно применить и к философским текстам. В них в качестве главного героя выступает автор, рассуждающий о смыслах и их формах. В течении рассуждения мысль может менять русло, перемещаться от одного вывода к другому и в итоге оформляется в готовую работу. К результату приводит именно четырехактная система повествования: 1) Появление вопроса, 2) Путь к его разрешению, 3) Обращение к мудрости предшествующих веков, 4) Вывод. Однако это тема для другой статьи.

Таким образом, мифологичность в европейском ее понимании служит, на мой взгляд, формой, заключающей в себе смыслы, необходимые для развития философии в последующих периодах. Если ранние философы обращались к мифологическим сюжетам напрямую, то их последователи и даже более поздние, совершенно отрицающие свою причастность к каким-либо предшествующим идеям, все равно опираются на мысли, заложенные в мифологических объяснениях сущего.

**Список литературы | References**

1. *Рассел Б.* История Западной философии: в 2 т. Т. I, кн. 1–2. М.: АСТ, 2017. (Эксклюзивная классика). Гл. XXIX: Римская Империя и ее отношение к культуре.  
*Russell, B.* *History of Western Philosophy: in 2 vols. T. I, book. 1–2*, Moscow, AST, 2017. (Exclusive classic). Ch. XXIX: The Roman Empire and its relation to culture. (In Russ.)
2. *Мамардашвили М.* Введение в философию // Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. 154 с.  
*Mamardashvili, M.* “Introduction to philosophy”, in *Necessity of oneself*, Moscow, Labyrinth, 1996. 154 p. (In Russ.)
3. *Салеева Д.* Куда бежит Горгона? Путеводитель по мифологическим местам Сицилии. Источник: [www.taorminese.it](http://www.taorminese.it)  
*Saleeva, D.* *Where does the Gorgon run? Guide to the mythological places of Sicily*, Source: [www.taorminese.it](http://www.taorminese.it) (In Russ.)
4. *Платон.* Пир. М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019. 311 с.  
*Plato, Feast*, Moscow, RIPOLO classic; Pangloss, 2019, 311 p. (In Russ.)
5. *Итальянская и испанская философия на рубеже XX–XXI веков: сб. обзоров и рефератов / отв. ред. и сост. Ю.А. Кимелев; РАН ИНИОН, Центр гуманит. науч.-информ. исслед., отд. философии.* М., 2005. (Сер.: Проблемы философии). 135 с.  
*Italian and Spanish Philosophy at the Turn of the 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries: Sat. reviews and abstracts*, ed. and comp. Yu.A. Kimelev; RAS INION, Center for Humanities. scientific-inform. research., dep. Philosophy, Moscow, 2005. (Ser.: Problems of Philosophy) 135 p. (In Russ.)

**АНАСТАСИЯ ГЛУШКОВА**

УДК 111.85

студент, Институт философии,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
nastia.glu@mail.ru

## **ОТКРЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ (О ТЕЛЕСНОЙ КРАСОТЕ ЖЕНЩИНЫ)**

*Аннотация:* Интерес к вопросу человеческой индивидуальности, выделение «Я» среди прочих и признание достоинств индивида — ключевые вопросы эпохи Возрождения. В данной работе предпринимается попытка понять итальянское Возрождение как способ мировидения, неразрывно связанный с повседневной городской жизнью итальянцев и ее особенностями в середине XVI века. Понятие «личности» остается размытым: попытки отделить одного человека от другого сводятся к выделению уникальных свойств его души, черт тела и внешнего положения (социального статуса). Рассмотрение образа женской красоты и его анализ на примере двух произведений — трактата Аньолы Фиренцуолы «О красотах женщин» (1542) и диалога Федерико Луиджини «Книга о прекрасной женщине» (1554) — занимают центральное место настоящей работы.  
*Ключевые слова:* эпоха Возрождения; Италия; красота; женщина; индивидуальность; Фиренцуола; Луиджини.

*Для цитирования:* Глушкова А.И. Открытие человека в эпоху Возрождения (о телесной красоте женщины) // Studia Culturae. 2022, 1 (51). С. 37–50. DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-37-50

**ANASTASIIA GLUSHKOVA**

student, Institute of Philosophy,  
Saint Petersburg State University, Russia,  
nastia.glu@mail.ru

## **THE DISCOVERY OF A RENAISSANCE MAN (ON PHYSICAL FEMALE BEAUTY)**

*Abstract:* The interest in the issue of human identity, the identification of person among others and the recognition of the merits of the individual are the main issues of the Renaissance era. This paper attempts to understand

the Italian Renaissance as a way of worldview inextricably linked to the everyday urban life of Italian citizens and its features in the middle of the XVI century. The notion of personality remains blurred: attempts to separate one person to another are reduced to highlighting the unique properties of his soul, body traits and external position (social status). Examination of the image of female beauty and its analysis on the example of two works: the treatise of Agnolo Firenzola “On the Beauty of Women” (1542) and the dialog of Federico Luigini “The book of fair woman” (1554) occupy the central place of the present paper.

*Key words:* Renaissance; Italy; beauty; woman; identity; Firenzuola; Luigini.

*For citation:* Glushkova A.I. The Discovery of a Renaissance Man (on Physical Female Beauty) // Studia Culturae. 2022, 1 (51). P. 37–50.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-37-50

### «Открытие человека»

Впервые в эпоху Ренессанса человек смотрит на мир без шор средневековой теологии. В связи с этим представления о человеческом теле претерпевают трансформации. Для философии Ренессанса характерна связь с культом любви и красоты, которую наилучшим образом удастся проследить на примере женских образов. Особую популярность сюжет красоты приобретает во второй половине XVI столетия. Первостепенная роль отводится индивидуальной телесной красоте. При этом тип и стилистика философских рассуждений о красоте меняются: новое мировоззрение, связанное с развитием светской культуры, перерабатывает и трактаты, превозносящие красоты женского тела, за крайне редким упоминанием моральных качеств его обладательниц.

«Великое чудо — человек», — одна из главнейших мыслей эпохи Возрождения, выраженная Пикой делла Мирандоллой [1. С. 27]. Эпоха Возрождения, еще Якобом Буркхардом выделенная как особый тип культуры развития человечества, в Италии оказалась подчеркнута особенной. Для этой эпохи становятся характерными индивидуализм, культ светской жизни, особенное внимание к истории и вкус к искусствам.

Ренессанс становится временем «открытия мира и человека» [2. С. 185]. Прослеживается возврат к античности, особенно возрастает интерес к римскому и эллинистическому наследию, что рождает разговор о красоте человеческого тела, как о некоем чуде.

Антропоцентризм и индивидуализм — характерные черты культуры эпохи Возрождения. В этот период индивид становится «как бы богом» [1. С. 13], при этом оставаясь отдельным и особенным человеком. Он приобретает загадочно непомерное величие собственных возможностей. Это обозначило рождение поиска идей личности до сих пор неизвестных ни одной европейской культуре.

Культ индивидуалистического и сильного характера объяснял стремление к подчеркнутости красоты форм человека, проникнутых артистизмом и заменивших мораль. В Италии заявляет о себе субъективное начало, иными словами, человек видит себя индивидом. Данный процесс начался значительно раньше самой эпохи Возрождения, но уже к концу XIII столетия личностей стало в разы больше. Оковы, сковывающие индивидуальность, пали, дав ей возможность развиваться во всевозможных направлениях [2. С. 88]. Внешняя сторона человека рассматривается в Италии с особым вниманием — возможным стало появление объективных суждений о соотношении красоты тела человека и его уродства.

Итальянских авторов того времени, как впрочем итальянцев в целом, даже на данный момент, отличает способность подобрать наиболее точные выражения для описания внешних черт человека. «Это стремительное схватывание характерных черт является... условием познания прекрасного и способности его описать» [2. С. 228]. Таким образом, умение выделить особенности во внешности людей позволяет авторам уже в эпоху Возрождения приступить к созданию собственного образа идеального человека.

Человек эпохи Возрождения не только оказывается известным всем и увековеченным в истории человечества на века.

Теперь он становится понятным как специалистам, так и широкой публике, поскольку появляются сочинения светского характера, освещающие эту тему. Люди становятся зримыми в их властной уверенности и бесспорной индивидуальности, что естественным оказывается признать как должное: «Таковыми они были» [1. С. 18]. Итак, каждый, как в оценке своих современников, так и в анализе исследователей нашего времени становится «исключительным», «редчайшим».

На границе между Средними веками и эпохой Возрождения становится очевидной тенденция поиска и создания в литературно-философских произведениях идеала красоты. Сложно сделать однозначный вывод и сказать, осталось ли полноценное представление идеала красоты человека после XV столетия прежним. Поскольку работы живописцев и скульпторов давали описание красоты тела скорее доступным для восхищения, нежели для размышления, этим стали заниматься мыслители, ловко владеющие словом. Поэтому к XVI веку относится появление философских трактатов о женской красоте, написанных А. Фиренцуолой и Ф. Луиджини. Их принципом становится стремление соединить отдельные прекрасные черты в некий канон — идеал женской красоты.

### Трактат «О красотах женщин»

Приведем определение красоты, данное Фиренцуолой. «Красота — не что иное, как упорядоченное созвучие и как бы гармония, сокровенным образом вытекающая из сочетания, соединения и связи многих частей» [3. С. 131]. Несхожие между собой и противоречащие друг другу части тела в сочетании рожают порядок, приближающийся к гармонии, то есть существует нечто, а не ничто, что поразительно для создателя трактата. Соединение всех разрозненных прекрасных частей способно создать идеал телесной женской красоты.

Согласно Фиренцуоле, красота — величайшее благо, дарованное Богом. Через нее душа направляется к созерцанию. Красота достойна любви, хоть и сама является ее приютом. Различны части единой телесной красоты между собой до тех пор, пока они не соединятся в одном теле. Вследствие этого автор и стремится к созданию сборного портрета красавицы.

В трактате Фиренцуолы описывается идеал внешней красоты. Такое решение явило собой отход от платонической традиции литературы, равно как и от гуманистической, так как писатель трактует красоты в качестве естественных. Природа сделала так, чтобы члены, благодаря которым красота обретает большую силу, оказались видны окружающим, а не были бы скрыты под одеждой. Если говорить о красоте, ведущей к божественности, то нижние части тела не способствуют развитию подобного движения — взгляд, прикованный лишь к верхней части женского тела, как считает Фиренцуола, способен устремить ум к Богу. Хотя красота нижних членов помогает сохранять гармонию красоты всего тела. Таким образом, описанию предстают только те части тела, что видны каждому, кто мог бы судить, завидев женщину, о ее красоте или уродстве.

Фиренцуола рассматривает такие категории как вид, обаяние, изящество и величие. Каждый из пунктов раскрывает отдельные достоинства женской красоты. Однако для автора очевидно, что параллельно с математической правильностью строения женского тела существует скрытая и недоступная пониманию красота-грация. То есть порядок природы, именно неявный порядок природы, который только при обращении к образу дает понять его красоту. Это называется индивидуальным обаянием, которое не поддается объяснению.

Об изяществе и грации Фиренцуола пишет как о некоем «молчаливом законе» [3. С. 147]. Это способность, нигде не прописанная, но исполняемая лишь по безусловному велению природу. Изящество связано со способностью двигаться

и держать свое тело таким образом, чтобы каждый отдельный его член, преисполняясь грации, мог в совокупности создать гармонично существующее тело, само по себе грациозное. Рассуждая о грации и противопоставляя ее красоте строгих пропорций, Фиренцуола по-прежнему остается приверженцем пифагорейско-аристотелевской мысли о совершенной мере, называя ее скрытой от нашего понимания. Однако в силу отсутствия строгих предписаний по обучению грациозности, не каждая женщина ей обладает, что для мыслителя оказывается печальным фактом. Ведь только одна грациозность способна не самую красивую девушку одарить прелестью так, чтобы она нравилась каждому.

Решение писать трактат о женской красоте — весьма смелое решение. Какую реакцию способно вызвать у самих читательниц восприятие мнимых или все же реальных образов? Ввиду этого, особенностью подхода Фиренцуолы к описанию образа женской красоты и дурнушек, напротив, является создание некоего образа — общего типа. В основе его умозаключений не лежит пример одной из его современниц. Описывая женщин, он наделяет каждую определенным набором черт, при этом не ссылаясь на действительность. «Мое намерение... состояло не в том, чтобы затронуть ту или эту женщину; но мне казалось, что особенности диалога и его украшение требовали некой расцветки, коя представила бы предмет сочинения перед читателем в виде примеров» [1. С. 170]. Так, прообраз для его героинь отсутствует, а девушки, которых он упоминает, становятся формой литературного приема, облегчающего понимание текста. Описанный идеал становится эфемерным и несколько удаленным от реальности, в силу отсутствия прототипа.

Однако сложно судить, в какой степени обоснование его подхода не является оправданием перед горожанами. Фиренцуола упоминает о воссоздании в своем сознании внешности прекрасных дам, увиденных им в городе, несмотря на то что

в его работе преимущественно рисуется собирательный образ. Поэтому после признания о примерах прекрасных особ, очевидно, должно родиться сомнение: а не существовало ли подобных прототипов для описания дурнушек, а не красавиц? Таким образом, условная подборка литературных героинь ставится под сомнение или вовсе теряет смысл.

Значимым оказывается обыгрывание мотива достоверно-жизненной единичности в предисловии. Для формы трактата — диалога — уместны выдуманные имена, являющиеся лишь литературным приемом. При этом у читателя остается право воображать конкретного человека. Так, прерывая рассуждения о женской красоте, читатель склонится к выводу, что автор описывает некую женщину, уже вознося не просто красоту женского тела в общем, но ту самую красавицу, создавая ее идеал. Тем не менее героини диалога, *жертвующие* части своего тела для восхваления идеала женской красоты (курсив мой. — А.Г.), изображены довольно выборочно, буквально по конкретным частям (см., например: [4]). Это значительно снижает конкретность при попытке идентификации героини с реальным человеком, что создает непосредственную литературность в трактовке канона красоты.

Идея трактата должна отрицать индивидуацию образа. Кажется очевидным, что для каждой красивой будут разные женщины — блондинки или брюнетки. Ведь у каждого свой вкус и свое видение красоты. Однако в трактате утверждается, что нежели о девушке отзываются как о красавице, значит она нравится всем, а не одному определенному лицу. Такую красавицу Фиренцуола назовет «una bella universalmente» [1. С. 173], что буквально переводится как универсальная красавица, то есть в общем понимании. Таким образом, вместо частного мнения необходима универсальная норма, которая позволила бы понять, что являет собой «красавица вообще» [1. С. 173].

Приступая к описанию женской красоты, Фиренцуола создает общий образ. Определения к нему относящиеся никак

не дают объективного понимания, что назвать изяществом, обаянием, прелестью, величавостью у той или иной особы. Все это просто дает представление о красоте, подразумевающей выражение «иметь вид» [3. С. 130]. Понятно, что довольствоваться только понятием об общей красоте автор не желает. Поэтому интерес к частной красоте, красоте отдельных частей женского тела, невольно является основной мыслью трактата.

Фиренцуола увлечен рассмотрением внешних качеств, поэтому не случайно его трактат не о красоте женщин, а именно о красотах, то есть о деталях, создающих для него эту «красоту вообще». Каждая из рассмотренных частей тела подвергается чрезмерной детализации. Так, если у одной женщин красивым оказывается рот, то у другой подчеркивается особая прелесть губ, и так далее — зубы, язык, десны. Каждая описанная им деталь оказывается гораздо дороже этой всеобщей красоты, которая лишь химерическая, а детали реальны. Особенное внимание к деталям образа ощутимо и даже объяснимо. Индивид запоминается не как нечто целое и единообразное, а как человек, обладающий какой-то присущей лишь ему особенностью (например, родинки, ямочки, шрамы). Следовательно, внимание к деталям в женских образах, из которых автор выборочно берет самые выдающиеся детали, позволяет составить сборный портрет женщины, идеала красоты, который полностью состоял бы из этих индивидуальных особенностей.

Совершенная красота требует наличия множества прекрасных черт. Однако с трудом можно найти особу, у которой была бы представлена хотя бы их половина. Существует ли тогда идеал красоты в реальности? Сам автор отвечает на этот вопрос: «Мы рассмотрим скорее то, что потребно, чтобы быть красивой, чем то, что существует на деле» [1. С. 176]. Следуя данной логике, может сложиться впечатление, что женщины, не обладающие всеми необходимыми требованиями, не красивы. Данное суждение оказывается абсолютно неверным. Создавая идеал женской красоты, Фиренцуола

наполняет его таким множеством прекрасных черт женского тела, что каждая женщина сможет распознать в своем облике хотя бы одну из названных прелестей, что уже позволит ей считаться красивой.

Части тела экспонируются как бы независимо друг от друга. Пальцы рук тонки и ровны, кожа светлая. Щекам подобает быть ясными. Грудь должна отдавать белизной. Если одна часть обладает определенным цветом, придающим конкретно ей особую прелесть, то и в совокупности части уже будут обладать этим единым прекрасным цветом, точнее его нежностью. Это, тем не менее, не означает, что цвет не будет различным на разных членах: ясным на щеках, черным на бровях, алым на губах и белым на руке [1. С. 230]. Говоря о форме и размерах тела, автор исходит из того, что измерение его осуществляется головами. Так, величина женского тела не должна превышать семи или семи с половиной голов. Соразмерность головы при этом составляет семь с половиной пальцев. Точность в описании идеальных пропорций тела оказывается математической: «Ширина носа в его основании должна равняться его длине, а глазная впадина должна иметь такое же расстояние от нижнего края бровей до начала щек, как от своей части, которая прилегает к носу, до той, которая кончается против ушей» [3. С. 141]. Несмотря на рассмотрение частей женского тела, взятых порознь оказывается, они по-прежнему прекрасны.

Однако идеал красоты все равно невозможно отыскать в женщине из крови и плоти. Для авторов эпохи Возрождения и до Фиренцуолы было естественным совмещение идеальных черт с характерными особенностями реальных образов [1. С. 179]. Та самая каноническая красота оказывалась рассеянной среди прочих индивидов. Ввиду этого, для создания «красоты вообще» требовалось изучать каждого индивида в отдельности, чтобы, выделив его прекрасные черты, описать канон.

Прежде, до Фиренцуолы, красота никогда не была химерической. Если для предшественников совершенная красота была чем-то наиреальным, а не фантастическим, то для Фиренцуолы эта идея оказывается обратной. Стоит отметить и то, что раньше соединение человека с нормой казалось почти несбыточным, тогда как для Фиренцуолы противоречие нормы и казуса теряет проблемную напряженность [1. С. 179]. Прекрасная форма внезапно становится умозрительной. Идеал красоты, безусловно, превозносится, но в обычном течении жизни можно довольствоваться и частичным присутствием прекрасного, например, одной деталью, присутствующей в этом образе. Так, идеал и быт занимают каждый свое место.

В своем трактате Фиренцуола толкует не о красоте женщины в широком понимании. Он упоминает о ее прелестных чертах тела, но никак не говорит о красоте душевной, которая должна быть не менее ценной, чем внешний облик, если не сказать больше. Особенно если мы говорим о развитии индивидуальности.

Классический идеал красоты сменяется интересом к идеалу индивидуному. У Фиренцуолы уже прощупывается пошатнувшееся видение индивидуализма эпохи Возрождения, граничащее с истоками эстетики маньеризма [1. С. 195]. Безусловно, во многом его идеи остаются ренессансными, но они теряют баланс, например, между идеальным и характерным. Сплетение характерного и идеального, собирание человеческого тела из отдельных частей находят отклик в идеях маньеризма. Из этого следует, что в трактате он увековечивает постепенный распад ренессансного сознания.

### **«Книга о прекрасной женщине»**

Фиренцуола был не единственным автором, кто обратил внимание на женскую красоту. Наиболее близок по характеру

к трактату последнего оказывается диалог Федерико Луиджини «Книга о прекрасной женщине». Луиджини делает более полный обзор «красоты вообще», отмечая не только внешность, но и качества души.

В диалоге женщина предстает как существо красоты прежде невиданной, столь идеальная, что никто не мог бы с этим поспорить. Луиджини уделяет внимание именно описанию того идеала, который он бы хотел лицезреть. Так, наиболее важной частью в облике женщины, по его мнению, являются волосы, густые и вьющиеся (желательно золотых оттенков), без которых она бы походила на ночь без звезд [5]. Длинные волосы, как мы видим, становятся деталью, отличающей женщину от мужчины. Длина волос дарует женщине изящество, поскольку короткие волосы скорее характерны для мужчин и воспринимаются как нечто грубое и воинственное.

Далее представлено видение прекрасных членов, которыми уже в равной степени обладают представители обоих полов. Глаза женщины должны быть черными, подобно двум черным уголькам, или цвета сапфира. Нос описывается аккуратным и не выделяющимся. Щеки нежные и мягкие, цвет которых переходит от молочного к нежной розе в моменты смущения. Губы напоминают две раскрывшиеся розы, за которыми прячется жемчужное ожерелье зубов. Шея женщины обладает цветом белого свежего снега, еще падающего с неба. Руки нежные и без выделяющихся голубых вен на фоне кожи цвета слоновой кости. Довершением же руки становятся ногти, напоминающие восточный жемчуг [5]. В «Книге о прекрасной женщине» Луиджини позволяет себе говорить о красоте женского тела, упоминая те члены, что Фиренцуола учтиво обошел. Например, мы находим замечания о длине ног, мягкости бедер, белизне и упругости груди [5]. Примечательно, что эстетика Ренессанса зиждется на утверждении индивидуальности по отношению к окружающему ее миру. Аналогичность структуры макрокосмоса и микрокосмоса рождает

их взаимное понимание, которое позволяет людям проводить подобные параллели. Поэтому сопоставление частей человеческого тела с элементами природы закономерно. Уже из этого следует, что внешний облик женщины, нежной с белоснежной кожей, символ чистоты и непорочности, будет коррелировать и с ее внутренними качествами.

В данном трактате видение женской красоты складывается из разговоров и споров между четырьмя молодыми людьми. Сколько мужчин, признанных ценителей женской красоты, — столько и мнений. Отличительной особенностью диалога является, помимо этого, опора на классиков философской мысли и литературы, например таких личностей, как Петрарка, Аристотель, Сократ. Этот прием отличает работу Луиджини от трактата Фиренцуолы, у которого повествование построено сугубо на личном мнении главного героя Чельсо, устами которого, по всей видимости, говорит автор. Несмотря на диалогическое строение его сочинения, высказывания собеседниц Чельсо отходят на второй план, поскольку его мнение превалирует над всеми прочими.

Способность изобразить внешнюю красоту гораздо проще способности описать красоту внутреннюю. Не только душа или только тело определяют человека, но и то, и другое. И душа — это самое лучшее, что есть в человеке, поскольку она вечна, а тело — лишь оболочка, которая со временем изнашивается, покрываясь морщинами [5]. Прекрасна женщина, исполненная целомудрия, отражающего ее душевную чистоту и высокую нравственность. Она не должна быть упрямой, поскольку упрямство присуще испанским мулам, а не красивым женщинам. Гордость — это принцип, это источник, из которого устремляются потоки всякого греха, поэтому ее стоит искоренить. Таким образом, внутренняя женщина представляет собой образ чистой, скромной и невинной души.

## Заключение

Ренессанс предстал как время открытия мира и человека, что доказывает анализ трактатов этого периода. Однако стоит понимать, что разработанность этой темы велика во многом потому, что рассуждения авторов относятся уже к закату Ренессанса и разложению его классических идеалов.

Рассмотренные тракты имеют цель рассудительно-хваляющего описания женских красот. Фиренцуола обрисовывает образ идеальной женщины, состоящий из отдельно прекрасных членов ее тела, собираемых воедино. Трактат Луиджини как будто служит ему дополнением, попутно раскрывая тему внутренней красоты женщины. Выстраивая эстетические критерии красоты женщины, авторы дают описание всем деталям женского тела, которые в своем большинстве видны взору. Каждая отдельная «красота» женского тела, способствует созданию обобщенного идеала женской красоты, скомпонованного из этих идеальных деталей, хотя бы одна из которых обнаружится у каждой женщины. Поэтому хотя девушки и не сочетают в себе целого, тем не менее, обладая частью химерического идеала, оказываются довольны. Ведь этого достаточно, чтобы их считали красивыми.

По сути, сочинения стали для Возрождения одними из первых теоретических обобщений вопроса о совершенном строении женского тела. Соединяя представления о женской красоте, мыслители при этом обозначают постепенный отход от классичности в сторону маньеристической изощренности. В эпоху Возрождения требовалось обосновать мир красоты, способный соответствовать установкам развивающейся светской личности. Таким образом, оба автора стоят у истоков маньеризма, хотя в трактате и диалоге этого почти не ощущается, если сравнивать с эффектом, производимым живописью. Поэтому важным также оказывается воплощение этого идеала женской красоты в трактате в живописном изображении:

образ идеала буквально пишется словами будто красками на основе соединения отдельных совершенств женского тела.

### Список литературы | References

1. Баткин Л.М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М.: Искусство, 1990.  
Batkin, L.M. *Leonardo da Vinci and features of the Renaissance creative thinking*. Moscow, Iskusstvo, 1990. (In Russ.)
2. Буркхард Я. Культура Италии в эпоху Возрождения: Опыт исследования. М.: Интрада, 1996.  
Burkhard, J. *Italian Culture in the Renaissance: Research Experience*, Moscow, Intrada, 1996. (In Russ.)
3. О любви и красотах женщин: Трактаты о любви эпохи Возрождения / сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков. М.: Республика, 1992.  
*On the Love and Beauty of Women: Treatises on the Love of the Renaissance*; comp. and introduct. article V.P. Shestakov, Moscow, Respublika, 1992. (In Russ.)
4. Козлова С. Петрарка и образ Прекрасной Дамы в искусстве Возрождения // Искусствознание. 2017, № 2. С. 10–41.  
Kozlova, S. “Petrarch and the image of the Beautiful Lady in the art of the Renaissance”, in *Art History*, 2017, No. 2, pp. 10–41. (In Russ.)
5. Luigini, F. Il libro della bella donna. — URL: [https://it.wikisource.org/wiki/Il\\_libro\\_della\\_bella\\_donna](https://it.wikisource.org/wiki/Il_libro_della_bella_donna) (access: 11.05.2021).

**САША ЧЕППАРУЛО**

УДК 130.2

аспирант, Филологический факультет,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
st082615@student.spbu.ru

**ШОПЕНГАУЭР В ИТАЛЬЯНСКИХ  
СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ДЕБАТАХ:  
АНАЛИЗ ШОПЕНГАУЭРОВСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
ДЖОВАННИ ГУРИЗАТТИ**

*Аннотация.* В этой статье мы хотели бы представить одно из многочисленных и разнообразных современных итальянских философских исследований о философии Шопенгауэра — анализ шопенгауэровского востоковедения современным итальянским философом Джованни Гуризатти. Для достижения этой цели и для глубокого понимания специфичности подхода Гуризатти мы обязаны коротко описать историю итальянской рецепции шопенгауэровской философии. Прежде всего мы обратились к произведениям Джакомо Леопарди, Франческо Де Санктису и Ичилио Веккиотти. Текст Шопенгауэра, на который ссылается Дж. Гуризатти, — это набор записей разных периодов, посвящённых Востоку, собранных и переведённых им на итальянский язык и опубликованных под названием «Il mio Oriente» в 2007 (Adelphi). Гуризатти разрабатывает теоретически обоснованный и объективный анализ тех шопенгауэровских доктрин, касающихся Востока, которые редко в истории рецепции шопенгауэровской философии были серьезно приняты и изучены.

*Ключевые слова:* Восток; итальянская философия; востоковедение; индуизм; буддизм; Джакомо Леопарди; Франческо Де Санктис; Ичилио Веккиотти евроцентризм.

*Для цитирования:* Чеппаруло С. Шопенгауэр в итальянских современных философских дебатах: анализ шопенгауэровского востоковедения Джованни Гуризатти // Studia Culturae. 2022, 1 (51). С. 51–73. DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-51-73

**SACHA CEPPARULO**

PhD student, Faculty of Philology,  
Saint Petersburg State University, Russia,  
st082615@student.spbu.ru

**SCHOPENHAUER IN ITALIAN  
CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL DEBATES:  
AN ANALYSIS OF SCHOPENHAUER'S ORIENTAL STUDIES  
BY GIOVANNI GURISATTI**

**Abstract:** In this article we will present one of the numerous and diverse modern Italian philosophical studies on Schopenhauer's philosophy — an analysis of Schopenhauer's Oriental studies by the modern Italian philosopher Giovanni Gurisatti. To achieve this goal and for a deep understanding of the specificity of Gurisatti's approach, we must briefly describe the history of the Italian reception of Schopenhauer's philosophy. We will first of all pay our attention to Giacomo Leopardi, Francesco De Sanctis and Icilio Vecchiotti. The work of Schopenhauer referred to by G. Gurisatti is a set of recordings from different periods devoted to the East, collected and translated by him into Italian and published under the title "Il mio Oriente" in 2007 (Adelphi). Gurisatti develops a theoretically grounded and objective analysis of those Schopenhauer doctrines concerning the East, which have rarely been seriously accepted and studied in the history of the reception of Schopenhauer's philosophy.

**Key words:** East; Italian philosophy; Oriental studies; Hinduism; Buddhism; Giacomo Leopardi; Francesco De Sanctis; Icilio Vecchiotti; Eurocentrism.

**For citation:** Cepparulo S. Schopenhauer in Italian Contemporary Philosophical Debates: an Analysis of Schopenhauer's Oriental Studies by Giovanni Gurisatti // Studia Culturae. 2022, 1 (51). P. 51–73.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-51-73

**Введение**

Самый важный вклад анализа Гуризатти<sup>1</sup> заключается в теоретичности подхода к такой теме, о которой в истории

---

<sup>1</sup> Джованни Гуризатти преподает в Падуанском университете, касательно шопенгауэроведения он еще написал «Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer» (Падуя: Изд-во «Il Poligrafo», 2002) и «Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana» (Болонья: Изд-во «Il Mulino», 2004).

философской (и не только) рецепции Шопенгауэра и его философии всегда асистематично говорилось и писалось. На шопенгауэровское востоковедение ссылались, с одной стороны, многие писатели, художники, как например Г. Гессе, но, с другой стороны, очень мало философов. Касательно истории итальянской рецепции философии Шопенгауэра и, точнее, его востоковедения нельзя не вспомнить имя Ичилио Веккотти. Он первым заметил и раскритиковал асистематичность исследований шопенгауэровской философии и в том числе шопенгауэровского востоковедения.

Анализ Гуризатти намерен не только объективно представить самые важные доктрины и тезисы шопенгауэровского востоковедения, а также критику этих теорий. В анализе Гуризатти систематичность проявляется двумя способами: 1. объективностью реконструкции шопенгауэровских теорий; 2. теоретичностью разработанной критики.

### **Краткая история итальянской рецепции шопенгауэровской философии**

В отличие от рецепций шопенгауэровской философии Шопенгауэра в других странах, в Италии выдающиеся интеллектуалы того времени сразу стали серьезно к ней относиться. Нельзя не упоминать имен Дж. Леопарди и Франческо Де Санктиса.

Фигура Шопенгауэра очень рано пробудила в Италии очень активные дебаты: причина этого феномена заключается в присутствии в итальянской и европейской культуре того же самого времени поэта и философа Д. Леопарди. Любопытно заметить, что сам Шопенгауэр жил в Италии (сначала в Венеции, а потом во Флоренции) и очень хорошо владел итальянским языком<sup>2</sup> — можно сказать, что интерес взаимный.

---

<sup>2</sup> В письме одному издателю 25 ноября 1824 года он предложил перевести на немецкий язык некоторые произведения Юма и работу

Поэтому первые дебаты о шопенгауэровской философии с самого первого момента были также направлены на тему взаимоотношений и соотношений с теориями Д. Леопарди.

Большинство современных исследователей считают, что самая главная причина расхождения теорий этих двух мыслителей — это концепция природы. В предисловии книги Д. Полици «Leopardi e le “ragioni della verità”» (2003), итальянский современный философ Ремо Бодей пишет, что «*sin dai primi scritti dell'adolescenza, Leopardi ha tendenzialmente considerato le vicende umane su scala cosmica, come se le osservasse da distanze siderali. La storia umana gli appare così incastonata all'interno di quella dell'intera natura*» [1. P. IX] (курсив наш). Благодаря этой цитате, мы можем понять собственный подход Леопарди к разным темам как человеческой жизни, человеческой истории, смыслу всего сущего, нигилизму и т. д., он начинает с природы. Природа для него, в отличие Шопенгауэра, полностью равнодушна к судьбе человека и человечества. В философии Шопенгауэра Воля управляет природой. Природа является объективизацией Воли на уровне представлений. Поэтому, даже если Шопенгауэр придерживается того, что Воля — иррациональная сила без цели, она понята в полном отрицательном смысле. Само отсутствие любой формы рациональности и телеологизма в Воле является отрицательным для человека и человеческого рода, а не просто равнодушным.

Природа, в отличие от самой Воли, имеет свою собственную цель: сохранение самой себя. Но это, естественно, никакой пользы не принесет индивиду: сохранению природы, то есть всех животных семейств, необходимы смерти и жертвоприношение индивида. Леопарди считает, что любая пессимистическая концепция природы приписывает

---

Джордано Бруно «*Della causa, principio ed uno*», поскольку итальянский язык ему очень близок, благодаря долгому пребыванию в Италии он много читал на итальянском.

центральность человеку. Человек — это не центр ни природы, ни истории, ни космоса. Леопарди замечает, что не только оптимистические концепции человека, а также пессимистические ему приписывают высший бытийный статус: теория равнодушия природы прямо критикует это привилегированное положение человека на всех уровнях и во всех смыслах. В «Dialogo della natura di un Islandese» Леопарди, природа озвучивает следующие слова: «Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro che la felicità degli uomini o all'infelicità. Quando vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei» [2. P. 389].

Естественно, это не значит, что теории Леопарди и Шопенгауэра полностью различные и ничем не похожи. На первый взгляд, теории Леопарди и Шопенгауэра могут оказаться очень близкими и похожими, но, на самом деле, как уже было доказано, это не так. Первым, кто серьезно занялся этим вопросом, был Франческо де Санктис<sup>3</sup>. В его очень известной и важной работе «Schopenhauer e Leopardi» (опубликованной в «Rivista Contemporanea» в 1858 году), Де Санктис придерживается двух очень интересных тезисов: *первый*, что Шопенгауэр

---

<sup>3</sup> Франческо де Санктис родился 28 марта 1817 года в Морра-Де-Санктисе (Кампания, Италия), один из самых значительных итальянских литературоведов XIX века. Он занимался древнегреческой, латинской и итальянской литературой. Знаменит и как политический деятель: был министром образования в первом правительстве Кавура и Рикасоли с 1861 года до 1862 года и во всех правительствах Каироли в 1878 и 1881 годах. Франческо де Санктис умер 29 декабря 1883 года в Неаполе.

приобрел влияние от Леопарди, а не наоборот; и *второй*, что теории этих двух мыслителей не очень различаются и что их обоих можно назвать пессимистами [3]. Очень интересно заметить, что сам Шопенгауэр прокомментировал на итальянском языке эту работу Де Санктиса следующими словами: «è un importante progresso che l'Italia apre a me dinanzi. Io ho letto quel dialogo attentamente due volte, e stupisco nel riconoscere in quale alto grado questo Italiano si sia impossessato della mia filosofia, e come l'abbia ben compresa». Позиция Де Санктиса, на самом деле, очень строгая. На сегодняшний день в итальянских философских дебатах эти проблемы очень активно обсуждаются. К примеру, можно привести тезис профессора Университета Вероны Томмазо Туппини, который сильно критикует мнение Де Санктиса: «In realtà si trattò di un grossolano equivoco da parte di De Sanctis e di tutti quelli che in seguito vollero tenergli bordone. Le somiglianze tra Leopardi e Schopenhauer sono molto superficiali e la loro amicizia si trasforma, a una lettura attenta, in una inequivocabile inimicizia. In realtà Leopardi — l'unico scrittore ottocentesco italiano di statura europea — ha un suo pendant tra i filosofi tedeschi, questi fu Nietzsche, e non Schopenhauer. Contro le facili apparenze: Leopardi non volle mai essere un negatore dell'esistenza, ma un suo affermatore. Di più, sia per Leopardi sia per Nietzsche, l'arte non equivale a una schopenhaueriana "sospensione" dell'esistenza, ma alla sua attiva trasfigurazione» [4. P. 140].

Обратив наше внимание на разнообразие позиций этих дискуссий, мы можем проанализировать аргументы, приведенные Де Санктисом в поддержку своей позиции. Его тезис объясняется разными причинами. С одной стороны, можно его понять следующим образом: в то время среди самых важных интеллектуалов либеральные идеи, стремление к объединению Италии и патриотизм были очень сильными и укоренными. Доказать, что Шопенгауэр приобрел влияние благодаря Леопарди, а не наоборот, означало подчеркнуть многовековое величие, свободу и независимость итальян-

ской культуры. Можно выразить дух того времени следующей фразой: от философско-литературной к политической независимости. С другой стороны, нельзя редуцировать позицию Де Санктиса к историко-политическим причинам, и это не тема данной статьи.

Среди итальянских шопенгауэроведов прошлого века стоит упомянуть Ичилио Веккиотти<sup>4</sup>. Если Леопарди и Де Санктис относились к Шопенгауэру как философы, Ичилио Веккиотти занимается его философией как исследователь. Он впервые в Италии описывает состояние шопенгауэроведения и старается его направить в правильную необходимую научную сторону, его словами: «La letteratura critica allo Schopenhauer ha due caratteri negativi, oltre, s'intende, a quelli positivi e cioè un certo monotematismo ed una notevole dispersività. Per monotonia si deve intendere il ripetersi di una tematica che fu ben presto sentita in implicito, se non in esplicito, come puro esercizio letterario e soprattutto come espressione di una filosofia facile o apparen-

---

<sup>4</sup> Ичилио Веккиотти — современный итальянский философ, историк философии и востоковед. Сын известного правоведа Умберто Веккиотти, был учеником Уго Спирито, который в свою очередь был учеником Д. Джентиле. Ичилио Веккиотти родился в Риме 1933 года, умер в Урбино в 2000 году. Он преподавал всю свою жизнь в Университете Урбино не только классическую философию и историю западной философии, а также религию и философию Индии и Дальнего Востока, а также восточные языки, такие как санскрит, пали и тибетский. К концу своей жизни он владел 40 языками. Он впервые перевел на итальянский язык Бхагавадгиту. Занимался индийской и китайской философией; перевел и прокомментировал произведения современного индийского философа и политика Сарвепалли Радхакришнан и Ганди. Из представителей западной философии он прежде всего обратил свое внимание на Шопенгауэра, Гегеля, Бруно, Шеллинга и Кьеркегора (перевел на итальянский язык произведение «In vino veritas»). И. Веккиотти знаменит как шопенгауэровед, его самые важные работы о Шопенгауэре следующие: «La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana» [5] и «Introduzione a Schopenhauer» [6].

temente comprensibile con una certa immediatezza, mentre alla coscienza dei posterì la dottrina di Schopenhauer è apparsa come una teorica più da vivere (o da non vivere) che da comprendere e da glossare per fini ermeneutici. Una siffatta illusione ha senza dubbio danneggiato lo Schopenhauer, favorendo la riduzione della sua dottrina a tre o quattro formulette banali e l'utilizzazione di queste formule per tutti gli usi teoretici e pratici. <...> L'altro aspetto, strettamente connesso con il primo, è quello della disperività. Questa vuol significare che anzitutto che non si è creduto nello Schopenhauer come in un filosofo che si potesse contrapporre da creatore di sistema ai creatori di sistemi: si è andato a cercare l'aspetto dottrinario particolare, il più delle volte banalizzabile; si parlerà allora di pessimismo, di filosofia del dolore, di catarsi nell'arte e cose del genere» [6. P. 121–122]. В другой работе «La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana», Ичилио Веккиотти раскритиковал многочисленные попытки шопенгауэровской философской историографией редуцировать все теории Шопенгауэра к индуистским доктринам<sup>5</sup>. Ичилио Веккиотти доказывает с философской и историографической точки зрения, что философия Шопенгауэра только на вторичный момент приобретает очень поверхностное влияние индуизма (сам Шопенгауэр не владел никаким восточным языком).

### **Доктрины шопенгауэровского востоковедения: реконструкция Гуризатти**

Востоковедение возникает в Европе в конце XVIII века. Шопенгауэр в 1813 году написал университетскую диссертацию

---

<sup>5</sup> По этому поводу он еще пишет в «Introduzione a Schopenhauer»: «Questioni particolari sono poi quelle che riguardano i rapporti con le scienze, con la psicanalisi, con la filosofia indiana. Ognuno di questi rapporti esigerebbe uno studio a parte» [6. P. 123]. Ичилио Веккиотти исключает любую форму редукции и тривиализации философии Шопенгауэра.

«О четвероюм корне закона достаточного основания» и защитился in absentia. Несмотря на то, что он до 1813 года ничего не читал из учений индуизма и буддизма, центральное ядро его размышлений, разработанное в этой книге, характеризуется некоторыми сходствами с теоретическим содержанием «Вед» и «Упанишад». Эти сходства затрагивают и метафизику, и этику Шопенгауэра: как он говорил в Предисловии к первому изданию «Мир как воля и представление», без влияния Канта, Платона и Упанишад он бы не мог разработать своё мышление (см.: [7]). После того как в 1814 году начинает читать самые важные произведения индуизма, он скажет, что на его философию повлияли «Упанишад, Платон и Кант»<sup>6</sup>. Критики шопенгауэровского мышления того времени придерживались того, что он преувеличивает влияние восточных философий. Зато он сам говорил, что из его философии можно вытащить все доктрины Вед и Упанишад, а не наоборот<sup>7</sup>. Мы предполагаем, что после 1814 года индуизм и буддизм стали сильно влиять на философию Шопенгауэра<sup>8</sup>, но первоначальная разработка его философии происходит в абсолютной независимости от индуизма и буддизма. С этой точки зрения можно интерпретировать перемещение на первое место Упанишад, как избыток энтузиазма в связи с обнаружением реальных сходств между его системой и философскими теориями Вед и Упанишад. С этой точки зрения мы дальше будем рассматривать формирование отношения Шопенгауэра к Востоку.

---

<sup>6</sup> Цитата из первого тома «Der handschriftliche Nachlaß» (S. 422) и в итальянском переводе первый том издания Франко Вольпи посмертных работ и записей Шопенгауэра (P. 568). *Здесь и далее перевод с итальянского мой.*

<sup>7</sup> Цитата из «Die Welt als Wille und Vorstellung» (S. 10 в оригинале; P. 11 в итальянском переводе).

<sup>8</sup> Со временем в разных изданиях главных произведений Шопенгауэра цитаты из восточных текстов постоянно умножаются.

## Сходства между доктринами Шопенгауэра и индуизмом

Как мы уже говорили, самые главные сходства между шопенгауэровской и индуистической<sup>9</sup> философиями касаются метафизики и этики. Они представлены самим Шопенгауэром в следующей схеме<sup>10</sup>:

---

<sup>9</sup> Во введении темы и определении проблемы, которой мы будем заниматься, в основном говорили о «влияниях индуизма и буддизма». Сейчас специально скажем только об индуизме, потому что Шопенгауэр сначала читает Веды и Упанишады и начинает их цитировать, и только потом обращается к переводам некоторых выборок главных текстов буддизма. Прочитав Веды и Упанишады (то есть после 1814), главными произведениями, к которым обращается (до 1818) Шопенгауэр, являются следующие: «*Mythologie des Indous*» M.E. de Polier (1809), *Oupnek'hat* в переводе A.H. Anquetil-Duperron, Levrault и Argentonati (1801–1802), два тома «*Asiatisches Magazin*», под редакцией Ю. Клапрота, в которые включены два труда — первый о китайской религии Фо, а второй — перевод Ю. Клапрота индуистического текста Бхагавадгиты. Далее «*Der Bhaguat'Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*» Majaer, «*Asiatisches Magazin*» (1-й том, с. 406–453 и 2-й том, с. 105–135, 229–255, 273–293, 454–490), Самаведа, Законы Ману е Пурана в переводах Colebrooke из «*Asiatic Researches*».

<sup>10</sup> Сам Шопенгауэр придумал и нарисовал эту схему. Она включена в посвященный Востоку шопенгауэровский набор записей, которые в Германии были собраны и опубликованы Hübscher под названием «*Der handschriftliche Nachlaß*», *Nachlaß*» (всего пять томов). Дальше были переведены на итальянский язык Franco Volpi под заголовком «*Scritti postumi*» (дословно, «посмертные работы») в 2005, издательство Adelphi. Некоторые записи из этих пяти томов, на которых мы обосновали наше текущее исследование, были отдельно собраны и переведены на итальянский язык Г. Гуризатти и опубликованы под названием «*Il mio Oriente*» [8] (дословно «Мой Восток») в 2007, издательство Adelphi. В этой книге представлена схема, которую я буквально сам перевёл с итальянского языка на русский и немного изменил: в действительности в оригинале на немецком таблица Шопенгауэра состоит из следующих знаков «{», «}», «[», «]».

«Два пути моей системы»<sup>11</sup>

<i>УНИВЕРСАЛЬНОЕ</i>		<i>ПАРТИКУЛЯРНОЕ</i>
МЕТАФИЗИКА	Платоническая идея	То, что происходит и не является бытием
	Кантовская вещь в себе	Видимость
	Мудрость Вед	Маяя
	Чистый познающий субъект, с покоем и блаженством	Процесс познания под влиянием воли, с беспокойством и тоской
	Умиротворённость искусства	Ничтожество реальности
	Платоническая идея как объект искусства	Партикулярный предмет как объект воли
	Отвлечение воли от жизни, которая, узнав сущность мира, выражается как смирение, достоинство, преодоление мира, аскетизм и отсутствие воли.	Неистовая воля жизни в общем, но война с партикулярной видимостью, страсть, алчность, злоба, зависть, ненасытность. Суицид после тяжёлой борьбы, суицид как совершенное выражение противоречия воли к жизни.
Любовь	Эгоизм	
Отрицание воли	Отрицание тела	
Теория	Эмпирия	

<sup>11</sup> Сам Шопенгауэр пишет, что это цитата из первого тома «Nachlaß» (S. 392). Запись этой схемы датируется 1816 годом. В итальянском переводе p. 527.

В шопенгауэровской метафизике воля и представление — самые важные понятия. По мнению нашего философа, индуизм-Брахманизм и китайский буддизм состоят из тех же самых фундаментальных понятий. Как мы уже сказали во введении, Шопенгауэр узнаёт эти невероятные сходства после разработки этих понятий в «О четвероюком корне закона достаточного основания», он находит в восточных философиях очень важное подтверждение своих теорий. Под понятием «Воли» (на немецком «Wille») имеется в виду первоначальное ядро всего сущего. Оно является активностью, глубоким сексуальным импульсом, преобразующей силой, насилием, эгоизмом и т. д. Шопенгауэр обращает своё внимание на китайское буддистское понятие «Tian»<sup>12</sup> и его идентифицирует с Wille. Tian означает небо. В этом смысле небо является порождающим принципом всех вещей, выводимым из «воли человеческой расы»<sup>13</sup>. Это, по мнению Шопенгауэра, удивительное и очевидное сходство. Действительно, принцип целей реальности происходит и соответствует человеческой воле; она сердце всего сущего. Второе сходство касается индуистического понятия Брахмана. В индуизме Брахман — это порождающий принцип реальности. Непрестанная активность, слепые и иррациональные акты творения соединяют, на взгляд Шопенгауэра, Брахман и Волю. Вот мы и подошли к ноуменической области, к фундаментальному уравнению: Wille = Tian = Брахман. Этот анализ Гуризатти нам даёт повод усложнить это уравнение и проблематизировать шопенгауэровскую доктрину тела. Поскольку «Воля есть тело», можно предположить следующее уравнение: тело = Tian = Брахман? Шопенгауэровская доктрина тела это позволяет? Ответ

---

<sup>12</sup> Это одно из самых важных понятий в китайской философии: «тянь» означает небо — это принцип творения всего сущего.

<sup>13</sup> Шопенгауэр «Der handschriftliche Nachlaß», III, 241 (1826), в итальянском переводе р. 321.

на этот вопрос требует, так же как и все остальные уравнения, разработанные Шопенгауэром, междисциплинарных компаративных исследований.

В том, что касается мира представлений, Шопенгауэр также подбирает очень важное индуистическое понятие и идентифицирует его со своими теориями. То, что в индуизме определяется как «Майя», полностью сходится с определением представления (*Vorstellung*)<sup>14</sup>. По его мнению, индуизм (Брахманизм)<sup>15</sup> выработал идеалистическую концепцию реальности: мы, в нашей смертной жизни, находимся и действуем в иллюзии. Настоящая сущность всей реальности нам не доступна и не открыта<sup>16</sup>. Можно так переписать название главного шопенгауэровского произведения — «Мир как Брахман и Майя».

### **Pars destruens: критика Гуризатти к шопенгауэровскому востоковедению**

Как мы уже несколько раз подчёркивали в этой работе, ориентализм Шопенгауэра имеет некоторые серьёзные

---

<sup>14</sup> Разумеется, что Шопенгауэр не доказывает так быстро сходства между своей и восточными философиями. К сожалению, мы не можем представить и объяснить все аргументы им сформулированные.

<sup>15</sup> Решаюсь использовать бином индуизм–Брахманизм, потому что, когда Шопенгауэр говорит об «индуизме», имеет в виду брахманистическую версию. Более того, как мы дальше рассмотрим, он, не обращая внимания на различия между разными периодами и философскими школами, «грубо» говорит об индуизме. Использование этого бинома нам позволяет контекстуализировать и уточнить подобранную Шопенгауэром индуистическую философию.

<sup>16</sup> В продолжении работы, когда обратим внимание на понятие «Атмана», поймём, что в индуизме считают индивидуальную душу человека существенно тождественной Брахману. Так же и у Шопенгауэра: если субъект не познаёт настоящую сущность реальности (и, соответственно, себя), он никогда не будет выходить из области представлений, иллюзий, «Майи», «сансары» и т. д.

недостатки. Я придерживаюсь того, что по-другому и не может быть. Несмотря на то, что критика «слишком оксидентального подхода к индуистическим доктринам», сформулированная Гуеноном<sup>17</sup>, правдивая, и вообще неправильно требовать от Шопенгауэра совершенного понимания сущности и духа индуистических и буддистских теорий и доктрин. Кто, даже в наши времена, осмелится сказать, что мы полностью достигли этой ступени? Как можно считать, что за 250 лет (примерно)<sup>18</sup> мы «внедрились» в такие особые культуры, как индийская и китайская? Восточные языки, грамматически, структурно, синтаксически, морфологически отличающиеся от европейских, выражают «идеи» и «понятия», к которым у нас нет подходящего подхода; наш взгляд по-другому структурирован, он состоит из других категорий. Более того, индийская и китайская культуры возникли примерно 5000 лет назад. Они так сильно изменялись за всё это время, что оказывается опасным говорить об «индийской» или «китайской культуре», как будто они совершенно одинаковы и однородны: в общем, было бы правильнее говорить о разных индийско-индуистских и китайско-буддистских культурах, уточняя исторический момент. Поэтому абсурдно требовать от Шопенгауэра полного отсутствия непониманий. Но надо уточнить, что такими аргументами мы не хотим полностью его оправдать и лишить любой критики. Единственное основное замечание, которое можно, по моему мнению, ему высказать, касается отсутствия желания и интереса к изучению восточных языков. То есть, Шопенгауэр считал, что можно с помощью перевода глубоко понять такие разные культуры. Он знал, как мы уже говорили, что если, например,

---

<sup>17</sup> В труде 1921 года «Общее введение в изучение индуистских доктрин».

<sup>18</sup> Напоминаем, что востоковедение как наука возникло в конце 18 века.

взять Веда, которые были доступны только в персидской версии 15 века, в итоге мы получим только переводы на немецкий (и английский) языки неоригинальных текстов. Можно сделать такой вывод: Шопенгауэр никогда критично не относился к своим знаниям о восточных философиях и культурах.

Главные ошибки, несоответствия и недопонимания шопенгауэровского ориентализма заключаются в:

1) отсутствию подходящей дифференциации между Брахманизмом и Буддизмом, то есть между доктринами Вед и наставлениями Будды. Более того, никак не обращается внимание на историко-филологические различия среди датировок, периодов, разных школ и движений, трудов, текстов, понятий и т. д. Следует полное упрощение индийской философии и Упанишад до обманчивого системного единства;

2) несовместимости доктрины вещи в себе (то есть *Voluntas*) и Атмана<sup>19</sup> (противостоящего Майе<sup>20</sup>) с буддистским понятием Анатмана (то есть с эссенциональной процессуальностью, непостоянством и кондиционированным сотворчеством всех вещей), который отвергает любую форму метафизической субстанциональности;

3) невозможности идентифицировать Волю с Брахманом Ведант<sup>21</sup>. Действительно, Брахман является окончательным метафизическим фундаментом всего сущего, но, в отличие от соответствующего понятия в Буддизме, — не есть вождеделение, слепой импульс, нерациональное волеизъявление. В этом

---

<sup>19</sup> Атман понимается как всеобъемлющее духовное начало, *чистое* сознание, самосознание; обычно в качестве *абсолютного* сознания коррелирует с Брахманом как абсолютным бытием.

<sup>20</sup> Доктрина *вещи в себе* и Атман относятся к устойчивым и прочным метафизическим субстратам видимости. Эти концепции присутствуют в философских теориях Упанишад.

<sup>21</sup> Веданта — это одна из шести ортодоксальных школ в философии индуизма. Другие — это Йога, Ньяя, Вайшешика, Миманса, Адвайта, Вишишта-адвайта, Двайта и Ачинтья-бхеда-абхеда.

смысле Брахман не включает никакого вида хаоса, насилия, агрессивности, боли, сексуального импульса, а наоборот, чистый дух, сияющее ядро всех вещей, неподвижный и вечный свет, безболезненное блаженство. Поэтому Брахман соответствует результату отрицания шопенгауэровской Воли, то есть искупления;

4) невнимательности ко всем формам теизма, пантеизма и теопантизма, присутствующим в позднем индуизме, который неправильно считать, *tout court*, а-теистическим (то есть антитеистическим). Шопенгауэр специально не обращает своё внимание на эссенциальную связь между Брахманом и Ишварой (индуистическим господином<sup>22</sup> вселенной), чтобы избежать щекотливые моменты. Действительно, если бы Шопенгауэр воспринял всерьёз присутствие в индуизме «личных» Богов, то определение превосходства любой философии или религии, основанное на отсутствии теизма, и, соответственно, схематизация всех монотеистических религий (которую мы уже рассмотрели) оказались бы ошибочными. Тогда чем доказать превосходство Востока? Если восточные философии и религии существенно не отличаются от западных, зачем их считать такими важными? Тогда в чём заключается долг Запада (и, следовательно, всего человечества) к восточной древности? Следует такой вывод: включение в индуизм (и буддизм) некоторых форм теизма приводит шопенгауэровский ориентализм к противоречию;

5) чрезмерной акцентуации пессимистического, отрицательного, эзотерического содержания Буддизма, а он, как известно, состоит из оптимистических, положительных, терапевтических, преобразующих, экзотерических наставлений, направленных к преодолению страдания и боли в этой жизни, а не вне неё. Буддизм учит, как справляться с болью,

---

<sup>22</sup> Разумеется, если говорим о каком-то «Господине», естественно, находимся в теистической перспективе: Бог «лично» определён.

характеризующей человеческое состояние. Чтобы достичь этой цели, надо активно действовать в своей жизни, по-другому начать собой управлять. К таким выводам можно прийти только при двух условиях: активно-положительной концепции человеческой воли, как способной продуктивно действовать над самим человеком и окружающей реальностью и ненигилистической концепции нирваны, по которой она не должна соответствовать аннулированию Воли и отречению от Воли (Ничто и *Noluntas*), а должна быть положительной существующей областью мира и спокойствия, достигаемой любым человеком (применяющим первое условие). К сожалению, Шопенгауэр, в отличие от Ницше, не обращает внимание на эти буддистские доктрины.

Разъяснив шопенгауэровское востоковедение с помощью анализа Г. Гуризатти, мы можем расширить горизонт проблематизации темы тела в философии Шопенгауэра. Начиная с пятого недостатка, стоит уточнить, что с практическо-нравственной точки зрения шопенгауэровская трактовка тела позволяет по-разному работать и действовать над ним. Первоначальный смысл тела — это *Leib*, то есть тело как что-то живое, что-то переживающее<sup>23</sup>. Доктрина тела, сама по себе, позволила бы нам найти философию и востоковедение Шопенгауэра во всех видах положительных и оптимистических наставлений и теорий буддизма. Философия Шопенгауэра показывает и доказывает, что человек может действовать и работать над своим телом<sup>24</sup>, разница и, с нашей точки зрения,

---

<sup>23</sup> Известно, что во второй книге «Мир как воля и представление» Шопенгауэр начинает с трактовки тела как «*Körper*», то есть как объект объективного и объективирующего знания. Это не противоречит тому, что мы утверждали. В процессе философского исследования удобнее начинить с того, что ближе нам и нашему повседневному опыту, то есть с «*Körper*» и мира представлений, а только потом, познав этот первый уровень реальности, можно раскрыть самое настоящее ядро всего сущего, то есть Волю, через «*Leib*».

<sup>24</sup> Четвертая книга «Мир как Воля и представление».

проблема, заключается в том, что, поскольку понятие сущности реальности, то есть Воля, не включает в себя никаких положительных и оптимистических перспектив, доктрин и сущностей, и поскольку тело есть Воля, набор всех возможных действий над телом и/или через тело ограничивается единственными целями, раскрытыми (и раскрываемые) концепцией реальности. Счастье — это что-то недостижимое, поэтому мы не можем действовать и работать над собой в эту сторону. Если бы суть всего сущего была бы другой, то было бы возможно начать по-другому жить, по-разному управляя собой. Проблема не заключается в том, что тело есть Воля, а в данной сущности самой Воли. Потенциалы тела, раскрытые Шопенгауэром, нам бы позволили поступать различными путями: тело познаёт и позволяет нам познать истину (то есть эссенцию реальности), управляя им, как описано в четвертой книге «Мир как Воля и представление», то есть через разные уровни аскезы можно достигать состояния «Noluntas»; ограничение заключается в том, что другие метафизические, этические, эсхатологические пути не доступны, потому что их не существует, не может быть.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Наиболее значимые тексты восточной библиотеки

#### Шопенгауэра<sup>25</sup>:

«The Mahāvansi; the Rājā-Ratnācari, and the Rāyā-Vali, forming the sacred and historical books of Ceylon; also, a collection of tracts illustrative of the doctrines and literature of Buddhism» E. Upham, третий том, Parbury, Allen & Co., London, 1833.

---

<sup>25</sup> Этот список принадлежит к пятому тому собрания «Nachlaß», под названием «Orientalia», и представляет самые важные произведения восточной библиотеки Шопенгауэра, чтобы показать его огромный интерес к только что возникшему востоковедению; он сам его составил. Это самые важные тексты из полной версии восточной библиотеки Шопенгауэра [8. P. 171–184].

«The history and doctrine of Buddhism, popularly illustrated; with notices of the Kappooism, or Demon worship, and of the Bali, or planetary incantations of Ceylon» E. Upham, Ackermann, London, 1829.

«De nonnullis Padma-Purani Capitibus» A.E. Wollheim De Fonseca, Jona, Berlin, 1831.

«Wjasa. Nala. Eine Indische Dichtung» J.G.L. Kosegarten, Frommann, Jena, 1820.

«Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum» F.H.H. Windischmann, Habicht, Bonn 1833.

«Select specimens of the Theatre of the Hindus» H. H. Wilson, третий том, Calcutta, 1826-1827.

«A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos: including a minute description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works» W. Ward, Vol. 2, Black, Parbury & Allen, London, 1817

«Vindication of the Hindoos from the aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindous; by a Bengal officier» Rodwell, London 1808.

«Kammavayka. Liber de officiis Sacerdotum Buddhicorum» F. Spiegel. König, Bonnae, 1841.

«Anecdota Pālica» F. Spiegel, Engelmann, Leipzig, 1845.

«Essai sur le dogmes de la métempsychose et du purgatoire, enseignés par les bramins de l'Indostan; suivi d'un récit abrégé des dernières révolutions et de l'état présent de cet empire» J.-R. Sinner, Société typographique, Berne, 1771.

«Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten, als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehren des Buddhismus» I.J. Schmidt, из «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersbourg», Band 2, 1832.

«Über die Verwandtschaft der gnostich-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orientes, vorzüglich dem Buddhismus» I.J. Schimdt, Cnobloch, Leipzig, 1828.

«Über das Mahājanā und Pradschnā-Paramita der Bauddhen» I.J. Schimdt из «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersbourg», 1836.

«Die Thaten Bogda Gessere Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn übel in den zehn Gegenden. Eine ostasiatische Heldensage» I.J. Schimdt, Gräff, St. Petersburg, E Voß, Leipzig, 1839.

«Über einige Grundleheren des Buddhismus» первая часть (1829) и вторая часть (1830) из «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à S. Petersburg», I.J. Schmidt, Band 2, 18.30,

«Jayadeva. Gita-Govinda oder Krischna der Hirt. Ein idyllisches Drama des indischen Dichters Jayadeva» A.W. Riemschneider, Renger, Halle, 1818.

«Gymnosophista sive Indicae Philosophiae Documenta» C. Lassen, Weber, Bonn, 1832.

«Iswara Krishna. The Sāṅkhya Karika, or memorial verses on the Sāṅkhya philosophy» H.T. Colebrooke, H.H. Wilson, Valpy, Oxford & London, 1837.

«Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfaßt von Ssanang Ssesten Chug-Taidschi der Ordurs» I.J. Schimdt, Gretsche, St. Petersburg, Cnobloch, Leipzig. 1829.

«Forschungen im Gebiete der Alteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völer Mittelasiens, vorzüglich der Mōngolen und Tiberter» I. J. Schimdt, Kray, St. Petersburg & Cnobloch, Leipzig, 1824.

«Dzans-blun, oder der Weise und der Thor» I.J. Schmidt, второй том, Gräff, St. Petersburg, & Voß, Leipzig, 1843.

«Über die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer» IS «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersburg», I.J. Schmidt, Band 2, 1832

«Samaveda. Translation of the Sanhitā of the Sāma Veda», J. Stevenson, Allen & Co., London, 1842.

«Rosengarten» M. Sadi, K. H. Graf, Brockhaus, Leipzig, 1816.

«Zur Litteratur und Geschichte des Weda» R. Roth, третий том, Liesching & Comp., Stuttgart, 1846.

«A description of the Burmese Empire» V. Sangermano, W. Tandy, Murray & Parbury, Allen & Co., Rome, 1833.

«Über die Sprache und Weiheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte» F. Schlegel, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1808.

«Die Stupa's, oder die architektonischen Denkmale an der Indo-Baktrischen Königsstraße, und die Colosse von Bamiyan, eine Abhandlung zur Alterthumskunde des Orients» C. Ritter, Nicolai, Berlin, 1838.

«Le Pantcha-Tantra, ou les cinq ruses. Fables de Brahmne Vichnou-Sarma; Aventures de Paramarta, et autres contes», traduction française J.-A. Dubois, Merlin, Paris, 1826.

«Lebensbeschreibung des Buddhas Schakjamuni» Palladius, O. Is «Archiv für die wissenschaftliche Kunde von Russland» A. Erman, Band XV, 1856.

«Recherches sur Buddou ou Bouddou» M.-J Ozeray, Brunot-Labbé, Paris, 1817.

«Die Kaste in Ostindien und die Geschichte derselben in der alten lutherischen Mission» C. Ochs, Leopold, Rostock, 1860.

«Oupnek'hat (id est, Secretum Tegendum): opus ipsain India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid; Athrban Beid» A.H. Anquetil-Duperron, второй том, Levrault, Argentorati, 1801–1802.

«Moeurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde» J.-A. Dubois, Vol. 2, Imprimerie Royale, Paris, 1825.

«Ceylan, ou recherches sur l'histoire, la littérature, le mœurs et les usages des Chingulais» E. Gauttier, Nepveu, Paris; 1823.

«Exposé de quelques-uns des principaux articles de la théologie des Brahmes» Dondey-Dupré Paris, 1825.

«Gesetzbuch der Gentoos, oder Sammlung der Gesetze der Pundits» R.E. Raspe, Bohn, Hamburg, 1778.

«Y-King» J. Mohl, Cotta, Stuttgart & Tübingen, 1834.

«Description du Tibet», Ma Shao-Yun E Sheng Mei-ch'i, французская версия J. Klaproth, Imprimerie Royale, 181.

«Researches concernig the Laws, Theology, Learning, Commerce...of Ancient and Modern India», Vol. 2, Q. Craufurd, Cadell & Davies, London, 1817.

«Chi-king sive liber carminarum» J. Mohl, Cotta, Stuttgart & Tübingen, 1830.

«Le livre des récompenses et des peines, traduit du Chinois de Lao-Tseu», Abel -Rémusat, Paris, 1816.

«Asiatic costumes; a series of forty-four coloured engravings, from designs taken from life: with a description to each subject», Ackermann, London, 1828.

«The Asiatic Journal and monthly register for British and foreign India, China and Australasia» Allemand Co., London, no. 122, 123, 131, 132, 133, 134.

«Die Sprüche des Bhartriharis», P. von Bohlen, Campe, Hamburg, 1835.

«Fünf Gesänge des Bhatti-Kavya», C. Schutz, Velhagen und Klasing, Biefeld, 1837.

«La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes», Bochinger, Levrault, Strasbourg, 1831.

«De Buddhaismi origine et aetate definiendis», P. von Bohlen, Hartung, Regimontii Prussorum, 1827.

«Die Sündflut, nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Maha-Bharata», F. Bopp, Dümmler, Berlin, 1829.

«Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien», E. Burnoff, Imprimerie Royale, Paris, 1844.

«Aphorismen oder Sentenzen des Confunz», C. Schulz, Hilscher, Leipzig, 1795.

«The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher», Horne, London, 1706.

«The Chinese: a general Description of the Empire of China and its inhabitants», Davis, J.F., Knight, London, 1836.

«Tamulische Schriften zur Erläuterung der Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus», K. Graul, Dörffling und Franke, Leipzig, 1854.

«A Manual of Budhism, in its modern development», R.S. Hardy, Partridge E Oakey, London, 1853.

HarIrI Al BasrI, «Die erstern Makamen aus dem Tachkemoni oder Divan des Charisi nebst dessen Vorrede», S.J. Kaempff, Duncker, Berlin, 1845.

«Eastern monachism: an account of the origin, laws, discipline... of the order of mendicants founded by Gotama Buddha», Patridge & Oakey, London 1850.

«The exposition of the Vedante philosophy. Extracted from the Asiatic journal for November 1835», H.T. Colebrooke, Cox & Baylis, London, 1835.

«The mythology of the Hindus», C. Coleman, Parbury, Allen E Co., London, 1832.

«Dhammapadam», V.M. Fausbøll, Reitzel, Haunia, 1855.

«Exposé de quelques-uns des principaux articles de la théologie des Brahmes», J. Dubois, Dondey-Dupré, Paris, 1825.

«Sketch of Buddhism; derived from the Bauddha scriptures of Nipal», B. Z. Hodgson, Cox, London, 1828.

«China, or, illustrations of the szmbols, philosophz, antiquities, customs; superstitions, laws, government, education, and literature of the Chinese», S. Kidd, Taylor & Walton, London, 1841.

«Rgza Tchèr Rol Pa, ou Développement des jeux, concernant l'histoire du Bouddha Cakya'Mouni», P.E. Foucaux, Paris, 1848.

#### Список литературы | References

1. Polizzi, G. *Leopardi e le "ragioni della verità"*, Roma, Carocci, 2003. (In Ital.)
2. Leopardi, G. *Poesia e prose*, Milano, Mondadori, 1987. (In Ital.)
3. De Sanctis, F. *Schopenhauer e Leopardi*, Reggio Calabria, La Città del Sole, 2007. (In Ital.)
4. Tuppini, T. *Schopenhauer*, Milano, Corriere della Sera, 2014. (In Ital.)
5. Vecchiotti, I. *La dottrina di Schopenhauer: Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Roma, Ubaldini, 1969. (In Ital.)
6. Vecchiotti, I. *Introduzione a Schopenhauer*, Bari, Edizione Laterza, 2011. (In Ital.)
7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск: Харвест, 2011.  
Schopenhauer, A. *World as will and representation*, Minsk, Harvest, 2011. (In Russ.)
8. Gurisatti, G., Schopenhauer, A. *Il mio Oriente*, Milano, Adelphi, 2007. (In Ital.)
9. Prete, A., Leopardi, G. *Operette morali*, Milano, Feltrinelli, 2014. (In Ital.)

**ЭРИКА ОННИС**

исследователь, Лаборатория онтологических исследований (LabOnt),  
Туринский университет, Италия,  
erica.onnis@unito.it

УДК 159.92

## **СОЗНАНИЕ КАК МЕНЕДЖЕР КОГНИТИВНЫХ РЕСУРСОВ. ЭВОЛЮЦИОННАЯ ГИПОТЕЗА О ПРАВИЛЬНОМ ФУНКЦИОНИРОВАНИИ СОЗНАНИЯ**

*Аннотация:* Для любого биологического признака разработка хорошего эволюционного объяснения представляет значительные трудности в связи с принятой методологией или определением адаптации [1] и частой нехваткой эмпирических данных [2; 3]. Кроме того, в том, что касается психических явлений, некоторые философские теории, такие как Сознательный несущественный подход [4] или Взгляд на случайность как побочный продукт [5], отрицают, что свойство быть сознательным могло дать организмам какое-либо реальное избирательное преимущество, что делает его эволюционное объяснение еще более затруднительным. Тем не менее, сознание можно разумно рассматривать как полезный инструмент, который с какого-то момента филогенеза и далее каким-то образом способствовал приспособленности его носителей. Таким образом, основная цель этой статьи состоит в том, чтобы предложить эволюционную гипотезу о правильной функции сознания. Сначала мы определим понятия надлежащей функции и адаптивной ценности. Затем мы рассмотрим, почему наличие чего-то вроде ядра сознательного управления, каким бы базовым или минимальным оно ни было, может быть адаптивно ценным, и мы сделаем это с помощью аналогии между этим ядром и менеджером цифровых ресурсов (операционная система современных цифровых электронных устройств). И наконец, в заключение, мы сформулируем нашу гипотезу, которая предполагает, что в какой-то момент филогенеза возникло когнитивное единство, а без него никакое управление сложностью, равно как и выработка целенаправленного поведения, были бы невозможны.

*Ключевые слова:* сознание; функции сознания; минимальное сознание; модель поведения; окружающая среда; приспособляемость; диспетчер ресурсов.

*Для цитирования:* Оннис Э. Сознание как менеджер когнитивных ресурсов. Эволюционная гипотеза о правильном функционировании сознания // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). С. 74–85.  
DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-74-85

**ERICA ONNIS**

Researcher, Ontological Research Laboratory (LabOnt),  
University of Turin, Italy,  
erica.onnis@unito.it

## CONSCIOUSNESS AS A COGNITIVE RESOURCE MANAGER. AN EVOLUTIONARY HYPOTHESIS ON THE PROPER FUNCTION OF CONSCIOUSNESS

**Abstract:** For any biological trait, developing a good evolutionary explanation presents remarkable difficulties in relation to the adopted methodology, or definition of adaptation [1], and the frequent scarcity of empirical data [2; 3]. Furthermore, as far as mental phenomena are concerned, some philosophical theories such as Conscious Inessentialism [4], or the By-product Accident View [5] deny that the property of being conscious could have conferred any real selective advantage to organisms, making its evolutionary explanation even more arduous. Nonetheless, consciousness can reasonably be viewed as a useful tool that, from some point of phylogenesis onwards, contributed in some way to the fitness of its bearers. The main purpose of this paper, therefore, is to propose an evolutionary hypothesis about the proper function of consciousness. We will firstly define the notions of *proper function* and *adaptive value*. Then we will examine why having something like a conscious control core, no matter how basic or *minimal*, could be adaptively valuable, and we will do so through an analogy between this core and a digital resource manager (the operating system of advanced digital electronic devices). Finally, and in conclusion, we will formulate our hypothesis, which suggests that at some point of phylogenesis, cognitive unity emerged, and without it, no handling of complexity — and production of goal-directed behaviours — would appear to be possible.

**Key words:** consciousness; functions of consciousness; minimal consciousness; behaviour; environment; adaptivity; resource manager.

**For citation:** Onnis E. Consciousness as a Cognitive Resource Manager. An Evolutionary Hypothesis on the Proper Function of Consciousness // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). P. 74–85.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-74-85

## 1. Proper functions and adaptive values

For many people, ears fulfil several useful functions, such as carrying pencils or cigarettes. Similarly, for many of us, wrists seem the best place to wear a smartband or a watch, and what are noses for if not to hold up spectacles? Nonetheless, carrying pencils and cigarettes, holding up spectacles, and so on, cannot be considered the proper functions of our body parts.

The question is what justifies these judgments. It is necessary to understand why the proper functions of ears are to hear and provide balance, and not to carry small cylindrical objects. Moreover, we should ponder the reason why the former are defined as proper functions, while the latter are not, to such an extent that we consider the latter *derived* or *additive*, rather than real, functions. The reason which permits this distinction is that the first kind of functions have *adaptive value*, while the others do not.

In evolutionary biology, adaptive value measures the ability of a trait to enhance the adaptability and fitness of its bearer<sup>1</sup>. To illustrate this point, let's look at the famous case of "Darwin's finches", a group of passerine birds that the father of evolutionary theory discovered on the Galapagos Islands during his voyage on the *Beagle*.

As it is well known, during his five-year-long journey, Darwin studied the geology and biology of the regions reached by the expedition, and collected a great number of fossils, plants, and

---

<sup>1</sup> It might seem that we are adopting the definition of adaptation given by Sober: "A is an adaptation for task T in population P if and only if A became prevalent in P because there was selection for A, where the selective advantage of A was due to the fact that A helped perform task T" [6. P. 208]. Our idea is similar, but we are not talking about adaptation, only about adaptive value, which is nearer to the concept of *adaptedness*. A trait might be able to enhance the fitness of its bearer, but still fail to be selected (and become prevalent) for many reasons. The definition of adaptive value is functional; it does not imply any (potentially controversial) ontological commitment to biological entities identifiable as "adaptations".

animals that brought back to London at the end of his trip. Among that great collection was a group of finches which, despite their strong similarities, presented clear differences in the form and dimension of their beaks. Darwin, with the help of the famous English ornithologist John Gould, noticed that these differences were consistent with an adaptation of the beaks to the kind of food the birds ate. This process, called adaptive radiation<sup>2</sup>, gives rise to different species in virtue of their specific biological traits, which allow them to successfully occupy different ecological niches. To put it another way, the form of the beak performs a certain function, and that function permits the bird to successfully adapt to its environment. The key point to highlight here is that it is the function that the biological trait performs which authentically enhances the fitness of the bird. That is to say, the adaptive value of the trait is *embedded* in its function, and that function determines its spread — the trait is selected and spread *because of* its performing that function. In conclusion, the proper function of a trait is the function which gives it an adaptive value, causing the trait to be selected and reproduced<sup>3</sup>.

All things considered, and, following Bjorn Marker [8] looking at consciousness as a core control system able to control and determine living beings' behaviours, we should examine whether it could have a proper function, and what its proper function might be. But before that, we shall also determine what an evolutionary explanation can really tell us about consciousness.

---

<sup>2</sup> “Adaptive radiation is the evolution of ecological and phenotypic diversity within a rapidly multiplying lineage. It involves the differentiation of a single ancestor into an array of species that inhabit a variety of environments and that differ in the morphological and physiological traits used to exploits those environments” [7. P. 10].

<sup>3</sup> “The teleological properties of proper functions are thus explained in a naturalistically acceptable manner. Traits are *for* their proper functions because they were selected for their performance of these functions” (Griffith, 1992, p. 112).

Natural selection cannot explain the *origin* of biological traits/entities, but only their *spread*, their *distribution*, and, sometimes, their development (Griffith 1992) [1]. A trait emerges by chromosomal combination, *or* by random mutation, and the matter of whether consciousness emerged in one way or in another does not explain its functions. Novelties somehow emerge, that is a fact, but then it is their adaptive success or failure which accounts for their usefulness.

The contemporary debate in philosophy of mind has given rise to theories such as eliminative materialism [9], or epiphenomenalism [10], which consider consciousness a *naïve* notion belonging to a kind of non-scientific defective theory — so called “folk psychology” — which in the near future will be replaced by better neuroscientific theories. In this framework, consciousness has no function at all, and should be considered a misleading concept, or just an epiphenomenon with no causal efficacy.

In my opinion, however, these views lose sight of certain data provided by evolutionary biology, such as the fact that traces of cognitive unity can be detected in most, if not all, vertebrate species, and its steady presence seems too regular to be a useless accident or an epistemological misunderstanding. Moreover, it seems that although many cognitive processes do not require consciousness to be performed, consciousness «is required for some specific cognitive tasks, including those that require durable information maintenance, novel combinations of operations, or the spontaneous generation of intentional behavior» [11].

## **2. An analogy between the conscious control core and a digital resource manager**

I would like to begin with an analogy that can help shed light on the problem of whether *something like* a control core could be practically useful, bearing in mind Fiddick and Barrett's observation that, “In general, the principles of adaptive design are similar

to the principles of good engineering: efficiency, precision, reliability, and so on” [12. P. 4998].

Since the 1950s, one of the main features of the history of the development of advanced digital electronic systems<sup>4</sup> has been the operating system (OS).

An OS can be defined in two different ways in relation to the two fundamental functions it performs [13. Ch. 1]. On the one hand, we have a top-down definition which highlights its ability to extend the machine; on the other, a bottom-up description, which underlines its power in managing resources.

The first definition describes an OS as a user-friendly interface which facilitates interaction between the user and the electronic device. In the 1980s, for instance, the first personal computers had a “command-line” OS, which means that commands could only be given by typing strings of code on the keyboard, without the help of icons, windows or other devices like mouses, to which we are now all so accustomed. The evolution of the OS enabled the development of those intuitive tools which together form the *graphical user interface* (GUI), which provided a simple interface for people who are not experts in computers.

What is interesting for us, however, is the second definition, which describes an OS as a fundamental structure which performs a crucial function in a complex system, i.e., the digital electronic system. Every digital system is composed of hardware, an OS, and several pieces of software running on it, whether actively or in the background. The OS efficaciously arranges and controls the machine’s resources (the hardware) in order to cover all the software requests, and such an arrangement is realized according to *priority* and *importance*. This last point is of particular interest, as the complex

---

<sup>4</sup> By “advanced digital electronic systems” we mean devices with a multitasking OS which enables “context switching”. This feature is the ability of the processing unit (the CPU) to switch from one process to another, as necessary. See: [www.lininfo.org/context\\_switching.html](http://www.lininfo.org/context_switching.html)

environment which the OS handles presents many similarities with the natural and social environment in which living beings live and act. Those similarities depend on a characteristic which both environments share, namely their concurrent (or complex) nature.

When we use a personal computer, we can write while listening to music, and have our email and calendar applications open in others windows at the same time: this is concurrency, meaning the simultaneous presence of independently executed, overlapping processes. The opposite of concurrency is sequentiality, where a sequential system is a system in which each process must be completed before another one can start. In other words, a sequential system executes each process one at a time, without overlaps, thereby avoiding the problem of interference between them. In concurrency cases, on the contrary, interference is a very real problem, and a whole field of study exists dedicated to concurrency control, understood as “the activity of coordinating the actions of processes that operate in parallel, access shared data, and therefore potentially interfere with each other” [14. P. 1].

The aim of concurrency control is, therefore, to establish a proper order for processes, so as to handle in a consistent way the overlapping complexity of the digital environment. A multi-tasking OS is a good candidate to do that. It is in that sense that an OS can be compared with cognitive unity, for the latter has to manage, in the very much the same way, a concurrency of stimuli and decision-making processes, providing them with a higher or lower priority and avoiding interferences and inconsistencies. Let's analyse on what terms it does so.

### **3. Handling concurrency through a conscious self**

It might be objected that an OS successfully handles concurrency while being unconscious or having no self at all. However, an OS handles concurrency by virtue of rules defined by a programmer, who is (presumably) conscious. What I would like to

suggest is that beyond a certain level of complexity, a kind of sentient unity is required, as the complexity of environment-organism interaction becomes such that is too difficult to be managed deterministically.

But perhaps we need to take a step back here. What does it mean, in biology, for interaction between the environment and organisms to be complex or concurrent? The point is addressed in an interesting paper by Bjorn Merker, who clearly explains:

“The evolution of higher animals leads not only to increased complexity of single sensory and motor systems, but produces a diversification of such systems in the equipment of a given species. Vision, hearing, touch, pain, smell, taste, enteroception, proprioception, and vestibular system are some of those on the sensory side, while a great variety of locomotor, orienting, grasping, and manipulatory appendages [...] proliferate on the motor side. [...] Such sensory, motor, and behavioral diversity brings with it a rich and intricate set of issues in logistics, control, and resource utilization. These involve multisystem coordination, sharing of and competition for common resources, ranking of behavioral priorities, and decision-making, *because behavior*, the ultimate outcome of the operation of the many systems, *must remain coherent, unitary, and organized* [my italics]” [8. P. 92].

Like an OS, which has to regulate the functioning of a complex digital system, every living being — especially once the terrestrial environment was colonized<sup>5</sup> — has to handle a huge number of stimuli, inputs, and different ongoing sub-systems.

Hence, at this point, we need to consider whether it is possible for a concurrent complex system to exist and persist in its integrity without such a synthetic resource management unit.

In my view, the most reasonable answer to this problem should be negative, for at least two reasons. Firstly, because such a system could exist and persist in theory, but in practice it does

---

<sup>5</sup> As several studies have proposed, the origin of such cognitive unity can be traced back to the early Amniotes, which present features that suggest the emergence of an affective dimension of cognition. See: [15; 16; 17; 18].

not, for all vertebrates seems to possess cognitive unity — and perhaps not only vertebrates, as recent studies have suggested [8; 19; 20; 21; 22]. Secondly, because cognitive unity facilitates in a consistent way the ranking of stimuli and the selection of *adequate* response behaviours.

The usual strategy available to animals to adapt to their environment is the stimulus-response mechanism, which is highly useful, but as a strategy it presents major problems in explaining higher level mental phenomena. To give an illustration of what I mean, let's think of homeostasis, the tendency of an organism to maintain internal equilibrium. In summer, external temperatures rise, while in winter they fall, but our body temperature must remain constant. Our body maintains its equilibrium thanks to its ability to respond constantly and automatically to external stimuli, so that according to the stimulus received, we shiver to raise our body temperature, or perspire to lower it. At a higher level, such an elementary stimulus-response system becomes stimulus-response *association*, whereby:

“[...] a system of neurons that fires in response to sensory changes in the environment, produces a cascade of firing patterns through the brain, and terminates with a behavioral response. The behavioral response then elicits a change in the environment that ultimately produces a positive or negative outcome, which in turn strengthens or weakens that particular cascade of connections from input to output” [23. P. 51].

Understood this way, stimulus-response association could produce more or less adaptive outcomes that by strengthening or weakening an association could modify stimulus-response connections to obtain increasingly better outcomes. Even in such a case, however, we still could not expect goal-directed behaviour to be performed (*ivi*: 53), as stimulus-driven systems work in a deterministic way and handle stimuli in order of arrival, which means *sequentially*. But as we highlighted earlier, the environment presents a high degree of concurrency, and what really matters for

biological preservation is the ability to recognize the priority and the importance of certain stimuli and of certain information at the expense of others. A stimulus driven system which focuses on the order of arrival of the stimuli, and responds in a rigidly fixed way, on the basis of regular past associations alone, and therefore independently of the new context, would fail at that task.

Teleologically speaking, what was “needed” instead was a unitary<sup>6</sup> centre of control for both the requests of the environment, and the resources available, which could bear in mind, at one and the same time, the goals and consequences of possible behaviours, on the basis not only of past experiences, but also future expectations. Even in cases of a “minimal consciousness”<sup>7</sup>, the cognitive structure is remarkably complex, as it implies the acquisition of a model of the world, in which another model of the organism itself needs to be nested. Moreover, this nested structure is updated in real-time, which in turn implies memory and learning abilities.

My hypothesis, therefore, is that at some points of phylogenesis<sup>8</sup>, the simple automatic mechanisms of stimulus-response were

---

<sup>6</sup> “Although the brain operates with multiple parallel anatomical and functional networks, the emerging consciousness of the intact brain is an experience of self-unity” [16. P. 35].

<sup>7</sup> “Minimal consciousness refers to the most basic form of sensory phenomenal experience, such as seeing red (and experiencing redness), or feeling pain. This (basic) form of consciousness is distinct from high-order consciousness, which includes, in addition to the phenomenal experience itself, self-referential, or reflective (usually linguistic) content, such as the awareness of the thought that one is experiencing a red colour” [19. P. 8].

<sup>8</sup> As far as the presumed uniqueness of human (or mammal) consciousness is concerned, Bronfman, Ginzburg and Jablonka [19. P. 19] make the interesting observation that “There is [...] a small but growing convergence on the view that minimal consciousness first evolved, in parallel, during the Cambrian era in two different phyla”. See also Godfrey-Smith: “Cephalopods are an island of mental complexity in the sea of invertebrate animals. Because our most recent common ancestor was so simple and lies so far back, cephalopods are an independent experiment in the evolution of large brains and complex behaviour” [22. P. 9]. Finally, see: [20].

no longer sufficient, and a kind of cognitive unity spontaneously emerged as a consequence — one that was able to centralize, and therefore process more efficiently and flexibly, the abundant information provided by interaction with the environment.

So conceived, having consciousness, no matter how basic or minimal, gave its bearers a great adaptive advantage, which was the ability to select the right behaviour — and not just the usual behaviour — for the right environmental conditions, keeping in mind the right goal.

### References | Список литературы

1. Lewens, T. “Adaptation”, in Hull, D., Ruse M. (Eds.) *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007, pp. 1–21.
2. Brandon, R. *Adaptation and Environment*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
3. Polgar, T., Flanagan, O.J. *Explaining the Evolution of Consciousness: The Other Hard Problem*, manuscript, Durham, NC: Duke University, 1999.
4. Flanagan, O.J. *Consciousness Reconsidered*, Cambridge MA: MIT Press, 1992.
5. Piccinini, G., Robinson, Z., Corey, J. “Is Consciousness a Spandrel?”, in *Journal of the American Philosophical Association*, 2015, 1(2), pp. 365–383.
6. Sober, E. *The Nature of Selection. Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1982.
7. Schluter, D. *The Ecology of Adaptive Radiation*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2000.
8. Merker, B. “The Liabilities of Mobility: A Selection Pressure for the Transition to Consciousness in Animal Evolution”, in *Consciousness and Cognition*, 2005, 14, pp. 89–114.
9. Ramsey, W. “Eliminative Materialism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Zalta, E.N. (ed.), 2013, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative/>
10. Robinson, W. “Epiphenomenalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Zalta, E.N. (ed.), 1999, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/epiphenomenalism/>

11. Dehaene, S., Naccache, L. "Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework", in *Cognition*, 2001, 79, pp. 1–37.
12. Fiddick, L., Barrett, H. C. "Evolution of Cognition: An Adaptationist Perspective", in Smelser, N.J., Baltes, P.B. (Eds.) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2001, 7, pp. 4996–5000.
13. Tanenbaum, A.S., Woodhull, A.S. *Operating Systems Design and Implementation*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2006.
14. Bernstein, P.A., Hadzilacos, V., Goodman, N. *Concurrency Control and Recovery in Database Systems*, Boston, MA: Addison Wesley Publishing Company, 1987.
15. Cabanac, M., Cabanac, A.J., Parent, A. "The Emergence of Consciousness in Phylogeny", in *Behavioural Brain Research*, 2009, 198, pp. 267–272.
16. Cabanac, M. "On the origin of Consciousness, a Postulate and its Corollary", in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 1996, 20, pp. 33–40.
17. Rial, R.V., Nicolau, M.C., Gamundí, A., Akaârir, M., Garau, C., Esteban, S. "The Evolution of Consciousness in Animals", in Liljenström, H., Århem, P. (Eds.), *Consciousness Transitions. Phylogenetic, Ontogenetic and Physiological Aspects*, New York, NY: Elsevier, 2008, pp. 45–76.
18. Århem, P., Lindahl, B.I.B., Manger, P.R., Butler, A.B. "On the Origin of Consciousness. Some Amniote Scenarios", in Liljenström, H., Århem, P. (Eds.), *Consciousness Transitions. Phylogenetic, Ontogenetic and Physiological Aspects*, New York, NY: Elsevier, 2008, pp. 77–96.
19. Bronfman, Z.Z., Ginsburg, S., Jablonka, E. "The Evolutionary Origin of Consciousness", in *Journal of Consciousness Studies*, 2016, 23(9–10), pp. 7–34.
20. Barron, A.B., Klein, C. "What insects can tell us about the origin of consciousness", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2016, 113, pp. 4900–4908.
21. Feinberg, T.E., Mallatt, J.M. *The Ancient Origins of Consciousness: How the Brain Created Experience*, Cambridge MA: MIT Press, 2016.
22. Godfrey-Smith, P. *Other Minds. The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*, London, UK: Harper-Collins, 2016.
23. Satpute, A.B., Ochsner, K.N. and Badre, D. "The Neuroscience of Goal-Directed Behavior", in Aarts, H., Elliot, A.J. (Eds.), *Goal-Directed Behavior*, Psychology Press, 2012.
24. Ginsburg, S., Jablonka, E. "The Teleological Transitions in Evolution: A Gántian View", in *Journal of Theoretical Biology*, 2005, 381, pp. 55–60.

*ЛЕТИЦИЯ РОССЕТТИ*

УДК 314/316

магистрант, Университет «Рома-3», Италия,  
letizia.rossetti@outlook.it

## СООТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ДИСКРИМИНАЦИЕЙ И ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВОМ: НА ПУТИ К БОЛЕЕ ИНКЛЮЗИВНОМУ ОБЩЕСТВУ

*Аннотация:* Равенство — это слово, которое часто используется в политических дебатах, и оно лежит в основе многих философских убеждений. Кроме того, оно часто идет рука об руку с такими темами, как свобода и справедливость, и все они связаны с тем, как распределяется и осуществляется власть. Хотя современные западные общества построены вокруг либеральной модели — с ее одержимостью свободой и автономией, все же можно выявить несколько дисбалансов в способе обмена властью. Из этих примеров неравенства рождается несчастье. Когда сегменты сообщества отвергаются и вынуждены жить на задворках общества, они часто в конечном итоге пользуются меньшей свободой, чем доминирующие группы. И более того, происходит это из-за (иногда преднамеренного) неправильного использования языка, политического представительства и культурных элементов. Это становится болезненно очевидным, когда смотришь на мир через гендерную призму, поскольку путаница, возникающая вокруг множественных, изменчивых идентичностей в среде, которая сильно поляризована, может привести к той самой потере свободы, которую она стремится сохранить. За последние три десятилетия появились новые лейблы, которые оказали давление на феминистское движение в его традиционном понимании. Более того, некоторые ученые подчеркивают шизофрению идентичностей, которая возникла с конца 20-го века, явление, которое, как утверждают некоторые авторы, подорвет саму идею о том, что значит быть человеком. В такой хаотичной ситуации некоторые предлагают полную ликвидацию идентичностей, в то время как другие выступают за кристаллизацию определенных позиций, особенно в мире политики. Многие из решений, предлагаемых для обеспечения равенства в западных обществах перед лицом множества точек зрения, часто игнорируют фундаментальные компоненты человеческой природы — и идентичности, —

которые являются как естественными, так и искусственными. Комплексный подход должен оценивать все стороны человечества. Раздробленные идентичности, которые, по-видимому, характеризуют новое тысячелетие, также выявили случаи неравенства во многих аспектах повседневной жизни: от языка до политики. Эти культурные и социальные предубеждения мешают группам, находящимся в неблагоприятном положении, в полной мере пользоваться своей автономией среди своих сверстников. Кроме того, они также препятствуют принятию законов, которые устранили бы юридические барьеры на пути к равенству. Как только признается существование несбалансированной системы власти, системы, которая дает власть большинству над горсткой меньшинств, важно добиться признания помимо терпимости, чтобы каждый гражданин чувствовал себя желанным гостем в своем собственном обществе.

**Ключевые слова:** равенство; власть; гендер; автономия; идентичность; феминизм; квир; справедливость; представительство; язык; инклюзивность; дискриминация; речь.

**Для цитирования:** Россетти Л. Соотношение между дискриминацией и представительством: на пути к более инклюзивному обществу // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). С. 86–155.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-86-155

**LETIZIA ROSSETTI**

master student, University “Roma-3”, Italy,

letizia.rossetti@outlook.it

## **POWER BETWEEN DISCRIMINATION AND REPRESENTATION: TOWARDS A MORE INCLUSIVE SOCIETY**

**Abstract:** Equality is a word that gets thrown around often in political debates and it is at the core of many philosophical beliefs. Additionally, it often goes hand in hand with themes such as freedom and justice, which are all related to the way power is distributed and exercised. Although modern Western societies are built around the liberal model — with its obsession over freedom and autonomy — it is possible to still identify several imbalances in the way power is exchanged. From these instances of inequality, unhappiness is born. When segments of a community are cast away and forced to live in the margins of society, they often end up enjoying less

freedom than the dominant groups. Moreover, through the (sometimes intentional) misuse of language, political representation and cultural elements. This becomes painfully evident when looking at the world through a gendered lens, for the confusion that arises around multiple, fluid identities in an environment that is heavily polarised can create the very loss of freedom that it aims to defeat. New labels have emerged in the last three decades, labels which have put a strain on the feminist movement as it was traditionally conceived. Moreover, several scholars have underlined the schizophrenia of identities that have emerged ever since the end of the 20<sup>th</sup> century, a phenomenon that, as some authors claim, will undermine the very idea of what it means to be human. In such a chaotic situation, some suggest a complete elimination of identities, while others advocate for the crystallisation of certain positions, especially in the world of politics. Many of the solutions proposed to ensure equality in Western societies in the face of a multitude of points of view often disregard the fundamental components of human nature — and of identity — which are both natural and artificial. A comprehensive approach must evaluate all sides of humanity. The fractured identities that seem to characterise the new millennium have also uncovered instances of inequality in many aspects of everyday life, from language to politics. These cultural and social biases prevent disadvantaged groups from fully enjoying their autonomy among their peers. Furthermore, they also hinder the adoption of laws that would eliminate the legal barriers to equality. Once the existence of an unbalanced power system is acknowledged, a system that gives power to a majority over a handful of minorities, it is important to generate acceptance besides tolerance, to make every citizen feel welcome in their own society.

**Key words:** equality; power; gender; autonomy; identity; feminism; queer; justice; representation; language; inclusivity; discrimination; speech.

**For citation:** Rossetti L. Power Between Discrimination and Representation: Towards a More Inclusive Society // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). P. 86–155. DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-86-155

## Introduction

The world we must navigate becomes come and more interconnected, the definitions of deceptively easy terms are put into question. Identity, gender, power, patriarchy are all words that

might easily acquire different meanings according to the context in which they are used, making it difficult to present a unified front in the struggle for equality. Many aspects determine the way we interact with each other and just as many ways to create inequality. With language, law and culture, power is accumulated by some groups and taken away from others. Even liberalism — the doctrine of freedom — does not always protect the very rights it claims to be interested in. Power flows through every human interaction. It is what creates and maintains authority; it is what gives us an edge over someone else; it is what casts someone to the periphery of society while others rise to the top. Arguably, the fact that societies are structured around a fixed system of power exchanges is what allows them not to fall into anarchy. A leaderless system is difficult to achieve when too many interests are to be represented and when many identities coexist in the same space. Therefore, one may argue, it is only natural that a hierarchy is established, one that will allow some individuals to be the mouthpieces of the whole community. It is only to be expected, then, that when these individuals are chosen, they will strive to retain their status, thus relegating other people to a lower position. Many systems of beliefs (both religious and political) accommodated the idea that those who are at the top, somehow deserve to be there for several reasons: their God might have gifted them superior abilities or maybe they are being rewarded for something they did in their past lives or the mandate they received from the people conveniently does not have an expiration date. Whatever the reason, equality is a mere utopia, for if we consider these beliefs and the makeup of humanity, we can see that it is impossible to reach it. That is, unless we give something up. Whether it is our identities, free will, nature — rising above the human condition as we know it seems to be one sure way to abolish inequality. Eliminating identities and personalities can prove difficult and perhaps it is not the right way to look at the situation. And yet the issue remains: how do we achieve equality if we are all different from each other? Sometimes, holding hands

is not enough: we simply seem to be incompatible. And although the Christian doctrine teaches us that we should forgive those who have wronged us, from time to time this divine gesture eludes us as we are incapable of looking upon our tormentors with compassion in our eyes. This is not to say that every human interaction involves torment, but when there is some sort of imbalance, it is often possible to find unhappiness. Equality might not bring forth true happiness, yet we should not forsake our mission. It is not easy to foster change. Ideally, the first step to take would be to set up a legal framework that would compensate wherever citizens were unwilling or unable to be inclusive. This would mean reforming many national legal systems to include provisions on marriage, adoption, and family life in general. It would be necessary to address common issues within the workplace, to ensure equal access to disadvantaged categories, with a minimum wage and the possibility to further one's education. It would also be important to change some parts of the administrative system to make sure that discrimination does not take place, even without the intention to be hurtful. This would mean, for instance, making sure that foreigners have their names and nationalities spelt correctly or that transgender individuals are not addressed with their deadname and are not misgendered. To summarise, many small steps could be taken towards integration — or better, understanding and acceptance. However, legal and administrative systems are part of a society's core; therefore, changing some parts to accommodate marginalised groups is not as easy as it seems. Separating action from the context where it is taken leads to a divide between those who advocate for change and those who do not see why there is a need for change. By enforcing pervasive laws on matters concerning gender, authorities might set themselves up for a fall, not only because they might be seen as a top-down imposition, but because there is no social bedrock upon which to build the premises for inclusion. This does not mean that citizens' minds are forever made up, with no possibility of change; it just means that the process will be long and painful.

Sadly, some reforms are long overdue, which means that victimised groups are (understandably) no longer willing to wait and accept a gradual revolution. Nonetheless, there are a few things that can be done, besides adopting a legalistic approach. These steps may not seem much in the grand scheme of things, yet they could achieve two important results. First, they will get the dominant group used to minorities and other marginalised groups, painting them as valuable members of the community and benevolently advocating for equality. Second, they will somewhat appease the love-starved people who have lived on the edge of toleration for decades. Of course, this is not a noble thing to say (or even think); however, one cannot deny that sudden action, if not carefully coordinated and widely supported, might backfire painfully. Therefore, while we recognise that a general overhaul of both the legal and cultural systems are sometimes needed, we also face the need for stability in times of crisis. Through the analysis of some instances of unbalanced power dynamics that arise from both violence and mere ignorance, it is possible to devise a future in which these dynamics have been shed in favour of inclusivity, without sacrificing what makes every individual unique. This may be true if some instances of inequality are addressed while keeping in mind that shaping a society around a single model may not be what is best for the people living in it. Instead, it is important to argue for a more inclusive form of justice, one that does not make assimilation its strong suit, but which fights for a leap in the way we understand diversity. In a world where discourses on gender and identities are full of confusion, where tradition and innovation seem to be at the opposing sides of the arena, taking a less polarised stance on things might seem like a cowardly move. And yet, taking a step back and finding a more diplomatic — but not inefficient — way to handle human differences might be the respite the discourse needs.

## I. What are little girls made of?<sup>1</sup>

In her *Cyborg Manifesto*, Donna Haraway argued that identities are fractured, broken, and, most importantly, created only to sew discontent. What is considered natural does not exist either, at least not in the way we usually think about nature. The divide between nature and culture may be growing bigger, uncovering the many fictions that were created and maintained as biological facts of life, immutable in time. However, Ann Scott remarks that nature cannot be named out of existence, but neither can it be conceptualized as unchanging foundation for social/cultural projects [1. P. 377]. What scholars can do is find a new feminist space in which culture and nature can coexist again in the second and third millennia. This is what Donna Haraway attempted to do when she created the figure of the cyborg to subvert the pre-established natural/cultural order. The reason why the fiction of a common, shared experience was created rested on the necessity to fuel the women's liberation movement, but it comes from a world imbued with the tradition of racist, male-dominant capitalism; the tradition of progress; the tradition of the appropriation of nature as resource for the productions of culture; the tradition of reproduction of the self from the reflections of the other [2. P. 150]. The boundaries between what is flesh and what is machine are blurred, so much so that she argues in favour of a new form of humanity, one that is the union of the organic and the inorganic. In other words, a cyborg. In Haraway's view, machines have gained some sort of sentience, while human beings are becoming more and more static. In this context, a human-machine hybrid — a cyborg — might obtain the best of both worlds despite its being an aberration. Haraway writes:

---

<sup>1</sup> *Star Trek: The Original Series* (1966), S01E07: *What are little girls made of?*; original release date: October 20, 1966 (United States); Paramount Studios.

By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism; in short, we are cyborgs. The cyborg is our ontology; it gives us our politics. The cyborg is a condensed image of both imagination and material reality, the two joined centres structuring any possibility of historical transformation [2. P. 150].

Haraway wrote the manifesto in 1985 as a response to Reagan's re-election in the US. One of the aims of the piece is to analyse the role of human beings in the 20<sup>th</sup> century and the future: what is becoming of humanity now that machines are revolutionising the way we interact with the world? In an environment in which interactions can be between living creatures as well as among machines that are becoming more integrated with biological life, what is left of the old hierarchies governing us? It is important to keep in mind that Haraway was writing during a rather tense historical period: torn between Reagan and Thatcher on the other side of the Pond, shaken by the last remnants of the space race and living the final notes of the Cold War. It is only understandable that leaving human beings and their dichotomies behind was then seen as the way out of the grave humanity had dug for itself. As a biologist with an interest both in philosophy and cybernetics, Haraway describes the utopian dream of the hope for a monstrous world without gender [2. P. 181]. This is a very controversial claim, as she acknowledged years later in an interview with Nicholas Gane [3]. She says she did not mean to describe a world without earthly desires, but rather a world without the painful divisions that hurt people and need to be transcended. This is something that cyborgs can do; although by the way she describes them, they do appear as beings with little in common with humanity, especially in the way of sexual desire. Perhaps her ungendered world was painted as a provocation, as she told Gane, but it does broadcast a bleak and uninspiring view of the near future. Moreover, in the Manifesto, Haraway acknowledges that the cyborg is born from the militaristic and capitalist society she despises, but since they are beyond

human, they do not share the same characteristic as the hands that created them. They are a hybrid, uninterested in what drives human beings, rising above gendered divisions. They are monsters. As Anne Scott says:

Cyborg imagery undermines these taken-for-granted divisions — polluting boundaries, mixing the human and bestial, and embodying its creations with simultaneous singularity and multiplicity. The feminist cyborg is a monster, it is abject. And that is the point [1. P. 370].

However, while the organic is a key instrument in the construction of walls (Scott takes as an example Barbara Creed's monstrous vision of the mother — host of a newly-created alien body — and her role in the development of a child's revulsion towards the unclean), the cybernetic hybrid has no use for division, it overcomes the individual in favour of the collective. In this regard, it appears that cyborgs can reach a stable way of life, yet they lack the capacity for mutual recognition. There is nothing to recognise if there are no more differences, no more opinions, no more divisions. Haraway's analysis is also deeply indebted to fiction, especially science-fiction. She claims that you also can't think species without being inside science fiction. Some of the most interesting species stuff is done through both literary and non-literary science fiction projects — art projects of various kinds [3. P. 140]. If one thinks of fiction as made-up facts, then she admits that the division does not make much sense; however, if one sees fiction as a work-in-progress towards something that might conceivably exist, then cyborgs are the product of imagination rooted in reality. Nonetheless, the cyborg proposed by Haraway is not the romantic one we might find in some cheesy sci-fi novel. Indeed, in modern times, it is often hard to separate what is organic from what is man-made (and even man-made objects are arguably machine-made with the frontier of mass production expanding every day). Medicine often uses something similar to cybernetic parts to improve people's lives through implants, prosthetics and other

wonders of medical technology. Warfare is becoming increasingly reliant on many technological advances to prepare surgical strikes with a minimal loss of human lives. Machine learning is no longer a utopia and AIs soon will become our faithful life companions. The quantum leaps in technology that modernity has brought with it seem to give credit to Haraway's description of a cybernetic world; however, the monstrous hybrid she has created is far from being a desirable outcome for humanity. The issue is not that cyborgs are renegades, completely detached from their own creators, monsters with no desire for salvation. The issue is that becoming a society of hybrids entails a loss of identity that is unbearable for the human mind. In simple terms, cyborgs are scary — terrifying even. Although the difference between robots, cyborgs and androids is not always clear (and it becomes even less so if one adds clones and replicants to the mix), the lack of emotions and compassion is what drives human beings away from these machines that look like people but do not act humanely. And being turned from flesh and blood to machine, even just partly and even just metaphorically, is not as appealing as it might sound. Apathy is often associated with machines, their utter disinterest in what makes human beings tick renders them scary (although many would swear that computers seem to know when it is the least ideal moment to break). Plus, is technology really that equalitarian? Do we not witness first-hand the rapid progress made by research and development that creates obsolescence in a matter of weeks? Without curing the need for some classes to create a power imbalance, even converting all of humanity into cyborgs (metaphorically speaking) will not prevent them to create, in the long term, even more unjust power dynamics. It is admirable of Haraway to want to break down the boundaries that define human beings and as it brings some much-needed humility when one is reminded of their animalistic origins. Nonetheless, if human empathy and capacity for love and inclusion are not nurtured along with the technological advancements, sooner or later the situation will go back to the way it was before

computers became our everyday companions. Finally, in the cyborg discourse, the problem of obsolescence is also tied to the possibility that there might be some defective units, as Lynda Birke suggests in her *Feminism and the Biological Body*. She claims that deviation from the norm has a negative connotation in an organic-inorganic setup may be seen as a failure of the body to maintain all its functions of control. Being different will lose its positive meaning, thus plunging the cybernetic body into another unbalanced power dynamic.

Even science-fiction has not always been kind to cyborgs, painting them as mindless monsters with a single purpose in life: to assimilate other living creatures, to elevate them to their level against their wishes. Let us think, for instance about the race of the Borgs in the *Star Trek* franchise, who their hive mind hell-bent on harvesting technology from other worlds with little regard for human (or alien) life. They are both flesh and machine, but in becoming more, they become less. They are incomplete, lost, incapable of generating knowledge — quite different from, for example, the character of Data, who is an android. He is fully machine; therefore, he lives in a condition of perfection unattainable from a human point of view, but not too dissimilar to the one his organic colleagues experience. And again, one of the most recognisable species in the *Doctor Who* universe are the Cybermen: they were once living and breathing creatures, torn apart and reassembled as hybrids, with no emotions, no compassion, no spark behind their eyes. When their victims scream to be set free and cry in agony as they are cut to pieces, the Cybermen do not even flinch. Finally, in Hiromu Arakawa's *Fullmetal Alchemist*, the loss of one's body is the right punishment for having tried to defy God, the pain that comes with it a reminder that Man cannot restore what the Divine has destroyed.

A disclaimer is in order: the fictional examples listed above do not come from authorial sources or academic pieces of literature. They come from entertainment products meant for the masses. Nonetheless, they seem to display the authors' fear regarding

the destruction of what defines humanity. This does not mean that human beings should not strive to better themselves through technological development and it would be useless to deny the role that technology is playing in modern societies. It is important not to discriminate against those who need to use it as a crutch, for some forms of disability can only be tackled through extensive use of prosthetics, surgery and other forms of artificial aid. Haraway seems to suggest that, since research has brought us a step closer to a fully realised relationship with machines, we are no longer human, but have already become hybrids. In a physical sense, this might be true: we are the embodiment of our forefathers' dreams, we are the realisation of a promise that could once only be found in fiction. Sadly, when it comes to using technology to achieve equality, the promise seems to have been kept only in part. The recent pandemic has shown how access to the Internet is invaluable and how limiting it affects people, especially those with a lower income [4]. In this case, the differences, both economical and geographical, between segments of the population have been exacerbated to the point of becoming another source of anxiety, along with the health crisis and the looming economic downturn. The quality of education has surely suffered as a result of the Covid-19 outbreak as both students and teachers struggled to function normally while locked up at home and with limited access to technology. Some were luckier than others, but other problems came along such as the loss of those in-person social interactions that for many made getting an education even bearable at all.

Going back to the problem of gender equality, Haraway theorises a world in which the search for equality seems to have become pointless. Once cyborgs take over — these monstrosities that do not need gendered outlooks on their existence — hierarchies are immediately dismantled. In a reality dominated by male-centric laws, a cyborg world is about the final imposition of a grid of control on the planet, about the final abstraction embodied in a Star Wars apocalypse waged in the name of defence, about the final

appropriation of women's bodies in a masculinist orgy of war [2. P. 154]. By giving up one's body to the cold embrace of technology, it is possible to enter the complex mechanism that produces both power and control. Technology is apparently a rather gendered domain, a kingdom ruled by men; therefore, if women enter it, they will be able to change the system from within. As Esperanza Miyake says:

I believe that it is of utmost political, physical and cultural importance for us women to place our bodies into the cybernetic domain. It is only then when we can claim a space within this infinite landscape that we shall have the power to create a cyborgian culture, to really enter the 'grid of control' that confronts the 'masculinist orgy'. Only then can we anticipate real change, only then can we anticipate real liberation [5. P. 54].

Walking into the forbidden forest only to open the gates for other people to stroll through it is indeed a rather interesting approach to equality. Early feminist movements did adopt a similar strategy by advocating for equal rights in a time period in which simply voting or owning property was seen as a man's prerogative. Through their struggles women nowadays enjoy a much more engaging life than simply sitting at home, looking after the children and the servants (although this is a perfectly innocent aspiration if one has such an inclination). Miyake seems to be very attached to one's identity: her effort to enter the technological domain is more centred towards the recognition of other identities that differ from the binary and the dominant one — namely, men. While Haraway seems to be advocating for the deletion of identities in the long term, Miyake holds on tight to them and wants to reaffirm them through online activism. The written word becomes the means through which a physical entity can interact with cyberspace, to create safe spaces for those who do not fit with the cis/straight community. By typing words (with)in the grid of the internet, we are in effect placing our bodies in the network of power and placing the network of power into our bodies [5. P. 54]. In this way,

at least the universe behind our computer screens will get one step closer to equality. Moreover, since 2004 the Internet has only become more prominent in our lives; therefore, the act of using it to teach and spread knowledge about different identities will have an impact on the real world. Miyake recognises that gender is a construct, and it is fluid; therefore, the queer cyborg can be anything they want online.

When it comes to gender identity, there is great controversy. It is easier and perhaps more correct to think about gender in its purest form as something only partly constructed by society. Indeed, the socialisation process plays an important role in the creation of one's identity, including a person's gender. However, as with many other sides of the human equation, it is also part of an individual's personality from the start. Simone de Beauvoir wrote:

on ne naît pas femme: on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin [6].

However, it appears that while gender roles and stereotypes are indeed a social construct, individual self-perception relating to gender pre-exists the socialisation process and is developed almost autonomously. Socialisation may at times help or hinder the development of one's pre-existent gender identity, especially if gender and assigned sex do not match. gender is partially constructed through action and speech; therefore, it has a definite artificial component that is likely to change in time. However, it is also possible to see that as part of an individual's identity it has a more natural side of it (and by natural we mean that it is formed at birth or soon thereafter with little to no interference from the rest of the world), one that deserves attention as well. To get a step closer to a more just and inclusive society, one must consider that these two sides of humanity, the natural and the artificial — although

the division seems to give more weight to the natural one — are equally fundamental in the development of a normal personality.

Going back to the matter of hybrids and technology, the Internet has revealed a realm of possibilities, so one can hop from one identity to the other with little to no effort. It can be considered a good way to experiment with one's identity, even beyond gender, for it takes little time to create an online profile that will represent what a person feels inside. Cyberspace is indeed the possibility that has opened up to us; on/off-line queer cyborgs are (re)creating unconfined and unrelated genders challenging the preconceived ideas about man/woman, masculine/feminine [5. P. 56]. Miyake's enthusiasm is endearing, especially because when the essay was written, back in 2004, the Internet as we know it today was just beginning to shape itself. In a world where you could be anything you wanted, shifting identities became a viable option for the first time in history. However, fracturing one's personality into a million interchangeable pieces is the gateway to insanity. This is not to say that gender identity cannot be fluid; on the contrary, the fact that people can identify with more than one gender is somewhat accepted nowadays in academic circles. However, what Miyake seems to propose is a deconstruction of gender that will lead to perfect fluidity. She seems to anchor her reasoning outside of the traditional gender binary, but she also considers gender as something totally artificial (as Haraway does). While some aspects of people's identities and personalities are the results of socialisation and cultural influences, there is some side of human nature that comes with the mere fact of being born. Gender is one of them, which does not mean that one cannot have a fluid gender identity. Yet, this is not everyone's reality. The identity of cyborgs is either everything or nothing. Can human beings keep up with an ever-changing panorama of identities better than they can with a genderless void? Does it have to be one or the other? Contrary to Haraway's claim that cyborgs do not concern themselves with bisexuality (and gender issues in general), Miyake identifies as an on/off-line queer

cyborg who enjoys looking at the world through pink-tinted cyberspectacles [5. P. 57] and does not forsake bisexuality to gain admittance to the online world. She glorifies fluidity without thinking that even fluidity, if unchecked, can lead to polarisation and madness. One can then surmise that if no gender is forever, then there can be no inequality. But if gender is only partially constructed, ignoring those individuals who do not identify with fluidity would create a new hierarchy, a new power imbalance or worse — it could seed the very seed of its own destruction. Let us think about the fearmongering that conservative parties and movements like to broadcast both on- and offline; let us imagine a world in which even individuals who value inclusivity feel discriminated because they now find themselves on the other side of the barricade.

Thanks to the Internet, many people have encountered different cultures and have learnt that the world is not always so neatly divided into two sides. As Lisa Diamond put it:

Around the world, the Internet and social media have allowed youth from diverse backgrounds to discover fluid, complex notions of gender and question whether these notions reflect their own experiences. In light of these historical changes in the availability of information about gender diversity, younger individuals are more likely than youth of previous time periods to adopt nonbinary rather than binary gender identities, and parents, educators, and clinicians need to understand this growing population [7. P. 2].

Physical and intellectual cyborgs may be considered a reality, but this reality does not have to entail the loss of identity that Haraway seems to suggest; nor does it have to become a schizophrenic representation of every identity on the spectrum. Equality and justice cannot be achieved through extremes. The technological environment in which we find ourselves today has indeed become part of the feminist struggle and has done a lot to further inclusivity and to hold the dominant classes accountable. When it comes to deconstructing gender, Miyake's cyborg has a similar approach

to Judith Butler's theory of performativity: both want to make a mockery of gendered practices. According to Miyake:

The queer cyborg loves noise, pollution, excessive cyber-synthetic make-up, walking and teleporting itself down the catwalks of society. The invincible, hybrid, queer cyborg dances in front of the nation, challenges authority [5. P. 57].

Butler's pastiche, albeit rooted in the traditional conception of gender norms and representation as Susan Hekman remarks, is the steppingstone upon which Miyake builds a queer cyborg identity. However, there is something that worries her: it is the fear of history repeating itself, the possibility that women and queer folks will build their identities online only to be re-appropriated by the dominant class, thus perpetuating the imbalanced power dynamic that has made them flee to the Internet in the first place. Miyake's conclusive remarks bring to light the fear of the complete erasure of certain identities:

Physically changing bodies and identities is all fine in a post-modernist way, but what happens if we fall into the same trap? What happens when women start to alter their identities, only to become more appealing for the male gaze? Would we not by intensifying our old problems? And in addition, what about the identities that we strove hard to create? [5. P. 58–59]

Miyake speaks of the lesbian identity, hoping that every woman in the digital age will still be able to experience a 'lesbian continuum' [8], as Adrienne Rich envisioned it. The issue of identity deletion in a world of cyborgs is not an impossible occurrence. As we might consider identities (including gender in its multiple expressions) only partially artificial, creating a hybrid society where differences are no longer acknowledged does not seem like the most ideal outcome of the feminist struggle, or any struggle for that matter. This is not to say that one must embrace sexual difference feminism in toto because such a path might stress the existing divisions past the point in which they become acceptable, tolerable

and in the end, completely integrated. As stated before, the struggle for equality is polarising and costly; yet it should not be solved through extremes. Realising that one's gender is not necessarily fixed in time brings individuals closer to a freer self-discovery, but this does not make them aberrations, hybrids. This very rhetoric could also be dangerous. As we will see in previous sections, the way people refer to other individuals plays an important role in these individuals' abilities to view themselves as autonomous beings. Speech and language can facilitate inclusion and even comedy can be a means to spread awareness; yet hatred can be shared in the same exact way. It would not be the first time that slurs were reclaimed by minorities as empowering words: it happened with the term *queer*, which is widely used in the activist and academic contexts. However, the issue is that reclaiming the definition of aberration or hybrid in the context of gender studies might endorse the view that gender-non-conforming and queer people are either monsters at worst, or undecided at best. Playing on one's fluidity with irony and self-consciousness can be empowering but portraying a whole category of individuals as abnormal can be harmful, feeding the very hierarchy that the feminist movement in all its iterations has strived to tear down. However, language cannot always be manipulated, as Leslie Feinberg remarks:

When we all first heard the word "gay," some of my friends vehemently opposed the word on the grounds that it made us sound happy. "No one will ever use 'gay'," my friends assured me, each offering an alternative word, none of which took root. I learned that language can't be ordered individually, as if from a Sears catalog. It is forged collectively, in the fiery heat of struggle [9. P. IX].

Feinberg also noted that language can be used to make someone feel better. This is a generalisation, of course, for some people prefer to remain unlabelled or do not go out of their way to define themselves. However, despite her best intentions, Haraway's discourse may bring forth harmful results where it only wanted

to foster self-acceptance and equality. As Simon Szreter writes when examining Putnam's *Bowling Alone*:

The fact that language is usually the medium for exchange means that even many apparently merely "dyadic" exchanges are in fact locked into a wider network of assumptions, values, and social relations [10. P. 574].

Simply put, behind every word there is a whole system of implied meanings that speakers might not even consciously applying to their discourse. Indeed, ever since Haraway wrote the *Cyborg Manifesto* languages have evolved, yet the negative connotation that has remained around the figure of the monster remains. And even if science-fiction has nobilitated the figure of the cyborg once again, they remain terrible antagonists for human self-determination and identity discovery.

## II. The road to equality

The first step to make to understand what might be done to create a better, more inclusive society is to look at the predominant relational system in which many of us operate daily. Our societies, at least in the privileged West, are more or less built upon liberal premises. Some take it a step further by advocating for a limited governmental influence on people's lives; others, on the contrary, would prefer the State to take care of its citizens in a more complete way. The traditional liberal notion of autonomy, as it was developed in Europe ever since the early modern period, closely links autonomy with independence from others. Therefore, individuals can be truly free to fulfil their needs only when the ties that link them to other members of society (including governing authorities) are left as loose as possible. This idea can be summarised by a passage from Thomas Hobbes' *Leviathan*:

By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external Impediments: which

Impediments, may oft take away part of a man's power to do what he would [11. P. 86].

Of course, it is important to understand that Thomas Hobbes was not a liberal, but his ideas did inspire contribute to the creation of some of the premises of liberalism. Moreover, saying that our societies are built on the liberal heritage means getting away with a great deal of generalisation. Within the liberal community, some push for a more aggressively individualistic society (usually those who have enough privilege not to need benefits of safety nets) and some who allow for a small intervention from a public authority to help those who do not have the means to make it on their own. Furthermore, the importance given to interpersonal relationships fluctuates with the changes in the socio-political landscape. For instance, it can be safely said that the Covid-19 pandemic has put something as simple as physical contact under a new light. The same happens in times of economic crisis: when things go well, citizens prefer the government to stay out of their business; when things do not go well, some lament the lack of government-issue contingency plans. Individualism, then, is often associated with liberal and neo-liberal structures. If one wishes to look at the liberal make-up of Western societies through a gendered lens, it is possible to see that individualism is often considered a male characteristic. In the traditional sense, women are caretakers; therefore, they need to form bonds with children, the elderly and other women to function. Queer people too can be categorised as social animals for two reasons: first, they are often believed to be closer to the feminine side of the behavioural spectrum than straight men are; second, they band together to survive and to find other individuals who will validate their identities. However, saying that men do not need to interact with other human beings is reductive and offensive. Yet, individualism is still considered a (desirable) male characteristic — so much so that the image of the self-made man, the boss in the high-backed leather armchair, is still presented as the epitome of power and control. In a society that

sees interpersonal relationships as a hindrance, there is no chance for true equality. Moreover, with the rise of individualism, the focus has shifted away from the notion of oppression. As McLeod and Sherwin argued:

Oppression may itself involve a dimension of coercion, compulsion, and ignorance, but it functions in complex and often largely invisible ways, affecting whole social groups rather than simply disrupting isolated individuals; as a result, its effects tend to be ignored within the traditional autonomy framework that focuses solely on individuals [12. P. 259].

An interesting counter-theory was introduced by Axel Honneth in the article titled *Autonomy, vulnerability, recognition and justice*. Contrary to traditional liberal views, Honneth recognises that the human condition is one of neediness and vulnerability. A healthy society should not isolate its own members but should be focused on creating the conditions that will allow them to live a life that they deem worth living. Therefore, according to Honneth, autonomy does not mean total independence from others, but it is a concept that realises itself only in the context of a community [13]. Similarly, McLeod and Sherwin speak of relational autonomy, since autonomy is both defined and pursued in a social context and that social context significantly influences the opportunities an agent has to develop or express autonomy skills [12. P. 259–260]. Relational autonomy has to be studied while taking into account the person's position in the social context and the impact of external structures (political, moral, social), for they play an important role in the agent's ability to enjoy their full autonomy. An analogous idea has been brought forth by several scholars who have envisioned a politics of trust and care in order to challenge the rampant individualism typical of liberal societies.

Trust enthusiasts, in the main, express concern about excessive individualization, identified as a threat to stable, effective government, while those who talk about care, including feminist and

postmodern theorists, focus on the need to develop humane, tolerant human relations [14. P. 281].

Scholars like Francis Fukuyama and Robert D. Putnam push for trust to be recognised as a desirable quality to be taught to citizens since it might be the means to ensure that people are on their best behaviour and society does not suffer from the discrimination that is born from lack of trust. The tendency that scares trust/care advocates is that of atomisation — i.e., the creation of a multitude of communities and groups that in turn foster individualism. When these divisions spiral out of control, citizens prefer to hide in their bubble, perhaps stressed out by competitive jobs and alienated by demanding social interactions. The individuals that emerge from this picture shy away from social contacts and do not develop a trusting personality. The solution, therefore, seems to be a de-evolution of sorts, a return to a more traditional societal setup in which (trusting) citizens will engage in bonding activities. Beasley and Bacchi wrote:

An effective norm of generalized reciprocity is bolstered by dense networks of social exchange. If two would-be collaborators are members of a tightly knit community, they are likely to encounter one another in the future — or to hear about one another through the grapevine. Thus they have reputations at stake that are almost surely worth more than gains from momentary treachery. In that sense, honesty is encouraged by dense social networks [15].

A different approach to trust, however, also takes into account that close interpersonal relationships can and do produce conflict, not co-operation, at higher political levels [14. P. 282]. The solutions to mitigate these conflicts change according to the scholar involved: some prefer to focus on the role of citizens, with a minimal intrusion on the part of the government; others advocate for a more prominent involvement of the State. Beasley and Bacchi point out that this last current is more focused on understanding and mitigating the conditions of disadvantaged categories, while

Fukuyama and Putnam seemed to be more critical of untrusting individuals. For instance, Putnam writes that the civically disengaged believe themselves to be surrounded by miscreants and feel less constrained to be honest themselves [15]. Indeed, to foster a more trusting way of connecting with other people — which in turn is the first step to create a more equal society — the role of the government cannot be ignored or minimised. Simon Szreter, quoting Michael Woolcock's 1998 article titled *The State of Social Capital: Bringing Back in Power, Politics, and History*, states that relationships among citizens, institutions and external actors (i.e. those agencies that are not part of the State such as NGOs or supranational authorities) must be characterised by a certain level of embeddedness and autonomy [16]. Szreter suggests that respectfulness of one's free will on the part of governments and higher authorities is what creates mutual understanding, and

this mutual understanding — embeddedness — should be of such a respectful kind, however, that it does not compromise each party's independence in the negotiated exchange that occurs between them — so that their autonomy is preserved [10. P. 586].

The idea is that when trust flows both ways — from top to bottom and vice versa — democracy will benefit from it — and we might argue that equality can emerge from such an environment. People will be less tempted to be antisocial and untrustworthy. It can also be said that if trust (which rests on a presumption of honesty) becomes the norm, being untrustworthy will be seen as an undesirable deviation from the norm. This does not mean that individuals who do not engage in socially accepted behaviours should be shunned and cast away; otherwise, the problem of unbalanced power dynamics will come back to haunt those who build walls. Moreover, the issue of what is considered trustworthy and what is not remains. By locking away segments of society, one cannot hope to reach equality. This is where the role of a central authority comes into play: by promoting desirable moral qualities while also trying to include those who, for a reason or another,

have been left out of the social circle, it can gain traction to create a more inclusive — and just — society. The emphasis on trust that is put forth by Putnam and several other scholars is not dissimilar to Honneth's theory of mutual recognition, although his definition of autonomy is different from those provided by the liberal tradition. As Jennifer Nedelsky wrote:

To be autonomous a person must feel a sense of her own power (which does not mean power over others), and that feeling is only possible within a structure of relationships conducive to autonomy. But it is also the case that if we lose our feeling of being autonomous, we lose our capacity to be so. Autonomy is a capacity that exists only in the context of social relations that support it and only in conjunction with the internal sense of being autonomous [17. P. 24–25].

The liberal approach, with its focus on individualism and atomisation, fails to protect those more vulnerable. Moreover, by underestimating the importance of relationships, it does not encourage a constructive dialogue within society. In this respect, Honneth goes a step further and claims that relationships should be based on a principle of mutual recognition. Only when an individual's characteristics, desires and fears are recognised as valid by other members of society, they can be autonomous and live their life to its full extent. Mutual recognition is essential to develop a healthy practical relation with the self. This relation is acquired and shaped through constant interaction with other people, with their relationships with themselves and the need for recognition. One's attitude towards their value is made of three concepts: self-trust, self-respect and self-esteem. These are closely linked to a person's ability to be autonomous. In a society in which certain individuals are mistreated, their self-esteem will be shattered, making it harder for said individuals to think of themselves as worthy of attention. In turn, they might give up pursuing their own happiness because they do not trust their judgement and do not believe they should work towards reaching their goals. It is easy to see how

an unaccepting society leads to a person's agency being diminished, therefore taking away their autonomy. For instance, members of the LGBTQ+ community are often the victims of discrimination, including microaggressions and general alienation. These acts of violence cause, in turn, a higher rate of suicides, depression and self-harm in certain individuals [7]. The same could be said of women who hold positions of power: it is easy to joke at their expenses, wondering which services they had to provide to get there. Seeing one's abilities and autonomy denied might push a person to give in to their internalised hatred, thus creating a vicious spiral. Once they are incapable of accepting themselves as worthy individuals, they will be likely to criticise people around them too, especially those who display traits similar to those which got them alienated in the first place. Even safe spaces become unsafe once their members turn on each other. If there are not any institutions (both formal and informal) ready to rescue the outcast, then the positive pattern of trust and mutual recognition might be disrupted. In her book, titled *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Miranda Fricker also warns about what she calls residual internalization [18. P. 37]. This happens when a member of a subordinated group continues as host to a sort of half-life for the oppressive ideology, even when her beliefs have genuinely moved on [18. P. 37]. To be clear, Honneth admits that some people do have the psychological strength to be autonomous even when they are not recognised, but he does not believe this to be fair, for it requires a terrible effort on the part of the disadvantaged category. Indeed, only relying on the resilience of certain individuals blinds others to the plight of the weakest sides of society. Moreover, it puts enormous pressure on a group, which will have to struggle more in order to reach the same results as their fellow citizens, possibly rendering them bitter in the process. As said before, Honneth describes three spheres of relationships that affect one's attitude towards oneself: self-respect, self-trust and self-esteem. Since human beings do not exist in a vacuum and socialisation plays a big role

in the creation of a healthy personality, the different social levels in which a person's identity is formed are very important: from small groups to the entire societal system:

Legally institutionalized relations of universal respect for the autonomy and dignity of persons; close relations of love and friendship; networks of solidarity and shared values within which the particular worth of members of a community can be acknowledged [13. P. 131].

Self-respect can be defined, according to Honneth, as the affectively laden self-conception that underwrites a view of oneself as the legitimate source of reasons for acting [13. P. 132]. An individual is truly autonomous when they believe in their capacity to make decisions regarding their own lives. Indeed

Self-respect implies that one values oneself for those things that make one a person: one's consciousness, will, ability to choose, capacities, and abilities. A person with self-respect has a sense that he or she is a human being whose interests and ends are valuable and that, as a human being, he or she has dignity and worth [19. P. 110].

Without it, there can be no autonomy; therefore, societies need to target those elements that create subordination, marginalisation and exclusion, because they hinder the ability of people to see themselves as legitimate decision-makers. Generally speaking, in modern societies, self-respect is closely linked to the mere fact of having rights. This is why many activists (even in Western societies) campaign for the right to marry, adopt, seek employment, vote, travel and have control of their own bodies. Let us think of the recent Texas abortion ban and its many negative implications. Even though one can agree or not on the notion that abortion is morally acceptable under certain conditions, the fact that women are denied the right to even choose it if they feel like they need it means that they might, in the long term, not see themselves as valuable enough to deserve care. Without self-respect, people will

not see their own interests as worthy enough to fight for. Worthiness, of course, does not mean that our interests should prevail over those of our neighbours — as that would create an imbalance and take us far from equality. Rather, it means that opinions must be equally heard before they are either accepted or discarded. According to liberalism, protecting basic human rights is the by-product of its commitment to protecting individual autonomy. However, this is not Honneth's approach: the theory of recognition supports autonomy via the support of self-respect, which comes when a person's rights are ensured. Honneth defines self-trust as the agent's affectively mediated perceptual capacities by which what is subjectively felt becomes material for deliberation in the first place [13. P. 133]. To better understand such a definition, it is useful to look at the behaviour of people who have been victims of serious physical and psychological abuse. In these sad cases, the survivors do not trust their feelings, which have been belittled by their abusers; therefore, they do not believe their desires to have originated from them. A small study conducted in 1982 by Doris Brothers [20], a psychologist, found out that women victims of rape and incest had a hard time rebuilding their self-trust. They de-valued themselves to retain some semblance of control after the violence. By blaming themselves, they believed that a simple change in their behaviour would protect them from further assaults. Generally speaking, victims of abuse will not be incentivised to live the life they wish to live, either because they are not sure it is really them who want it, or because it is too painful to believe in themselves. This is to say that self-trust is important for the creation of a healthy personality. As Keith Lehrer states:

The first step in the life of reason is self-trust. I trust myself in what I accept and prefer, and I consider myself worthy of my trust in what I accept or prefer. Acceptance and preference are, after all, my best efforts to obtain truth and merit, and if they are not worthy of my trust, then I am not worthy of my trust, and reason is impotent. The sceptical path is sterile. Let us try the other path, the path of self-trust [21. P. 5].

If we do not believe ourselves to be able to discern what we reasonably want from what has been imposed or is the result of a whimsical personality, then we cannot act to the full extent of our autonomy. This happens because self-trust is developed in a more intimate sphere, the sphere of love and friendship. In a fully functional relationship, people open up and engage with their deepest feelings critically. From this, it emerges that personal openness and the openness of the social context are closely related. Another issue with self-trust is the interpretative work that goes into describing one's feelings. Inside every individual, there is a polyvocality of voices that need to be taken into account when relating to the dimensions of intersubjectivity. Creativity and uncontrolled urges should not take over the self. Again, Lehrer argues:

Beliefs and desires often arise capriciously, and sometimes perversely, contrary to my better judgment. I am not in a position to say that all my beliefs and desires are worthy of my trust. But what makes me worthy of my trust is my capacity to evaluate my beliefs and desires, and that is the role of metamental ascent [21. P. 3].

Therefore, an agent should be flexible enough to adjust to life-changing events and should have the capacity (or the humility) to recognise that not every thought is worth voicing in every context. The picture that emerges from this inner conflict is one of an individual ready to embrace yet-unknown desires, but free from any form of compulsive behaviour. A healthy society should not only protect people from physical and psychological trauma, but it should also safeguard the intimate sphere in which self-trust can be safely developed. For instance, higher authorities should provide guidance and help for families (of any kind) against discrimination and unnecessary torment to make sure that they can function adequately in their socialisation role. Self-esteem can be defined as one's sense of one's worth and value. In speaking of self-esteem we are speaking mainly of a person's own internal sense of who he or she is [19. P. 113]. It can be damaged by recurring

patterns of humiliation and degradation. The meaning of one's actions depends on the semantic framework in which the action occurs. Therefore, if an action takes place in a context that has expressed itself in a negative way towards said action, the agent will have a hard time considering it worthwhile. This might prove particularly hard for people who have a marginalised lifestyle and who might need a lot of support from the subculture they feel they belong to. Sometimes, these groups that live on the edge of society are all that minorities have. Let us take the example written by Leslie Feinberg on their experience as a transgender person in the 1960s:

as a teenager, I found the gay bars in Niagara Falls, Buffalo, and Toronto. Inside those smoke-filled taverns I discovered a community of drag queens, butches, and femmes. This was a world in which I fit; I was no longer alone. It meant the world to me to find other people who faced many of the same problems I did. Continual violence stalked me on the streets, leaving me weary, so of course I wanted to be with friends and loved ones in the bars [9. P. 7–8].

Even though not even those dingy bars were truly safe spaces, one can immediately see how finding a community of like-minded people helped young Leslie in their quest to find their identity. Feinberg also explains how these small communities of outcasts and rejects made it possible for them to get an (informal) education and grow as a scholar, an activist and as a person in general. When the semantic field is limited, so are the lifestyle options available to individuals. Moreover, self-esteem is linked to a person's belief that what they are doing is meaningful. Individuals are not only vulnerable to a negative context, but they can also fall victim to behaviours that have the aim of humiliating them. It is a task for society to protect vulnerable individuals from threats of denigration. A rights-based approach might be insufficient to address the vulnerabilities exposed in the previous paragraphs. Such an approach, which has been championed by many thinkers across time and space, such as John Locke, David Hume, Adam Smith

and Robert Nozick, is based on the idea that rights are something that must be gained, either through hard work or the display of certain skills. This sort of secular Prosperity Gospel presents two main problems which take us further away from society. On one hand, one of the main issues with this approach is the problem of free-riding: some people might enjoy rights that they do not deserve. On the other hand, people who are most in need of some protection might be excluded from it because they have not done enough to access it. Minorities often have to go through years of struggle before being recognised as entitled to the same rights as the rest of society. Let us think, for instance, about the Civil Rights and the Black Lives Matter movements and their decades-long struggle to put an end to systemic racism in the United States. This is where it is possible to see the failure of the liberal tradition, in thinking of rights as possession, as a thing that needs to be kept away from other people. Truth be told, the issue of free-riding also becomes prominent when rights are recognised rather than bestowed because there is always a small part of society that will most likely never exercise them or will try to shy away from the duties connected with those rights. However, the fact that someone might take advantage of something they do not deserve should not prevent the collective from having them. When rights are connected to someone's ability to obtain them, the fact that some individuals might not work hard enough towards this goal might discourage lawmakers from granting more freedom to the entire group. Also, if one's worth is determined based on some standard that person has to meet, the power placed in the hands of those deciding the standard is terrible. What is to stop them from declaring that a certain category does not meet the requirements just because they live what is considered a marginalised lifestyle? Basic human rights are something that every person must enjoy, no matter their background. Being safeguarded from violence, humiliation, discrimination; being given the possibility to work, play, marry, live, die in the way they most see fit: these are all benefits

that come with the mere fact of being born. Of course, higher authorities have to set a moral path, in line with the historical and social context of society; yet nothing prevents this context from changing. And someone who pursues their interests to the detriment of other's people autonomy (even considering the most liberal definition) has to face the consequences of their actions. As John Stuart Mill wrote:

the liberty of the individual must be thus far limited; he must not make himself a nuisance to other people [22. P. 94].

The pure rights-based approach, however, has somehow missed its mark, at least according to Honneth. It is perhaps time to abandon it in favour of a more inclusive way of bringing problems under public scrutiny, something based on mutual recognition instead of the construction of walls. This does not mean erasing the importance of human nature and identities. It is more a step towards an idea of politics that embraces differences without fearing them. Indeed, it is better to be accepted rather than simply tolerated, but toleration is surely a big step away from open hostility. However, one cannot fail to recognise that rights are intersubjective in nature. They can be fully enjoyed only when the bearers of these rights are accepted as legitimate by other members of society. The theory of recognition seems to suggest that rights are inherent in being a person, but they are tied with the opinion individuals have of themselves and others. Partly, this is true. After all, when rights are denied and the oppressed group does not see itself as worthy of those rights, it is not likely that it will fight to ameliorate its position. It takes time and effort before emancipation can come out of oppression when both liberal and relational autonomies are impaired. And when one thinks that the subject cannot possibly become any more intricate, the issue of identities comes to the surface. They are another wall between us and mutual recognition, between discrimination and equality. What should we make of them, then? How should the feminist movement and

activism, in general, be changed to face these new threats to people's autonomy? Or is it better to fall back to the liberal tradition, where no one has the right to pry into their neighbour's business unless that business is harmful? The hard focus on individualism and the rise of the lonely survivor takes us out of the fight for equality; however, it should not be discarded completely. It has its shortcomings, but it can be used as a steppingstone to build a society based on mutual recognition. The emphasis on freedom (albeit individual) is the perfect platform from which to launch a more comprehensive view of autonomy as a balanced power dynamic. The aim is to create a society in which togetherness is no longer seen as an effort, but as something that must be. Yet, between this dream and the harsh reality, lies a bottomless pit of fear, self-interest and confusion.

### III. Speech and discrimination

Language is a vital part of every human interaction. It not only determines how we communicate with other people, but it shapes how we perceive the world. It gives meaning to actions and colour to ideas. It is sacred, in a way. Therefore, everything that disrupts the holiness of language is not always understood. Let us think, for example, about the absurdity of *La Comédie du Langage* by Jean Tardieu, a compilation of the author's most famous plays. On one hand, the eight pieces stress the importance of language; on the other hand, they make fun of the spoken word. The scenes are outside of time and space, the characters lack all that makes them recognisable as human beings, they are just people who talk — often without making much sense. With the loss of language, there is a loss of identity. Language and recognition go hand in hand, for once we have the words to address our peers, we see them as worthy of our attention. It is often the case that language is used to dehumanise minorities, by painting them as incapable of understanding civilised conversations or speaking correctly.

For instance, in the past, women were thought to be less smart than men, incapable of grasping the same intricacies of life that their male counterparts could. Sometimes, derogatory terms are employed to refer to people who fall outside the societal standard. All these are examples of language used to foster discrimination. However, it can also be a passive means of inequality. As Miranda Fricker says, power can be both active (in the sense that every action corresponds to a reaction) and passive (meaning that the awareness of power influences people's behaviour). She contests Michel Foucault's claim that power exists only when it is exercised, for she defines power as a capacity. Therefore, even if one is not using it, it still exists. Since we use language to interact with other people, to influence the way they behave and to convince them of the righteousness of our ideas, we can say that language is a form of power. Let us think of the capacities that it gives us when we know how to wield it in the best way and how, on the other hand, it renders us impotent when we do not understand its subtleties. Moreover, speech acts — and therefore language — are not only a matter of what is said out loud, but it creates extra-linguistic and incidental consequences [23]. This is part of John L. Austin's classification of speech acts, according to which discourses had three components: locutionary, illocutionary and perlocutionary [24]. What is meant by perlocutionary acts is that in a regime of reciprocity (i.e., what the speaker says is understood by the hearer), words produce behaviours. Therefore, hate speech is such a powerful tool to foster inequality. Let us, as a first step, find a definition of hate speech. It can be a term of art, referring to the particular expressions of hatred against particular (groups of) people in particular contexts [25]. In this regard, it appears that hate speech has a collective nature, meaning that the speaker and the hearer can be single subjects, but the intended victims are always part of a larger community. Therefore, hate speech is not an injurious utterance thrown at an individual for a characteristic that has no social relevance in general (e.g., insulting someone because they are wearing

a green jumper: perhaps the speaker does not like the colour, but there is no clearly defined group that makes wearing green jumpers a staple of its identity). Parekh defines hate speech as follows:

Hate speech expresses, encourages, stirs up, or incites hatred against a group of individuals distinguished by a particular feature or set of features such as race, ethnicity, gender, religion, nationality, and sexual orientation [26].

According to Parekh, there is a difference between several types of obnoxious speech, from those acts that display dislike or disrespect, to those who seem threatening and incite violence. He points out that hatred is an extreme emotion — and one might surmise that it is not a feeling that can be evoked easily — so that grouping every form of insulting language under a single umbrella term is reductive.

Hatred is not the same as lack of respect or even positive disrespect, dislike, disapproval, or a demeaning view of others. It implies hostility, ill will, severe contempt, rejection, a wish to harm or destroy the target group, a silent or vocal and a passive or active declaration of war against it [26].

He does not advocate in favour of abusive speech, for it hurts people too. Besides, if speech can produce behaviours, one does not need to ferociously hate their intended victims to create hatred in others, which in turn will undertake more direct actions. Parekh, therefore, does not define hate speech simply as an offensive discourse that incites violence, although that can happen even in the long term. It can be loud, but also more subtle and it might rely on apparently innocuous sentences. We can see how, by relying on microaggressions rather than attention-grabbing gestures, the speaker undermines the target group's autonomy. In this way, its members might not even realise they are being targeted and instead internalise the notion that they somewhat deserve what they are getting. According to Parekh, hate speech has three distinct features: it is directed towards a specific group of individuals;

it targets the groups' qualities by claiming they are undesirable, and it causes the victims to be seen as unworthy members of society. The problem with hate speech, apart from the fact that it is hurtful, is that it is hard to regulate. For instance, prohibiting it might be seen as an act limiting personal freedom. What if I want to hate women? Should I not be free to do so? In general, one is free to hate whatever they want to hate in the privacy of their own mind and there is nothing the community can really do to prevent it. However, broadcasting such hatred to the whole world is a different thing. And yet, not everyone agrees. According to Jennifer Hornsby, libertarians often say that banning hate speech means putting correctness before a person's fundamental freedom of speech. They also tend to shift the blame from the speaker towards the hearer (i.e., it is the hearer's fault if they found a certain remark offensive) and to claim that every wrongdoing can be addressed by simply answering back. Indeed, free speech is an important part of human interactions, it allows us to express a multitude of thoughts, of growing as individuals and sharing our experiences with our peers. It is also the key to express dissent, which is the basis to construct a healthy and working democracy. Parekh points out that it is not what we might define as a natural right, but it implies the existence of a community based on reciprocity, where all members place the same value on freedom. In any case, preventing someone from speaking their minds does nothing but a disservice to society. This idea was exhaustively expressed by John Stuart Mill:

the peculiar evil of silencing the expression of an opinion is, that it is robbing the human race; posterity as well as the existing generation; those who dissent from the opinion, still more than those who hold it. If the opinion is right, they are deprived of the opportunity of exchanging error for truth: if wrong, they lose, what is almost as great a benefit, the clearer perception and livelier impression of truth, produced by its collision with error [22. P. 29–30].

However, as we have seen in the previous section, Mill did not speak of unrestrained freedom, but he also contemplated the possibility (however remote) that the authority could step in to protect the community from the evil that one individual could do. On the contrary, those like Baker who advocate for complete freedom of speech argue that the speaker would suffer a violation of her rights:

Law's purposeful restrictions on her racist or hate speech violate her formal autonomy, while her hate speech does not interfere with or contradict anyone else's formal autonomy even if her speech does cause injuries that sometimes include undermining others' substantive autonomy [27. P. 25].

In this claim, great focus is put on formal autonomy rather than substantive autonomy. The latter is defined as a person's actual capacity and opportunities to lead the best, most meaningful, self-directed life possible [27. P. 25]. Edwin Baker underlines that substantive autonomy is a tricky concept: by granting/recognising the rights of a group, sometimes the authority takes away another group's freedom. On the contrary, one person's formal autonomy does not create conflicts with other citizens' formal autonomy. Nonetheless, as we have seen in the previous section, undermining someone's ability to live a life they consider worth living means taking away their self-trust, self-esteem and self-respect. When someone's actions impact negatively on other people, they must be regulated by the authority. There are other values besides free speech that drive communities, and which are held in high regard. There is a certain hierarchy of values, but realistically speaking, it is a fluctuating one. According to the environment and the context, certain rights might be sacrificed in favour of others (for instance, the right of free movement was severely curtailed during national and global lockdowns in the spring of 2020). Every value makes claims that limit those of others, and every right is limited in its content and scope by other rights. This is as true of the right to free speech as of others, which is why it is subject to limits in all

societies [26. P. 44], as Parekh reminds us. Hornsby then suggests that libertarians do not see the respect of these other values as sufficient ground to limit hate speech. Instead, they invoke what is known in the U.S. as mental intermediation, a doctrine that states that offence is created by the hearer's understanding of what the speaker said. Therefore, if your speech offends me, then the explanation is that your words work in my mind to lead me to feel offended. Between your speaking and my pain is my thought [23. P. 5]. Indeed, sometimes the hearer might misunderstand what the speaker wants to say, but such a doctrine does not take into account the context in which such discourse takes place. Although in every speech there is a degree of reciprocity and interpretation, the speaker is still in control of the speech. If they show non-verbal signs of aggression, the hearer might be led to believe that their words have been uttered with malice. After all, language does not travel only via words, but it is also made of gestures and postures. For example, when we exchange friendly jibes with our peers, we do not display signs that we want to offend them and they do not take our words as insults (otherwise, many friendships would be short-lived). In this context, it becomes clear that we do not have hateful intentions. On the other hand, if we walk up to a stranger and shout bad words at them, they have every right to be offended. First, there is not enough history between us for the hearer to think that we are only joking. Secondly, the words that we have used are commonly believed to be offensive, therefore there is no reason for them not to be at least slightly taken aback. When a speaker uses words which are commonly understood to convey direct and visceral hatred or contempt, there is no act of will on a hearer's part — no piece of mental intermediation — that will change that [23. P. 5]. The result of this analysis is that simply placing all the blame on the hearer's interpretation of the speaker's intentions does not rely on a correct interpretation of the premises of speech. The other characteristic of libertarianism that Hornsby points out is that libertarians believe in redressing hate speech

rather than reducing it. However, even if speech is bi-directional, there is vocabulary which enables a member of the second group to vilify a member of the first, and not conversely [23. P. 6]. She underlines the fact that there are derogatory terms for disadvantaged groups, but there are almost none to address the ruling class. Appropriating a derogatory term, even to change its meaning, can come at a high cost and only after years of stigmatisation. In any case, it is always nice to see people have fun at the expense of those who insulted them. Moreover, even if it is true that speech can always be redressed with more speech, this is not always the best solution, at least morally speaking. By fighting fire with fire — that is, by contrasting insults with other insults — both sides end up spreading more hatred. The advantaged groups can also exploit the exchange to point out how the targets of their hatred did not accept the offence graciously and reacted violently. Sometimes, prejudices about human nature are self-fulfilling, meaning that after enduring various forms of abusive behaviours, the victims end up behaving exactly as their tormentors wanted. Finally, there is no guarantee that the disadvantaged group has a platform to defend itself from hate speech. Perhaps this is a less pressing problem in the age of the Internet, where every single individual can potentially express their opinion online and react to comments, both positive and negative; yet one must not delude themselves into thinking that the online world is a free-for-all. Problems such as a growing digital divide and lack of education prevent those who were already at a disadvantage from taking their battles to social media. Censorship and community guidelines can also be used against them and can be manipulated to further the more dominant worldview<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> There are several cases of posts being taken down because they violated community guidelines even if the original creators claimed they did not. For instance, last year comic artist Adam Ellis saw one of his comics removed from Instagram as it expressed a decidedly negative opinion of Trump supporters and far-right political movements. Along these lines, there is also a debate on adding the possibility of showing naked breasts

As Parekh points out, hate speech can be much more covert than one might normally think, which is what makes it hard to detect in the first place. It can hide inside jokes, passing remarks and common sentences. In these cases, perhaps speaking of hate speech is a bit too much; yet all these instances play their part in furthering divisions and inequality. For example, microaggressions undermine a person's autonomy in their everyday life by endorsing the casual marginalisation of certain groups. As Wing Sue put it,

in many cases, these hidden messages may invalidate the group identity or experiential reality of target persons, demean them on a personal or group level, communicate they are lesser human beings, suggest they do not belong with the majority group, threaten and intimidate, or relegate them to inferior status and treatment [28. P. 3].

The phenomenon has often been studied in relation to racism, but it impacts many other themes, such as sexism and ableism. When it comes to gender, microaggressions include instances of sexual objectification and the presumption that women are weaker or less smart than men. Most of the time, the idea that traditional gender roles must be upheld also leads to microaggressions. Oftentimes, these microaggressions are the result of environmental conditioning so that some individuals, especially men, may feel authorized or supported in their objectifying and demeaning behaviors because they are reinforced by popular media [29. P. 208]. Individuals belonging to the LGBTQ+ community also face similar microaggressions, with the added stress of keeping their sexuality or gender identity hidden, especially in those environments that celebrate heterosexuality and/or toxic masculinity. Microaggressions can sometimes be involuntary: the speaker might be

---

in artistic and creative contexts, since there is no rule against blurring out male chests in portraits or drawings. Where there is no direct censorship, algorithms and AIs are often used to limit certain creators without outright expelling them from the platform.

well-intentioned or ignorant about the effects of their words. In this case, the offence does depend on the hearer's psychology, as a libertarian would possibly point out; yet it is also the product of a hostile environment or a biased cultural background. While hate speech might be at least frowned upon (if not banned or fined), microaggressions could be implicitly condoned by society. And even when they are not, it might be difficult to denounce them for they might be seen as less important than violence or other loud actions. Moreover, speakers, especially the well-intentioned ones, are often reluctant to admit their mistakes. Wing Sue, in fact, points out that

they may engage in defensive maneuvers to deny their biases, to personally avoid talking about topics such as racism, sexism, heterosexism, and ableism, and to discourage others from bringing up such topics. On the one hand, these maneuvers serve to preserve the self-image of oppressors, but on the other, they silence the voices of the oppressed [28. P. 5].

Nonetheless, microaggressions do have an impact on the hearer's identity and their relationship with themselves. The power of microaggressions lies in their invisibility to perpetrators and oftentimes the recipients [28. P. 6]. For this reason, victims often do not have the time or the possibility of responding to the aggression, especially when it is embedded in a larger communicative context. Whatever they do might be seen as irrational, hysterical or simply as the product of a special snowflake mentality (i.e., the idea that those who get offended by inconsequential actions are too sensitive). Even pointing out that some form of covert discrimination took place might, in turn, elicit more open aggression on the speaker's part, which might be a further deterrent for the victim. Finally, microaggressions also influence the dominant group's ability to shape reality, along with more evident forms of discriminatory actions and language. By creating the definition of normalcy, the dominant group is then free to marginalise those who do not

conform, sometimes by acting within the legal framework that lies at the base of a working democracy. In this case, we can see how language becomes productive power, in a way similar to the one put forth by Michel Foucault: first, the speech is used to categorise identities and to put them in neat little boxes (denying the existence of fluidity of nature and personality); then it pushes individuals inside those boxes so that they are constructed as the category they are associated with. In this case, hate speech and microaggressions have an important role in maintaining the unequal status quo. In the long-term, it is also possible that these constructions will be seen as traditional — if not even natural — meaning that it will be even harder to resist their creation. Language, however, can also be used in non-violent ways to perpetuate the idea that some individuals are second-class citizens. Stereotypes, defined as widely held associations between a given social group and one or more attributes [18. P. 30], are used when we determine the credibility of the person talking to us. Sometimes, when faced with the immediate need to assess someone's credibility, using generalisations might prove useful, especially if we do not know anything about the individual (e.g., when we require the services of a doctor, we trust them because, generally speaking, doctors are experts in the medical field). Stereotypes often lead to prejudices. Fricker points out that prejudices can have both positive and negative connotations:

prejudices are judgements, which may have a positive or a negative valence, and which display some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to some affective investments on the part of the subject [18. P. 35].

Forming an opinion of someone is not discriminatory per se, especially if we keep an open mind and are ready to change it as the evidence changes. When the displayed affective investment has a negative connotation, we have what Fricker calls a negative identity-prejudicial stereotype [18. P. 35]. Prejudices and stereotypes

sometimes lead to testimonial injustice. When this happens, the subject is wronged in her capacity as a knower [18. P. 44]. This goes beyond the problem of free speech, for the subject is not even allowed to become a true speaker. They are somewhat dehumanised, which in turn affects their ability to understand their worth. Again Fricker point out:

The recipient of a one-off testimonial injustice may lose confidence in his belief, or in his justification for it, so that he ceases to satisfy the conditions for knowledge; or, alternatively, someone with a background experience of persistent testimonial injustice may lose confidence in her general intellectual abilities to such an extent that she is genuinely hindered in her educational or other intellectual development [18. P. 47].

Testimonial injustice may also have more practical consequences. For example, the belief that women are over-emotional might cause them not to be believed when they report cases of sexual harassment. This not only means that some women will most likely be categorised as silent victims, but they will start to see themselves under that light. Fricker also claims that epistemic injustice causes the loss of knowledge, especially when the victim is put down so many times, they are no longer able to fight for their convictions. Through internalisation, the person loses the ability to be a hearer (and a speaker), thus losing the capacity of gathering knowledge. Fricker concludes:

No wonder, then, that being insulted, undermined, or otherwise wronged in one's capacity as a giver of knowledge is something that can cut deep. No wonder too that in contexts of oppression the powerful will be sure to undermine the powerless in just that capacity, for it provides a direct route to undermining them in their very humanity [18. P. 44].

Indeed, language can be used to spread inclusive discourses; however, we have seen how it can be corrupted by ignorance and hatred to further negative stereotypes and violence. This misuse

of language prevents the individual from experiencing their autonomy in full. Moreover, in the long-term, it may prevent marginalised groups from ever fighting back, by undermining their relationships with their identities. When a speaker's credibility is unjustly questioned because of a characteristic that is deemed undesirable and when hateful/abusive speech is not limited, all hope for a more inclusive society dies.

#### IV. The society of change

Almost every citizen will, sooner or later, access the job market. They will send their curricula left and right, hoping for a position that they enjoy and allows them to make ends meet. Although many steps have been taken in recent years to open up the workplace and make it more inclusive, certain fields remain rather gendered. There are still people who believe that some jobs, namely the ones that require strength, stamina and intelligence, are made for men; while those that have to do with care and patience are for women. As Jean-Jacques Rousseau wrote in 1762:

Donnez à l'homme un métier qui convienne à son sexe, et au jeune homme un métier qui convienne à son âge : toute profession sédentaire et casanière, qui effémine et ramollit le corps, ne lui plaît ni ne lui convient. Jamais jeune garçon n'aspire de lui-même à être tailleur ; il faut de l'art pour porter à ce métier de femmes le sexe pour lequel il n'est pas fait [30. P. 154].

All those jobs that require a person to stay at home are unfit for men, who, according to Rousseau, are more energetic and need to develop their physical skills. For instance, designing and sewing clothes is not a profession a young boy should aspire to, because it will render his body weak and effeminate. On the contrary, women are made to be wives who mindlessly embroider, scold the servants and wait for their husbands to come home. Even the act of taking care of their kids is seen as an activity of less importance than, for example, managing a business. As if running after hyperactive

children were a sedentary activity. Segregation, however, does not only happen in the division between the private and the public. As several studies suggest, transgender individuals not only face more discrimination than their cis-gender colleagues, but they also have to learn how to navigate new circles once they socially (and sometimes medically) transition. Katina Sawyer, Christian Thoroughgood and Jessica Webster wrote:

Transgendered people do not necessarily conform to the gender binary, and their gender role may not be static. Thus, as they change from one gender to another they experience a change in their social role as well. That is, they may move into a different social group that has different privileges and liabilities [31. P. 33].

Apart from risking exposure and discrimination, some experience the negative side effects of appearing more feminine. For instance, they might see their wages reduced because of a persistent gender pay gap. Even trans men, even though they might be more easily accepted by their peers, sometimes experience sexist remarks and questionable jokes, and have to reconcile their identity with their social roles. As a study by Levitt and Ippolito shows, trans men who identified as feminists felt like they were somewhat colluding with the imbalanced power dynamic that tends to put men in a stronger position. Some of the participants also thought that, by transitioning, they were turning their backs on a community of women that had nurtured them [32. P. 54]. This dissonance is useful to understand how gender equals power in certain environments, allowing the speaker to see his autonomy recognised and his identity validated, especially when he passes and/or is among strangers. Some academics, as Steven Pinker underlines, suggests that the gap will be narrower in the future and that the skills that are inherent to women will be recognised as indispensable for certain fields. Pinker says that the way human brains are set up (their nature, from an empirical point of view) makes men and women develop different abilities which can be in turn utilised in different

fields of study. Indeed, if one compares the number of women in STEM to the number of men, it is possible to recognise that the majority of scientists are male. For example, Abigail Powell, Barbara Bagilhole and Andrew Dainty point out how cultural bias has kept women away from the field of engineering:

Engineering has a popular image of being tough, heavy and dirty, and from a student's point of view, hard sums and greasy metal. These powerful cultural images have helped to reproduce occupational segregation whereby engineering has been perceived as unsuitable for women [33. P. 47].

The reasons for these divisions are both cultural and pragmatic. On one hand, research has shown that male brains are more suited for object manipulation and abstract thinking, while women tend to be more interested in social sciences. On the other hand, these natural proclivities have been exacerbated to the point that STEM fields have been somewhat forbidden to women. Moreover, organisational culture — defined as the pattern of beliefs, values and learned ways of coping with experience that have developed during the course of an organisation's history, and which tend to be manifested in its material arrangements and in the behaviour of its members [34] by Andrew Brown — is highly hierarchical and celebrates masculine characteristics. This, along with poor career counselling the association of ideas between men and technology, contributes to a lack of interest on the part of women in STEM subjects. Therefore, since socialization and discrimination contribute significantly to the observed gender differences in scientific domains [35. P. 159], the mere fact that women and minorities are aware of the existence of such stereotypes prevents them from actively fighting to break them. Language as well is then utilised to divide the workforce into neat categories that should never mingle, with women doing women's work and men doing men's work. Once the bias that characterises the job market (as well as some academic environments) is removed, there is nothing substantial

that prevents women and other marginalised groups from excelling. Pinker wrote:

In today's world, of course, the gap favors men. Some of the gap is caused by discrimination. Employers may underestimate the skills of women, or assume that an all-male workplace is more efficient, or worry that their male employees will resent female supervisors, or fear resistance from prejudiced customers and clients [36. P. 355].

It is also worth noticing that non-scientific fields of study are somewhat considered less important than, for example, medicine or engineering: degrees in political sciences, communication, education or literature are often believed to be easier to obtain than technical ones and can open up fewer career paths than STEM subjects. There is a prevalence of women in these fields. When men join them, they are considered somewhat less masculine because of it. Academia can also further discrimination and segregation, although in recent times, more light has been shed on the subject of inclusivity and equality. For instance, in Italy, some universities have adopted what is known as the *carriera* alias, a way for transgender students who have not yet changed their legal documents to be addressed by their chosen names and pronouns. This temporary identity is only valid inside the university; thus, it is used when the students need to take an exam or when they need to use their student's card. Given the fact that all the documents issued by the university are official ones, the alias identity cannot be used instead of the legal one on all those acts that need to be presented outside of the university. On one hand, such a proposition is a good way to bypass the long administrative times that are required for a change of documents. It usually comes after a series of physical and psychological check-ups and permission granted by a judge. However, this admirable endeavour does not always work in the way it is meant to. For instance, university regulations are intentionally vague and do not list the documents that can be issued

using the alias identity. While students and professors are usually accepting of their trans colleagues, administrative personnel are not always so welcome. The need of having to explain one's identity all the time to people who might not react favourably to it undermines the students' personal and social autonomy: some might decide not to apply for an Erasmus or not to work in the university's library for fear of being outed<sup>3</sup>. In the long term, transgender individuals might develop a tendency to stay away from events and projects that might put them in uncomfortable situations in which their identities are constantly questioned. In this sense, the fear that some stereotypes end up being self-fulfilling becomes a harsh reality and it does nothing to help further the cause for equality.

Given the fact that changing laws requires time and votes, what can we do to foster inclusion? We must aspire to create a society of change, of perfect fluidity; yet we must avoid the fragmentation of identities that creates chaos and fear. What does the term perfect fluidity mean? In this case the term fluidity applies to the idea that change will not only be understood, but it will be welcomed. Let us imagine a society in which differences are acknowledged but are not used as discriminatory tools. In this setup, unnecessarily gendered practices would fall into disuse: all individuals could have access to the same jobs according to their abilities and preferences; the same could be said about sports; items

---

<sup>3</sup> A friend of mine told me that when he applied for the Erasmus project, he had to explain himself to the host university; moreover, he was often misgendered on purpose by the university staff, who introduced him to his colleagues using his deadname and female pronouns. He also reported that, despite having changed his legal documents, the university still identifies him with his old name and gender marker when referring to everything he has done in the past. To quote a few sentences from the conversation we had: '[questa è una] cosa assurda perché tra l'altro io ho cambiato i documenti. E la Sapienza ha cambiato i miei dati su Infostud. Ma secondo l'amministrazione tutto ciò che ho fatto prima resta legato all'anagrafica passata.'

of clothing might be divided by colour, material or fit, and even simple things like driving a car would lose their gendered weight. For once, we will be rightfully insulted because we are terrible drivers and not because of our feminine appearance. What I am describing is both heaven and hell. While it is somewhat easier to change one's identity online, as Esperanza Miyake showed us in her essay, the real world works according to rules that are difficult to change. As we have already seen, the process to change one's legal documents is long and costly, especially in terms of emotional stress. Having more options to mark one's identity on websites is a huge step forward, yet when there is a discrepancy between what is declared and what is actually written on the person's documents, there might be some problems. Moreover, living in perfect fluidity might prove difficult already in the short term for people who are rather content with their sex as it was assigned at birth and with more traditional gender identities. Perhaps, they could feel shunned and marginalised due to a perceived failure on their part to appreciate gender freedom or they may fear that, by acting according to the gender binary, they might alienate their friends and colleagues. Indeed, the risk of creating another imbalanced power structure exists and there is no point in denying it. Yet, the current status quo is not the ideal position to be stuck on. Enforcing small, cultural changes might be a solution, albeit not definitive, to move away from inequality and towards inclusivity. For example, giving people the possibility to shop for clothes according to parameters that are separated from gender can allow them to express themselves better and to put themselves out. Currently, several brands do offer gender-neutral items of clothing, but they tend to be expensive garments which contribute to pushing them towards the niche. Instead, seeing big department stores and brands advocate for neutrality would slowly convince the common shopper that everyone is allowed to dress how they want. This is not to say that we should eliminate the need to wear clothes that are appropriate to the context, nor should we curb a designer's creativity.

The solution would simply make it easier for individuals to act and present themselves according to their sense of style, without enduring the curious stares of other people when paying for a shirt or a skirt. Of course, the matter of clothes is linked to other subjects, such as sustainability, accountability, slave labour and size inclusivity, all of which are likely to take time and money to be solved. In the meantime, allowing even low-income gender-non-conforming individuals to dress freely and without having to explain their choices is a step forward. Another example of inclusivity (at least on paper) can be found in several dating apps. Although they are not commonly considered as spaces in which a person's true worth is taken into account, much has been done to ensure that queer individuals can fully express themselves. For instance, Tinder allows users to describe their sexuality and gender identity with a number of terms, some of which are less known than the classic options (e.g., straight/gay; man/woman), which can also work towards the elimination of the sex/gender binary and the dichotomy between sexual and romantic attraction. Even more obscure apps, such as Grindr, which is generally catered towards gay men who are more interested in the physical aspects of dating, do offer multiple gender options and have a brief informative page in order to explain what gender identity is to their users. Indeed, when one logs in their dating app of choice, they probably are not all that concerned about inclusion, recognition, autonomy and equality; however, seeing different identities enter the pool of possible dating candidates might slowly ingrain in them the idea that these people are not freaks and that they are not unlovable. In the long run, it might create a more accepting online community, making queer individuals feel validated and worthy of consideration.

De-gendering certain practices will surely benefit society, at least in the long term. Although the world of sports is somewhat segregated, with men on one side and women on the other, it is important to spread the idea that there are no sports that cannot be played by everyone. When it comes to professional sports,

the problem becomes much more complex, since some feel that, for example, letting trans women compete in women's leagues will give them an advantage because biologically male bodies tend to be stronger than biologically female bodies. There are both merits and demerits in allowing trans individuals onto the teams that they feel represent them in the best way; however, the problem with sports is not only one of competitiveness and hormones. The issue here is that non-competitive activities are highly gendered from the get-go: girls who play rugby or football are considered unfeminine, butch and aggressive (which are all characteristics that would instead be desirable in a man); men who prefer gymnastics or even ballet are seen as effeminate, weak and their sexuality is often put into question. In a condition of perfect fluidity, sports would be sports and that would be it. Children would be grouped according to age and/or physical abilities, and they would be allowed to play whatever game they prefer without being considered abnormal for their choices. In the long term, the gender gap that characterises the world of sports would perhaps be reduced. There have been several attempts to start parallel professional sports leagues for women, although most do not gain the public support as men's leagues do. Moreover, female athletes tend to earn less than their male counterparts, partly due to a lack of interest in their side of the sport which pushes sponsors away. It is important to notice that marketing strategies are often catered to a male public, which further enlarges the gap, while women may be invited not to find sports attractive. However, if sports were to be considered as a gender-neutral way to keep in shape and maybe earn a living, starting from children's leagues, it would create a safe environment for women and queer folks to follow their inclinations. Even if given the possibility, many would probably still not find the appeal of watching twenty-two millionaires running after a single ball for more than an hour; and that number would maybe include several men who now feel compelled to show an interest only because their gender role says they should. Apart from documents, clothes

and hobbies, speech tends to be highly gendered too. The matter of neutral pronouns is deeply felt especially in those languages that do not possess a neutral declination, such as Romance languages. Even in English, which does not divide names according to their gender, the use of the pronoun *they* to indicate a single person of unknown or neutral gender has been widely discussed as a grammatical error. Nonetheless, the possibility of neutrality is contemplated by the language's grammar; yet the same thing cannot be said for Italian. Since learning Hungarian, which does not contemplate the dichotomy between masculine and feminine pronouns<sup>4</sup>, seems to be a bit of an extreme measure to foster inclusivity, the solution would be to adapt the languages to the demand of time. However, we have seen in previous sections that language and speech cannot be forced. Sometimes, they do bend to the will of the masses, but in most cases, the changes need to happen with the flow of time. In any case, while the standard language cannot be so easily changed, it is possible to foster inclusivity in other contexts. When it comes to Italian, the Accademia della Crusca has specified in a recent article<sup>5</sup> that the use of gender-neutral pronouns and declinations is not contemplated in the current linguistical setup. In the world of the Internet, many users have begun to use an asterisk (\*) or a schwa (ə). The asterisk has been inherited from several coding languages and is placed in lieu of missing characters;

---

<sup>4</sup> In that regard, the Hungarian language indeed does not have feminine or masculine declinations (which is a characteristic that can be found in other languages, for example English). It also only utilises a set of articles for definite (*a* or *az*) and indefinite nouns (*egy*). Moreover, the use of *he/she* is not present in Hungarian, where the pronoun *Ő* is used for both men and women (e.g. *She is a woman* becomes *Ő egy nő*; while *He is a man* becomes *Ő egy férfi*). The same goes for the plural (*Ők*) and the formal pronouns (*Ők/Önök*). I must thank my very good friend Viktória for the quick lesson she gave me while we were driving to Ostia.

<sup>5</sup> *Un asterisco sul genere*, URL: <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/un-asterisco-sul-genere/4018>.

while the schwa is a phonetic sign that is often used when writing the pronunciation of a few dialects across the peninsula but is almost always omitted even when writing words in those same dialects. While the asterisk presents a series of issues coming from its origin (it is not, in fact, a proper character in the same way a letter could be); the schwa is even more problematic for it is difficult to write, especially in cursive, and it is not present on standard computer keyboards. Moreover, it can be hard to pronounce, and it can create confusion in people with dyslexia. In any case, despite the reservations that the Accademia has shown towards these ways of expressing gender neutrality, it is possible to still use them in more informal and/or personal messages. While they cannot be added to laws or official documents, there is nothing that prevents people from making extensive use of these two signs (along, perhaps, with others which will develop in the future) online, among friends and colleagues, and in other settings where one is sure they will not create confusion. Apart from finding new ways to express gender neutrality, which are all laudable, language can be used to further the divide between what is desirable and what is undesirable, with a particular emphasis on gender. For instance, it would be a good idea to teach children not to equate femininity with weakness. By dismissing someone's opinions because they appear more feminine than one might consider the norm, there is a loss of knowledge. Plus, the person's autonomy is undermined as they might think that their experience counts for nothing, and it is their appearances that determine their worth. Finally, by equating weakness, irrational decision-making processes, indecisiveness and over-emotional responses to femininity or sexual deviance, speech can be used to further marginalise a sizable segment of the population. In this way, we are making no steps towards eliminating unjust testimonial injustice, for we will pay no heed to someone's warnings if they do not conform to a pre-determined, masculine way of presenting themselves. All these efforts work towards the normalisation of fluidity, not in the sense of celebrating the fractured

identities both Heckman and Haraway were worried about; rather, the aim would be to change some cultural aspects that limit everyone. Unbalanced power dynamics do not hurt only those at the bottom, but they can be detrimental for the dominant group. In a condition of fluidity, changing one's preferences and acting outside of the traditional gender roles would allow the majority of the population to explore some side of their personality that right now, they might not have access to. Fluidity will possibly make it less painful for people to recognise themselves as worthy. A transgender individual might decide not to medically transition if they feel that they are accepted as the gender they identify with without the need for an operation; a feminine man might become more comfortable with himself so that he might walk around with no fear of being singled out and victimised. Through experimentation and acceptance, we will have cultural and personal growth, which will in turn make it easier for lawmakers to modify the legal system to reflect the changes that make societies move forward.

## **V. Interest, needs and political representation**

According to Zillah Eisenstein, historically women have been relegated to domestic labour, meaning the care of children and the elderly, as well as the day-to-day management of the household. By perpetuating the doctrine of institutional motherhood, women have been locked out of the public sphere, where the social and political debate took place, and from the entirety of the job market. Even with the advent of capitalism and the institutionalisation of the State, women have kept their subordinate role for the state's purpose is to enforce the separation of public and private life and with it the distinctness of male and female existence [37. P. 26]. Eisenstein also suggests that liberalism has not replaced the feudal/patriarchal family, it has merely changed its appearance. Thomas Kuhn explains the necessity of political revolutions in a few, succinct sentences as he explains the parallel between science and society:

Political revolutions are inaugurated by a growing sense, often restricted to a segment of the political community, that existing institutions have ceased adequately to meet the problems posed by an environment that they have in part created [38. P. 101].

Although political change is not an easy task, we can still envision a theoretical framework that will ensure representation and recognition. Indeed, the traditional liberal view presents rights as something to be earned, which makes them look like finite goods. By giving them to someone, someone else must lose them. In this way, the world of politics promotes a competitive view of both representation and recognition by pushing various interest groups to fight against each other in the hope of coming out on top. Of course, governing a country (and presiding over a legal community in general) entails a degree of discrimination, for it is impossible to make everyone happy all the time. However, is it possible to create a more inclusive political system, one that will at least ensure that groups are not deliberately ignored out of prejudice and malice? In the previous section, we have seen that language is often a tool that contributes to the marginalisation of minorities. This happens in two ways: first, by denying their autonomy, the dominant group makes sure to exclude its victims from the political debate; secondly, by manipulating the very fabric of language, it prevents minorities from adopting some form of retaliating rhetoric. As a result, certain groups might not possess the right political vocabulary to participate in a society's democratic life. In the past, such a problem was caused, for example, by school segregation; although, even in present times, lack of recognition in education for women and/or minorities still plays an important role. A solution could be for marginalised groups to simply adapt to what is expected of them: on one hand, they should accept their status of inferiority and learn how to live with it; otherwise, they might conform to the norm and be absorbed into the dominant group. None of these two paths is feasible. The first is closely linked to the existence of self-fulfilling stereotypes and has a classist/

racist connotation. The second would entail a loss of diversity, knowledge and identity that would only benefit marginalised groups on the surface. They would have to give up their heritage and nature to (maybe) benefit from the same power dynamics that made them victims in the first place. Who will guarantee that what they leave behind is not more precious than what they hope to find? When it comes to feminist struggles, the divide between assimilation and independence is sometimes embodied by the conflict between gender difference and equality feminism. Squires wrote:

Archetypally, those who approach democratic theory from an equality perspective firmly believe that gender ought to be politically irrelevant, or non-pertinent. <...> The idea that women 'are different' has been used to exclude women from valued and fulfilling social engagement [39. P. 9].

On the other hand, the gender difference approach entails the realisation that 'gender difference' is either a biological given or a result of social conditioning, but in either case needs to be recognized and valued [39. P. 10]. The doctrine of maternal thinking, after Sara Ruddick's book of the same name, also emphasises the role of motherhood not as something that ought to be abandoned or patronised, but as an integral part of women's identities. Women can and will contribute to the political debate, as they should, but not on the same ground as men. Their intervention must have the same weight, otherwise, we would not live in a democratic environment, but they have to draw on women's abilities to produce and care for children. This approach has been linked to the struggle for pacifism, as some theorists claim that women's natural tendencies towards love are incompatible with men's needs for violence. If women were allowed to enter the political realm as fully-fledged members of the community, they would contrast those aggressive urges that are partly responsible for the outbreak of wars. Maternal thinking has been criticised by equality theorists because it perpetuates dangerous stereotypes about women's ability to do

other activities besides child-rearing. Moreover, some are worried that maternal values do not belong in the political sphere. Indeed, by introducing motherhood as a sort of political flag, one runs the risk of politicising a set of values that are better left alone. We must also be careful not to generalise: not every woman has maternal instincts. Perhaps, the truth is in the middle, as it often is. When it comes to issues linked with family, education and care, maternal thinking can provide an interesting lens through which some problems can be redefined and tackled. Sexual difference feminism and equality theories also require different political approaches. They both see women's role in politics as somewhat limited under the status quo and envision a future where they can participate freely; however, they do not agree on what women should do to achieve their goals. Equality feminism claims that they should integrate themselves into the existing political order. This idea is unacceptable for sexual difference theorists:

The individualistic, competitive, rational qualities of existing democratic structures are viewed with suspicion and hostility rather than admiration and longing. The aim is to lessen the power, not to join the ranks, of the male order. The political task here is the reversal of that proposed by the equality theorist [39. P. 10].

Such a clear division into two neat little boxes is surely necessary for academic purposes, in order to shape each approach's goals and desires. However, one can find merit in the equality approach and in its claim that gender should not be relevant in the political discourse. Nonetheless, simplifying matters by saying that women should integrate themselves into the existing political setup is somewhat reductive. Apart from the aforementioned loss of knowledge, there is also a certain degree of naiveté in reducing women's issues to the way they are included in the political system. Logically, if we take for granted that the status quo is unbalanced for what concerns gender, the same can be applied to other categories. After all, feminism should embrace its intersectional nature,

participating in the struggle against colonialism, racism, ableism, fascism and other despicable -isms. Therefore, even if women and genderqueer individuals were to adapt to a political system that excludes them, that would solve only part of the problem and would not, in reality, get us closer to equality. However, even emphasizing the differences between men and women can be problematic, especially if the conception of gender remains binary and indissolubly linked with biological sex. Moreover, there is always the risk of creating another, equally unjust balance of power by claiming that a group's characteristics are better than another's. Surely, fighting to see one's abilities recognised is important, as it is important to understand that certain people are better suited to fulfil certain roles. However, all communities should be very careful about the way they interact with their members and with other players.

Many theorists, including Donna Haraway and Judith Butler, have criticised the existence of a common narrative that includes all women. Apart from Janice Raymond, who used women's supposedly shared experience under the patriarchy to justify her exclusionary views, not many scholars nowadays would agree that such an all-encompassing identity exists. The same can be said about many minorities; however, one could reduce the reach of common identity to include smaller things, if not the life-changing experiences that not everyone can share. We have seen evidence of the existence of microaggressions, we can start from them in order to build an inclusive narrative. This narrative would not be stopped by the revelation that gender is (at least in part) fictional, nor would it depend so heavily on abstract thinking for it would be justified by the physical reality of things. It becomes evident that equality and sexual difference feminism are incompatible. Whether it is their relationship with womanhood or their ideas about political inclusion, they apparently cannot be reconciled. Given this unfillable void between these two approaches, scholars have begun seeking another option — that of diversity. Diversity theory is somewhat linked to sexual difference, for both seek to subvert

the unequal distribution of power within the political system. However, while sexual difference feminism considers the authority of men as its main enemy, diversity theorists question the need to gender the world as a whole. As Judith Squires says:

rather than recentre political theory around a female as opposed to a male gendered perspective, the diversity approach seeks to decentre political theory with respect to gender altogether [39. P. 12].

Moreover, it can be argued that with the rise of identity politics in the 1970s and 80s, sexual difference feminism took another hit. Since identity politics was not only concerned about gender but was also preoccupied with a range of other issues relating to identity. It was then that scholars and activists became wary of the common female identity that was at the forefront of the sexual difference discourse. Since other aspects had to be taken into account, such as race and sexuality, the focus of identity politics shifted towards the demand for the recognition of the individual's experience. In any case, despite this change of approach, the issue of how to represent groups remains (and it is likely to become an unsolvable issue if the political debate is not preceded by a cultural adjustment). The role of gender in politics inflames the mind of many different theorists. The same can be said of the matter of group representation, with some claiming that granting group rights is the right way to make sure that all marginalised groups have access to the same platforms as the dominant ones. First, since the equality approach is based on the irrelevance of gender in the political discourse, seeing it put on display as the main identifier of certain groups and as grounds for legal recognition, might mean the creation of more divisions. According to the sexual difference approach, the obsessive focus on representation rather than participation may create an even more exclusive idea of politics. The diversity approach, instead, might suggest that group representation might stand in the way of the fluidity of identity. Susan

Heckman points out an interesting contradiction between the modern conception of identity as socially constructed and therefore highly changeable and the political need to pin it down for the sake of representation. When identities become fixed, they also eliminate all internal differences that are intrinsic to any human consortium:

Once a political movement fixes on an identity, it becomes the foundation of the new political truth that the movement espouses. The identities of identity politics are not tailored to individual differences. Nor do they recognize identities as fluid and constructed. Rather, they fix identity in a new location [40. P. 295].

The fixing of identities creates otherness, for what I am is true and what you are is false. Indeed, the way identities are created within a social context entails the drawing of borders. After all, we cannot define ourselves independently from others, at least for what concerns the socially constructed side of identity. Moreover:

In social identity theory and identity theory, the self is reflexive in that it can take itself as an object and can categorize, classify, or name itself in particular ways in relation to other social categories or classifications (...) Through the process of self-categorization or identification, an identity is formed [41. P. 224].

The problem here is not the fact that identities presuppose otherness; the issue is that there is an irreconcilable division between the self and the other, one that prevents the re-writing and the fluidification of self-perception. This takes us a step further away from inclusion because it does not consider that the other can change, as can we, nor does it contemplate the shifting of the borders of identity. Heckman is partially right in her warning since the fixing of identities does entail the loss of fluidity; however, it does not mean that they are no longer recognised as a construct. Rather, their artificial nature is stressed and bent out of shape, so much so that it virtually ends up producing the same result as if we eliminated them altogether. Another issue with

identity politics and group representation is that it might tend to underline those differences that have been created by society and politics themselves, perpetuating the stereotypical representation of marginalised groups. In the end, it means that the dominating group will still define what is acceptable and what is not so that its authority cannot be undermined. This does not only create an issue when it comes to the self-perception of a community, but it makes legal codification problematic too. For example, by leaning into the victimisation of certain groups, one risks forcing it to be a victim forever, which would only preserve the same unbalanced power dynamic as the status quo. Some might say that the fixing of identities will risk making laws very outdated very quickly. This is somewhat true; still, identities are only partially socially constructed and although they are fluid in nature, we can expect some things never to change. Moreover, most laws are not God-given. They must modify themselves to reflect the changing of the seasons, to incorporate the needs and wants of an ever-growing society, including the dominant group. We might see a trend here, in considering the advantaged community as a monolithic bloc that remains absolutely immobile throughout the centuries. The problems arise not when identities enter the political realm, but when the legal system refuses to depart from its established path. This is terrifying; yet, we also have to take into account that through the cultural normalisation of mutual recognition, what now seems like an impossibly fast change might become a more easily acceptable reality. Finally, although identity politics is a recent approach, we cannot forget that identities have always played a role in the shaping of a legal system. Perhaps lawmakers did not take into account gender and race as much as we do today; nonetheless, they have often entailed different treatments for different categories, and they were not always unjust. A legitimate complaint might be about the speed at which the change takes place, seeing as activism nowadays has shed some light on issues that have been ignored for too long. It now seems like laws cannot be implemented fast

enough, it seems like democracy can no longer keep up with the demands of marginalised groups. This is why cultural acceptance should come first: uncodified behaviours, praxis and moral obligations can be modified, influenced even, at a quicker rate, ignoring the long democratic processes required for the creation of new legal systems. The problem of group representation has led some theorists, such as Susan Moller Okin, to question group rights altogether. However, in the 1990s the issue of political inclusivity led feminists to begin arguing that women's interests should be represented by women, for they can better understand what it means to be at a disadvantage in an unbalanced power dynamic. Virginia Sapiro claims that political systems will not spontaneously start representing previously marginalised groups unless these groups make their voice heard. In order to make their voice heard, they first have to develop a sense of common identity — an idea of what it is they have come to reclaim. However, a number of scholars and writers claim that there are no common identities:

Gender, race, or class consciousness is an achievement forced on us by the terrible historical experience of the contradictory social realities of patriarchy, colonialism, and capitalism. And who counts as “us” in my own rhetoric? Which identities are available to ground such a potent political myth called “us”, and what could motivate enlistment in this collectivity? [2. P. 155]

And yet, if there are no common identities, how can marginalised groups finally be represented? The solution seems to come from Irene Diamond and Nancy Hartsock, as they say that the focus of political representation can be on women's shared experience:

We hold that despite the real differences among women, there are commonalities which grow from women's life activity of producing and sustaining human beings. At the level of grand theory, it may be fruitful to proceed on the basis of the radical feminist hypothesis that all forms of oppression and domination are modelled on male/female oppression [42. P. 718].

This is not an original claim, and one may underline that in modern times it has lost some of its relevancy. Without considering the fact that women can have biologically male bodies and still identify and present themselves as women, it is also important to notice one last time that motherhood is not something all women get to experience. To be honest, not all women even desire it. Not all women are cut out for it either. In any case, what Diamond and Hartsock propose is to include the representation of women based on needs rather than interests (contrary to what Sapiro suggested). They are proponents of an in-depth analysis of the division of labour that fortifies women's exclusion from the political sphere. Both because of socialisation and because the female body has different functions, women tend to identify themselves thanks to the relations that they form. Femininity and masculinity are also constructed in two opposing ways.

For men, "masculinity" can only be attained by means of opposition to the concrete world of daily life, by escaping from contact with the "female" world of the household into the "masculine" world of public life, and at least in the polis, politics. <...> In contrast, women's relationally defined existence, as constructed through the sexual division of labor, results in a social understanding in which dichotomies are less foreign, everyday life is more valued, and a sense of connectedness and continuity with other persons and the natural world is central [42. P. 718].

While Sapiro seems to struggle for the inclusion of women in the existing political system, Diamond and Hartsock claim that the female experience will break the system, it will show how inadequate male values are. They envision a strategy of reversal instead. By analysing how the gendered division of labour came to be, it becomes possible to see how life-giving experiences were considered less important than life-taking ones (for instance, the act of dying in war is heroic, while giving birth is not something as valued by the phallogocentric society). Including women's problems into the existing political system may break it, for it is not designed to take

into account anything besides the male experience. Ever since its inception, back in Ancient Greece, the Western political system relied on speech and aggression to distribute powers: two qualities from which women were excluded, being tied in the private sphere of the household. Although their contribution made the public sphere work as it was supposed to do, their effort always went unmentioned. Of course, Diamond and Hartsock do not deny that women can make their voices heard outside of the political system by pointing out issues that concern their lives. They argue that

Men seem to be able in these circumstances, to represent and “act for” women. Our hypothesis, however, is that the ability of men to act for women varies considerably through the different phases of the policy process: only women can “act for” women in identifying “invisible” problems affecting the lives of large numbers of women. At the same time, women’s ability to “act for” women must be understood in the context of the survival strategies women have created in response to their powerlessness [42. P. 720].

Given these premises, they suggest that only women can represent women. By extension, we can infer that only queer people can represent the queer community, that only immigrants can represent immigrants and so on. It appears that the solution to group representation in politics is to have groups represent themselves because only an insider can define what their peers’ needs are and what interests are being ignored by the dominant group. However, if we still believe that common identities are fictional at best, this solution does not seem to be the most efficient one. Moreover, we have established that there is one big barrier that all these approaches seem to ignore. If women (and other groups as well) have traditionally been excluded from the public sphere, how can we make sure that they have access to it in the first place? Moreover, it is easier to talk about national systems, without taking into account the possibility of starting with smaller experiments, perhaps at a regional or local level, to gradually allow marginalised groups

to organise themselves into legitimate political players. Talking about needs and interests is important, but first, there seem to be more pressing matters.

Iris Marion Young claims that a truly representative system must include provisions for the participation of marginalised groups. She puts forward the following principle:

a democratic public should provide mechanisms for the effective recognition and representation of the distinct voices and perspectives of those of its constituent groups that are oppressed or disadvantaged [43. P. 184].

Young also describes three steps that this all-inclusive democratic system should have: it should allow marginalised groups to organise themselves; it should include a mechanism to ensure that these groups' collective experiences are being evaluated by policymakers; and it should allow these groups to have the right to veto all those laws that directly concern them, as a sort of fail-safe. When these three things are not implemented, policy issues are often defined by the assumptions and priorities of the privileged. Specific representation for oppressed groups interrupts this process, because it gives voice to the assumptions and priorities of other groups [43. P. 185]. Young seeks a synthesis between Sapiro's interests and Diamond and Hartsock's needs, and she also suggests that marginalised groups will require a different treatment compared to the dominant one. This means that allowing them to practice their traditions and culture will validate their identities, not as victims but as crucial parts of society. As we have said time and time again, assimilation creates a loss of knowledge, which is something that Young points out too:

People in different groups often know about somewhat different institutions, events, practices, and social relations, and often have differing perceptions of the same institutions, relations, or events. <...> A public that makes use of all such social knowledge in its

differentiated plurality is most likely to make just and wise decisions [43. P. 186].

It is difficult to disagree with Young's claims, for a truly inclusive political system must take into account the experiences of every citizen, especially those that have not traditionally been represented by it. It is also important to recognise that inclusion, rather than exclusion and/or assimilation, generates knowledge. However, it is not advisable to simply grant different rights to different groups out of the blue. It might be seen as an imposition, as a dangerous deviation from the norm, by the dominant group. Although there is a need for faster change — there is no denying that — there should be a solid cultural basis to allow for this transition to happen as smoothly as possible. Depending on which rights are recognised to social groups that live on the edge of acceptability, one must always keep in mind that there might be the risk of creating more (unjust) hierarchies. It does not seem possible right now, and hopefully, this will not happen in the future either; yet, the mere theoretical possibility might act like a boomerang, justifying the dominant group's aversion to mutual recognition. It is important to underline the intersectionality of certain issues to avoid the stagnation of identities and to spread political know-how. If this principle were extended to the dominant group (i.e., the dominant group provides representation to the marginalised ones on matters that concern them too), it would make both the cultural and the legal inclusion of minorities even faster. The matter of group identification remains an open question. Perhaps the crystallisation of identities is a necessary evil, the first step towards inclusion. After all, although some say a common female experience does not exist in the real world, it did help first-wave feminists defy the male-dominated world to gain more rights. Nowadays, it might appear as a reductive approach, especially when activists and scholars are trying to eliminate identities altogether. Yet, is it possible to get rid of something that is ingrained in the fabric of human existence

without creating an unfixable fracture within our personalities? Maybe the political system we are seeking is something both revolutionary and stationary, taking its characteristics from what is already there and modifying them to be more inclusive. To create a balanced power dynamic, we should somewhat give up universality, for it might be our downfall. After all, it is foolish to think that everyone has the same relationship with their disadvantaged position. Secondly, such a system should also be adaptable to different situations. Every individual has a radius within which they can influence the actions and thoughts of people around them. Thus, our theoretical system has to stretch to encompass a whole nation; yet, it should also be able to shrink to work in smaller environments (e.g., municipalities, counties, regional governments, etc...). For this reason, it should also not be overly fixated on cultural and organisational details that conflict with the context in which it is deployed. Finally, it would rest on a solid cultural ground that is based on acceptance and normalisation of marginalised behaviours. The road is still long and perilous, as any crisis creates serious setbacks that take us even further away from equality. But there is hope for the future.

## Conclusion

The complex world of power related to identities presents several problems which are not easy to quantify, let alone solve. On one hand, we have a pervasive need for stability and clarity which is (at least partially) satisfied by sticking to the status quo. On the other hand, the current unbalanced power dynamics between genders, including those outside the gender binary, is damaging to all parties involved, including the groups at the top of the hierarchy. Through the normalisation of divisions and toxic behaviours instead of the promotion of mutual recognition and social autonomy, individuals are pushed to compete against each other in an

endless power struggle. From this bleak picture, it becomes also evident that traditional approaches might no longer be adequate to tackle all the issues that modernity has brought forth. Imbalance and discrimination are conveyed through a multitude of channels, from language to stereotypes; from unnecessarily gendered practices to unfair expectations placed on marginalised groups. The burdens placed on women and the LGBTQ+ communities tend to drive them away from decisional centres and political debates, by taking away their ability to recognise the worthiness of their needs and interests. Although fostering acceptance through changes to the legal framework seems to be the surest and quickest way to reach a goal, subverting the system without ensuring the creation of a solid cultural base will lead to a discrepancy between theory and practice. Tolerance through imposition might be seen, in the short term at least, as an unjust imposition, feeding all the rhetoric of hatred that keeps minorities in a position of submission. By trying to create a fluid society and by fighting for positive representation, it will be possible to somewhat bridge such a discrepancy, by normalising behaviours and identities which are usually shunned and considered undesirable. Moreover, by opening up both the job market and the academic world to all minds no matter the gender, we will generate more knowledge and we will allow people to fully enjoy their autonomy within an accepting social environment. The human condition is one of suffering, both from within and from without; yet this does not mean that the struggle for equality is a useless one. When we can make someone's life a bit easier, do we not take it? After all, it is a matter of radius. Perhaps one nice gesture, one step, will not make much of a difference in the grand scheme of things, but it will be worth the effort. With time, policies will follow, perhaps demanded by the very citizens who now fear them.

## References | Список литературы

1. Scott, A. "Trafficking in monstrosity", in *Feminist Theory*, 2001, 2(3), pp. 367–379.
2. Haraway, D. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.
3. Gane, N. "When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview with Donna Haraway", in *Theory, Culture and Society*, 2006, 23(7–8), pp. 135–158.
4. Vogels, E., Perrin, A., Rainie, L., Anderson, M. *53% of Americans Say the Internet Has Been Essential During the COVID-19 Outbreak*, Pew Research Center, 30 April 2020, URL: <https://www.pewresearch.org/internet/2020/04/30/53-of-americans-say-the-internet-has-been-essential-during-the-covid-19-outbreak/>
5. Miyake, E. "My, is that Cyborg a little bit Queer?", in *Journal of International Women's Studies*, 2004, 5(2), pp. 53–61.
6. de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, tome II: L'expérience vécue*, Collection Blanche, Gallimard, 1949.
7. Diamond, L.M. "Gender Fluidity and Nonbinary Gender Identities Among Children and Adolescents", *Child Development Perspectives*, 2020, 14(2), pp. 110–115.
8. Rich, A. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", in *Signs*, 1980, Vol. 5, no. 4, pp. 631–660.
9. Feinberg, L. *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*, Beacon Press, 1997.
10. Szreter, S. "The State of Social Capital: Bringing Back in Power, Politics and History", in *Theory and Society*, 2002, 31, pp. 573–621.
11. Hobbes, Th. *Leviathan*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, 1998.
12. McLeod, C., Sherwin, S. *Relational Autonomy, Self-Trust, and Health Care for Patients Who Are Oppressed*, Philosophy Publications, 2000.
13. Honneth, A., Anderson, J. "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice", in Christman, J., Anderson, J. (Eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press; 2005, pp. 127–149.
14. Beasley, Ch., Bacchi, C. "Envisaging a new politics for an ethical future: Beyond trust, care and generosity towards an ethic of "social flesh", *Feminist Theory*, 2007, 8(3), pp. 279–298.

15. Putnam, R.D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Touchstone Books (Simon & Schuster), 2001.
16. Woolcock, M. "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework", in *Theory and Society*, 1998, 27, pp. 151–208.
17. Nedelsky, J. *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities*, 1 Yale J.L. & Feminism, 1989.
18. Fricker, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2007.
19. Govier, T. "Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem", *Hypatia*, 1993, 8(1), pp. 99–120.
20. Brothers, D. *Trust disturbances in rape and incest victims*: Ph.D. Diss., Yeshiva University, New York, 1982.
21. Lehrer, K. *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge and Autonomy*, Clarendon Press of Oxford University Press, 1997.
22. Mill, J.S. *On Liberty*, Amazon Classics, 2017.
23. Hornsby, J. "Free speech and hate speech: Language and rights", in Egidi, R., Dell'Utri, M., De Caro, M. (eds.), *Normatività Fatti Valori*, Quodlibet, 2003.
24. Austin, J.L. *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962.
25. Howard, J.W. "Free Speech and Hate Speech", in *Annual Review of Political Science*, 2019, 22(1), pp. 93–109.
26. Parekh, Bhikhu. "Is there a case for banning hate speech?", in Herz, M., Molnar, P. (eds.) *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge University Press, 2012, pp. 37–56.
27. Baker, E.C. "Hate Speech", University of Pennsylvania Law School, Public Law Research Paper No. 08-09, in Hare, I., Weinstein, J. (eds.) *Extreme Speech and Democracy*, Oxford University Press, 2008.
28. Sue, D.W. "Microaggressions, Marginality, and Oppression: An Introduction", in Sue D.W. (Ed.), *Microaggressions and marginality: Manifestation, dynamics, and impact*, John Wiley & Sons Inc., 2010, pp. 3–22.
29. Capodilupo, Ch.M., Nadal, K.L., Corman, L., Hamit, S., Lyons, O.B., Weinberg, A. "The manifestation of gender microaggressions", in Sue, D.W. (Ed.) *Microaggressions and marginality: Manifestation, dynamics, and impact*, John Wiley & Sons Inc., 2010, pp. 193–216.

30. Rousseau, J.-J. *Émile ou De l'éducation*, Flammarion, 2009. (PDF version)
31. Sawyer, K., Thoroughgood, Ch., Webster, J. "Queering the Gender Binary: Understanding Transgender Workplace Experiences", in Köllen, T. (Eds) *Sexual Orientation and Transgender Issues in Organizations*, Springer, Cham, 2006.
32. Levitt, H.M., Ippolito, M.R. "Being Transgender: Navigating Minority Stressors and Developing Authentic Self-Presentation", in *Psychology of Women Quarterly*, 2014, 38(1), pp. 46–64.
33. Powell, A., Bagilhole, B., Dainty, A. "The good, the bad and the ugly: women engineering students' experiences of UK higher education", in Burke, R.J., Mattis, M.C. (Eds.) *Women and Minorities in Science, Technology, Engineering and Mathematics: Upping the Numbers*, Edward Elgar Publishing Limited, 2007.
34. Brown, A. *Organisational Culture*, 2<sup>nd</sup> edition, Pearson, 1998.
35. Steele, J.R., Reisz, L., Williams, A., Kawakami, K. "Women in mathematics: examining the hidden barriers that gender stereotypes can impose", in Burke, R.J., Mattis, M.C. (Eds.) *Women and Minorities in Science, Technology, Engineering and Mathematics: Upping the Numbers*, Edward Elgar Publishing Limited, 2007.
36. Pinker, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, 2003.
37. Eisenstein, Z.R. *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, 1981.
38. Kuhn, Th.S. *The structure of scientific revolutions*, 50<sup>th</sup> anniversary edition, The University of Chicago Press, 2012. (PDF version)
39. Squires, J. "Representing groups, deconstructing identities", *Feminist Theory*, 2001, 2(1).
40. Hekman, S. "Beyond identity. Feminism, identity and identity politics", *Feminist Theory*, December 2000, 1, no. 3.
41. Stets, J.E., Burke, P.J. "Identity Theory and Social Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, Sep., 2000, Vol. 63, No. 3, pp. 224–237. (American Sociological Association)
42. Diamond, I., Hartsock, N. "Beyond Interests in Politics: A Comment on Virginia Sapiro's "When Are Interests Interesting? The Problem of Political Representation of Women", in *The American Political Science Review*, 1981, 75(3).
43. Young, I.M. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.

**СОФЬЯ ШЕНГЕЛИЯ**

УДК 87.524.82

магистрант, Факультет свободных искусств и наук,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
s.shengeliia@gmail.com

## **ПАФОС И ГРОТЕСК: ПАОЛО СОРРЕНТИНО О ПЕРЕЖИВАНИИ КОНЕЧНОСТИ**

**Аннотация:** В статье проводится исследование и установление феномена «переживание конечности человеческого бытия», что, в выдвигаемой в рамках работы концепции, может быть репрезентировано в современном итальянском кинематографе при помощи таких художественных средств как пафос и гротеск. Рассмотрение данного понятия осуществляется на основе работ философов-экзистенциалистов, в первую очередь американского философа П. Тиллиха, также приравнивающего понятие «переживание конечности» к понятию «тревога». Помимо исследования категории «переживание конечности», осуществляется изучение понятий «пафос» и «гротеск», их значение и трансформация в истории европейской культуры. Анализ образов переживания конечности человеческого бытия происходит на примере работ современного итальянского режиссёра П. Соррентино. Выбор творчества данного режиссёра обусловлен его положением в рамках современного итальянского кинематографа: преемственностью используемых им художественных методов и уровнем востребованности, популярности в современном обществе. В частности, анализу подвергаются фильмы «Великая красота» (2013), «Молодость» (2015) и телесериал «Молодой папа» (2016). Использование пафоса и гротеска, подтверждённое проведённым общим исследованием творчества режиссёра, позволяет визуализировать, репрезентировать на киноэкране бестелесную философскую категорию «переживание конечности». Исследование кинематографа с точки зрения экзистенциального измерения открывает новые пути взаимодействия современной культуры и искусства.

**Ключевые слова:** переживание конечности; смерть, пафос; гротеск; кинематограф; Паоло Соррентино.

*Для цитирования:* Шенгелия С.Н. Пафос и гротеск: Паоло Соррентино о переживании конечности // Studia Culturae. 2022, 1(51). С. 156–191. DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-156-191

### **SOFIA SHENGELIYA**

master student, Faculty of Liberal Arts and Sciences,  
St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia,  
s.shengeliya@gmail.com

## **PATHOS AND GROTESQUE: PAOLO SORRENTINO'S EXPERIENCE OF FINITUDE**

**Abstract:** This article is concerned with the study and establishment of the phenomenon of 'experiencing the finitude of human existence', which, within the framework suggested in the thesis, can be represented in modern Italian cinema with the usage of pathos and grotesque. The study of the concept is carried out based on the works of existentialist philosophers, primarily the American philosopher P. Tillich who equates the concept of 'experiencing finitude' with the concept of 'anxiety'. In addition to the study of 'experiencing finitude', the study of the concepts of 'pathos' and 'grotesque', their meaning and transformation within the history of European culture is carried out. The analysis of the representation of the 'experience of the finitude of human existence' is carried out based on the works of the modern Italian director P. Sorrentino. His works were chosen due to his role in the modern Italian cinematography: the succession of his artistic methods and the level of demand for his artwork in modern society. In particular, the films *Great Beauty* (2013), *Youth* (2015), and the television series *Young Pope* (2016) are analyzed. The use of pathos and grotesque, confirmed by a general study of the director's work, allows one to visualize the disembodied philosophical category of 'experiencing finitude' on the movie screen. The study of cinema conducted in accordance with existential categories allows for new ways of interaction between contemporary culture and art.

**Key words:** experience of finitude; death; pathos; grotesque; cinematography; Paolo Sorrentino.

**For citation:** Shengeliya S.N. Pathos and Grotesque: Paolo Sorrentino's Experience of Finitude // Studia Culturae. 2022, 1 (51). P. 156–191.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-156-191

## Введение

«Существует ли жизнь после смерти?» — классический вопрос, уже не одно столетие терзающий умы обречённого на незнание человечества. Человечества, в поисках истинного ответа со страстью и наивностью кидающегося от научного познания к религиозности и вере, от скептицизма к полному отрицанию интереса к данной проблеме. Если не существует, насколько сильно ему придётся опечалиться и опечалиться ли вообще? А если всё-таки «да», то в какой форме, как долго, где и даже немного почему? Неимение чёткого знания рождает множество неразрешённых вопросов, и только одно положение не требует уточнений — всем известно, что рано или поздно жизненный путь человека обязательно претерпевает изменение. Смертельное, временное, трансформирующее — это не имеет по большому счёту никакого значения. Важен лишь факт приближающейся необратимости. Приближающейся смерти, а вместе с ней и вынужденного осознания конечности собственного бытия.

Впервые напрямую к вопросу о переживании конечности человеческого бытия обращается Сёрен Кьеркегор, чем в дальнейшем можно объяснить наибольшую разработанность данной проблемы в первую очередь в рамках экзистенциализма. Первый, но далеко не последний, он сосредоточивает внимание на ощущении человеком его смертной природы, таким образом открывая для изучения новый сегмент философского знания. Впоследствии к данному вопросу обращаются исследователи из различных областей наук гуманитарной направленности, от Зигмунда Фрейда до Мартина Хайдеггера, однако наиболее чёткая концепция выстраивается уже американским философом Паулем Тиллихом. Опираясь именно на работы Тиллиха, можно вывести чистое определение конечности, позволяющее установить чёткие условия его понимания, что необходимо для его дальнейшего исследования и поиска форм его

использования, эксплуатации человеком в самом подходящем для резюмирования собственных переживаний виде деятельности и практики — искусстве.

Кинематограф — один из видов искусства, всецело отражающий состояние общества, в котором он существует, выявляющий его самые сокрытые от посторонних глаз недостатки и чётко увековечивающий его заслуги и преимущества. Это своего рода лакмусовая бумажка для той культуры, которой принадлежит тот или иной человек, с помощью его средств, языка реализующий собственное видение, собственное ощущение актуальной ему культурной ситуации, являющейся неотъемлемой частью современного ему культурологического среза. Режиссёр, как, например, художник или писатель, тонко улавливает настроения общества, в котором он живёт, в собственной манере запечатлевает его на киноэкране. Именно он способен в самой нетривиальной форме предложить зрителю ознакомиться с мнением современного ему общества по тому или иному вопросу, обычно сокрытому от глаз в слишком прямолинейных исследованиях.

В современной Италии сложно представить себе более исключительного, выдающего режиссёра, чем Паоло Соррентино, уже при жизни ставшего неотъемлемой частью яркой истории кинематографа своей страны. Сублимируя в своём творчестве опыт предшественников, после периода застоя он возвращает отечественное кино на мировую кинематографическую арену, вдыхая в него новую жизнь, становясь полноценным продолжателем именитых итальянских режиссёров прошлого. Но воскрешение традиции — лишь один из аспектов кинематографа Соррентино. Именно обращение к идее переживания человеком конечности его бытия плавно перетекает из одного фильма режиссёра в другой. Переживание конечности, выражаемое через пафос и гротеск, в свою очередь имеющие собственную историю взаимодействия с данным философским понятием. Пафос и гротеск

способствуют развёртыванию категории экзистенциализма в рамках эстетики.

### **Переживание конечности в рамках философии экзистенциализма**

Одним из важнейших понятий, выработанных в европейской философии, является понятие «конечность». Несмотря на то, что и прежде подобная тематика вызывала интерес в европейской культуре, наибольшее внимание эта проблема обращает на себя в рамках исследования Мишелем Фуко герменевтики субъекта, которое связано в первую очередь с возникновением субъекта. Субъект себя осмысляющий, сознающий и рефлексирующий таким образом актуализирует исследования в области осознания человеком собственной конечности. Однако более ранние обращения к проблеме конечности, быть может в несколько ином её понимании, позволяют проследить развитие концептуализации данного понятия.

Впервые понятие «конечность» разрабатывается в работах датского философа Сёрена Кьеркегора [1]. Основным объектом его исследования является отчаяние — болезнь духа, а, следовательно, и болезнь Я, так как человек есть дух, а дух есть Я. Отчаяние — это экзистенциальный кризис идентичности, между тем связывающий человека с Богом, подтверждающий наличие в нём «духа» и позволяющий ему считаться сознающим. Человек — это осознанный синтез бесконечного и конечного, сам к себе относящийся и целью самого себя являющийся. «Синтез конечного, которое ограничивает, и бесконечного, которое делает безграничным» [2].

Я — это синтез конечного и бесконечного, которым Я необходимо стать, что можно сделать только в отношении к Богу. Сам по себе подобный синтез невозможен, так как Я не способно бесконечно удаляться от самого себя в делании

своего Я бесконечным, в то же время приближаясь к самому себе, делая это Я конечным. Однако Я перманентно находится в собственном становлении, из чего следует, что Я реально не существует, оно есть лишь нечто, чем Я должно стать. Именно невозможность стать собой приводит к отчаянию. По словам Кьеркегора, каждый человек утрачивает своё Я, и утрачивание это происходит не потому, что оно испаряется в бесконечности, но по той причине, что оно заключает себя в глубины конечного. Отчаяние как составляющее синтеза Я, подпадает под некую двойную категорию конечного и бесконечного. Между тем, само оно оказывается формой исключения того или другого: либо это отчаяние бесконечного, или недостаток конечного, либо отчаяние конечного, или недостаток бесконечного.

Для существования Я необходимо соблюдать баланс между конечным и бесконечным. Человеку важно сохранять рассудок, ведь с потерей рассудка он утрачивает с ним всю конечность, представителем которой он выступает. Вера также оказывает влияние на человека: осуществив движение бесконечности, она проделывает движение конечного. Только через осознание смертности человек может прийти к вере в Бога, который есть чистая возможность, дающая человеку надежду на бесконечное, тогда как сам человек осознаёт окружающий его мир как конечный, а значит, до определённой степени дистанцируется от него.

Таким образом, в философии Сёрена Кьеркегора конечность наравне с бесконечностью является одним из составляющих синтеза, которым является Я. В человеке оно, подвластное различным факторам, дисгармонизирует в соотношении с бесконечностью, что приводит к несуществованию Я.

Своё дальнейшее развитие «конечность» получает в философии Мартина Хайдеггера — она становится важнейшей характеристикой временности. «Временность — это не лишенная начала и конца линия имманентного времени, пронизывающая

и нанизывающая неограниченный поток феноменов, как у Гуссерля, временность выражает направленность и конечность фундаментального феномена — Dasein» [3]. В свою очередь Dasein — это человеческое бытие, Dasein — это сущее, имеющее «бытийную возможность вопрошания», а бытие — бытие сущего, но не самое сущее. В аспекте временности, конечности Dasein — «время жизни». Dasein, т. е. вопрошающее о бытии сущее, должен быть определён в своём бытии, но в то же время бытие становится доступным только через это сущее. Временность всегда принадлежит человеку, человек сам раскрывается во временности, и в нём благодаря временности раскрывается бытие. Проблема временности Dasein может быть раскрыта только через осмысление и переживание временности бытия человека, т. е. в экзистенциальной аналитике смерти.

Как представитель экзистенциализма, Хайдеггер полагал, что существование человека конечно и ситуативно — по своей сути человек изначально устремлен к смерти. Именно осознание временности собственной жизни заставляет экзистировать, т. е. постоянно стремиться к выхождению за пределы данного ему наличного бытия. Один из возможных способов существования Dasein — это страх. В состоянии страха для Dasein, переживающего себя как «бытие-к-смерти», раскрывается его конечность и ничтожность. Именно переживание собственной конечности ведет к экзистенциальному страху, который в свою очередь помогает человеку возвыситься до экзистенциального существования, обрести свободу, возвыситься над обыденностью. Страх позволяет человеку почувствовать пропасть, разделяющую его с миром повседневности, а также осознать свою покинутость, «заброшенность» и в этом осознании освободиться.

Из всего вышеизложенного можно сделать вывод о том, что в философии Хайдеггера понятие «конечность» является одним из ключевых для установления человеческого бытия, то есть Dasein. Человек конечен, и именно осознание собственной

конечности позволяет ему через экзистенциальный страх прийти к свободе. Таким образом, экзистенциализм открывает огромное значение смерти для человечества.

Понятие «конечность» также развивается в философии другого экзистенциалиста — Карла Ясперса. В данном случае «конечность» рассматривается как биологическая конечность человека, т.е. его смертность, и как экзистенциальная конечность, т.е. ограничение бытия одного человека бытием человека другого. Человек осознаёт свою конечность, он преходящ, тленен, а его конечность — показатель конечности всего живого вообще. Он зависим от окружающего его мира. Однако именно конечность человека и вводит его в историю, в которой он хочет стать тем, чем он может быть, человек представляет собой бесконечную потенциальность, что приводит к его двойственному положению: с одной стороны, он воплощен в конечном, а с другой — он является источником бесконечных возможностей, ищущих своего выражения в конечном, т.е. человеческое бытие как экзистенция есть единство конечного и бесконечного. Между чем, человек осознаёт незавершённость своего бытия, которая является знаком его свободы.

Интересен тот факт, что при всей своей бесконечной потенциальности, человек никогда не бывает полностью независим. Как наличное бытие, он, опять-таки, зависит от своей среды и своего происхождения. Для познания ему требуется созерцание, которое должно быть ему дано, т.к. чистое мышление лишено содержания. При реализации собственной природы человек ограничен во времени и возможностях и то и дело преодолевает сопротивление. Для достижения максимальной эффективности в познании чего-либо человек вынужден ограничивать область своего исследования, т.к. в своей природе не способен охватить всего. Ограниченность есть важный аспект в незавершённости человека.

Понятие конечности подразумевает смертность человека, чувство вины, борьбу, ограниченность его сознания опытом, исторической и ситуационной связью с людьми, обществом.

Между тем, существуют такие ситуации, при возникновении которых конечное бытие человека проявляется со всей очевидностью, во всей его полноте и которые делают несущественной всю повседневность человека. Такие ситуации называются «пограничными», зачастую к ним относятся смерть, вина, страдание и др. Они возникают тогда, когда у человека «выбита почва из-под ног», когда он теряет целостность собственной личности. Именно в подобных случаях человек осознаёт конечность собственной экзистенции.

Согласно исследованиям Ясперса, человеку присуща как биологическая, так и экзистенциальная конечность. Человек смертен и всецело осознаёт данный факт, а процесс осознания собственной конечности и её переживание связаны с пограничными ситуациями. Человек представляет собой бесконечную потенциальность, вместе с тем ограниченную множеством окружающих его факторов, из чего истекает его двойственное положение. В незавершённости человека скрывается и его свобода.

Наиболее целостно уже именно «переживание конечности» разрабатывается в философии Пауля Тиллиха. По своей сути конечность — это бытие, ограниченное небытием. Небытие являет себя как «ещё нет» бытия и «больше не будет» бытия. Самость и индивидуальность подразумевают вместе с тем и ограничение, «быть чем-то» не значит «быть чем-то ещё». «Быть чем-то» — значит быть конечным, а опыт конечности воспринимается как угроза бытию. Конечность объединяет бытие с диалектическим небытием, оно воспринимается как угроза бытию и именно небытие, предваряемое смертью, придаёт человеческому существованию его экзистенциальный характер.

Дабы человек мог опытно воспринять собственную конечность, ему необходимо взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности, необходимо посмотреть на своё конечное бытие как на целостность, то есть, дабы посмотреть

на него со стороны, выйти за его пределы, а значит уметь вообразать бесконечность, трансцендентировать самого себя. При этом возможность сознания трансцендировать не исключает привязанность человека к его конечности. Бесконечность — это конечность, трансцендирующая себя при отсутствии всякого априорного предела. Более того, всякий, кто способен осознать природу своей собственной конечности, также способен определить конечность во всём существующем.

Между тем, по словам Тиллиха, конечность — это осознание тревоги, а тревога — осознание конечности. Тревога онтологична, поскольку она выражает конечность «изнутри», и с этой онтологической точки зрения она не может быть вызвана каким-либо объектом, она возникает исключительно в связи с той угрозой небытия, что тождественна конечности. Её невозможно преодолеть, т. к. человек не способен преодолеть собственную конечность. Она существует всегда, даже тогда, когда активно не воспринимается, в связи с чем она способна проявиться в любое время. Более того, тревога — это самосознание конечного «Я» как конечного.

Одной из центральных категорий конечности является время. Время способно «поглотить» всё, что когда-либо было создано, всё новое когда-либо становится старым и исчезает. Для принятия и преодоления тревоги человеку требуется мужество и время, которые являются частью непосредственного опыта самосознания, объединяют в себе тревогу по поводу преходящести с мужеством самоутверждающегося настоящего. «Меланхолическое осознание движения бытия к небытию (а этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Тут имеет значение не сам страх смерти, то есть не момент умирания. Значима именно тревога по поводу того, что придется умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. Через тревогу перед тем, что придется умереть, небытие опытно воспринимается «изнутри». Эта

тревога потенциально присутствует всегда, в каждое мгновение. Она пронизывает все бытие человека в целом, она формирует нашу душевность и телесность и определяет духовную жизнь» [4].

Именно гармоничная соотнесённость тревоги и мужественности в человеке позволяет тревоге как таковой существовать. Мужественность помогает человеку не покориться разрушающей способности времени и не смириться перед невозможностью овладеть настоящим. В связи с собственной способностью вообразить будущее и вспомнить прошлое, человеку крайне трудно утверждать собственное настоящее. Он вынужден защищать своё настоящее от видения прошлого и будущего, между тем будучи исключённым как из первого, так и из второго.

Наравне со временем в создании настоящего также участвует и пространство, их же объединение соединяет бытие с небытием, а тревогу с мужеством. Сама по себе бытность конечным означает отсутствие определённого места, ведь оно ведёт к неизбежной потере какого-либо места, а вместе с ним — и себя, что ведёт к незащищённости. В этом проявляется тревога человека перед завтрашним днём, выраженная в попытках человека обеспечить себе безопасное пространство — физическое и социальное. Более того, человеку свойственная тревога в отношении утери собственной сущности — как временной, так и постоянной. Тиллих приводит слова Хайдеггера, говоря о том, что конечные вещи не являются причинами самих себя, т. к. были «вброшены» в бытие. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предвещает полную потерю самостоительности. Вопросы, возникающие у человека в отношении бессмертной сущности души, являются отражением тревоги, связанной с этим предощущением.

Человеку свойственна тревога не быть тем, чем он сущностно является, тревога перед разложением и падением в небытие через экзистенциальный разрыв. В своей тревоге

человек постоянно движется от необходимости коллективности до индивидуальности и одиночества, при том, что потеря одного из полюсов этого противопоставления приведёт к утере второго. Человеческая способность к выживанию, к балансированию на грани жизни и смерти воплощается в творениях культуры, в формах и институтах посредством осуществления созидательной интенциональности. Однако именно всякое воплощение является угрозой для жизненной силы, так как оно актуализирует бытие. С одной стороны, человека тревожит возможная утрата его витальности, с другой же — угроза хаотической бесформенности, что приведёт не только к потере витальности, но и потере интенциональности.

Конечность преобразует полярность свободы и судьбы в ту напряженность, что становится причиной угрозы возможного краха, а, следовательно, и тревоги. Человек постоянно находится в опасности: с одной стороны, ему грозит утрата свободы в связи с имплицитно присущей его судьбе необходимости, а с другой — угроза утраты судьбы в связи с имплицитно присущей его свободе случайности. Возможность свободного принятия решения пугает человека, т.к. он понимает, что не достиг единства со своей судьбой, которое должно было бы быть основой его решений. Безоговорочное принятие своей судьбы его пугает возможностью частичной соотнесённости всё-таки принятым им решением с его реальной судьбой. Человек всегда воспринимает себя в терминах единства свободы и судьбы, что лишь подтверждает сущностный характер онтологической структуры.

Основным тезисом Тиллиха в отношении конечности является то, что конечность — это бытие, ограниченное небытием, а осознание человеком конечности — это тревога, с чем связан ряд онтологических проблем человека. Конечность — это возможность утраты собственной онтологической структуры, а вместе с ней и самого себя. И если переживание конечности — это осознание человеком своей смертности,

то тревога — это главный симптом этого переживания. «Тревога — это конечность, переживаемая человеком как его собственная конечность» [5].

Опираясь на всё выше изложенное можно сделать вывод, что активное использование понятия «конечность», а также его полноценная разработка, были осуществлены в философии сравнительно недавно, а также в основном в философии экзистенциализма. В дальнейшем в данном исследовании «конечность» в первую очередь будет пониматься с точки зрения Пауля Тиллиха, т. е. как тревога или ограниченное небытием бытие. Согласно философской энциклопедии под редакцией В. С. Стёпина [6. С. 218], переживание есть «непосредственное внутреннее схватывание явления». Следовательно, «переживание конечности» — это схватывание, осознание человеком своей конечности и смертности, а вместе с тем и непосредственно само ощущение сопутствующей данному осознанию тревоги. С более онтологической точки зрения, это предощущение небытия в человеческом бытии.

## О пафосе

Существование такого явления как пафос имеет многовековую историю, а его понимание колеблется от одной из категорий риторики и техники общения до ощущения, оказываемого на человека обусловленным фактором. Неоднозначность определения пафоса приводит к разнообразию его типологий, а также может служить причиной для постоянства актуальности его исследования и изучения как в зарубежной, так и в отечественной традициях.

Прежде всего, понятие пафоса этимологически связано с античными, древнегреческими традициями эстетического мышления. Классическое описание пафоса в своей «Метафизике» даёт Аристотель, акцентируя общеантичный, пластически-психологический характер этого понятия: «Преходящим

свойством или состоянием (*pathos*) называется свойство, в отношении которого возможны изменения, например: белое и черное, сладкое и горькое, тяжесть и легкость, и все другое в этом роде; разного рода проявление этих свойств и изменение их; в еще большей мере называются так изменения и движения пагубные, в особенности причиняющие боль. Кроме того, так называются большие несчастья и горести» [7]. Аристотель пишет о пафосе как о претерпевании, сходным с ощущением лишения, а также обращает внимание на его переходящее свойство. Исходя из этого можно сказать о том, что пафос — это ощущение, производимое в человеке влиянием на него некой субстанции, что воспринимается им как боль или удовольствие, а также может восприниматься как качество, например, тяжесть, лёгкость, теплота или холод. Его своеобразие связано с тем, что в нём происходит смешение внутреннего и внешнего. Так, ощущение тяжести — это ощущение от некой внешней вещи, которую человек поднимает, но человек же превращает это внутреннее ощущение в качество самой вещи и говорит, что она тяжёлая, из чего следует то, что пафос имеет тенденцию поглощаться внешней субстанцией, исчезать в ней. И подобная способность пафоса говорит о том, что порядок человеческого восприятия мира соотносится с внешним миром, гармонизирован с ним и не противостоит ему.

Однако постепенно аристотелевская вера в созвучие внутреннего и внешнего, вера в возможность поглощения человеческого порядка с его пафосом в универсальный порядок перестаёт быть абсолютной. Пафос освобождается от возможности к поглощению, без всякой рациональности способной сдерживать его и контролировать. Непоглощаемый субстанцией пафос превращается в чистую страсть, которая начинает рассматриваться как путь к греховности. Отсюда призывы к обузданию страстей, дисциплинарности — ещё Демокрит, Сократ, а после Сенека и иные античные мыслители призывают освободить человека от страстей, ибо они могут вызвать пожар, в котором запылает весь мир.

Уже начиная от Псевдо-Лонгина (эпоха эллинизма) и вплоть до Шиллера (XVIII в.) «категория пафоса и производное от него понятие патетического связывается с духовно-возвышенными явлениями в жизни чувства, характере человека, в искусстве и риторике» [8]. Значение пафоса определяется ценностным характером, который должен заменить широкое содержание страдания, страсти, чувства как таковое на его оценочный смысл. Пафос предполагается как основная причина и суть вдохновения, высокого воодушевления.

В дальнейшем Гегель утверждает искусство как наиболее адекватную сферу утверждения и функционирования пафоса. В своих лекциях по эстетике понятием «пафос» он обозначает высокое воодушевление художника постижением сущности изображаемой жизни, ее «истины», интересы идеального характера, те всеобщие силы, которые, живут в человеческой груди и движут человеческой душой в ее сокровеннейших глубинах. По его мнению, пафос в искусстве выражает авторское эмоционально-ценностное отношение к миру.

Схожим образом пафос рассматривается и В. Г. Белинским, он определяет его как «силу», «страсть», которая движет художником, «возжигает» в душе человека идею, между тем, он осуществляет показательную «эстетизацию» пафоса, применяя его античное понимание к анализу субъективности искусства, авторского мироотношения как идейно-эмоциональной доминанты творчества. Именно использование мировоззренческих и социально-психологических мотивов в изучении субъективных аспектов содержания искусства говорит о различии поэтики Белинского и философии искусства Гегеля. Белинским выводится категориальное значение пафоса из особенностей одухотворенной чувственности, одушевленного мироотношения вообще. Основывая пафос на чувстве, одухотворенном мыслью, идеей, духом, Белинский различает физиологические и духовно-психологические аспекты чувственных отношений.

В своей работе «Внутренний опыт» Жорж Батай ищет основания абсолютно «внутреннего» переживания, пафоса, во возобновлении греко-византийских христианских традиций он акцентирует связь этой категории с проявлениями доброй воли человека, с его борьбой и моральными победами. Между тем Батай предупреждает об опасности открывающегося пути к единому и трансцендентному, он призывает человека «ни на минуту не выпускать из виду собственной конечности» [9]. Пафос, обращая весь опыт внешнего мира в однородную абстракцию чистого аффекта, легко переводит весь мир в абстракцию всеобщего. Оттого совершенно неслучайно, что профессионалы пафоса — аскеты, мистики используют пафос для переживания растворения в Боге, в Едином и Всеобщем.

Подводя итог, можно сказать о том, что за всю историю своего существования понятие «пафос» нередко претерпевало некоторые изменения в его понимании, однако всегда выражало определённое состояние человека. Состояние переменчивости, воодушевлённости, пика возможностей, перехода из одного ощущения в другое. Наиболее актуальным для данного исследования является понимание пафоса Батаем, по словам которого пафос открывает человеком путь к трансцендентному, напоминает ему о конечности его бытия. Таким образом, если тревога является проявлением ощущения человеком его конечности, то пафос можно считать предощущением тревоги, в некотором смысле одной из причин её интенсивного проявления. Его художественное проявление лишь способствует визуализации тревоги, а вместе с тем может считаться способом её изображения.

## О гротеске

На протяжении нескольких последних веков гротеск является одним из наиболее актуальных и часто используемых художественных приёмов. Как особая художественная форма

художественного мировоззрения, поэтический приём, принцип типизации, он не раз становится предметом изучения различных исследователей. Так, например, Георг Гегель пишет о том, что гротеск вместе с комическим может раскрывать трагическое и безобразное, а также любые иные элементы, которые «борются» друг с другом. Противоположное видение предлагают Фридрих Теодор Фишер и Михаил Михайлович Бахтин, определяя гротеск как комическое в форме фантастического, чудесного. Неопределённость в области установления чёткого понимания гротеска послужило причиной для попытки разработки основных подходов к определению данного понятия Д. В. Козловой, в дальнейшем осмысленных и дополненных Д. В. Кобленковой. Так, согласно данной концепции, предлагается четыре подхода для анализа гротеска.

«Первый подход к анализу гротескных форм ориентируется на первоначальное значение слова, подчеркивающее способ создания образов» [10]. В его рамках исследователи, опираясь на первоначальное значение слова и на образ, от которого оно возникло, пытаются максимально достигнуть точной дефиниции понятия, в которой гротеск был бы представлен как особый принцип сочетания элементов в единое целое. Находящийся в основе данного подхода структурный критерий даёт возможность отделить гротеск от иных приёмов, от придаваемого ему широкого понятия эстетической категории, от категории комического и от жанра карикатуры. При данном подходе приоритетной становится поэтика гротеска. В рамках искусствоведения данный подход, стремящийся точно дифференцировать гротеск как прием с целью его обнаружения и анализа в произведении, обладает особым статусом, так как способен наиболее точно определять сам предмет исследования и может служить основой для постановки других аспектов проблемы.

Второй подход к исследованию гротеска — это осмысление его как эстетической категории, что можно наблюдать

уже с XVIII века в работах немецких исследователей, писателей и философов. Согласно исследованиям В. Б. Байкеля, «утверждение гротеска как эстетической категории началось с выхода в свет трактата Мезера “Арлекин или защита гротескно-комического”» [11]. В данном трактате утверждается, что гротеск начинает терять свои отличительные черты, выходить за рамки художественного приема, разрастаться до неопределенного «гротескного мира» или «гротескной культуры», а также определяться через соотношение с категорией комического. Именно с Мезера начинается устойчивое восприятие гротеска как элемента сферы комического без указания точной связи между ними. Данное обстоятельство становится причиной для, во-первых, смещения самостоятельного художественного приёма и такого более широкого понятия как эстетическая категория комического. Во-вторых, расширение понятия «гротеск» до эстетической категории ведёт к их взаимозаменяемости или образованию некой третьей категории «гротескно-комического». Во «Всеобщей теории изящных искусств» Иоанн Георг Зульцер, используя результаты исследования Мезера, относит гротеск к сфере комического, в то время как гротеск с ним вообще может быть не связан. Из этого можно сделать вывод, что с XVIII века развивается представление о комическом начале внутри гротескного образа (т. е. представление, что гротескные образы неизбежно комичны, и обратная мысль, что все комическое гротескно).

Подобное осмысление гротеска, то есть как эстетической категории, характерно в том числе и для Фридриха Шлегеля и Жан Поля, между тем, их выбор подхода более широкого понимания термина обуславливается иной мотивацией: гротеск связывается с особенностью романтического мировоззрения, в котором он становится характерной формой существования мира, представленного человеческому взору через символ. Более того, в их понимании гротеск — «насыщенная

многими смыслами форма искусства, в основании своем имеющая мистическую идею» [12]. Таким образом, представление романтиков о глубокой философичности гротескных форм выводит гротеск из сферы низкой комеди, отказывающей ему в способности выражать высокое, духовное содержание. В XX веке подобного подхода придерживается Вернер Кайзер, рассматривая проблему формальной выраженности гротеска, предполагая, что гротеск лишен особых, присущих только ему форм, так как, по его мысли, они придали бы ему определенную устойчивость, что противоречит самой сути гротеска, выражающей постоянное движение.

Третий тип подхода для анализа гротеска определяется направленностью описать «гротескный мир», исключая точную дефиницию понятия, что в первую очередь фиксирует ориентацию на описании эмоций, которые порождает этот мир. В подобного рода исследованиях гротеск в первую очередь определяется через содержательные критерии, благодаря чему можно говорить о его исключительной смысловой функции, однако это не способствует терминологической упорядоченности или пониманию сути явления. И подобный подход используется как при написании теоретических работ, так и для исследований конкретного художественного мира.

Описывая черты гротескного мира, Арнольд Хайдзик работает над созданием новой теории, способствующей различению «гротеска содержания» и «гротеска формы», в своём заключительном определении он характеризует гротеск через содержательный критерий — как «деформацию человеческого человека». Этот же критерий используется М. Бахтиным в его работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» [13]. При анализе поэтики Рембо Бахтин производит выявление универсального критерия, необходимого для определения гротеска, а также оговаривает потребность наличия в образе двух разноплановых элементов, которые будут находиться в состоянии ещё не завершённой

метаморфозы. Между тем, гротеск характеризуется как синтез приёмов, преимущественно гиперболы и литоты, что напрямую имеет отношение с гротеском в карнавальных образах Возрождения. И заинтересованность Бахтина в выявлении данного отношения приводит к смещению в сторону анализа семантики этого приёма. В конечном итоге понятие «гротеск» вновь начинает включать в себя не только гротескные формы, но и целые жанры.

Четвёртый подход в данной типологии обуславливается интересом к психологии создания и восприятия гротескных форм. «Отслеживая специфику психологического восприятия этого типа образности в хронологической последовательности, можно видеть, что в «слове гротеск как обозначении определенного, идущего из античности орнамента для Ренессанса было не только нечто игровое и фантастическое, но нечто тревожное, зловещее...». «После определений Готтшеда и Винкельмана <...> остается неизгладимым соотносением гротеска с мечтой, фантазией художника» [14].

В рамках романтизма акцент переходит от проблем восприятия на глубинные мотивы происхождения образов: так, например, римский орнамент в первую очередь соотносится с уже существующим «звериным стилем» и современными гротескными картинами, именуемыми «снами художников». Если прежде в такого рода «снах» предполагалась объективация психологических проблем их автора, а такое искусство воспринималось как лишённое интеллектуального начала, то последователи романтизма «реабilitируют» гротеск, используя его для выражения чувствуемого Знания, то есть как средство, позволяющее приблизиться к пониманию и воплощению Истины. И как итог подобного интереса к бессознательному, наблюдаемый у художников XIX века, можно расценивать появление в начале XX века психоаналитических исследований.

Как отчуждённый мир и оформление неподвластной и непонятной человеку силы, как «оно» гротеск определяется

Вольфгангом Кайзером, а неотъемлемой частью гротеска в данном случае считается «демоническое» начало, из чего следует [15], что в основе творения гротеска находятся психологические комплексы и порождаемый ими страх. Из этого можно сделать вывод, что в искусстве гротеска наиболее визуально выраженным проявляется человеческое бессознательное, управляющее личностью человека, в то время как сам гротеск только объективирует наблюдаемые у художника комплексы. Отсюда же исходит «демоническая» черта гротеска, характеризующаяся тем, что не поддаётся логическому осмыслению, а от того лишь пугает возможным источником происхождения данных форм. Однако здесь стоит уточнить, что исследователи данного направления, очевидно, не учитывают тот факт, что гротеск может являться искусственно созданной формой, проекцией сознательного.

Внешнее проявление гротеска, его визуализация может быть очень ярко представлена на примере циркового представления. Цирковое зрелище разножанрово, оно включает в себя разнообразные аттракционы и отдельные номера, от акробатов и гимнастов до фокусников и клоунады. Все элементы цирковой программы при всей несхожести их зрелищности, технической и технологической составляющих, эстетическом разнообразии, раскрывают что-то единое, а именно — богатство возможностей человека, причём не столько в телесно-физическом измерении, но скорее в бытийственном. Так человеческое бытие представляется как уверенная реализация сверхобычных возможностей, возносящая исполнителя и зрителя, над обыденными формами бытийственной реализации. Сама по себе вся цирковая программа может расцениваться как утверждение могущества и мастерства человека через преодоление им опасности, подстерегающей её исполнителя на каждом шагу. И речь идёт именно о той реальной опасности неизбежной возможности смерти. Цирковой номер как бы становится моментом

истины, пограничной ситуацией, напоминая человеку о принципиальной конечности его бытия — через переживание ненадёжности и хрупкости жизни даже в столь сильном и прекрасном её воплощении.

Несмотря на достаточно богатую историю существования, понятие «гротеск» до настоящего времени не имеет чёткого определения или подхода для его анализа. Между тем, с визуальной точки зрения гротеск почти всегда так или иначе представляет собой некоторое отклонение от «нормы», что в свою очередь позволяет отделить бытие от небытия, напомнить человеку о его конечности, а вместе с тем, помочь ему преодолеть беспрестанное ощущение тревоги. Гротеск — это визуальное проявление шаткости бытия, изображение его постоянного нахождения в опасности переменчивости.

### Переживание конечности от Паоло Соррентино

Паоло Соррентино, ещё с первых своих работ привлёкший к себе внимание на международном уровне, по праву может считаться одним из самых многообещающих современных итальянских режиссёров. Являясь не только режиссёром своих фильмов, но также и их сценаристом, ему удалось создать свой собственный, узнаваемый стилистический код, позволяющий относить его творчество к области авторского кино. Обращаясь к традиции пафоса и гротеска в рамках кинематографа, используя их как способы визуализации онтологических категорий, Соррентино не только предлагает глоток свежего воздуха современному зрителю, но и визуализирует такую непростую философскую концепцию как переживание конечности. В частности, для доказательства данного положения следует обратиться к некоторым из его работ второго десятилетия XXI века: «Великая красота» (2013), «Молодость» (2015), «Молодой папа» (2016).

«Roma o Morte» — «Рим или смерть». Этими словами открывается, пожалуй, один из самых известных и признанных

фильмов Паоло Соррентино. Смерть буквально вписана в сюжет с самого начала кинокартины, открывающейся видами на холме Яникул: эта фраза, первоначально звучавшая как “O morte o Roma”, восходит к эпохе Рисорджименто, когда холм Яникул (точнее, Порта Пиа, недалеко от Фонтаноне) стал местом присоединения Рима к недавно объединенной Италии в 1870 году [16]. Италии, страны поэтов, художников, героев, святых, мыслителей, учёных, мореплавателей и переселенцев, поколение за поколением попеременно сменяющих друг друга, пока вечный город с высоты своих семи холмов бессменно взирает за ходом смертельно опасного времени.

Контраст между непреходящим, величественным городом и слишком яркими, но недолговечными его жителями — это контраст между бессмертным, чем-то совершенно недоступным человеку и его конечной природой, от тревоги по которой он так и пытается спрятаться за своим гротескным настоящим. Одна из первых сцен фильма — сцена празднования Дня рождения главного героя по имени Джек. Празднования, полного слишком громкой музыки, гипертрофированного наслаждения, будто бы вырезанных из книжки с шаблонами-образами гостей и совершенно уставшего от происходящего виновника торжества. Сама эта сцена остро резонирует с предыдущей: переход от демонстрации утреннего умиротворённого Рима к Риму ночному, буйствующему происходит через сначала будто бы закадровый, а затем визуально подтверждаемый крик, что прежде воспринимается как крик ужаса от вида мёртвого тела, на деле же оказываясь криком эмоции совершенно противоположного спектра. Празднование шестьдесят пятого Дня рождения главного героя — это яркая человеческая попытка зацепиться за своё здесь и сейчас. Однако проходит каких-то десять минут, и совсем недавно заполненные пространства также вычурно пустеют, а ночь сменяется новым тихим днём — Соррентино наполняет свой фильм контрастным сопоставлением гротескной ночи и правильного, спокойного дня, тем самым подчёркивая

человеческую тревогу перед переживанием собственной конечности, что вынуждает хвататься за даже не отведённые на бодрствование время суток. В сцене одной из последующих вечеринок метатель ножей, демонстрируя своё мастерство в этом непростом деле, яркой синей краской станет вырисовывать силуэт женщины, максимально неподвижно стоящей перед холстом, пока острые лезвия врезаются в опасной близости от её тела — угроза смерти и почти что карикатурное искусство сливаются в одном кадре.

Схожая карикатурность наблюдается и в сцене, в которой голая женщина, в рамках то ли перформанса, то ли политического заявления, с разбега врежется головой в стену — на деле в основание античного акведука. Карикатурность присуща даже тому состоянию трагического пафоса, в котором она будто бы прибывает, совершая это определённо опасное для её жизни выступление. Конечность демонстрируется через конечность человеческого тела, — после удара на обвязанной вокруг головы ткани виднеется кровь, — и пусть даже карикатурное, но состояние пафоса, в котором находится женщина, подчёркивает её пограничное состояние между бытием и небытием. Во время интервью её лицо покрывает белый, будто бы отсылающий к цирковым выступлениям грим, ещё раз акцентируя внимание на гротескности её образа.

Ещё одна демонстрация пафоса происходит на примере образа маленькой девочки, прослышавшей талантливой художницей в том обществе, в котором существуют она и её родители. Пафосом полнится та сцена, в которой она с отчётливой злостью, яростью и будто бы даже ненавистью выплёскивает на холст самые разные краски. Ребёнок, ещё только начавший свой жизненный путь, далёкий от осознания своей конечности, погружается в состояние воодушевлённости, будто бы достигает пика своих возможностей на глазах у гораздо более близких к смерти взрослых. Данным обстоятельством Соррентино, с одной стороны, подчёркивает

гротескность происходящего, в то время как с другой, снова указывает на непрерывную связь жизни и смерти.

Острое переживание конечности наблюдается через персонажа по имени Андреа, страдающего психическим расстройством сына одной из подруг главного героя. Молодой человек представляется не просто странным, но практически сумасшедшим; он встречает свою вернувшуюся из гостей мать не только полностью обнаженным, но и облитым красной краской. Его сумасшествие — это смесь ситуативной гротескности и то и дело просачивающегося пафоса: он цитирует размышления о смерти Тургенева и Пруста с той убеждённой уверенностью, будто они принадлежат ему самому. Словно лишний в этом пытающемся избавиться от всепоглощающей тревоги окружающем мире, он глубоко погружён в идею собственной конечности и, кажется, без страха завершает свою жизнь самоубийством. Его похороны — ещё одно гротескное мероприятие, теперь уже совершенно ясно указывающее на конечность человеческой природы.

В окружении античных развалин совершенно инородно смотрится жираф, который по мановению фокусника должен обязательно исчезнуть. Взявшийся будто бы из неоткуда и также никуда исчезающий, он будто бы является отражением самой жизни главного героя — тоже яркой, громоздкой и обязательно столь же резко оканчивающейся. Сцена с демонстрацией животного дополняется диалогом, в котором ведётся рассуждение о желании Джепа тоже исчезнуть, самом Риме, что по прошествии десятилетий жизни в нём всё равно способен отторгнуть человека: вечный Рим обязательно останется, но человек — нет.

Завершает разговор о смерти и бессмертии сюжетная линия со святой монахиней, подчёркнутой, гротескной старостью своего образа в очередной раз подталкивающей главного героя к переживанию собственной конечности. В сцене на балконе квартиры Джепа, подобно всё тому же жирафу,

крупные птицы выглядят совершенно неподходящими для окружающей действительности. Они часть мира монахини, часть трансцендентного мира, что в момент наблюдения за ними будто бы помогают главному герою достигнуть того необходимого ему состояния пафоса — позже он принимается за написание нового романа, будто бы в этом акте творчества возвышаясь над поглотившей его тревогой.

Переживание конечности может считаться одной из основных тем фильма «Великая красота», в центре которого находится человек, почувствовавший закат своей жизни, рефлексирующий над будто бы неправильно растраченными годами собственной. Жизни яркой, громкой, чрезмерно гротескной, остро резонирующий с контекстом вечного города, в котором она протекает. Периодические проявления пафоса в его окружении зачастую оказываются лишь жалкими карикатурами, но будто бы достигнув его самостоятельно, он принимает просачивающееся через бытие небытие, то и дело напоминающее ему о себе с помощью навязчивых, не отпускающих его воспоминаний о неминуемо ушедшем прошлом.

Довольно ироничен тот факт, что фильм с достаточно громким названием «Молодость» — это ода безостановочно утекающему времени, ода старости. Кинематографическая попытка осмысления общеизвестного понятия, в конечном итоге представляющая собой карту разбросанных точек, на первый взгляд хаос, который становится чертой, образом и смыслом только благодаря тем, кто объединяет эти точки [17]. «Молодость» — это огромное отполированное полотно, усеянное гротескными персонажами-образами, чьей центральной темой будто бы и является обращение к теме переживания конечности человеческого бытия.

Действие фильма происходит в роскошном отеле, оздоровительном центре в Швейцарских Альпах — отеле, будто бы в Альпах затерянном, чрезмерно умиротворённом, окружённом разве что идеальными альпийскими лугами,

величественными горными вершинами и столь же невозмутимом лесом. Отель — это доведённая до пустого совершенства сцена, призванная стать помостом для очереди вновь ярких, самобытных персонажей, что за счёт своей прикрытой карикатурности начнут резонировать с тем выхолощенном миром, в котором они находятся. Соррентино — признанный мастер создания запоминающихся шаблонов-образов, будто бы унаследовавший данную способность от своих великих предшественников. Чинная супружеская пара, которая не обменивается даже парой слов во время ужина, но использует иные пути для своей странной коммуникации; работница отеля-массажистка — девушка с подчёркнуто необычной внешностью, в некоем состоянии эйфории проводящая вечера за танцевальной игрой перед экраном телевизора; совсем молодая проститутка, за которой периодически приглядывает собственная мать; на самом деле левитирующий буддийский монах; молодой актёр, чем-то напоминающего самого главного героя, заключённый в тиски некогда сыгранной роли, прославившей его, но поставившей на него клеймо «актёра одной роли», что, перевоплотившись в самого Гитлера, всецело концентрирует внимание всех прочих находящихся на завтрак людей исключительно на себе — ряд различной разработанности образов, что своей гротескностью должен очертить поле поднимаемой режиссёром проблемы конечности.

Однако наиболее громким, вызывающим у зрителя интерес, является образ старого футболиста, очевидно списанного с Диего Марадоны. Будто бы невидимой чертой отделённый от прочих постояльцев отеля, — от собственных фанатов, которым он раздаёт автографы, он так и вовсе отделён вполне настоящими воротами, — он наиболее ярко выделяется на фоне общего контекста невозмутимости, наиболее ярко подчёркивает немощь подступающей смерти. Всю его спину занимает татуировка с портретом Карла Маркса, на голове бессменные кепка и тёмные очки. Он передвигается тяжело

и неспешно, но умело набивает теннисный мяч — набивает до тех пор, пока на то хватает сил. Он весь — его прошлое, но глядя с балкона своего номера, видит выстроившиеся в ряд футбольные команды и говорит о том, что думает о будущем. Его конечность бесспорна, она подчёркивается гротескностью его привлекающего внимание образа, она заключена в каждом его жесте, в его внешнем виде и особой важностью редких произносимых им реплик.

«Молодость» — это манифестация старости, что может быть продемонстрирована исключительно на контрасте с молодостью. Достаточно громкий резонанс в общественном пространстве вызвала сцена, в которой обнажённая Мисс Вселенная спускается в бассейн, в то время как за ней наблюдают два старика — основные герои кинокартины. Между тем, именно эта сцена своей гротескной красотой молодого тела отчётливо подчёркивает недостатки старости. Два мира, один из которых неизменно следует за другим, сталкиваются в одном бассейне, вновь возвещая зрителю о смертности человека. И это столкновение миров удивительно гротескно, почти что искусственно. Наблюдающие за пышущей молодостью девушкой престарелые герои находятся в состоянии переживания конечности, они всецело предчувствуют результат поспешного хода времени.

Два основных героя фильма — композитор Фред Белинджер и режиссёр Мик Бойл, каждый из которых в определённый момент достигает состояния пафоса. Так, получив отказ актрисы, которую он намеревался снять в своём фильме-завещании, Мик провожает на поезд молодых сценаристов, что должны были помочь ему написать сценарий к его картине, а после погружается в видение, в котором на альпийском пригорки с ним разговаривают все женские персонажи, которых он некогда создал. Воображаемое — это, как известно, небытие, что в данном случае просачивается в настоящее, наполняет героя максимальным уровнем воодушевления, позволит

достигнуть высочайшей точки его творческой осознанности, прежде чем Мик будет вынужден стремительно упасть со своей последней вершины. Упасть в достаточно прямом смысле, ведь в одной из ближайших последующих сцен именно этим способом персонаж совершит самоубийство. В данном случае состояние пафоса — это последний аккорд перед абсолютным принятием своей конечности, апогей её переживания, приводящий к искусственно вызванной смерти.

Сцена, в которой композитор Фред Белинджер также находится в состоянии пафоса, также связана с делом всей его жизни. Всё-таки приняв предложение самой королевы Великобритании, он дирижирует перед оркестром, играющим некогда прославившие его «Простые мелодии». И охватывающий его в этот момент пафос — это окончательное принятие своей конечности. Это, вероятно, возможность справиться с вызванной этим переживанием тревогой, заставляющей прятаться от всего мира в затерянном отеле в сердце Швейцарских Альп.

И если фильм — это огромный холст, на который режиссёр наносит свои образы-мазки, то, став полноценной картиной, призванной передать определённый замысел её автора, «Молодость» — это пёстрое произведение, чем-то напоминающая труды художников-пуантилистов, где только на расстоянии зритель способен увидеть истинный смысл изображённого. Данный фильм демонстрирует разнообразную панораму личностей, отдельных фигур, странных, но содержащих в себе великолепное величие. Персонажей, изображенных в самых причудливых оттенках, каждый из которых является частью репрезентации общей глобальной проблемы — человеческой старости.

Мотивы смерти и старости находят своё отражение и в работе совершенно нового для Соррентино формата — телесериале «Молодой папа». И если раньше режиссера часто обвиняли в том, что он вкладывает в свои произведения слишком много элементов, не успевая раскрыть их все,

то в данном случае он находит подходящий способ для решения этой проблемы. В этой работе ему удаётся вставить множество элементов в свой фильм, имея возможность открывать их один за другим за время (десять часов), для того, вероятно, более подходящее [18]. Между тем, обилие новых стилистических методов репрезентации различных идей несколько оттесняет использование гротеска, некогда являвшегося основополагающим в вопросах трансляции того или иного замысла режиссёра. Вечеринки наиболее состоятельных слоёв общества, которые не могли остаться без особого внимания в «Великой красоте», теперь выглядят практически подходяще правильными, утопая в степенной важности происходящего. Но, несмотря на снижение общего уровня гротескности, тот всё ещё продолжает проявляться в разбросанных по всему десятичасовому телесериалу элементах, всё также продолжает отражать непреходящую проблему переживания конечности человеческого бытия.

Клерикальная жизнь, в общественном сознании принимающая форму догматизированного свода правил и распорядков, в данном случае представляется зрителю с интересного, в первую очередь гротескного ракурса. Проведение богослужений и молитвы будто бы отходят на задний план восприятия, когда в кадре, облачённые в рясу монахини, с присущим им воодушевлённым достоинством, пытаются забить мяч в футбольные ворота. Футбол, волейбол, баскетбол — эти непродолжительные, но яркие сцены наполняют сериал каким-то особым духом повседневности, в котором даже строгие священнослужители временно отходят от размышлений о божественной бесконечности, отдаваясь переживанию человеческой конечности. За строгим рядом столов сидят неторопливо завтракающие кардиналы, и вот один из них падает замертво: никакой паники или торжественной суеты, только смиренное, почти небрежное принятие собственной смертности. Кровать одного из священников

завалена игрушками, в одной из которых он прячет бутылку с алкоголем; на футболке монахини, наставницы главного героя и по совместительству Папы Римского, виднеется ироничная надпись «I'm a virgin, but this is an old shirt»; Пий XIII в компании друга-кардинала посреди ночи отправляется купить пачку сигарет; монахини развешивают на длинных верёвках выстиранную одежду, а сам глава Римско-католической церкви, продолжая диалог с одним из своих приближённых, помогает им это делать — и эта простота чётких образов карикатурна, инородна, она придаёт, казалось бы, таким будничным вещам экзистенциальный смысл. Соррентино отходит от изображения вычурного, кричащего гротеска. Его гротеск теперь зачастую даже слишком близок зрителю и понятен, между тем не переставая остро выбиваться из общего кинематографического контекста. Этот гротеск лишает налёта бессмертия саму святость, он напоминает о конечности людей, призванных только лишь служить бесконечному Богу.

Между тем, старым, уже знакомым формам гротеска также находится место в «Молодом папе». Появление на экране кенгуру, выпускаемого Пием XIII в сады Ватикана, напоминает огромного, явно не вписывающегося в окружающую его обстановку жирафа из всё той же «Великой красоты» — экзотическое животное в сердце итальянской столицы, что будто бы снова призвано отобразить положение самого главного героя, его состояние и жизнь. Телесериал полнится знакомой по «Молодости» гротескной телесной старостью — фактурные, визуально шаблонно-разные кардиналы обрамляют внешнюю молодость Папы Римского, они уже знакомо напоминают зрителю о неминуемой человеческой смерти. Ведомые тревогой, они прибегают к различным медицинским и не очень способам, дабы отсрочить свой конец, что, как уже было сказано выше, совсем не всегда получается. Отдельного упоминания заслуживает образ полной женщины, не способной подняться с кровати и выйти из своей комнаты.

Громоздкая, монументальная, её ждёт операция, что с шестидесятипроцентной вероятностью приведёт к её смерти — дабы помочь женщине отправиться на операцию, строители разбирают стену с окном в её комнате, а к её кровати прикрепляют тросы подъёмного крана, что придаёт её образу ещё больше гротескности. Гротескности неминуемой конечности, что ожидает женщину в любом случае: совершенно не имеет значение, удастся ли ей выбраться из собственной комнаты или нет.

Если гротеск в данном телесериале появляется с определённой периодичностью, то пафос можно считать одним из центральных элементов одного из последних произведений Соррентино. Главный герой — Ленни Белардо, он же Пий XIII, он же новоизбранный Папа Римский на протяжении практически всех десяти часов будто бы находится в перманентном состоянии пафоса. Его слова, его поведение, его привычки и сопровождающий его визуальный ряд — всё это громогласно возвещает о пограничном состоянии персонажа. Находясь на пределе своих возможностей, он остро ощущает конечность окружающих его людей, между тем, то ли в акте тревоги, то ли действительной причастности к божественному бессмертию, он периодически отрекается от своей конечности во имя чего-то гораздо более важного, благословенного. Однако в конечном итоге человеческая природа всё-таки берёт верх. Последняя сцена телесериала, в которой кажется, что главный герой умирает, а на деле впадает в кому, может служить подтверждением теории пафоса как состояния, предвосхищающего переживание конечности — в последних сериях телесериала пафос Ленни теряет былую всеобъемлемость, между тем, подталкивая героя к человеческой смертности.

В одной из сцен, главным участником которой также является Пий XIII, можно наблюдать и крайне интересный пример гротеска. Речь идёт о сцене облачения Папы Римского перед официальным обращением к кардиналам. В данной сцене всё, начиная от элементов монтажной склейки образца

музыкальных клипов, звучащей на заднем плане совсем не двусмысленной песни “Sexy and I Know it” до выражения лица, с которым Пий XIII выбирает для себя туфли, прямо-таки кричит о её гротескности. Охваченный пафосом Папа предстаёт перед зрителем в образе некой медийной суперзвезды, что в то же время под завесой страшной тайны тщательно скрывает от верующих своё лицо. И если сам Бог действительно остаётся для прихожан обезличенным, то данная сцена только лишь подчёркивает конечный характер природы самого Ленни, к которому в конце телесериала ему только предстоит прийти и всецело ощутить.

Кинематографический язык телесериала «Молодой папа» значительно отличается от киноязыка, присущего его не только самым ранним, но и, казалось бы, совсем недавним работам. Он полон вычурной красоты, доведённых до визуального совершенства кадров, однако всё-таки остаётся верен тем элементам, что в своё время являлись одной из причин категорического сравнения его творчества с творчеством Федерико Феллини.

## **Заключение**

Изложенная выше концепция, безусловно, является открытой и требующей дальнейшего исследования, что связано с определённым рядом факторов: во-первых, Паоло Соррентино — всё ещё здравствующий режиссёр, продолжающий свою активную творческую деятельность, поэтому полный анализ его работ в настоящий момент в принципе не может быть осуществлен; во-вторых, в нашем исследовании рассмотрены последние, наиболее значимые фильмы режиссёра. Подобная избирательность связана с высоким уровнем репрезентативности этих фильмов и телесериала относительно современной итальянской культуры, что, опять-таки, подчёркивается высоким уровнем их принятости в современном обществе.

Тем не менее, изложенной выше информации совершенно достаточно для осуществления попытки создания целостной картины образов переживания конечности, чья репрезентация основана на таких художественных средствах как пафос и гротеск. Гротеск и пафос Паоло Соррентино — это не попытка растормозить зрителя, разнообразить сцену рядом запоминающийся образов. Это аккуратный, умелый инструмент, призванный помочь осмыслить на киноэкране даже такую сложную экзистенциальную категорию как переживание конечности человеческого бытия.

В дальнейшем гармоничный синтез философии и искусства позволит не только выявить актуальные для той или иной культуры сюжеты и проблемы, но и откроет новые возможности для концептуальной интенсивности того или иного произведения искусства, поспособствует развитию языка образности. Последующее исследование визуализации, мотивов переживания конечности в кинематографе может дать толчок для создания новых путей развития искусства в целом.

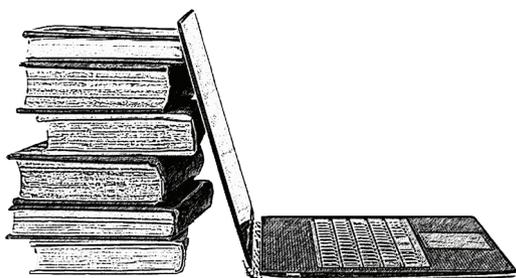
### Список литературы | References

1. Тихонова И.Ю. Конечность человеческого бытия как предмет философского анализа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015, № 5–2. С. 178–180.  
Tihonova, I.Yu. “The finiteness of human existence as a subject of philosophical analysis”, *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history, Questions of theory and practice*, 2015, 5–2, pp. 178–180. (In Russ.)
2. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. 160 с.  
Kierkegaard, S. *The Sickness unto Death*. Moscow, Academicheskii projekt, 2014, 160 p. (In Russ.)
3. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высш. шк., 1988.

- Molchanov, V.I. *Time and Consciousness. Criticism of phenomenological philosophy*, Moscow, Vysshaya shkola, 1988. (In Russ.)  
URL: <https://www.ruthenia.ru/logos/personalia/molchanov/zb.htm> (access: 13.05.2021).
4. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. М.; СПб., 2000. 317 с. Tillich, P. *Systematic Theology*, Vols. 1–2, Moscow; St. Petersburg, 2000. 317 p. (In Russ.)
  5. Тиллих П. Бытие, небытие и тревога // Консультативная психология и психотерапия. 1994. Т. 3, №. 1.  
Tillich, P. (1994) “Being, Nonbeing and Anxiety”, *Counseling psychology and psychotherapy*, 1994, Vol. 3, no. 1. (In Russ.)  
URL: <https://psyjournals.ru/mpj/1994/n1/25612.shtml> (access: 13.05.2021).
  6. Стёпин В.С., Гусейнов А.А., Семигин Г.Ю., Огурицов А.П. Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2-е изд., испр. и допол. Т. 3. М.: Мысль, 2010.
  7. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1976. С. 63–367.  
Aristotle, “Metaphysics”, in *Works in 4 vols., Vol. 1*, Moscow, Mysl, 1976, pp. 63–367. (In Russ.)
  8. Личкова В.А. Понимание пафоса в древнегреческой и отечественной традициях // Δόξα/Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. Т. 4. С. 281–289.  
Lichkova, V.A. “Understanding pathos in ancient Greek and Russian traditions”, *Δόξα/Doksa, Collection of scientific works on philosophy and philology*, 2018, Vol. 4, pp. 281–289. (In Russ.)
  9. Ямпольский М. Точка–пафос–тотальность // Sign Systems Studies. 2013. Т. 41, №. 2/3. С. 167–186.  
Yampolski, M. “Point–pathos–totality”, *Sign Systems Studies*, 2013, Vol. 41, no. 2/3, pp. 167–186. (In Russ.)
  10. Козлова Д.В. Основные подходы к определению понятия «гротеск» // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Филология. 2000, №. 1. С. 119–124.  
Kozlova, D.V. “The main approaches to the definition of ‘grotesque’”, *Vestnik of Nizhny Novgorod University*, 2000, no. 1, pp. 119–124. (In Russ.)  
URL: [http://www.unn.ru/pages/vestniki\\_journals/9999-0196\\_West\\_fi lol\\_2000\\_1\(2\)/16.pdf](http://www.unn.ru/pages/vestniki_journals/9999-0196_West_fi lol_2000_1(2)/16.pdf) (access: 13.05.2021).

11. Байкель В.В. Гротеск и немецкая поэтика второй половины XVIII века // От риторической культуры к культуре Нового времени. Тюмень, 1994. С. 73–81.  
Baykel, V.B. “Grotesque and German poetics of the second half of the 18th century”, *From rhetorical culture to the culture of the New Age*, Tyumen, 1994, pp. 73–81. (In Russ.)
12. Дежуrow А.С. Гротеск в немецкой литературе XVIII в. Автореф. ... канд. филос. наук. М., 1996.  
Dezhurov, A.S. *The grotesque in German literature of the 18th century, PhD abstract*, Moscow, 1996. (In Russ.)  
URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=15962567> (access: 13.05.2021).
13. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Litres, 2022.
14. Кобленкова Д.В. Проблемы становления теории гротеска // Новый филологический вестник. 2006, № 3.  
Koblenkova, D.V. “Problems of the formation of the theory of the grotesque”, *New philological bulletin*, 2006, no. 3. (In Russ.)  
URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-stanovleniya-teorii-groteska> (access: 13.05.2021).
15. Sandig, H. *Deutsch Dramaturgie des Grotesken um dei Jahrhundertwende*, München, 1980. S. 31.–280. (In Germ.)
16. Kilbourn, R. “The Cinema of Paolo Sorrentino”, *The Cinema of Paolo Sorrentino*, Columbia University Press, 2020. 361 p.
17. Coccia, A. “Youth” la grande leggerezza di Paolo Sorrentino, URL: <http://www.linkiesta.it/it/article/812015/05/21/youth-la-grande-leggerezza-di-paolo-sorrentino/25997/> (access: 10.05.2021).
18. Dotto, S. *Paolo Sorrentino. L'arte nell'immagine cinematografica*: Tesi, Università Ca' Foscari Venezia, 2017. URL: <http://dspace.unive.it/handle/10579/9598> (access: 10.05.2021).

# VERSIONES ROSSICAE



**АДРИАНО ФАВОЛЕ**

УДК 572.02

профессор факультета культуры, политики и общества,  
Туринский университет, Италия

**ДЖАНЛУКА ЛИДЖИ**

ассоциированный профессор культурологической антропологии,  
факультет гуманитарных исследований,  
Университет Ка-Фоскари, Венеция, Италия

**СОФЬЯ ШЕНГЕЛИЯ**

(перевод статьи с итальянского языка)  
магистрант, Факультет свободных искусств и наук,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
s.shengeliia@gmail.com

## **АНТРОПОЛОГИЯ И ИЗУЧЕНИЕ СМЕРТИ: ВЕРОВАНИЯ, РИТУАЛЫ, МЕСТА, ТЕЛА, ПОЛИТИКА\***

**Аннотация:** Основными темами научных исследований Адриано Фаволе являются политическая антропология, музейная антропология, антропология тела и смерти, культурное творчество. Автор множества статей и монографий. Джанлука Лиджи в 1997 году получил степень по литературе в Римском университете Ла Сапиенца, а в 2003 году степень доктора философии по антропологическим наукам в Туринском университете. Он является Президентом методического совета магистратуры по специальности «Культурная антропология, этнология и этно-лингвистика» университета Ка-Фоскари (Венеция), переводчиком полевых исследований саамских общин в Шведской Лапландии, его исследования направлены на изучение истории Лапландии, антропологию пространства, антропологию ландшафта, социальное восприятие риска, взаимоотношениями между литературными и этнографическими текстами. В переведенной статье излагаются основные теоретические вопросы антропологического изучения смерти. По утверждению авторов

---

\* Перевод выполнен по изданию: The translation is based on the edition: Favole A., Ligi G. “L’antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche”, *La Ricerca Folklorica*, 2004, 49, pp. 3–13. URL: <https://doi.org/10.2307/1479930>

«антропология смерти» является не столько специфической областью исследования, сколько тематической нитью, интерес к которой проистекает из ее конвергенции с другими дисциплинами и исследовательскими перспективами. Основное внимание во введении уделяется связи между антропологией пространства и антропологией смерти, а также не менее важны связи между антропологией и растущими исследованиями, посвященными политике смерти. Среди текстов, которые были использованы для перевода статьи, некоторые фрагменты даются согласно переведенным на русский язык источникам, остальные цитаты приводятся в переводе переводчика.

**Ключевые слова:** антропология смерти; А. Фаволе; Дж. Луиджи; ритуал; смерть; антропология.

**Для цитирования:** Фаволе А., Лиджи Дж. Антропология и изучение смерти: верования, ритуалы, места, тела, политика / пер. с итал. С. Шенгелия // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). С. 193–217.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-193-217.

#### **ADRIANO FAVOLE**

Professor of the Faculty of Culture, Politics and Society,  
University of Turin, Italy

#### **GIANLUCA LIGI**

Associate Professor of Cultural Anthropology,  
Faculty of Humanities Studies,  
Ca Foscari University, Venice, Italy

#### **SOFIA SHENGELIYA**

(translation of the article from Italian)  
master student, Faculty of Liberal Arts and Sciences,  
Saint Petersburg State University, Russia,  
s.shengeliya@gmail.com

### **ANTHROPOLOGY AND THE STUDY OF DEATH: BELIEFS, RITUALS, PLACES, BODIES, POLITICS\***

**Abstract:** The main subjects of Adriano Favole's scientific research are political anthropology, museum anthropology, anthropology of the body and death, and cultural creativity. A. Favole is author of numerous articles and monographs. Gianluca Ligi has a degree in Literature from the

---

\* The translation is based on the edition: Favole A., Ligi G. "L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche", *La Ricerca Folklorica*, 2004, 49, pp. 3–13. URL: <https://doi.org/10.2307/1479930>

Sapienza University of Rome in 1997 and a PhD in anthropology from the University of Turin in 2003. He is the President of the Methodological Council of the Master's program in the specialty "Cultural Anthropology, Ethnology and Ethno-Linguistics" in Ca Foscari University (Venice), translator of the Sami communities' field studies in Swedish Lapland, his research is focused on the Lapland history, anthropology of space, anthropology of landscape, risk perception, relationships between literary and ethno-graphic texts. This is an introductory article describing the basic theoretical aspects of the anthropological study of death. As the authors state, the anthropology of death is not so much a specific area of research as a thematic thread, the interest in which stems from its convergence with other disciplines and research perspectives. The introduction focuses on the connection between the anthropology of space and the anthropology of death; equally important is the connection between the anthropology of body and the growing field of research on the politics of death. Some text's fragments of the used for this article translation are given according to the texts translated into Russian, and the rest citations are given in the translator's translation.

**Key words:** anthropology of death; A. Favole; G. Luigi; ritual; death; anthropology.

**For citation:** Favole A., Ligi G. Anthropology and the Study of Death: Beliefs, Rituals, Places, Bodies, Politics / transl. from Italian by S. Shengeliia // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). P. 193–217.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-193-217

## Панголин, смерть, культурные вымыслы

«Чистота и опасность» — классика антропологии XX века, одна из самых известных книг Мэри Дуглас, заканчивается главой «Система распавшаяся и обновлённая», прославившаяся, прежде всего, описанием культа панголина, который практикуется народом Леле, проживающим на территории современного Конго. По словам Дуглас, подобно многим человеческим обществам народ Леле на протяжении всей своей истории разрабатывал детальную и сложную классификацию окружающей среды, в которой они живут: подразделяли животных на дневных и ночных, водных и наземных, обитателей неба и обитателей земли. В космологии Леле особенно важно отделять друг от друга круг, который окружает человеческое

сообщество, включающий деревню, где живёт человек, домашних животных (собак, кур, коз), нежелательных паразитов (мышей, ящериц) и круг леса, среду, населенную духами и дикими животными, которых боятся и на которых охотятся — опасный, но в то же время ценный источник средств к существованию.

Как и во многих обществах, у народа Леле имеется множество пищевых табу, связанных с душой и считающихся нечистыми. Опираясь на собственный аргумент из другой главы, Мария Дуглас утверждает, что животные, являющиеся объектами пищевых табу, относятся к трудно классифицируемым относительно общей структуры мира. Животные, которые по морфологическим характеристикам и особенностям не соответствуют таксономии мысли, выглядят опасными, загрязняющими, в конечном счете нечистыми — именно по этой причине их потребление в пищу строго запрещено или регламентировано. Для Леле самым не классифицируемым животным, несомненно, является панголин (*manis tricuspis*). «Его природа противоречит самым общим категориям классификации животных. Он покрыт чешуей как рыба, но лазает по деревьям. Он больше напоминает яйцекладущих ящериц, чем млекопитающих, и все же он вскармливает своих детенышей молоком» [1. С. 247<sup>1</sup>]. Несмотря на то, что это животное является лесным, при виде человека оно, вместо того, чтобы напасть или убежать, сворачивается в шар и ждёт, пока охотник пройдет мимо. Как было отмечено М. Льюисом [2], для Леле исключительность панголина также касается и космологических вопросов: многообразии форм этого причудливого животного помещает его между миром человека, миром животных и миром духов. Его чешуя и хвост, похожие на хвост и чешую рыбы, соотносят его с водным миром, где обитают духи плодородия; его способность лазить по деревьям делает его типичным лесным животным; его спокойный

---

<sup>1</sup> Далее ссылки на страницы даны по русскому изданию.

нрав и обособленность частей его тела соотносят его с человеческим миром. Его сила, похоже, проистекает именно из того факта, что он связан с «множественными космологическими областями» [2].

Несмотря на то, что в связи с особым положением панголинов какое-либо взаимодействие с ними избегается, во время мужского обряда инициации, на них охотятся, ритуально убивают, используют в ритуальной процессии и в конце концов съедают посвященные. Леле приписывают панголину способность приносить плодородие [1], по этой причине это животное наравне с другими считается священным. Почему в некоторых обществах предметы и животные считаются нечистыми и опасными, и в то же время священными? Как объяснить связь между высшим нечистым, исключительным и священным? Это центральные вопросы, вокруг которых строится повествование в «Чистоте и опасности». Мария Дуглас утверждает, что присутствие панголина в одном из ключевых моментов в жизни членов Леле, в обряде инициации, подчёркивает хрупкость классификации, трудности, с которым сталкивается мышление, желающее классифицировать всё изобилие жизни, которое его окружает. Любая классификация окружающей среды, любая космология порождает исключения, отбраковки, «остатки», которые остаются вне самой системы, вызывают путаницу и демонстрируют неполноту и шаткий характер самой системы. Отважившись на сравнение с западной философской мыслью, Дуглас называет Леле «примитивными экзистенциалистами». Через тайну ритуала они частично признают традиционный и случайный характер категорий, формирующих их опыт [1].

Хотя этот отрывок остается неявным, Дуглас предполагает, что в контексте обряда инициации панголин можно пониматься как метафора смерти. Во время инициации Леле фактически вносят в ритуальной процессии труп животного в деревню: «теперь войду я в обитель скорби» [1. С. 248], они поют перед тем, как состоится посвящение. Поместив

панголина в центр обряда, Леле на самом деле размышляют о смерти и опасной природе человеческого существования. Для Леле панголин олицетворяет смерть, потому что она приводит к кризису категории, различия, классификации, на которых основана обычная жизнь общества. «Событие смерти» и прежде всего материальное присутствие трупа (представленного панголином) расстраивает космологические категории, на которых базируется социальное бытие, прежде всего, различие между местом существования живых и местом существования умерших. «Субъект-объект» в высшей степени нечистый и в то же время священный, отклоняющийся от нормы, «остаток» существования, который нашёл в культуре и в её категориях горизонт собственного смысла — данную идею легко использовать и при рассмотрении большей части иных человеческих сообществ, задуматься о шаткой природе человеческого существования, о произволе и искусственности смыслов, в которые оно облачено. Помещая себя в неопределенное пространство, находящееся на перекрестке между биологией и культурой, между миром живых и миром мертвых, «событие смерти» радикально подрывает тот смысл культурных «вымыслов», благодаря которым человек мыслит и организует окружающий его мир. Смерть, и особенно «плохая смерть», которая случается неожиданно или в особенно ожесточённых обстоятельствах, совпадает с глубоким кризисом смысла индивидуального и коллективного существования.

В кратком пространстве обряда инициации Леле размышляет о неизбежности смерти, о неустойчивости культурных категорий, о необходимости смерти для возобновления жизни. Однако у Леле, как и в других сообществах, это осознание, похоже, исчерпывает себя во время ритуала. «Смерть представляет собой вызов любой метафизической системе, но совсем не обязательно принимать этот вызов. <...> Культ панголина предполагает размышления над неадекватностью

категорий человеческой мысли, но лишь немногим предлагается сделать это, и это явным образом не связано с их опытом, касающимся смерти» [1. С. 253]. На самом деле, приход реальной смерти, особенно если это «плохая смерть», не заставляет Леле задуматься о хрупкости культурных конструкций, а, в некотором смысле, укрепляет их. Почти вопреки тому, что происходит во время обряда инициации и культа панголина, Леле обычно склонны отвергать шаткий характер существования и приписывают любую «плохую смерть» колдовству. Таким образом, они сообщают о весьма разрушительном событии смерти в рамках успокаивающего, обусловленного местными культурными смыслами, представления, тем самым избегая полного принятия угрозы. Точно так же, как и в современном обществе, неизбежность смерти отрицается и прослеживается по органическим и биомедицинским причинам: человек не просто умирает, он всегда умирает «от» чего-то.

Может ли существовать общество, которое постоянно живет с мыслью о шаткости, произволе, вымышленной природе своей социально-культурной организации? «Событие смерти», присутствие трупа — это не только разрушение и кризис смысла, но, в некотором роде, и начало построения смысла существования. Отказываясь от мыслей о мучительной смерти, отчетливо проявляющейся только в обряде инициации, Леле, как и большинство человеческих культур, укрепляют «космологические» категории, на которых зиждется их общество. «Событие смерти», труп, как его следствие, является не только разрушительным, оскверняющим и, как утверждается в других источниках [3], «антипоэтическим»: ставя себя на обочину общества и культуры, смерть становится одним из способов разрушения, но в то же время стимулирования укрепления категорий, на которых базируется социальное существование, она ведёт к сокрытию и забыванию своего культурного происхождения и формированию

собственного фиктивного характера. Амбивалентность смерти заключается прежде всего в этом колебании между кризисом смысла и импульсом к его поиску и укреплению.

### «Места» живых, «места» умерших

Идея смерти как амбивалентного явления, колеблющегося между разрушением и созданием, между кризисом и укреплением культурных категорий, представляется особенно уместной для статьи этого номера «La ricerca folklorica», посвящённого антропологии смерти. Основой многих статей является исследование реакций африканского, американского и европейского сообществ на дезинтегративные процессы, вызванные смертью: предпочтение отдаётся малоисследованной тематике, направленным на изучение «мест» мертвых и их связи с «местами», где живут живые. Первоначально представленный в рамках серии семинаров, проведенных на кафедре антропологических, археологических и исторических территориальных наук Туринского университета в период с января по май 2002 г., материал является результатом совместного участия авторов в исследовательском проекте под названием «Места обитания и места захоронения мертвых. Границы, сепарация, пересечения: междисциплинарные и сравнительные перспективы».

Исследовательский проект, прежде всего, был направлен на изучение различных способов, с помощью которых общества сталкиваются со смертью, а также оснащают себя отведёнными для неё «местами». Эксплуатируя окружающую среду (землю, естественные углубления, корни и навесы деревьев, реки и озера), разграничивая более или менее очевидные участки территории или создавая специализированные места (некрополи, кладбища, монументальные могилы), человеческие общества реагируют на неизбежную потребность, которая заключается в контроле над распадом тел. Выражение «места мертвых», однако, не предназначалось для обозначения

только физических пространств: говорить о «местах мертвых» означает также обращаться к конструкциям воображаемого, к культурным вымыслам, связанным с загробной жизнью, к жилищам, куда помещается «то, что осталось» [4] от мертвых. Основная задача проекта заключалась в том, чтобы изучить формы, которые эти «места» (в физическом и нефизическом смысле) принимают в различных культурах, что является особенно плодородной почвой для исследования отношений, устанавливаемых живыми с миром мертвых. Изучение мест мертвых способствует пониманию локальных представлений о смерти («танатология»), а также может стать хорошей отправной точкой для постижения различных аспектов общества живых («антропология»).

Изучить то, как танатология проецируется в пространство через конкретные знаки или конструкции воображаемого, значит открыть с самого начала вопрос о границах между миром живых и миром мертвых. Конвергенция между антропологией пространства и антропологией смерти, наблюдаемая в некоторых статьях этого выпуска (в частности, эссе Франческо Ремотти и Джанлуки Лиджи), оказалась оригинальным и малоисследованным способом изучения «границы», которая разделяет и объединяет живых и мертвых; в то же время тема, с которой начинается классическое эссе Роберта Герца [5], относится к наиболее популярным способам антропологического исследования смерти. Места умерших не обязательно являются местами «заточения» и разделения, но местами, в которых организуются пересечения, встречи и отношения между живыми и мертвыми. Одна из целей статьи, предлагаемой читателю «*La ricerca folklorica*», как раз и состоит в том, чтобы подчеркнуть амбивалентные отношения, которые во многих обществах связывают живых с мертвыми. Формы, которые принимают места умерших в различных культурах, свидетельствуют о диалектике между памятью и забвением, привязанностью и потребностью

в отстранении, сохранении и разрушении, соприкосновенности и противопоставлении, близости и расстоянии между живыми и мёртвыми.

В этом смысле статья, открывающая выпуск, особенно значима со многих точек зрения. Бананды, также проживающие на территории Демократической Республики Конго, изученные Франческо Ремотти, хоронят тела умерших в банановых рощах, окружающих деревни. Банановая роща, с её влажной и зеленеющей окружающей средой, является постоянной составляющей местного пейзажа: она одновременно является и «знаком» (нет деревни без банановой рощи), и «символом» нандской культуры за её экологическую, пищевую и ритуальную централизованность. Ритуал погребения проходит в банановой роще, а тело опускается в яму и засыпается землёй. Как ритуал, так и гробница имеют бессодержательный, малозначительный характер, а маленький курган, покрывающий труп, вскоре исчезает из виду. Что это за место мертвых — банановая роща? Начиная с семантического анализа концепций, касающихся исследования «окружающей среды» и некоторых антропологических концепций — в частности, касающихся категорий «что исчезает», «что остается», «что возвращается» [4] и дихотомии «места живых/места мертвых», — Ремотти подчеркивает, что банановая роща на самом деле не является кладбищем. Она не связана с долгосрочной культурной памятью: пусть на время траура гробница всё ещё заметна глазу, а сельскохозяйственные работы прерываются, но очень скоро погода и домашние животные стирают все следы захоронения. Примерно через месяц после ритуала родственники покойника «оплакивают» усопшего, перерезав несколько банановых стволов: банановая роща вновь становится популярным местом для живых, получающих от нее большую часть средств к существованию. «Культура нандов, — указывает Ремотти, — таким образом, предлагает свой собственный специфический вклад в понятие «место

мертвых». Поскольку, как и каждое сообщество, оно должно подготовить место для мертвых, оно делает банановую рощу доступной для них; но, вместо того, чтобы превратить банановую рощу в кладбище, оно сводит «место мертвых» к периоду и функции, к временному выражению траура и боли <...> В культуре нандов место мертвых — это скорее период времени, чем часть пространства».

Банановая роща, временно преданная во владения мертвецов, подтверждает «позитивность» и необходимость забвения: в банановой роще жизнь быстро вбирает в себя смерть, разрушение оставляет место для восстановления жизни. Бананды, как и все человеческие сообщества, испытывают отвращение и ужас перед разложением тел: однако, доверяя мёртвых банановой роще и её преобразовательным возможностям, они подчеркивают способность своей культуры контролировать и направлять гниение на достижение положительного результата. «Благо, найденное в гнили» (ekivuyé kikasungika ahéndire) удивительным образом подтверждает пословицу нандов. Определить банановую рощу исключительно как «место мертвых» совершенно невозможно: это скорее место, где сходятся различия и дихотомии, где встречаются и переплетаются жизнь и смерть. Место отчуждения и сожительства, памяти и забвения, заточения и распущенности, расстояния и близости между живыми и мертвыми. Место, особенно склонное показать неразрывную связь между смертью и восстановлением жизни, о которой писали Морис Блох и Джонатан Пэрри [6].

Некоторые из проблем, которые Ремотти поднимает при изучении бананде, не связаны с европейскими сообществами, что следует из статьи Марины Соцци, в котором анализируются некоторые вопросы, связанные с местами умерших (прощальные комнаты, кладбища, места рассеивания пепла) в контексте истории кремационных движений Нового и Новейшего времени. Здесь стоит остановиться, в частности, на проблеме

рассеивания пепла, на которую ссылается Соцци в заключении своей статьи. Уже несколько лет в некоторых европейских странах (особенно в Англии) рассеивания пепла зачастую происходит в значимых для умершего и его семьи местах, таких как горы, озера, реки и так далее. Но что же это за «места мертвых»? С одной стороны, они напоминают то, что Марк Оже назвал «не-местами» — *surmodemité* [7]. На самом деле, это пространства, которые не важны для сообщества ни с точки зрения идентичности, ни с исторической точки зрения. Их смысл, скорее, «личный», связан с памятью умершего, который какое-то время будет храниться его друзьями и семьей. С этой точки зрения, они сильно отличаются от банановых рощ, которые, хотя и приводят к постепенной потере индивидуальной памяти, являются местами идентичности, общности, исторической значимости. И все же даже такие «естественные» места рассеивания пепла, как банановые рощи Нанды, куда больше связаны с периодом времени, периодом боли, траура и памяти, а не с физическим пространством, кладбищем. Действительно, они могут казаться некоторого рода угрозой существованию кладбищ, мест мертвых преимущественно европейской традиции. Те, кто выбирают практику рассеивания останков своих умерших в окружающей среде, создают — ключевое понятие статьи, посвящённой Джанлука Лиджи народу саамов из Лапландии — временный «пейзаж чувств», неустойчивый, невидимый для большинства людей, которому суждено исчезнуть вместе с памятью об умершем.

### **Антропология пространства и изучение смерти**

На территории саамов можно проследить богатую географию мест, находящихся в тесной связи с мёртвыми. Места могут быть схематично сгруппированы в три категории: а) места, где похоронено физическое тело; б) места, где покойник живёт или присутствует через некое внефизическое

тело; в) места, где «обитают» определённые типы духов, имеющих отношение к миру мертвых. Все эти места являются специфическими частями природной среды, в которой проживают сообщества пастухов, чья повседневная практика связана с полукочевым оленеводством. Это, например, *daivie* (равнины, вересковые пустоши), *njarka* (возвышенности, земляные выступы), *puoltsa* (уступы, пещеры), *saivo* (озёра, ручьи), *seite* (камни странной формы-сейды, скалы) и т. д. Следует отметить, что подобный участок никоим образом не обозначен, следовательно, любое близлежащее место этого типа может стать местом захоронения усопшего. Хотя сейды, например, всегда имеют причудливую форму (благодаря моделирующему действию атмосферных условий и суровому субарктическому климату), только саами-пастухи, которые продолжают сезонно передвигаться по территории со своим стадом, знают, как отличить с первого взгляда сейдовое место от любого другого камня странной формы. В своей статье Лиджи подчёркивает тот факт, что пространственная организация саамами мест умерших может быть изучена не только (или уже не только) как форма родной классификации (т. е. как культурный «продукт», основные характеристики которого исчезли в результате колонизации), но прежде всего как форма символического манипулирования окружающей средой (т. е. как культурный «процесс», активный и действующий даже сегодня), учитывая, что большинство пастухов всё ещё способны распознать, перемещаясь по территории, древние места, предназначенные для захоронений. Этот характерный «посев мертвых» в природном ландшафте, которым саамы занимаются на протяжении веков, позволяет придать местам историко-эмоциональную глубину. Умершие и захоронённые родственники (погребённые в землю, похороненные под надгробной плитой или затопленные) в тайге повсеместно, придают пространству, населённому живыми, «структуру чувств»,

позволяющую ориентироваться и координировать повседневную деятельность, связанную с полукочевым оленеводством. Места, среди которых пастухи до сих пор перемещаются в течение сезонов вместе со своими стадами, следуя своей особой культурной стратегии, связывающей смерть с синтаксисом пространства, никогда не являются нейтральными точками в геометрической ткани, а являются значимыми узлами в сети микроэкспериментов, в которых переплетаются воспоминания и истории, сенсорные восприятия атмосферных условий и эпизодов прожитой жизни.

Статьи Лиджи, Ремотти и Соцци демонстрируют эффективность исследования смерти, имеющего сходство с концептуальными ориентирами антропологии пространства. Пространственная организация в рамках любого социального взаимодействия, включая лингвистические взаимодействия, выражает смысл: то есть косвенно передаёт ценности, этические принципы или мировоззрение. По этой причине антропология пространства фокусирует внимание на «локализации» природы социальных взаимодействий, а рассматривает места как основные строительные блоки для понимания человеческих действий в контексте, где они естественным образом происходят: то есть не только как совокупность сил, формирующие поведенческую культуру физические структуры, но и как материальные и символические продукты человеческой деятельности. Перефразируя Георга Зиммеля, можно утверждать, что жилища, план города или архитектурная артикуляция кладбища являются не только сооружениями с социальными значениями в пространстве, но и «социальными образами действия, сформированными в пространстве» [8].

В первой половине двадцатого века Мартин Хайдеггер разработал ряд собственных размышлений на тему «Что такое человек?». Для Хайдеггера человеческое существо на самом деле является здесь-бытием (Dasein), то бытие-в-мире (In-der-Welt-sein). Человек — «существо», всегда «пространственное», в том

смысле, что оно всегда имеет отношение к месту [9]. Эта глубокая, неизбежная и основополагающая связь человека с конкретным пространством [4], также была исследована еще более аналитически направленным Морисом Мерло-Понти [10]. Французский исследователь отметил, что человеческое тело, будь то живое или мертвое, не «занимает пространство» в том же смысле, что и другие материальные объекты (позиционная пространственность). «Местонахождение» тела никогда не подразумевается как определенный набор координат, а относится к находящемуся в движении телу, ориентированному на собственные задачи (пространственность ситуации). Если с пространственной точки зрения живое тело, таким образом, является парадигмой «присутствия» в мире (бытие), то в целом смерть конфигурирует самую радикальную форму отсутствия: смерть как исчезновение бытия провоцирует болезненный кризис присутствия [11]. По этой причине простой незаменимый вопрос «что делать?» с мертвым телом сам по себе является вопросом антропологии пространства. Где разместить покойного? С какой степенью близости должны располагаться захоронения? Какое значение имеет расстояние с культурной, ритуальной точек зрения?

В контексте итальянской традиции этноантропологических и фольклорных исследований о смерти, отношения между идеологией смерти и организацией пространства были особенно эффективно рассмотрены Луиджи М. Ломбарди Сатриани и Мариано Мелигрانا в книге «Мост Сан-Джакомо». В этой работе, в дальнейшем ставшей классикой, говорится о том, что «территориальная организация южной части страны глубоко отмечена идеологией смерти, которая выделяет её структуры и режимы и ориентирует её значения на конфигурацию символического погребенного города, диалектического полюса города живых <...> Отношения между живыми и мёртвыми, на фольклорном горизонте, не являются двумя противоположными мирами, а представляют собой

“континуум”, метафизическое напряжение, которое придаёт аллюзию и иноковость историческому времени и согласованность с мета-историческим». метафизическое напряжение, которое придает всеохватность и инаковость историческому времени и согласованности с мета-историческим. Селение является также пространством для встречи живых и мёртвых, которая устроена по разнообразным и сходящимся пространственным траекториям [12].

Различные сообщества в различное время своей истории характеризовались разработкой конкретных решений проблемы понимания, что такое мертвец и куда помещать мёртвое тело. По этой причине одной из основных задач данного выпуска является попытка создания структуры понятий, достаточно универсальных, но в то же время точных, необходимых для понимания некоторых конкретных концепций смерти (из которых вытекает собственный смысл определённой организации пространства), исходящих из анализа иных социальных контекстов и сравнения с другими культурными особенностями. Применение категории места к антропологическому исследованию погребальных практик позволяет обогатить исследования на тему амбивалентности смерти. Если, с одной стороны, умирание является разрушительным и энтропийным процессом, привносящим хаос и беспорядок, относится к «био-социальному типу», то с другой, через символические значения, которые извлекаются транскультурно-специфическими способами, оно генерирует сложные формы организации, упорядочивает места, связывает пространства, выстраивает космологию, ориентирует поведение: оно связывает между собой смысла и саму природу жизни.

### **Смерть, тело, болезнь**

Антропологический интерес к смерти с течением времени претерпевал различные трансформации. Тема, представляющая

центральный интерес для эволюционистов, находивших в представлениях о сущности души и загробной жизни происхождение религиозной мысли и прогрессивное развитие культуры [13], смерть также являлась плодородным полем исследований для зарождающейся французской антропологической школы [5]. В своем знаменитом и новаторском исследовании Герц попытался связать способ взаимодействия с трупом и сущность «души» (нематериальный покой человека) с коллективными представлениями и практиками смерти (верования, символизм, траур, погребальные обряды), заложив основы для построения концептуальной сети, в дальнейшем в большей степени так и оставшейся незавершенной. В англо-саксонской традиции структурно-функционального периода изучение смерти, по сути, ограничивалось в основном символикой похоронных обрядов и способностью последних восстанавливать порядок и равновесие в социальной структуре, деформированной данным энтропийным и разрушительным событием [14]. В особенности начиная с 1980-х годов антропология, можно сказать, занималась изучением смерти в первую очередь в рамках индивидуального культурного контекста, с чем связаны определённые трудности в выявлении концепций и перспектив, в широком смысле относящихся к трансверсальным.

Ещё в 1984 году Филлисом Пальги и Генри Абрамовичем, авторы библиографического обзора по кросс-культурному изучению смерти, было отмечено, что антропологи «в отличие от философов, мало интересовались тайной смерти» [15]. Несмотря на отсутствие недостатка в детальном этнографическом анализе, по мнению двух авторитетных ученых, теоретический аппарат был до такой степени недостаточно разработан, что, по-видимому, привело к «низкому уровню согласованности по основополагающим вопросам, задаваемым себе антропологами» [15]. Спустя двадцать лет после публикации библиографического обзора Пальги и Абрамовича

можно заметить, что интерес к смерти лишь растёт и диверсифицируется. Антропологи сегодня уже не ограничиваются, как в «Как умирают другие» [16] заметил Йоханнес Фабиан, исследованиями экзотических сообществ, а, исходя из богатой этнографической документации, акцентируют сравнительные исследования смерти и начинают размышлять о практиках и ритуалах, свойственных западным сообществам [17; 18]. Несмотря на это, создаётся впечатление, что антропология смерти и сегодня представляет собой неспецифическую область исследований, наделенную теоретическими перспективами и собственной концептуальной структурой, а скорее гетерогенную область анализа. Это тематическая направление, черпающее теоретическую продуктивность из сходства с другими направлениями исследований и иными дисциплинами. Можно сказать, что диалог между антропологией тела, медицинской антропологией и изучением смерти даёт чрезвычайно многообещающие результаты [18; 19].

Хотя основной интерес этого выпуска заключается в связи антропологии пространства с изучением смерти, нет необходимости отказываться от попыток исследовать иные сочетания. В этом отношении вклад Кьяры Пуссетти примечателен рассмотрением смерти в диалоге с размышлениями о теле и личности [20], об эмоциях [21], о боли, о гендерных отношениях. У народа Биджаго с острова Бубак (Гвинея-Биссау) именно женщины отвечают за похоронное облачение трупа, поминки, обряды и траурные обычаи. «В отличие от языкового, эмоционального и тактильного участия женщин, мужчины поддерживают исключительно визуальную связь со смертью». Женское тело можно считать «местом», где встречаются мир живых и мир мёртвых. Именно через женские тела йарибоки, «духи мертвых», проявляются в непрерывном круговороте рождения-смерти. И именно в женском теле, благодаря практике обладания, мужчины-жертвы «плохих смертей», скончавшиеся до того, как человек завершил обряд инициации, возвращаются, дабы вновь обрести себя.

Эти блуждающие «души», эти мстители, блуждающие между местами живых и местами мёртвых, иницируются посмертно через обладание женщинами, которые «одалживают» свои тела, дабы обряд инициации был завершён и они могли, наконец, добраться до анарибока, места мертвых, завершив тем самым своё существование. Исключительно женская «работа со скорбью» находит дальнейшее выражение в похоронных песнях: эти звуки и эти «слова против смерти», как их определил бы Джон Дуглас Дэвис [22], представляют собой социально одобренный способ выражения траура и эмоций. Именно через песни некоторые биджаго-женщины придают смысл событийной смерти, не позволяя деструктивным аспектам захватить общину.

Двигаясь в области этнопсихологии, статья Симоны Талиани посвящена переплетению смерти, представлений о человеке, культурных представлений о болезни в районе Булу в Южном Камеруне. В центре внимания статьи находится «изображение детей», широко представленных в Западной Африке: дети с необычными пороками развития, хроническими заболеваниями, ненормальным поведением, часто умирающие преждевременно. Эти «дети-предки», «дети-колдуны», «рождённые-чтобы-умереть», имеющие различные названия, находятся на неопределённой границе между человечеством, животным миром и миром духов и предков. Разрабатывая культурные представления о природе этих детей, чьё наречение нередко связано со словом «колдовство», рассматриваемые африканские сообщества придают гласности обычно замалчиваемые проблемы сообществ, связанные с переживаниями бессмысленных детских смертей.

Первая из двух американистских работ, посвящённых Франческо Дзанотелли общине Сан-Кристебаль Сапотитьен (штат Халиско, западная Мексика), также вдохновлена местными представлениями о человеке. В статье анализируются устные повествования об обнаружении сокровищ на земле по указанию *ánimas*, «духов мертвых», показывающихся

живым, дабы попросить их погасить неоплаченный долг или исполнить клятву, не исполненную при жизни. Если идеал человека предполагает состояние завершенности, то есть способность в полной мере исполнять обязанности (как в сугубо экономических, так и в более общем плане в сфере общественных отношений), то смерть зачастую мешает довести этот процесс до конца. Мёртвые, не успевшие при жизни завершить все дела и в основном являющиеся жертвами «плохой смерти», таким образом, возвращаются к мукам живых, дабы, оплатив все свои долги, им было позволено раз и навсегда добраться до «места мертвых». Взамен они показывают живые места, в которых зарыты сокровища (обычно там же располагаются и их останки). Тема обмена и созависимости (между живыми, мёртвыми и участниками религиозных ритуалов), представляется в статье Дзанотелли в соответствии с устоявшейся традицией [23], а также являет собой теоретической основой для анализа верований, обрядов и смертельных практик.

## Политика смерти

В своей знаменитой интерпретации похорон на Яве, Клиффорд Герц [24] настаивал на несоответствиях и историко-культурной стратификации значений, связанных с ритуалом. В яванском контексте 1950-х годов, характеризующимся сосуществованием «анимистических», индуистских и исламских концепций и быстрой трансформацией образа жизни, похоронный ритуал стал социальной ареной, на которой столкнулись религиозные символы, плотно связанные с политическими ценностями. Похоронное облачение, продолжительность поминок, обращение с трупом и способ захоронения вовсе не гарантировались общей традицией, а стали поводом для споров, в которых происходило столкновение различных взглядов на мир и социальную жизнь. Анализ

Герца может послужить в качестве прекрасного введения в тему, наиболее ярко проявляющейся в заключительных эссе этого выпуска, которую можно было бы обобщить словосочетанием «политика смерти».

Изучение политики смерти предполагает выявление контекстов, ритуалов, верований и практик смерти, далеких от общего и бесспорного традиционного наследия, являющегося в первую очередь территорией столкновения между идеологиями, мировоззрениями и неравноправными властными отношениями. Данное обстоятельство позволяет обратить внимание на то, что место и время смерти могут быть выражением властных отношений, пространством для конфликта и оппозиции. Страх, с которым в Италии люди относятся к появлению новых мест поминаения усопших нехристианских религиозных конфессий, является хорошим примером того, как сильное эмоциональное воздействие, связанное со смертью, поддается политическим манипуляциям, направленным на защиту и укрепление идентичности. Как показал глубокий анализ постсоциалистических стран Восточной Европы, проведенный Кэтрин Вердери [25], вопрос о трупах и останках вполне способен оказаться центральным в политических стратегиях современных государств. Кроме того, изучение смерти может стать хорошей отправной точкой для анализа насилия, связанного с колониальными и постколониальными событиями.

В связи с этим статья Энрико Комбы, принимающая во внимание этно-историческую перспективу, размышляет о тысячелетнем ритуале Пляска Духа, ставшим своего рода эпилогом для бойни на ручье Вундед-Ни в 1890 году, после которой прервалась столетняя история племени Лакота. Соединяя локальные представления о человеке и судьбе мёртвых с перспективой, внимательной к динамике власти и колониального насилия, Комба приходит к новой интерпретации смысла Пляски Духа. Ритуал становится чем-то большим, нежели

возвращением мёртвых, он предвещал конец эпохи, культуры, образа жизни. Истребление зубров, невозможность кочевничества, заточение в резервациях, насилие и массовые убийства радикально изменили жизнь коренных общин. Танец, затем с новой яростью продолженный в деревнях, не выражал надежды на будущее возвращение мёртвых, как утверждается в большинстве интерпретаций, предложенных до сих пор; на самом деле Лакота очень боялась мертвых. Пляска Духов скорее демонстрировала восприятие смерти целой культуры и грядущего воссоединения мира живых и мира мертвых, вызванное определёнными событиями и выраженное в традиционном эсхатологическом языке. На самом деле, это был воображаемый побег умирающей культуры в другой мир, мир духов и мёртвых, её единственное возможное место существования в будущем. Одним словом, Пляска Духов является радикальной формой протеста против внешней силы, выраженной языком традиционных верований о мире мёртвых.

Положение Лакоты в конце XIX в. является одним из «культурных трауров», позаимствованных из статьи Роберто Бенедюса, завершающей выпуск и заслуживающей внимания благодаря как обширному библиографическому синтезу темы «смерти» в Африке, так и новаторским методологическим предложениям. Бенедюс же предлагает различать этнографии смерти «первого», «второго» и «третьего» типов. Под «этнографиями смерти первого типа» имеется в виду изучение представлений о смерти, в первую очередь связанных с традицией, с устойчивыми символическими структурами, а также антропологическое изучение обрядов, верований, мест умерших; анализ практики общения между живыми и мёртвыми. Однако в последние двадцать лет внимание к переплетению «локального» и «глобального», к способности ритуала вобрать в себя историю и колониальную динамику заставило антропологов в большей степени сосредоточиться на трансформации похоронных обрядов и практик, на спорах,

противоречиях и компромиссах, которые их сопровождают, очерчивая «этнографию смерти второго типа». В некоторых городских районах Африки можно заметить, что в похоронных обрядах преобладает экономическое, почти потребительское измерение: «хорошая смерть» становится «красивой смертью», возможностью показать свой социальный и экономический статус.

Наконец, массовые убийства, войны, массовое насилие и смертоносные эпидемии, такие как СПИД, заставляют сегодня антропологов противостоять «этнографии смерти третьего типа». Когда смерть становится коллективным, повседневным опытом, актом произвола, насилия и террора, возникает невозможность её становления составляющей символической деятельности, культурной репрезентации. Невозможность хоронить умерших, совершать похоронные обряды, скорбеть может привести к тому, что смерть станет привычкой сама по себе. Привычкой, воспроизводимой в иных случаях смерти, иных случаях насилия, иных формах поведения, уже не определяемых культурными рамками, а направленной только лишь на воспроизведение насилия, осуществление власти как самоцели. Ситуация, которую в настоящее время переживают многие районы стран, пострадавших от колониального и постколониального насилия (таких, как Ангола, Либерия, Руанда, Сьерра-Леоне, Демократическая Республика Конго), является формой «культурного траура», характеризующейся невозможностью придать смысл смерти.

### References | Список литературы

1. Douglas, M. *Purity and danger*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.  
Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2000.
2. Lows, I.M. "The spider and the pangolin", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1991, 26 (3), pp. 513–525.
3. Favole, A. *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma–Bari, Laterza, 2003.

4. Remotti, F. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, dei tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
5. Hertz, R. "Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort", *L'Année Sociologique*, 1907, 10, pp. 48–137.
6. Bloch, M. Parry, J. *Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
7. Augé, M. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil 1992.  
Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
8. Simmel, G. *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1998. (Ed. or. *Soziologie*. München, Suhrkamp, 1983)
9. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927.  
Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ад Маргинем, 1997. 452 с.
10. Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia delle percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965 [1945].
11. De Martino, E. *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 1958.
12. Lombardi Satriani, L.M., Meligrana, M. *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina dei Sud*, Palermo, Sellerio, 1989.
13. Tylor, E.B. *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, London, Murray, 1871.  
Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989.
14. Goody, J. *Death, property and the ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962.
15. Palgi, P., Abramovitch, H. "Death: a cross-cultural perspective", *Annual Review of Anthropology*, 1984, 13, pp. 385–417.
16. Fabian, J. "How others die. Reflections on the anthropology of death", in Mack, A. *Death in American experience*, New York, Schocken, 1973, pp. 177–201.
17. Lock, M. "Ripensando il corpo delta morte: il dibattito in Nord America e Giappone", in Pandolfi, M. *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi, 1996, pp. 30–56.
18. Lock, M. *Twice dead: organ transplants and the reinvention of death*, Berkeley, University of California Press, 2002.

19. Scheper-Hughes, N. "The global traffic in human organs", *Current Anthropology*, 2000, 41(2), pp. 191–224.
20. Bloch, M. "Death and the concept of person", in Cederroth, S., Corlin, C.J. *On the meaning of death. Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*, Stoccolma, Almqvist & Wiksell., 1988, pp. 11–29.
21. Rosaldo, R. "Grief and the headhunter's rage: on the cultural force of emotions", in Bruner, E. *Text. play and story: the construction and reconstruction of self and society*, Washington, American Ethnological Society, 1984.
22. Davies, J.D. *Death ritual and belief: the rhetoric of funerary rites*, London, Cassel, 1997.
23. Barraud, C., de Coppet, D., Iteanu, A., Jamous, R. *Of relations and the dead. Four societies viewed from the angle of their exchanges*, Oxford, Berg, 1994.
24. Geertz, C. *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.  
Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
25. Verdery, K. *The political lives of dead bodies. Reburial and postsocialist change*, New York, Columbia University Press, 1999.

**АМЕДЕО ВИГОРЕЛЛИ**

профессор, Философский факультет  
имени Пьеро Мартинетти,  
Миланский университет, Италия

УДК 141.7  
ГРНТИ 02.91.91  
БАК 09.00.03

**ВЕРОНИКА КРАЕВА**

(перевод статьи с английского языка)  
магистрант, Институт философии,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
st048469@student.spbu.ru

**НОВОЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ НАЧАЛО:  
ДИАЛОГ МЕЖДУ ЭНЦО ПАЧИ И ГУССЕРЛЕМ\***

*Аннотация:* Данная публикация представляет собой перевод статьи Амедео Вигорелли из сборника «Phenomenology in Italy» (*Феноменология в Италии*), серия «Contributions to Phenomenology» (*Статьи по феноменологии*). Целью данной работы является рассмотрение, преимущественно с теоретической точки зрения, «возвращения к Гуссерлю», осуществлённого Энцо Пачи в контексте итальянской философии второй половины XX века, которая традиционно считалась «застойной». В качестве основного материала статья обращается к книге Э. Пачи «Время и истина в феноменологии Гуссерля» («Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl», 1960). Методы нового подхода Пачи к феноменологии будут освещены в связи, во-первых, с его попытками провести линию преемственности с ранними учениками Гуссерля, а, во-вторых, с глубоким и оригинальным прочтением текстов Гуссерля (включая неопубликованные). Исходя из поставленной задачи, наиболее важными будут являться понятия «феноменологической редукции», «интерсубъективности» и «потребности». Наконец, мы увидим, каким образом реактуализация феноменологии Гуссерля, осуществленная Пачи, связана с другими важными персоналиями, прежде всего с Фрейдом и Марксом.

---

\* Перевод выполнен по изданию: Vigorelli, A.A. “New Phenomenological Beginning: A Dialogue Between Enzo Paci And Husserl”, *Phenomenology in Italy*, 2020, Vol. 106, pp. 57–70. URL: <https://www.springer.com/gp/book/9783030253967> (дата обращения: 10.06.2021).

**Ключевые слова:** феноменологическая редукция; интерсубъективность; потребности; Гуссерль; Энцо Пачи.

**Для цитирования:** Вигорелли А. Новое феноменологическое начало: диалог между Энцо Пачи и Гуссерлем / пер. с англ. В.Д. Краева // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). С. 218–251.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-218-251

### AMEDEO VIGORELLI

Professor, Piero Martinetti Faculty of Philosophy,  
University of Milan, Italy

### VERONIKA KRAEVA

(translation of the article from English)  
master student, Institute of Philosophy,  
Saint Petersburg State University, Russia,  
st048469@student.spbu.ru

## A NEW PHENOMENOLOGICAL BEGINNING: A DIALOGUE BETWEEN ENZO PACI AND HUSSERL\*

**Abstract:** This work is a translation from English of an article by Amedeo Vigorelli published in the collected papers «Phenomenology in Italy» from the series «Contributions to Phenomenology». This article's object is to consider mainly from a theoretical point of view the “return to Husserl”, carried out by Enzo Paci in the context of Italian philosophy of the second half of the 20<sup>th</sup> century, which was traditionally considered “stagnant”. As the main material, the article refers to the book by E. Paci “Time and Truth in Husserl's Phenomenology” (“Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl”, 1960). The methods of Paci's new approach to phenomenology will be highlighted in connection: 1) with his attempts to draw a line of succession with Husserl's early students, and 2) with a deep and original reading of Husserl's texts (including unpublished ones). Based on the task, the most important will be the concepts of “phenomenological reduction”, “intersubjectivity” and “requirement”. Finally, we will see how

---

\* The translation is based on the edition: Vigorelli, A.A. “New Phenomenological Beginning: A Dialogue Between Enzo Paci And Husserl”, *Phenomenology in Italy*, 2020, Vol. 106, pp. 57–70. URL: <https://www.springer.com/gp/book/9783030253967> (access: 10.06.2021).

Paci's actualization of Husserl's phenomenology is related to other important personalities, primarily Freud and Marx.

**Key words:** phenomenological reduction; intersubjectivity; needs; Husserl; Enzo Paci.

**For citation:** Vigorelli A. A New Phenomenological Beginning: a Dialogue between Enzo Paci and Husserl / transl. from English by V.D. Kraeva // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). P. 218–251.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-218-251

Ведущая роль Энцо Пачи в итальянской философии XX века на сегодняшний день является исторически подтвержденным фактом [1. P. 76–83, 133–148, 155–157 et passim]. Однако дискуссия о его месте в европейском и мировом [философском] контексте до сих пор не получила достаточного внимания. Середина 1950-х — это время, когда яростный дух пост-фашистского «возрождения философии», казалось бы, ослаб, а наиболее видные последователи идеи морального и государственного обновления страны вернулись к академическому и идеологическому стилю мышления как следствию их «профессионального» [способа осуществления] философской работы. В эти годы, когда время [господства] экзистенциальной философии [неизбежно подходило к своему концу], к своей «лебединой песне» [1. P. 142], Пачи ощутил необходимость «нового начала». В частности, когда его склонность к дневниковым и автобиографическим записям (которые он начал вести еще в годы юности) (см.: [2]) приобрела свое законченное выражение на страницах «Феноменологического дневника» («*Diario fenomenologico*») 1961 года, он воспринял «возвращение к Гуссерлю» как поспешную попытку «повлиять на итальянскую культуру и философию посредством феноменологии» [1. P. 136]<sup>1</sup>. Более того, во время преподавания в Павийском университете в стремлении восстановить

---

<sup>1</sup> О практике ведения дневника Энцо Пачи см.: [3]; итальянский перевод: [4].

свой юношеский этический и теоретический опыт (см. [5]), Пачи приобрел открытость и готовность к международным дискуссиям: основанный им в 1951 году журнал «aut aut» стал наглядным подтверждением этой его склонности. Для тех, кто был вовлечен в работу над журналом, подобно многим студентам Пачи, это открыло возможность быть включенными в среду, которая не была предубеждена или враждебно настроена против научной мысли, но, в то же время, не находилась в подчинении или зависимости от нее. Такая ситуация сделала возможной реакцию по отношению к анти-философскому скептицизму этого периода, который угрожал перерасти в форму невроза, способную выхолостить итальянскую социокультурную среду 1950-х [6. P. 172]. Было бы возможным реконструировать с исторической точки зрения это важное событие в его глубинной связи с философскими и идеологическими импликациями [7; 8; 9; 10]. Я, однако, буду исследовать данный предмет с теоретической стороны, принимая во внимание работу Пачи «Время и истина в феноменологии Гуссерля» («Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl»), главным образом сосредоточенной на возрождении феноменологии.

Философия начинается с удивления, с пробуждения давно дремлющей интуиции, это разрешение головоломки, с Rätsel<sup>2</sup>, с того, что мы считали чем-то само собой разумеющимся. В феноменологии это происходит одновременно с открытием интенциональности сознания: «сознание одновременно содержит в себе и не содержит» [11. P. 50]<sup>3</sup> все вещи. В отношении прояснения неявной разницы между психической реальностью и интенциональным содержанием сознания, Пачи ссылается на Софию Ванни Ровиги, которой принадлежит

---

<sup>2</sup> Rätsel (нем.) — головоломка, загадка (*прим. пер.*).

<sup>3</sup> Вторая глава книги («Il significato dell'intenzionalità»), источник цитирования, уже была опубликована в качестве независимой статьи (под заголовком «Il significato dello spirito») в: [12].

процитированная выше формулировка<sup>4</sup>. То, с чем мы имеем здесь дело, это разница между *cogito*<sup>5</sup> и *cogitatum*<sup>6</sup>, которая не требует необходимым образом наличия некой смутной промежуточной сущности, в роли которой выступает «репрезентация»; напротив, это прямое и интуитивное отношение к объекту, «нереальному с точки зрения физической реальности, которая считается реальной». Это разница между, с одной стороны, «деревом» и «моим сознанием», которые оба находятся в пространстве *in rerum natura*<sup>7</sup>, и, с другой стороны, «смыслом» или «идеальной сущностью» дерева как «полюсом» «универсальной корреляции» между ноэзисом и ноэмой (*poesi* и *poema*)<sup>8</sup>. Дерево есть «в моей монаде, в которой

---

<sup>4</sup> «Come parte della natura, come ente della natura, la coscienza <...> ha le sue rappresentazioni, i suoi giudizi, i suoi sentimenti, ma non contiene in sé prati, alberi, animali, divinità, ecc., e in certo senso, invece, cioè per quell'aspetto che chiameremo intenzionale, la coscienza contiene in sé tutte queste cose» («Как часть природы, как сущность природы, сознание <...> обладает своими представлениями, своими суждениями, своими чувствами, но не содержит в себе лугов, деревьев, животных, божеств и т. д., и тем не менее в том аспекте, который мы называем интенциональным, сознание, наоборот, содержит в себе все эти вещи») [13].

<sup>5</sup> *Cogito* (лат.) — «мыслю, думаю». Понятие, введённое в философию Р. Декартом, обозначающее всякий рефлексивный акт сознания субъекта, то есть акт сознания (представление, мысль, желание и т. п.) в наличии которого субъект отдаёт себе отчёт (*прим. пер.*).

<sup>6</sup> *Cogitatum* (лат.) — мыслимое, сознаваемое, подразумеваемый предмет *cogito* (то есть сама вещь, которая воспринимается, положение дел, которое утверждается в суждении, и т. д.) (*прим. пер.*).

<sup>7</sup> *In rerum natura* (лат.) — в природе вещей, в пространстве (*прим. пер.*)

<sup>8</sup> Ноэзис (греч.) — мышление, в феноменологии Э. Гуссерля понятие, означающее реальное содержание переживания сознания, то есть само переживание, взятое как таковое — вне сопряженности с трансцендентной ему реальностью. Ноэзис противопоставляется ноэме, являющейся его интенциональным коррелятом. Ноэма (греч.) — мысль, мысленное представление о предмете, или, другими словами, предметное содержание мысли; представленность предмета в сознании (*прим. пер.*).

сознание связано с ощущением, с допредикативным доверием [открытостью живого тела] Leib»<sup>9</sup>. Из этого состояния латентности целое «восприятия» дерева является «пассивным синтезом» или «ассоциацией» бесконечного количества малых восприятий индивидуальной монады, наконец являет себя адекватное видение интенционального эйдоса, в «рефлексии» сознания относительно самого себя: «Я вижу дерево, которое я видел до этого без осознания: я пробуждаюсь, или, более того, я *рефлексирую*». Таким образом, я совершаю открытие что «в реальности, в эмпирическом, была спрятана неисчерпаемость сущего и идеального, которые являются истиной и значением эмпирического» [11. P. 51–52].

Пачи ощущает «экзистенциальную» необходимость осуществить повторное прочтение текстов Гуссерля<sup>10</sup>, вызванную желанием преодолеть предубеждения, порожденные невнимательным и стереотипным пониманием феноменологии. Было заявлено, что этот способ прочтения был связан с дуализмом *Leben*<sup>11</sup> и *Geist*<sup>12</sup>, «фактичностью» и «сущностью», «историчностью» и «идеальностью». С целью преодолеть эти предубеждения, Пачи отвергает традицию проведения искусственных границ между «хронологическими» периодами, на которые обычно разделяют философию Гуссерля, в особенности же границу между «первым» и «вторым» Гуссерлем:

---

<sup>9</sup> Leib (нем.) — живое тело, плоть (*прим. пер.*).

<sup>10</sup> «Sento di dover ricominciare, di aver sbagliato, di non aver perseguito con chiarezza, con tenacia, con profondità, quello che cercavo. È vero: in ogni fatto, in ogni cosa isolata, si rivelano legami con tutte le cose, con tutti gli altri fatti. Nel tempo, nel tempo della natura e della storia» («Я чувствую, что должен начать с начала, что я был неправ, что я не преследовал то, что искал, с четкостью, упорством и продуманностью. Это правда: в каждом факте, в каждой отдельной вещи обнаруживаются связи со всеми другими вещами и со всеми другими фактами. Во времени, во времени природы и истории») (Pavia, 14<sup>th</sup> March 1956) [14. P. 11].

<sup>11</sup> *Leben* (нем.) — жизнь (*прим. пер.*).

<sup>12</sup> *Geist* (нем.) — дух (*прим. пер.*).

«Первый» Гуссерль, написавший «Логические исследования» и «Философию как строгую науку», был бы «логическим» Гуссерлем, настолько далеким от опыта, от жизненного мира и от истории, насколько возможно. «Идеи I» подтвердили бы в «эйдетическом» смысле, что это был «первый» Гуссерль, платоник. «Второй» Гуссерль, мысль которого в наиболее зрелой форме выражается в «Кризисе европейских наук», был бы Гуссерлем, ставшим философом опыта, *Lebenswelt*<sup>13</sup>, истории.

Именно в этот период жизни и творчества Пачи можно выделить две разные установки. С одной стороны, Пачи прочерчивает линии преемственности с представителями ранней, феноменологически и экзистенциально ориентированной гуссерлевской традицией интерпретации, достаточно «маргинальным» (как кажется) представителем которой Пачи являлся сам вследствие периферийного положения итальянской философии 1930-х годов по сравнению с французской и немецкой философией; так, в «Феноменологическом дневнике» имена Сартра, Мерло-Понти и Рикёра задают прямые коннотации (см. [14. P. 46, 75, 96–98, 101–103, 108–109, 110, 113–115]). С другой стороны, мы обнаруживаем в Пачи характерную «скромность», которая принимает форму желания возобновить давно прерванный (возможно, только на первый взгляд) диалог с отцом феноменологии; диалог, обнаруживающий отличительные признаки заимствования из феноменологических работ ближайших учеников Гуссерля: Ван Бреды<sup>14</sup>,

<sup>13</sup> *Lebenswelt* (нем.) — жизненный мир (*прим. пер.*)

<sup>14</sup> «Conferenze di Padre Van Breda: a Milano il 6 e il 7 a Pavia. Difficoltà di comprendere nel suo giusto senso il problema dell'intenzionalità. Van Breda dice che fino alla fine della sua vita Husserl si è rifiutato di interpretare la fenomenologia come una metafisica. Forse è una metafisica, ma non dell'ens qua ens, bensì dell'ens qua verum. La formula mi piace, ma senza l'ens. Cioè penso che in Husserl l'essere si risolve nell'orizzonte intenzionale della verità e perciò che la fenomenologia non può essere considerata né una metafisica né un'ontologia nel senso tradizionale di questi due termini. Il problema mi sembra quello del rapporto tra tempo e orizzonte di verità

Финка, Ландгребе, Бимеля, Фарбера и Бранда (с точностью и достоверностью цитируемых в «Феноменологическом дневнике»); с целью объединить студентов, которые после смерти Банфи<sup>15</sup> образуют его «школу», довольно символически характеризующуюся, по аналогии со школой Гуссерля, рассредоточенностью и разбросанностью. Своим пониманием концепта «мира», восходящего к зрелым работам Гуссерля («Картезианские размышления» и «Кризис европейских наук») Пачи обязан Ойгену Финку, а также своим воззрением на соотношение Гуссерля и Хайдеггера, воззрением, коренным образом отличающимся от его юношеской интерпретации, основанной на идее «экзистенциальной онтологии»<sup>16</sup>. Равнозначно

---

del tempo» («Лекции отца Ван Бреды: 6-го в Милане и 7-го в Павии. Трудность понимания проблемы интенциональности в ее истинном смысле. Ван Бреда говорит, что до конца своей жизни Гуссерль отказывался интерпретировать феноменологию как метафизику. Возможно, она и является метафизикой, но не *ens qua ens*, а *ens qua verum*. Эта формулировка мне нравится, но без *ens*. То есть, я думаю, согласно Гуссерлю, бытие раскрывается в интенциональном горизонте истины, и поэтому феноменология не может считаться ни метафизикой, ни онтологией в традиционном понимании этих терминов. Проблему же я усматриваю в связи времени с горизонтом истинности времени») [14. Р. 44]. Луиджи Роньони сделал аудиозапись лекции, прочитанной Ван Бредой в Павии. Он рассказал мне о шокирующем действии, произведенном на Пачи произошедшим тогда перед ковчегом св. Августина, что в церкви Святого Пьетро в Чель-д'Оро (Павия), инцидентом. Страдавший эпилепсией Ван Бреда потерял сознание после легкого приступа (вероятно, вызванного усталостью после долгого путешествия или сильными чувствами, которые пробудило в нем это место). Пачи был сильно потрясен, поскольку истолковал этот эпизод как проявление «демонических» сил (в кьеркегоровском смысле этого слова), которыми тот был одержим в юности.

<sup>15</sup> В «Феноменологическом дневнике» символически отмечены две даты, связанные с чьей-либо смертью: 22 июля 1957 (Банфи) и 4 мая 1961 (Мерло-Понти). [14. Р. 36, 114].

<sup>16</sup> См. ссылку на Paci, E. *Principi di una filosofia dell'essere*. Modena: Guanda, 1939. Цит по: [14. Р. 26]. См. далее интересную интерпретацию работы Пачи «Принципы философии бытия» в: [15. Р. 247–276].

важным для Пачи стало чтение работы «Феноменология и метафизика», написанной Людвигом Ландгребе в 1949 году, из которой он почерпнул герменевтический ключ для критической интерпретации соотношения Гуссерля и Дильтея — это была тема, на исследование которой некоторое время назад его уже вдохновила работа Георга Миша «Философия жизни и феноменология», которую Пачи представил как предмет историографического этюда в рамках так называемой «миланской школы»<sup>17</sup>. Еще одним текстом, оказавшим влияние на Пачи, стала книга Герда Бранда «Мир, Я и время» («Welt, Ich und Zeit»), в кратчайшие сроки переведенная и напечатанная в серии книг Бомпиани «Idee Nuove», главным редактором которой и являлся Пачи [18]. Именно прочтение этой книги побудило Пачи отправиться в Лёвен, чтобы под руководством Лео Ван Бреды и Рудольфа Бёма изучить неопубликованные рукописи Гуссерля, посвященные анализу темпоральности.

Выполненное Пачи истолкование Гуссерля оказывается сосредоточенным в первую очередь на понятии «редукции». До этой интерпретации он не полностью осознавал, насколько анти-идеалистическим и антиметафизическим было это понятие. Пачи пишет: «Редукция — это не философская теория, а <...> упражнение, действие» [11. P. 57]. Более того, особое влияние на него оказала последняя цитата из «Картезианских размышлений»<sup>18</sup>. Он интерпретирует эту цитату как сознательную отсылку к выражению «уничтожение мира» (Weltvernichtung)<sup>19</sup>, использованному в § 49 работы «Идеи I»,

---

<sup>17</sup> В связи с этим см. [16], а также [17].

<sup>18</sup> «Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muss erst die Welt durch epoché verlieren um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen» («Позитивная наука есть наука, затерявшаяся в мире. Нужно сперва потерять мир в epoché, чтобы вновь обрести его в универсальном самоосмыслении») [19. In Germ. S. 183; in Ital. P. 183].

<sup>19</sup> Weltvernichtung (нем.) — уничтожение мира, перевод А. В. Михайлова (*прим. пер.*).

все еще подлежащей идеалистической или экзистенциалистской интерпретации<sup>20</sup>. Наконец, упражнение редукции является не методом, но скорее задачей, этическим долгом, который нужно практиковать вне зависимости от неизбежных временных «пауз», которые могут затемнять смысл интенциональной жизни и который необходимо завоевывать *immer wieder*<sup>21</sup>. Следовательно, понятия «времени» и «отношения» должны заменить идеалистическое понятие «самости» (Self):

Всё предшествующее дает нам только намеки на важность, которую Гуссерль приписывает понятиям «времени» и «отношения». Работа Гуссерля целиком посвящена этим двум

---

<sup>20</sup> «Il mondo anteriore alla riduzione si risolve nel mondo della coscienza — e all'infuori di questo, è nulla: 'darüber hinaus aber ein Nichts ist'. Vien fatto di pensare che, anche per lo stile, da questa proposizione di Husserl derivi *Was ist Metaphysik?* di Heidegger. Come si sa per Heidegger c'è un modo di essere del non essere e cioè del nulla e questo modo di essere è l'esistenza come angoscia. L'angoscia conseguirebbe in Heidegger alla *Weltvernichtung* del paragrafo 49 di *Ideen I*. Se, come si è interpretato, il paragrafo 49 fosse la testimonianza più probante dell'idealismo di Husserl, e se l'angoscia è al centro dell'esistenzialismo, ne deriverebbe una interessante implicazione tra idealismo ed esistenzialismo» («Предшествующий редукции мир раскрывается, становясь миром сознания — и, кроме этого, нет ничего: «darüber hinaus aber ein Nichts ist». Надо полагать, что из этого гуссерлевского положения вытекает «Что такое метафизика?» Хайдеггера, в том числе в отношении стилистики. Как известно, согласно Хайдеггеру, существует способ бытия небытия, то есть, [бытия] ничто, и этот способ бытия является существованием как страданием. У Хайдеггера страдание является следствием *Weltvernichtung* из параграфа 49 первого тома «Идей». Если, согласно такой интерпретации, параграф 49 является наиболее убедительным свидетельством идеализма Гуссерля, и если страдание является центральным [понятием] экзистенциальной философии, то становится возможным [усмотреть] интересную связь между идеализмом и экзистенциализмом») [11. P. 19]. В дальнейшем я буду оспаривать этот гипотетический вывод.

<sup>21</sup> *Immer wieder* (нем.) — снова и снова (*прим. пер.*).

темам. Время как «Urform der welterfahrenden Leben»<sup>22</sup> является не только главной темой непосредственно посвященных ему неопубликованных рукописей, но также выступает в качестве основной проблемы в работах 1904–1905 годов, а также несколько лет спустя в [работах] 1910 года. «Отношение» (Я-Другой, Я-Ты и интенциональность), согласно Гуссерлю, всегда связано не только с пространством, но и со временем, поскольку прошлое является первой формой «отличного от меня», которая есть во мне. Феноменология — это практика повторного начинания, [разворачивающегося] в темпоральном измерении и в соответствии с истиной и интенциональностью. Именно в этом Stimmung<sup>23</sup> которое мы снова и снова (immer wieder) должны возобновлять, и заключается гуссерлевское возвращение к Cogito.<sup>24</sup>

Эго, достигаемое в результате редукции, является не солипсистским «я» идеализма, а находящимся в фокусе внимания отношением внутреннего и внешнего. К внутреннему [относится] неопровержимое самоочевидное ядро (Kern), замкнутое внутри затемненных потенциальных горизонтов, открытых для бесконечных прояснений [11. P. 72ff.]. К внешнему [относится] [присущая] Эго «интермонадическая социальная связь», приобретаемая посредством темпорально

---

<sup>22</sup> Urform der welterfahrenden Leben (нем.) — праформа (изначальная форма) жизни, проживаемая в мире (*прим. пер.*).

<sup>23</sup> Stimmung (нем.) — настрой, настроение (*прим. пер.*).

<sup>24</sup> «Cìò che precede dà soltanto delle indicazioni per il valore che hanno per Husserl il tempo e la relazione. L'opera di Husserl è tutta dominata da questi due temi. Il tempo come 'Urform der Welterfahrenden Leben' non è soltanto il tema dei manoscritti inediti sull'argomento ma è un tema già decisivo nel 1904–1905 e, pochi anni più tardi, nel 1910. La relazione (io-altro, io-tu, e intenzionalità) è sempre legata, in Husserl, oltre che allo spazio, al tempo, in quanto il passato è la prima forma dell'altro da me che è in me. La fenomenologia è l'esercizio del ricominciare, nel tempo, secondo la verità, l'intenzionalità. È in questa Stimmung che si deve riprendere, immer wieder, l'esercizio husserliano del ritorno al Cogito» [11. P. 60].

организованного проживания-вместе Miteinanderleben)<sup>25</sup> [11. P. 58]. Гуссерль не пренебрегает «солипсистским планом» Cogito, но выходит за его рамки, преследуя исторический имманентно-трансцендентный телос (telos)<sup>26</sup>:

Когда мы говорим «настоящее», мы должны думать о темпоральности, о задаче оживления прошлого: при помощи историографии, а не только памяти. Историография — это превращение утраченного в мире документа, забытого настоящего в феномен потерянности в мире (Weltverlorenheit)<sup>27</sup>, документа, бессмысленно фетишизированного, в документ, который говорит, создает смысл и, таким образом, приобретает определяющую ценность в настоящем для будущего, и, в конечном счете, приобретает интенциональность для интермонадичности для Miteinanderleben (которая обладает психическим, человеческим и животным горизонтом), в пространстве горизонта societās<sup>28</sup>, в пространстве соотнесенности с горизонтом мира (cosmic relationality).<sup>29</sup>

Удвоение субъективности, [приводящее к возникновению] эгологического полюса с одной стороны, и богатой и артикулированной (пригодной к описанию с точки зрения

<sup>25</sup> Miteinanderleben (нем.) — совместная жизнь, совместное бытие, бытие-с-другим (*прим. пер.*).

<sup>26</sup> Telos (греч. «цель, конец») — конечная цель чего-либо; один из четырех основных принципов бытия в философии Аристотеля (*прим. пер.*).

<sup>27</sup> Weltverlorenheit (нем.) — затерянность в мире (*прим. пер.*).

<sup>28</sup> Societas (лат.) — общество (*прим. пер.*).

<sup>29</sup> «Quando si dice presenza si deve pensare alla temporalità, al compito di render vivo il passato: con la storiografia e non solo con il ricordo. La storiografia è la trasformazione di un documento perduto nel mondo, di una presenza obliata — nella Weltverlorenheit — e feticizzata, senza senso, in un documento che parla, che ha senso ed acquista quindi un valore indicativo nel presente per l'avvenire, e, infine, un'intenzionalità per l'intermonadicità, per la Miteinanderleben (che ha un orizzonte fisico, umano e animale), nell'orizzonte della societās, nella relazionalità cosmica» [11. P. 59–60].

феноменологии) объективной Seinsphäre<sup>30</sup> с другой, вдохновляет Пачи провести сравнение с понятием «абсолютной имманентности», разработанной Джованни Джентиле (которого Пачи причисляет к философам европейского уровня), но взятом здесь в узком «логическом» смысле. Отсылая к типично идеалистической (и гуссерлевской) терминологии, Пачи делает акцент на невозможности соотнесения «незаинтересованного наблюдателя» феноменологически-трансцендентальной эпоché<sup>31</sup> с логическим измерением чистого действия Джентиле: для Пачи гуссерлевское «удвоенное «Я» — это «жизнь, Erlebnisstrom<sup>32</sup> и Zeitform des Erlebnisstroms»<sup>33</sup>. Самосознание же у Джентиле — это, напротив, «догматическая» исходная предпосылка, неспособная достичь регулятивного и методического использования трансцендентальных принципов. Без сомнения, согласно Пачи, с точки зрения трансцендентальной перспективы, достигнутой путем редукции, мы можем (парадоксальным образом) рассмотреть философию Джентиле как разновидность «натурализма»:

Самосознание, согласно картезианской установке, точно так же как и у Джентиле, не открывает бесконечную область изучения. В позиции, которую занимает Джентиле (attualismo)<sup>34</sup>, оно не что иное, как представление, как действие,

---

<sup>30</sup> Seinsphäre (нем.) — сфера бытия (*прим. пер.*).

<sup>31</sup> Epoché (греч.) — задержка, остановка, удерживание, самообладание; воздержание от суждения, принцип рассуждения в философии, который означает приостановку всех метафизических высказываний — суждений о бытии предмета вне воспринимающего его сознания. В феноменологии Э. Гуссерля термин эпохе возникает в связи с отвержением «естественной установки» при восприятии мира, то есть безусловного и нерефлексируемого допущения бытия реальности (*прим. пер.*).

<sup>32</sup> Erlebnisstrom (нем.) — поток переживания (*прим. пер.*).

<sup>33</sup> Zeitform des Erlebnisstroms (нем.) — временная форма потока переживания (*прим. пер.*).

<sup>34</sup> Attualismo (ит.) — актуальный идеализм, наименование субъективно-идеалистической системы философии Дж. Джентиле (*прим. пер.*).

как мир фактов, *каковы они есть в мире, предвзято понятием*; о них утверждается лишь то, что они созданы <...> действием. Следовательно, трансцендентальная сфера не изучается, *и никакая феноменология невозможна*. Все инструменты диалектики Джентиле (*актуалистической диалектики*) в любом случае служат только для того, чтобы обосновывать мир таким, какой он есть до epoché, согласно «натуралистической» установке. Несмотря на то, что с точки зрения феноменологии это может показаться странным итальянскому философу, философия Джентиле (актуализм) является не чем иным, как натурализмом<sup>35</sup>.

Полная осведомленность о фундаментальной роли, играемой темпоральной «необратимостью», принимая во внимание вышесказанное, ведет работы Пачи по направлению к неизведанному полю мысли: к феноменологии эроса и потребности, приближенной к границам таких (лишенных фундированности и натуралистически ориентированных) научных дисциплин, как биология, психология и экономика<sup>36</sup>. Тем не менее здесь необходимо отметить, что в то же

---

<sup>35</sup> «L'autocoscienza, nell'atteggiamento cartesiano, come, del resto, in quello gentiliano, non apre una sfera infinita di studio. Nell'attualismo non fa che porre, in quanto atto, il mondo dei fatti, tali e quali figurano nel mondo pre-costituito: si dice soltanto che sono creati <...> dall'atto. Non si studia quindi la sfera trascendentale ed una fenomenologia non è possibile. Tutto l'armamento della dialettica attualistica non serve che a giustificare il mondo in ogni caso, così com'è prima dell'epoché, nell'atteggiamento 'naturalistico'. Per quanto ciò possa sembrare strano ad un filosofo italiano dal punto di vista della fenomenologia l'attualismo non è che naturalismo» [11. P. 79–80].

<sup>36</sup> Этот проект остался лишь наброском. Тем не менее мы находим наиболее ценный и интересный общий план этого проекта в последней книге Пачи: [20]. См. в особенности следующие главы: II, 1 (Vico, lo strutturalismo e l'enciclopedia fenomenologica delle scienze); III, 4 (Per una interpretazione della natura materiale in Husserl); IV, 3 (Antropologia strutturale e fenomenologia); IV, 6 (Psicanalisi e fenomenologia); IV, 7 (Keynes, la fondazione dell'economia e l'enciclopedia fenomenologica); IV, 9 (La presa di coscienza della biologia in Cassirer); V, 4 (La struttura della scienza); V, 5 (Il significato di verità della scienza); V, 7 (Informazione e significato).

время наблюдается четкое разделение между [философией] Пачи и некоторыми потенциальными направлениями развития европейской феноменологической мысли, на которые так же оказали влияние Финк, Хайдеггер и Гуссерль: например, «а-субъективной» философией Яна Паточки, с которым Пачи старался поддерживать прямой контакт, совершая поездки в Прагу [10]. Пространные размышления чешского философа о феноменологическом понятии «естественного мира» в их соотношении с понятием «Lebenswelt» (в том смысле, в котором оно представлено в «Кризисе европейских наук»), привели Пачи к совершенно противоположному направлению [мысли] относительно того, которое было представлено в «Картезианских размышлениях» или в анализе «конституирования» во втором томе «Идей» (см.: [21; 22; 23]). Но в то же время «трансцендентальное» измерение и проблема конституирование остаются в центре внимания Пачи, начиная с его работы «Времени и истины в философии Гуссерля» (1961) и заканчивая «Идеями для феноменологической энциклопедии» (1973). Время «присутствует в ноэтическом моменте, в самых глубинах Cogito, потому что время — это то, что делает возможным конституирование Эго» [11. P. 82].

Ноэматическая «трансцендентность» в ее гилетическом<sup>37</sup> эквиваленте происходит от этого уровня «имманентности»: «закон времени сродни материальности и ее гилетическому содержанию, которые различным образом сокрыты» интенциональностью сознания. Пачи заходит настолько далеко, что говорит: «в Эго заключена бесконечная гюле (hyle), следовательно, в самом Эго форма времени приобретает форму материального» [11. P. 85]. Пачи, хорошо знакомый с досократической философией [24]<sup>38</sup>, применяет здесь к «закону времени»

<sup>37</sup> Hyle (греч.) — гюле: вещественность, материя (*прим. пер.*).

<sup>38</sup> Эту работу высоко оценил, среди прочих, Марио Унтерштайнер.

материальную и космическую диалектику *peras* и *apeiron*<sup>39</sup> [11. Р. 83–85], как связь между *Zeitlichkeit*<sup>40</sup> и *Zeitigung*<sup>41</sup>, между конечными последовательностями индивидуальных темпоральных длительностей и бесконечностью субъективной темпорализации. «Сознание раскрывает свой смысл и свой телеологический образ (*sight*) в темпоральности». Сознание «является формой времени, *потому что оно является также сознанием во времени*». Феноменологическая философия как «строгая наука есть сохранение мира сущностей в пространстве постоянно обновляющегося горизонта, в теле-се сознания и истории, в соотнесенности с *региональными онтологиями*»<sup>42</sup>.

Сознание (*Bewusstsein*)<sup>43</sup> «не является [чем-то] замкнутым», поскольку оно является самой жизнью сознания (*Bewusstseinsleben*)<sup>44</sup>, оно выступает в качестве Эго, обращенного к самому себе, которое переживает отношение связанности с прошлым, позволяющей направляться в сторону будущего, в соответствии с истиной сущего, наряду с обновлением сущностного, которое сохраняет истинность прошлого, поскольку

---

<sup>39</sup> *Apeiron* (греч.) — «бесконечное, беспредельное»; *apeiron*, понятие древнегреческой философии, введённое Анаксимандром, означающее неопределённое, беспредельное и бесконечное первоэщество. Понятие «*apeiron*» стало одним из первых выражений для идеи о неопределённой субстанции, в дальнейшем приведшей к возникновению философского понятия «материи». *Peras* (греч.) — конец, предел; ограниченность, противоположность *apeirona* (*прим. пер.*).

<sup>40</sup> *Zeitlichkeit* (нем.) — временность (*прим. пер.*).

<sup>41</sup> *Zeitigung* (нем.) — «временение», используется как философский термин в русском переводе понятия «*Zeitigung*» в работе М. Хайдеггера «Бытие и время» (*прим. пер.*).

<sup>42</sup> Этот анализ был вновь взят на вооружение в текстах 1960-х годов, составленных вместе в третьей части вышеупомянутого тома «*Idee per una enciclopedia fenomenologica*» [20. Р. 159–316].

<sup>43</sup> *Bewusstsein* (нем.) — сознание (*прим. пер.*).

<sup>44</sup> *Bewusstseinsleben* (нем.) — жизнь сознания (*прим. пер.*).

переживает истину как *telos*» [11. Р. 93–94]. Мы «считаем Cogito не математической аксиомой, а, скорее, трансцендентным основанием жизни». «Мир, редукция и конституирование являются по-настоящему всеобщими [понятия] и [в то же время] сущностными структурами, диалектическими аспектами, лежащими в основе трансцендентального опыта» [11. Р. 94]. Тем не менее, очевидно, что «раскрытая трансцендентная структура не соответствует психической структуре, как она понимается в науке психологии» [11. Р. 86]. Несколько этих сжатых предложений позволяют нам сформировать представление о *стиле* мысли Пачи и содержат в себе целую программу исследования, которая в ожидании своего дальнейшего развития явно выходит за пределы рабочих возможностей одного человека.

Более всего Пачи занимала конструкция «интерсубъективности». С этой точки зрения мы можем рассматривать «Пятое размышление»<sup>45</sup> как наиболее сильно повлиявший на размышления Пачи гуссерлевский текст. Пачи постоянно находится в диалоге с Сартром, восторгаясь его оригинальной автобиографической работой («Слова»)<sup>46</sup> и разделяя выводы, сделанные в «Проблемах метода» относительно связей между экзистенциализмом и марксизмом. Тем не менее, он критикует натуралистическую психологию и «экзистенциалистский психоанализ», представленный в работе «Бытие и ничто» в виде феноменологической интервенции фрейдистского натурализма. Если «то, что глубоко внутри объединяет монады, является их физиологической и соматической жизнью, жизнью, укорененной в сексуальности, воспитании

---

<sup>45</sup> Речь идет о работе Гуссерля «Картезианские размышления» (*прим. пер.*).

<sup>46</sup> У нас есть письмо, написанное Пачи Сартру, в котором итальянский феноменолог дает искреннюю и нестандартную оценку книги, принесшей Сартру Нобелевскую премию (которую, однако, он опростчиво отверг).

и сне» [11. Р. 174]; если индивидуальные и детерминированные темпоральности являются равнозначными в их «бесконечном оперативном настоящем (presence)» [11. Р. 172], в правремени (Urzeit)<sup>47</sup>, имманентном глубинной жизни Эго; если «бесконечная темпоральность (статическая и подвижная) полностью присутствует в каждом экстатическом [моменте]», подобно цветению растения, пробуждающегося к существованию из того же самого органического «взрыва» [11. Р. 173], или подобно постепенному возникновению островного архипелага, ставшему возможным благодаря [наличию в качестве основы] «затопленного континента» [11. Р. 205]; тогда, стало быть, является возможным переосмыслить понятие интерсубъективности и парного (Paarung)<sup>48</sup> как нечто, что является конститутивным для генетического процесса «[само-]идентификации»<sup>49</sup>. Сексуальный акт «предполагает интермонадическую связь, погруженную в глубокую «примордиальность», в генетическое физиологическое прошлое, [на уровень] «затопленного континента», предшествующего осуществляемому Эго акту [само-]идентификации» [11. Р. 249]<sup>50</sup>. Интенциональный телос «продолжения рода» не заключается в «обладании» другим сознанием на расстоянии, которое приводит к «описанной Сартром садомазохистской ситуации» [11. Р. 251]. Интенциональное наполнение полового акта «дает повод, скорее, не к [обретению] идентичности, а, скорее, к [обретению] отчужденности» [11. Р. 250]. Интерсубъективная жизнь, подобно импульсу к творчеству,

---

<sup>47</sup> Urzeit (нем.) — правремя, изначальное время (*прим. пер.*).

<sup>48</sup> Paarung (нем.) — акт образования пары, представления о другом (*прим. пер.*).

<sup>49</sup> См. § 17 (La fondazione genetica e la comunità intermonadica): [11. Р. 139–147].

<sup>50</sup> Пачи обсуждает здесь гуссерлевскую рукопись E III 5, озаглавленную «Universal Teleology» (датирована сентябрем 1933), опубликованную в Приложении [11. Р. 256–269].

не изолируется в солипсистской замкнутости двух сознаний, но продолжается в жизни ребенка и в новой интермонадической общности, которую этот ребенок осознает вместе с матерью: «материнское не принадлежит ни мне, ни другой монаде, оно принадлежит всем монадам и всей интермонадической общности» [11. Р. 252]. «Символическое» значение сексуального акта заключается в повторном открытии закрытой книги моей прошлой интенциональной жизни, осуществляемом «другим» темпоральным экстазмом (*ékstasis*)<sup>51</sup>. Поскольку «прожить» «внутреннюю [суть] деторождения» путем ее повторного переживания невозможно, я могу пережить ее снова в качестве телоса и как открытость «новому человечеству», к рождению, которое в то же время является «перерождением» [11. Р. 252]. Тема солипсизма, поднятая Гуссерлем в «Пятом размышлении», не должна быть неверно истолкована в идеалистическом смысле (если бы мы хотели подчеркнуть ее идеализм, то мы должны были бы считать ее «идеализмом значения», а не онтологическим идеализмом). В то время, как Alter<sup>52</sup> является [целью] «внутренней устремленности, неотделимой от Эго», камень преткновения, [в роли которого выступает] солипсизм, можно легко преодолеть, если интерпретировать его с альтернативной точки зрения по отношению к (все еще слишком «тегельянской») позиции Сартра *pour Autrui*<sup>53</sup> в качестве понятия живого в самом себе, которое является чем-то, что обладает нередуцируемой к «собственности» [11. Р. 134] «отчужденностью». «Интенциональная» психология, базирующаяся на этих интересубъективных основаниях, может обновить «натурализм» научной

<sup>51</sup> *Ékstasis* (греч.) — экстаз (*прим. пер.*).

<sup>52</sup> *Alter* (лат.) — другой (*прим. пер.*).

<sup>53</sup> *Pour Autrui* (фр. «для других») — в отношении другого. Бытие-для-других (*être-pour-autrui*) — понятие философии Ж.-П. Сартра. В таком бытии «я» существует как объект для других. Каждое «я» восстанавливает своё собственное бытие, воспринимая другого как объект (*прим. пер.*).

психологии, став стратегически важным связующим звеном между науками о жизни: «человек является не натуралистической антропологической данностью, но скорее [выступает в роли того, кто] конституирует смысла человеческой истории» [11. P. 152]. Гуссерлевская проблема «конституирования» может получить продолжение только в направлении «феноменологии эроса и потребностей» [25]<sup>54</sup>, основанной на взаимном *Einführung*<sup>55</sup>:

*Einführung* — это не рассуждение, не мысль, но именно чувство, и, можно даже сказать, чувство, коренящееся в скрывающемся и проявляющемся (*fungente*) общем чувстве, в разделенной [с другими] перцепции, в имплицитном сосуществовании. Каждая *Selbst*<sup>56</sup> может ощущать другую *Selbst*, поскольку она живет, подобно другой *Selbst*, в разделенном [с другими] мире, предлагающем разделенное сосуществование, а также в [разделенной с другими] жизни, охватывающей бесконечный опыт проживания мира *welterfahrende*<sup>57</sup> *Leben*): в жизни, [включающую в себя] секс, питание, сновидения, сон, потенциальную, до-индивидуальную и живую *natura naturans*<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Английское издание было переиздано в: *Aut aut*, 1986, no. 214–215, pp. 3–20. См. также [26], где автор, в конце концов, принимает марксистскую позицию; частичный обзор см. [27].

<sup>55</sup> *Einführung* (нем.) — вчувствование (*прим. пер.*).

<sup>56</sup> *Selbst* (нем.) — самость, Я-сам (*прим. пер.*).

<sup>57</sup> *Welterfahren* (нем.) — мировой опыт, опыт мира (*прим. пер.*).

<sup>58</sup> *Natura naturans* (лат.) — порождающая природа (*прим. пер.*).

«La *Einführung* non è un ragionamento, un pensiero, ma un sentire e, vorremmo quasi dire, un sentire che affonda in un nascosto e *fungente* sentire comune, in un consentire, in un coesistere implicito. Ogni *Selbst* può sentire l'altro *Selbst* perché vive, come l'altro *Selbst*, in un comune mondo, in un comune nutrirsi del mondo e in una comune infinita *welterfahrende* *Leben*: la vita del sesso, del nutrimento, del sogno, dell'assopimento, della dormiente, preindividuale e vivente *natura naturans*» [11. P. 174].

Этот собственный феноменологический «стиль» отражает характерную, постоянно подтверждаемую точку зрения Пачи, а именно, предупреждение о «неочевидности» материализма: «что мы подразумеваем под материей, и что такое, в конечном счете, «материализм»? Вероятно, что это один из наиболее глубоких и сложных вопросов в философии, даже если он таковым не кажется: материализм далек от «очевидного» [26. Р. 189]. В тексте, написанном для его курса лекций и частично включенном в работу «Функция наук и значение человека», Пачи повторяет, что «феноменология — это не *Weltanschauung*»<sup>59</sup> [28. Р. 65], меж тем как идеализм и материализм, напротив, могут рассматриваться как философские конструкции. Феноменология же, скорее, является «парадоксальным» результатом редукции, тесно связанным со внешним миром и с другими Эго, который воочию явлен в Leib: «мир не является чем-то, что противостоит субъекту в принципе. Я полностью [нахожусь] в мире, и мир полностью [находится] во мне. Субъект, не [находящийся] в мире, субъект докатегориальном мире, является искусственной, «философской» конструкцией, такой, какой она представлена в *Weltanschauung*. Мир, который [находится] во мне, и я сам являются не вычитаемыми [друг из друга]». Разумеется, в этом «настаивании на теме материализма и на том факте, что материальный мир всегда является данностью, точно также как мир и «я» являются данностью перед [совершением] каждой операции, можно заметить специфику итальянской интерпретации феноменологии» [28. Р. 68–69]. Материя вообще никак не коррелирует с природой «физикалистской вещи» [20. Р. 233], но скорее случайным образом совпадает с инертностью материи, которую я испытываю в соответствии с «законом» моего интермонадического Leib, а также Leib любого другого человека:

<sup>59</sup> *Weltanschauung* (нем.) — мировоззрение (*прим. пер.*).

Мир во мне и я сам произрастаем из неактивности: я ощущаю ее в своем теле, в каждой усилении, производимом моими мышцами, в моей вынужденности адаптироваться к материи и, в каком-то смысле, в редуцировании себя по отношению к материи для того, чтобы [быть в состоянии] иметь с ней дело. Труд, технологии и автоматизм являются тем опытом, который я сам приобретаю. Материальная бездеятельность конститутивна моему телу. Она является глубинным смыслом пассивной телесности: она [присуща] не просто биологической структуре моих костей, но даже их химической и, можно сказать, минералогической структуре. Она [проявляется] в процессе моего дыхания, насыщения кислородом, питания, бодрствования, в состоянии покоя. Она [проявляется] в сопротивлении меня окружающим меня вещам, в моей зависимости от окружающей среды, в базовых потребностях, необходимых для выживания и поддержания жизни<sup>60</sup>.

При условии так понятого разделенного с другими совместного мира (*Lebenswelt*), истинный смысл проживаемой интенциональности существенно меняется:

*Я нуждаюсь* в том, чтобы дышать: воздух является тем элементом, от которого я завишу с рождения. Он является чем-то, что я ощущаю словно бы как нечто не мое. Но в то же время он является чем-то, что я переживаю как мое, переживаю самостоятельно, лично, в пределах моей субъективности.

---

<sup>60</sup> «Io e il mondo che ho in me siamo radicati nell'inerzia: la sperimento nel mio corpo, in ogni sforzo dei miei muscoli, nel mio dovermi adeguare alla materia e, in un certo senso, ridurmi a materia per lavorare la materia. Lavoro, tecnica, automatismo, sono esperienze che faccio in proprio. L'inerzia materiale è costitutiva del mio corpo. È il senso più profondo della corporeità passiva: non è soltanto la struttura biologica ma quella chimica e, quasi, si potrebbe dire, minerale, delle mie ossa. È nel mio respiro, nell'ossidazione, nel nutrimento, nella veglia, nel sonno. È nella resistenza delle cose che mi circondano, nella mia dipendenza dall'ambiente, nelle necessità più elementari di cui la vita ha bisogno per vivere e per sopravvivere» [28. P. 69–70].

*Интенциональность проявляется здесь как «зависимость от чего-то», которая открывает мою субъективность мне же самому как «нужду в чем-то», которая оказывает влияние на жизнь. Эта пассивная интенциональность, пережитая от первого лица, присуща моему раскрытию себя самого себе же в качестве субъективности. С этой точки зрения, субъект «приходит к осознанию» самого себя в тот самый момент, когда он обнаруживает, что зависит от чего-то, в тот самый момент, когда [находящийся] в нем мир появляется [перед ним] в диалектической квинтессенции. Мир переживается внутри меня, потому что я [имею опыт] от первого лица и потому что я и есть это первое лицо, которое обладает миром, который проживается внутри меня. Но этот активный внутри меня мир раскрывает мне меня же в качестве пассивности, и, таким образом, открывает мою субъективность как непрекращающуюся интериоризацию того обусловленного и внешнего, которое *живет во мне в виде потребности*<sup>61</sup>.*

В этом смысле мы можем интерпретировать новый способ мышления, ознаменовавший начало «феноменологии эроса и потребностей», как свидетельство возвращения к Марксу и Фрейдю, которого усиленно добивался Пачи в своих работах 1960-х годов. Например, в эссе «Возвращение

---

<sup>61</sup> «No bisogno di respirare: l'aria è un elemento dal quale dipendo fin dalla nascita. È qualcosa che sperimento, sembra, come non mio. Eppure è anche qualcosa che sperimento come mio, che sperimento in proprio, nella mia soggettività in prima persona. L'intenzionalità si presenta qui come 'dipendenza da' nella quale si rivela a me stesso la mia soggettività come 'bisogno di qualcosa' che condiziona la vita. Questa intenzionalità passiva, sperimentata in prima persona, è inerente al rivelarmi a me stesso come soggettività. Da questo punto di vista il soggetto 'prende coscienza' di sé nel momento stesso nel quale si scopre dipendente, nel momento nel quale il mondo che ha in sé appare in una concentrazione dialettica. Il mondo vive se stesso in me in quanto io sono in prima persona e io sono questa prima persona che ha il mondo che vive in sé. Ma questo mondo che in me è attivo mi rivela a me stesso come passività e quindi scopre la mia soggettività come continua interiorizzazione del condizionato e dell'esterno che, proprio in me, vive come bisogno» [28. P. 69–70].

к Фрейд», название которого говорит само за себя, Пачи упоминает Поля Рикёра и Жака Лакана, а также их различающиеся герменевтические позиции, для того чтобы продемонстрировать необходимость «пересмотра» психоанализа<sup>62</sup>. Однако подобная переоценка психоанализа стала возможной благодаря признанию провала его «притязания на статус естественно-научной дисциплины», а также [провала его] попытки изолироваться от широкого философского и культурного контекста. Предубеждение против феноменологической ерощё является следствием изобретательности естественных наук, которые утверждают, что «знают, что такое сознание», при этом пренебрегая проведением «необходимого» докатегориального исследования, целью которого является «понять, что подразумевается под бессознательным» [20. Р. 382]. Даже когда оно правильно понимается как «символическое», мы не должны пренебрегать интерсубъективным, интенциональным, диалектическим рассмотрением проблемы языка; а также мы не должны забывать о не «чисто формальной структуре» языка, и о его биологических, или, скорее, соматических корнях: «Бессознательное обладает своим телесно воплощенным языком, и его мир обладает своим языком, в том смысле, что даже тело, которое движется относительно других [тел], говорит посредством своего движения» [20. Р. 388]. После применения редукции, бессознательное «должно оказаться связанным с этой соматической сущностью и всеми ее мотивациями; именно на основе соматической и обусловленной окружающей средой очевидности я обнаруживаю докатегориальные структуры, посредством которых слово структурируется в соответствии со своим происхождением из докатегориальной интерсубъективной организации и является неотделимым от этой структуры, как независимое языковое поле» [20. Р. 388]. Лакан

---

<sup>62</sup> См. [29], переиздано в: [20. Р. 379–388].

справедливо разделил [понятия] «желание» и «потребность», проследив их символически-лингвистическое происхождение и решающую роль «имени отца» (в качестве означающего) в процессе структурирования Эго. Здесь не следует упускать из виду [присутствующее в] феноменологии указание на связь (а не просто слияние или смешение) с матерью:

Апперцепция, проистекающая из генезиса и конституирования детства [в качестве] объекта, предполагает [наличие] *Urstiftung*<sup>63</sup> и еще более оригинальное отношение между ребенком и «другим»: в психологии детства этим «другим» может быть мать. Отделение от матери приводит человека к осознанию Альтер эго в представлении, если ностальгия по матери трансформируется в интенциональное ядро, то есть в ядро, открытое новому, будущему, телосу <...>. На самом деле, изначальная основа, можно сказать (как это делает сам Гуссерль в неопубликованном тексте E III 5), «материнская» основа всегда присутствует в нас и всегда жива. *Urstiftung* всегда активно<sup>64</sup>.

Под покровом защит Фрейд открыл «человека, который еще не созрел, и которому еще предстоит реализовать себя как человека». Однако то, что было [в результате] обнаружено на этом пути, является, скорее, «животным» и его «дикостью». Это случилось потому, что психоанализ, ошибочно

---

<sup>63</sup> *Urstiftung* (нем.) — акт пра-основания, пра-учреждения (*прим. пер.*).

<sup>64</sup> «L'appercezione, emergendo dalla genesi, dalla costituzione infantile dell'oggetto, presuppone l'*Urstiftung* e un rapporto ancor più originario tra l'infante e l'altro: questo altro per la psicologia dell'infanzia potrebbe essere la madre. Il distacco dalla madre farà sì che l'uomo possa sentire un Alter ego nella rappresentazione se la nostalgia per la madre si trasforma in un nucleo intenzionale e cioè in un nucleo aperto al nuovo, all'avvenire, al telos <...>. In realtà l'originaria fondazione, potremmo dire 'materna', (lo stesso Husserl lo dice nell'inedito E III 5) è sempre presente in noi e sempre viva. L'*Urstiftung* è sempre attiva» [11. P. 144].

принятый за натуралистическую науку, столкнулся с парадоксом соответствия желания, первичной и элементарной формы интенциональности, механизму природы, энтропии и непреодолимости борьбы за отбор видов [20. Р. 385]. Когда же, наоборот, он восстанавливается и актуализируется в своей разговорной практике, которую не следует сводить к «технике повторения», и которая, скорее, должна установить «интерсубъективную связь» в отношениях врача и пациента, при этом избегая фетишизма и идолопоклонства» [20. Р. 383–384], тогда он позволяет индивиду «говорить о бессознательном, не будучи его пленником, посредством приближения себя к истокам интенциональной «трансформации», которая указывает на бесконечный телос истины. Игра переноса и контрпереноса между аналитиком и пациентом в точности осуществляет интерсубъективный *Raagung*», в котором признание того, что «боль другого является также и моей болью» [20. Р. 383–384], становится предпосылкой процесса освобождения. Интерпретация сновидений не ограничивается механическим применением символических значений, но актуализируется в *Einfühlung* между аналитиком и анализантом, посредством чего оба они создают и воображают «прошлое и будущее» [20. Р. 386] во всех их возможных феноменологических вариациях. Учитывая, что сновидение [представляет собой] исполнение желания, оно является таким исполнением только в качестве сновидения: «если оно признается как явное наслаждение, тогда мы открываем феноменологию желания, неоспоримый, но положительный разрыв между физической потребностью и потребностью в истине» [20. Р. 386]. «Феноменологическая практика», которая в этом случае синонимична психоаналитической практике, является «трансформацией сновидения в значение истины» [20. Р. 386]. То, что мы имеем, — это несколько кратких указаний, которые, безусловно, диалектически ориентированы, что подтверждается аналогичным эссе, посвященным Марксу и проблеме

основ экономической политики<sup>65</sup>. Возвращение к Марксу, как и возвращение к Фрейдю, оправдано в связи с планом разработки «новой Энциклопедии» феноменологии, наследницы энциклопедии Просвещения, а также [наследницы] историцистских и гегельянских энциклопедий. Эта новая Энциклопедия является «чрезвычайно критичной и показательной» по сравнению с неопозитивистской «Энциклопедией унифицированного научного знания» (“Encyclopaedia of Unified Science”), в то же время выступая идеальной преемницей «имплицитной марксистской энциклопедии» [20. P. 256]. Дело в том, что даже марксистское понятие «экономической структуры» в своих диалектических взаимоотношениях с «надстройкой» нуждается в субъективном конституировании. Если *Lebenswelt* понимается не как теоретическая гегельянская *System der Bedürfnisse*<sup>66</sup>, принявшая и усвоившая натуралистическое определение экономической политики Адама Смита [31], но как конкретная витально-телеологическая структура, в которой операции, соответствующие марксистскому понятию «материальных реакций, [происходящих] между человеком и природой», должны быть установлены на основе «интенциональности потребностей», то тогда открывается совершенно новое поле исследования, способное привести, в том числе, к переосмыслению «Капитала» Маркса. «Структура» и «суперструктура», диалектика производительных сил и общественных производственных отношений как статический «неподвижный двигатель» социальной трансформации должны быть переосмыслены посредством новых категориальных принципов, основанных на понятиях «практики» и «потребности», очищенных в феноменологическом смысле. Это может сделать возможным понимание оригинального значения «научного», а также «критического»

<sup>65</sup> См. [30], переиздано в: [20. P. 428–455].

<sup>66</sup> *System der Bedürfnisse* (нем.) — система потребностей (*прим. пер.*).

требования Маркса: Пачи утверждает, что «историко-экономико-диалектический опыт лежит в основе всех наук, и, в более общем смысле, всех обозначенных в марксизме надстроек» [20. Р. 256]. Посредством феноменологии мы должны обновить марксистскую критику «капиталистического использования» технологий, основанную на предположении, согласно которому, «если наука не основана на *Lebenswelt*, то она становится первой крупной силой эксплуатации и отчуждения» [20. Р. 446]. Это были действительно оригинальные идеи, которые, тем не менее, не получили достойного признания в итальянской философской среде; кроме того, эти идеи пошли по стопам [основных направлений] мировой философии тех лет: от Сартра до Маркузе, от Геллера до Косика, от Блоха до группы молодых философов, объединившихся вокруг издания югославского журнала «Praxis», американского «Telos» и (на определенное время) миланского «aut aut», основанного и возглавляемого Пачи, который формально оставался его главным редактором вплоть до самой смерти (1976).

#### References | Список литературы

1. Ferrari, M. *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Bologna, il Mulino, 2016.
2. Vigorelli, A. *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale (1929–1950)*, Milano, Franco Angeli, 1987.
3. Vigorelli, A. “Filosofia como ejercicio. La práctica del diario personal en Enzo Paci”, transl. Daturi, D.E., in *Eikasia Revista de Filosofía*, 2016, no. 69, pp. 45–60.
4. Vigorelli, A. “Filosofia come esercizio. La pratica diaristica di Enzo Paci”, in *Eikasia Revista de Filosofía*, 2016, no. 69, pp. 61–74.
5. Vigorelli, A. “Enzo Paci: le due stagioni dell’impegno”, in *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Milan, Bruno Mondadori, 2007, pp. 115–140.
6. Neri, G. D. *Il sensibile, la storia, l’arte. Scritti 1957–2001*. Verona: ombre corte, 2003.

7. Vigorelli, A. “La fenomenologia husserliana nell’opera di Enzo Paci”, in *Magazzinodifilosofia*, 2002, no. 5, pp. 169–195.
8. Vigorelli, A. “Solitudine e comunità”, in Renzi, E., Scaramuzza, G. (eds.) *Omaggio a Paci*, Milan, CUEM, 2006, no. 2, pp. 135–151.
9. Vigorelli, A. “Marx dopo Husserl: Paci e il fantasma del materialismo”, in *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Milan, Bruno Mondadori, 2007. P. 157–171.
10. Vigorelli, A. “Fenomenologia e storia. A partire da Patočka: l’itinerario filosofico di Guido Davide Neri”, in *Leússein Rivista di Studi Umanistici*, 2012, no. 5 (11), pp. 141–146.
11. Paci, E. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Rome–Bari, Laterza, 1960.
12. Paci, E. “Il significato dello spirito”, in *aut aut*, 1959, no. 54, pp. 345–372.
13. Vanni Rovighi, S. “La teoria dell’intenzionalità nella filosofia di Husserl”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1958, no. 3, pp. 200–201.
14. Paci, E. *Diario fenomenologico*, Milan, Bompiani, 1961.
15. Mancini, S. *L’orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Milan, Mimesis, 2005, pp. 247–276.
16. Marini, A. *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey*, Florence, La Nuova Italia, 1984.
17. Sacconaghi, R. “‘Ideen I’ in Italy and Enzo Paci and the Milan school”, in Embree, L., Nenon, T. (eds.) *Husserl’s Ideen*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 161–176.
18. Brand, G. *Welt, Ich und Zeit*, The Hague, M. Nijhof, 1955. (In Germ.) Brand, G. *Mondo io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, (Introduzione di E. Paci), Milan, Bompiani, 1960. (In Ital.)
19. Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague, M. Nijhoff, 1950. (In Germ.) Husserl, E. *Meditazioni cartesiane*, Milan, Bompiani, 1970. (In Ital.) Гуссерль Э. Картезианские размышления. М.: Наука, 2006. (In Russ.)
20. Paci, E. *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milan, Bompiani, 1973.
21. Patočka, J. *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Milan, Mimesis, 2003.
22. Patočka, J. *Phénoménologie a subjective et existence*, Milan, Mimesis, 2007.

23. Patočka, J. *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Verona, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, 2009.
24. Paci, E. *Storia del pensiero presocratico*, Turin, ERI, 1957.
25. Paci, E. "Per una fenomenologia dell'eros", in *Nuovi Argomenti*, 1961, no. 51–52, pp. 52–76. (In Ital.)  
Paci, E. A Phenomenology of Eros, in Smith J.F., Eng E. (eds.) *Facets of Eros*, 1972, pp. 1–22. (In Eng.)
26. Paci, E. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milan, Il Saggiatore, 1963.
27. Paci, E., Rovatti, P.A., Tomassini R., Veca, S. "Per una fenomenologia del bisogno", in *Aut aut*, 1971, no. 123–124, pp. 117–138.
28. Paci, E. *I problemi dell'economia e la fenomenologia*, Milan, La Goliardica, 1963.
29. Paci, E. "Il ritorno a Freud", in *Aut aut*, 1967, no. 98, pp. 62–67.
30. Paci, E. "Due temi fenomenologici: I. Fenomenologia e dialettica. II. La fenomenologia e la fondazione dell'economia politica", in *aut aut*, 1970, no. 116, pp. 7–37.
31. Vigorelli, A. "La nozione di bisogno da Hegel a Marx: fondazione naturalistica e fenomenologica dell'economia", *Aut aut*, 1973, no. 134, pp. 60–78.

## Послесловие переводчика | Afterword of Translator

Амедео Вигорелли преподает моральную философию на философском факультете имени Пьеро Мартинетти Миланского университета. Он является учеником Энцо Пачи и автором его биографии («L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci», Milan 1987). На протяжении многих лет он пополнял своими исследованиями феноменологическую традицию Миланского университета («La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini», Milan 2007), в частности, уделяя особое внимание фигуре Пьеро Мартинетти (Piero Martinetti. «La metafisica civile di un filosofo dimenticato. Con un'appendice di documenti inedita», Milan 1998). Он занимался исследованиями проблемы морального чувства («Il riso e il pianto.

Introduzione a Schopenhauer», Milan 1998; «Il ccentr del tempo. La noia come tonalità affettiva», Milan 2009) в рамках широкого интереса к философской антропологии XX века («L'animale eccentrico. Dall'antropologia filosofica all'etica comunitaria», Milan 2003).

Статья Амедео Вигорелли «Новое феноменологическое начало: диалог между Энцо Пачи и Гуссерлем» посвящена анализу философской позиции, занимаемой итальянским философом второй половины XX века Энцо Пачи. Согласно традиционно бытующему мнению, итальянская философия этого периода пребывала в стагнации и находилась на периферии европейского гуманитарного знания. Тем не менее, как показывает Вигорелли, именно в это время появляется совершенно новый подход к феноменологии, автором которого выступает Пачи. Данная статья может заинтересовать русского читателя, поскольку на текущий момент в русскоязычном пространстве достаточно мало представлены исследования современных итальянских философов. Особенно недостаточно внимания уделяется итальянским философам феноменологического направления, к числу которых относится Пачи. Его философская позиция отличается новизной и оригинальностью, а также вряд ли имеет какие-либо аналоги в Италии и за ее пределами. Тем не менее, вследствие ряда объективных обстоятельств философия Пачи долгое время не получила широкого признания. Задачей Вигорелли стало исправить такое положение вещей. Теперь же, в связи с осуществлением перевода его статьи на русский язык, стало возможным задумываться о популяризации феноменологии Пачи в пространстве гуманитарного знания нашей страны.

Вигорелли посвящает свою статью анализу позиции, занимаемой Пачи в работе «Время и истина в феноменологии Гуссерля». Тем не менее, помимо этой книги Вигорелли ссылается на целый ряд источников, авторство которых принадлежит как самому Пачи, так и другим представителям современной итальянской философской мысли, что свидетельствует о достаточно активном ее развитии. Вигорелли уделяет большое внимание изучению

специфики философии Пачи, подчеркивая ее связь не только с феноменологией Гуссерля и его ближайших учеников, но так же с представителями психоаналитического направления и марксизма. Вигорелли определяет философию Пачи как «феноменологию эроса и потребности», а также указывает на ряд терминов, ставших основополагающими для его статьи: «феноменологическая редукция», «интерсубъективность» и «потребность». Здесь следует отметить, что Вигорелли вслед за Пачи часто использует термин «интермонадичность» в качестве синонима «интерсубъективности», а под «потребностью» понимает спектр понятий, в который оказываются включенными также «необходимость» и «нужда».

Можно выделить несколько моментов, на примере которых становятся заметными оригинальные повороты мысли Пачи. Согласно Вигорелли, Пачи осуществляет повторное прочтение текстов Гуссерля, чтобы преодолеть предубеждения, сложившиеся к тому моменту вокруг феноменологии. Тем не менее, на пути к этому преодолению Пачи внес в понимание феноменологии Гуссерля ряд своих коррективов. Так, Пачи отверг традицию проведения границ между этапами гуссерлевской философии, что позволило ему проследить пересечения между работами Гуссерля разных периодов. Наряду с этим Пачи активно исследовал наследие учеников Гуссерля и представителей экзистенциально ориентированной традиции интерпретации, а также изучал неопубликованные рукописи Гуссерля, связанные с анализом темпоральности.

Пачи истолковывает позицию Гуссерля, фокусируя свое внимание на понятии «феноменологической редукции». Он считает ее упражнением и действием, а не философской теорией, и подчеркивает, что это упражнение является задачей и этическим долгом, исполнение которого необходимо постоянно возобновлять. Помимо интереса к представителям феноменологического направления, Пачи уделяет внимание позиции Джованни Джентиле, основателя теории «актуального идеализма». Пачи

приходит к выводу, что соотнесение феноменологического понятия «*epoché*» и «чистого действия» Джентиле невозможно, и парадоксальным образом рассматривает философию Джентиле как некую разновидность натурализма. Вигорелли отмечает, что здесь начинается путь исследовательской мысли Пачи по направлению к феноменологии эроса и потребности, которая основана на понятии «сопереживания» (*Einfühlung*) и приближается к таким дисциплинам, как биология, психология и экономика. По мысли Пачи, гуссерлевская проблема «конституирования» отныне может быть рассмотрена только в контексте такого направления феноменологии. Пачи начинает анализировать взаимоотношения субъектов, которые в его философии часто называются «монадами». Он разделяет выводы Сартра о сходстве экзистенциализма и марксизма, при этом критикуя экзистенциальный психоанализ. Пачи утверждает, что психоаналитическая практика в чем-то аналогична феноменологической практике, поскольку последняя также подразумевает установление интерсубъективных связей, актуализируется в постоянно возобновляющейся разговорной практике и позволяет приблизиться к интенциональности.

Вигорелли указывает на еще одну характерную особенность феноменологии Пачи, а именно на постоянное повторение мысли, что материализм и материя не являются чем-то очевидным. Взаимоотношения субъекта и материального мира являются сложными и взаимовлияющими: мир не противопоставлен субъекту, а находится в нем, равно как субъект находится в мире. Материальный мир является данностью, которая обуславливает невозможность говорить о каком-либо оторванном от этого мира субъекте. Среди незавершенных планов Пачи было создание новой энциклопедии феноменологии, которая должна была проиллюстрировать осуществляемое Пачи «возвращение» к Фрейд и Марксу. Пачи предлагает обновить марксистскую критику капитализма посредством феноменологии. Он утверждает, что в основе марксистской надстройки лежит общий

---

исторический, экономический и диалектический опыт, вследствие чего наука должна быть основана на *Lebenswelt* (жизненном мире). Если это условие не выполняется, то наука становится источником отчуждения и эксплуатации.

Таким образом, как можно убедиться, феноменологическая позиция Энцо Пачи, проанализированная в статье Амедео Вигорелли, отличается достаточно большой степенью оригинальности и даже эклектичности, и может представлять интерес для отечественных исследователей гуманитарного направления.

**МАУРИЦИО ФЕРРАРИС**

профессор теоретической философии,  
Руководитель Лаборатории онтологических  
исследований (LabOnt), Туринский университет, Италия

УДК 7.01

**ЕЛИЗАВЕТА ЗАКУРАЕВА**

(перевод статьи с итальянского языка)  
магистрант, Факультет свободных искусств и наук,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
elizabeth.zakuraeva@gmail.com

## **ПРОДИКТОВАННЫЙ ПРОЕКТ**

(предисловие к книге «Теория архитектурного  
проектирования. От рисунков к воплощениям»

**А. Армандо и Д. Дурбиано**)\*

*Аннотация.* Статья предлагает обзор теории документальности итальянского философа М. Феррариса и перевод отрывка его авторства из книги о философии архитектуры и архитектурном проектировании практикующих итальянских специалистов А. Армандо и Д. Дурбиано. Применяя теорию документальности к искусству, а точнее к архитектуре, философ, во-первых, рассматривает произведения и проекты как документы, фиксирующие записи коллективной памяти. Во-вторых, утверждает склонность архитектурного проекта к неудаче как его существенную характеристику, так как эффекты, которые стремится достичь архитектор непредсказуемы. Также, проектирование в соответствии с теорией документальности не означает воплощение идей в бетоне исключительно двумерной поверхности, а скорее создание с помощью архитектуры эффектов в трехмерном пространстве. Верно и обратное: в процессе обучения, что тоже является своего рода документальным ритуалом, и совершенствования навыков архитектор, творец, художник включается в документальное измерение своей деятельности, состоящее из институциональных предубеждений, затруднений бюрократической реальности,

---

\* Перевод выполнен по изданию: The translation is based on the edition: Armando, A., Durbiano, G. *Teoria del Progetto architettonico. Dai disegni agli effetti*, Roma, Eurolit, 2017, 527 p.

которое предопределяет и даже ограничивает реципиентов в проектировании. Открывшаяся дихотомия приводит к вопросу — считать ли это не только причиной недоразумений, но и удаления документального измерения проекта как симптома более масштабного и решающего удаления, удаления техники? Автор приходит к выводу, что архитектурный проект не воплощает, документирует умозрительные интенции и идеи, а, напротив, сам является продиктованным, предначертанным, во многом предвосхищающим идею, то есть интенцией, уже встроенной в документальное измерение.

**Ключевые слова:** теория документальности, архитектура, архитектурное проектирование, М. Феррарис, философия архитектуры, коллективная память, организм и машина, интенциональность, техника, телеология.

**Для цитирования:** Феррарис М. Продиктованный проект (предисловие к книге «Теория архитектурного проектирования. От рисунков к воплощению» А. Армандо и Д. Дурбиано) / пер с итал. Е.Д. Закураева // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). С. 252–278.

DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-252-278

### **MAURIZIO FERRARIS**

Professor of Theoretical Philosophy,  
Head of the Ontological Research Laboratory (LabOnt),  
University of Turin, Italy

### **ELIZAVETA ZAKURAEVA**

(translation of the article from Italian)  
master student, Faculty of Liberal Arts and Sciences,  
Saint Petersburg State University, Russia,  
elizabeth.zakuraeva@gmail.com

### **DICTATED PROJECT**

(Preface to the “Theory of Architectural Design.  
From Drawings to Effects” by A. Armando & D. Durbiano)\*

**Abstract:** The article offers an overview of the documentality theory of the Italian philosopher M. Ferraris and a translation of an excerpt of his authorship from a book on the philosophy of architecture and architectural

---

\* The translation is based on the edition: Armando, A., Durbiano, G. *Teoria del Progetto architettonico. Dai disegni agli effetti*, Roma, Eurolit, 2017, 527 p.

design of the practicing Italian specialists A. Armando and D. Durbiano. Applying the theory of documentary to art, and more precisely to architecture, the philosopher, firstly, considers works and projects as documents fixing the records of collective memory. Secondly, it asserts the tendency of an architectural project to fail as its essential characteristic, since the effects that the architect seeks to achieve are unpredictable. Also, designing in accordance with documentality theory does not mean embodying ideas in concrete exclusively on a two-dimensional surface, but rather creating effects in three-dimensional space with the help of architecture. The opposite is also true: in the process of learning, which is also a kind of documentary ritual, and the improvement of skills, the architect, creator, artist is included in the documentary dimension of his activities, which consists of institutional prejudices, the difficulties of bureaucratic reality, which predetermines and even limits the recipients in the design. The dichotomy that has opened leads to the question — should this be considered not only the cause of misunderstandings, but also the removal of the documentary dimension of the project as a symptom of a larger and more decisive removal, removal of technique? The author concludes that an architectural project does not embody, documents speculative intentions and ideas, but, on the contrary, is itself dictated, predestined, in many cases anticipating the idea, that is, an intention already built into the documentality dimension.

**Key words:** documentary theory, architecture, architectural design, M. Ferraris, philosophy of architecture, collective memory, organism and machine, intentionality, technique, teleology.

**For citation:** Ferraris M. Dictated Project (Preface to the “Theory of Architectural Design. From Drawings to Effects” by A. Armando & D. Durbiano) / transl. from Italian by E.D. Zakuraeva // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). P. 252–278. DOI: 10.31312/2310-1245-2022-51-252-278

## Идеология и технология

Стены даже в лучших городах, каким был бы Милан (родина графов Брокки), стены, как стены, в конце концов, они — не что иное, как воплощенная в жизнь концепция архитектора: теперь, в таком городе, как Милан, было бы безумием делать вид, что архитекторы обладали сознанием, полностью лишенным каких-либо концепций. Но беда в том,

что даже на стенах Милана вы можете увидеть определенные слова в граффити... определенные изображения... которых не видно, но давайте посмотрим правде в глаза, даже в Тимбукту... то есть посреди пустыни Сахары...

Таким образом, Карло Эмилио Гадда в повести «Сан-Джорджо в доме Брокки»<sup>1</sup>, излагает, хотя и по иронии судьбы, идеологию и идеографию: архитектор имеет концепцию, переносит ее в свой проект и воплощает в реальном здании в определенном месте, которое затем станет жертвой неприемлемых надписей. Но будет ли это действительно так? Правда ли, что даже в архитектуре Дух, как во время Пятидесятницы<sup>2</sup>, спускается с неба и воплощается в бетоне? Вот вопрос, который задали себе Армандо и Дурбиано в своей книге, и ответ на который, конечно же, оказался отрицательным. Никто не создает искусство с исключительно благими побуждениями, и даже для следования нравственным идеалам, если верно, что дорога в ад (используя морально-композиционную метафору) вымощена добрыми намерениями. Это в большей степени относится к архитектуре, области, в которой эти намерения, не важно хорошими или плохими они были, имеют свойство сохранять своеобразные доказательства — материальную ценность и плохую биоразлагаемость.

Тем не менее, постепенно продвигаясь далее, эта очевидная истина оставалась скрытой, и идея о том, что стены — это не что иное, как «концепция архитектора, воплощенная в жизнь», все более и более распространялась и утверждалась. Как ни парадоксально это может показаться, но примерно совпадая с расцветом концептуального искусства, архитектура тоже стала концептуальной, производя дублирование, удвоение теории над практикой. Все это в эпоху «смерти

---

<sup>1</sup> «San Giorgio in casa Brocchi» (ит.) — повесть Карло Эмилио Гадда, опубликованная в 1931 г.

<sup>2</sup> Пятидесятница — День Святой Троицы, 50-й день после Пасхи.

автора»<sup>3</sup> — одной из самых успешных смертей в истории, поскольку она привела к гипертрофированному авторству, от которого не уклонилась и архитектура, действительно, порождая ранее невысказанное явление звездных архитекторов — которое Армандо и Дурбиано обогащают более широкой феноменологией: демиург, ангаже<sup>4</sup>, интерпретатор, медиум. Результатом такой изобретательности является архитектура, которая ограничивается только повествованием, архитектура ангажированная, но только нарисованная — и это было бы наименьшим из зол, потому что реальным эквивалентом была неаккуратная архитектурная практика.

Проектирование, однако, не означает придание осязаемых красок идеям, главным образом, в двух измерениях, а скорее имеет в своей основе производство эффектов (отсюда и подзаголовок книги Армандо и Дурбиано) в трехмерном пространстве. В чем разница между проектом и изображением? Проект имеет линию адаптации данного типа: «Рисунок → Мир». Вместо этого изображение имеет линию адаптации «Мир → Рисунок». Мы полностью готовы признать, что изображения могут потерпеть неудачу в представлении мира, мы можем идеологизировать эту неудачу абстрактностью и концептуальностью, остается то, что неудача или несчастье являются составной частью представления. Как ни странно, мы не желаем признавать, что проект также имеет неудачу, отклонение, видоизменение и несчастный случай в качестве своей составляющей (и не случайной) характеристики. Как будто проект исчерпан в своем изображении, без мира. И не учитывая того, что, более глубоко, полный цикл проекта — это Мир → Рисунок → Мир: от мира, социального

---

<sup>3</sup> «Смерть автора» — философская концепция, изложенная Роланом Бартом в одноименном эссе 1967 г.

<sup>4</sup> Здесь ангаже, как у Ж. П. Сартра — сознательно избранная человеком позиция в обществе, за которую человек готов бороться или предпринимать какие-либо действия в ее защиту (*прим. пер.*).

и природного, к дизайну, через различные виды трудностей репрезентации, а отсюда через различные типы трудностей актуализации, к миру, социальному и природному.

Мы — «проект, заброшенный в мир», — сказал Хайдеггер (автор, вездесущий в воображении бумажной архитектуры, и хотелось бы узнать почему), в данном случае брошенный в институциональную, бюрократическую, документальную вселенную. Без документальности нет и самого общества, но на самом деле нет и интенциональности, а в конечном счете нет проектирования и планирования. Более того, проект является проектом только тогда, когда он определен до мельчайших деталей. Лучшие генералы — это те, кто умудряется кратко и лаконично сказать все. Хуже всего те, кто отдает запутанные и по-разному интерпретируемые приказы. Бесконечное толкование не подходит ни к войне, ни к миру, ни к смерти, ни к жизни. Если же все обстоит именно так, то более правильно и решительно сказать, что мы являемся продиктованным проектом: то есть интенцией, основанной на институциональной, бюрократической, документальной вселенной.

От эскиза до разрешения на строительство, техника и бюрократия всегда на горизонте, не только как телеология, но и как археология, то есть уже как замысел, мотивация, обязательные пункты, которым необходимо следовать при формулировании проекта. Но что такое проект, в данный момент и в данных условиях? Проект — это не результат, а процесс. Это не описание, а предписание и представление. То есть, в первую очередь, это объект, не зависящий от субъекта и его намерений (не удивительно ли это? Только подумайте о судьбе технических устройств, о том, сколько раз они раскрывали функции и цели, отличные от тех, что были у их проектировщиков — технология столь же непредсказуема, как и природа, отсюда и ее характер экзаптации<sup>5</sup>, которую

---

<sup>5</sup> Экзаптация в биологии — принцип мультифункциональности и эволюции органов путем смены функций.

Армандо и Дурбиано берут у Стивена Дж. Гулда). Во-вторых, это палимпсест, предполагающий несколько процессов до и после себя: документ, сюжет, контракт, прогноз, театр — все, кроме простого замысла. В-третьих, это социальный объект по отношению к другим социальным объектам, то есть не статическое представление, а цикл записей, презентаций, решений и институций.

\* \* \*

Если это так (и опыт не-архитектора тоже это доказывает), то становится очевидной и упускаемая из виду истина: в нравственности, как и в архитектуре, присутствует неверное положение о том, что сначала у нас есть намерения, которые впоследствии могут быть зафиксированы в документах. Верно и обратное: мы сначала получаем документальную форму (ритуалы, образование), и только потом то, что мы получили, может быть превращено в преднамеренность. Если не считать этого, то это не просто двусмысленность, а — точнее — удаление, вытеснение документального измерения проекта как симптом более масштабного и решающего удаления, удаления техники.

«Серьезно относиться к непредсказуемости будущего» — проектное открытие Армандо и Дурбиано означает, в нескольких словах, «думать о технике». Техника — это прежде всего посредничество, это медиум на пути к совершенству. И архитектура, как мысленный конструкт, должна быть открыта для этого конститутивного посредничества. Потому что суть именно в этом: конститутивное посредничество, медиум, который лежит у истоков (великая мечта трансцендентального воображения, быть общим корнем чувствительности и интеллекта). Средства также являются и целями, вопреки тому, что принято думать в широко распространенной риторике, относящейся к абсолютному планированию. А проектирование, гораздо больше, чем в голове архитектора, находится

в (физической и социальной) среде, которая его окружает. Где под «обществом» мы подразумеваем не только историю и памятники, необходимость последовательной интеграции с природным и городским ландшафтом, но и сеть норм и бюрократии, которые ограничивают архитектурное проектирование, и которые являются не просто пределами, но и в то же время возможностями.

### Технология и телеология

То, что я сказал до сих пор, вслед за Армандо и Дурбиано, относится не только к архитектуре, но также к искусству и технике — к прекрасному искусству и к полезным искусствам, к двум внутренним склонениям *techne*. Потому что в этот момент проект, как у Канта, предстает как схема, которая в большей степени предвосхищает и определяет идею, вместо того, чтобы просто представлять себя как транскрипцию идей, разработанных где-либо еще. Эта концепция техники как предвестника идеи стоит на антитезе концептуального искусства, которое, начиная с Гегеля, воспринимает искусство как осязаемое проявление идеи, то есть как проявление уже ясной и сформировавшейся в другом месте концепции, которая лишь будет проиллюстрирована через объект, будь то Христос на кресте или бутылочная подставка. Понятие искусства у Гегеля — пятидесятилетнее: идея нисходит с небес и воплощается в материи, проявляясь в разумной форме. С другой стороны, для Канта эстетические идеи заставляют нас много думать, то есть они предвосхищают то, что еще не достигло концептуальной ясности и, возможно, никогда не достигнет этого по причинам фактов или законов. Искусство, в данном случае, становится местом возникновения идеи, а не местом ее отображения и иллюстрации.

Как заметил Эмилио Гаррони в книге «Эстетика и эпистемология», читая «Критику способности суждения» Канта,

мы никогда не должны упускать из виду связь, которая объединяет искусство, технику и магию. Успокаивающий обряд охоты, конечно, не заменяет охотничьих навыков, но в обоих случаях мы имеем дело с техникой, первая из которых, обряд, предвосхищает, проявляет и четко обозначает цели, которые будут применены во второй. Поэтому у нас есть пара технических целей, первая (ритуальная), направленная на вторую (реальную). С развитием цивилизации эта связь внешней телеологии может стать менее очевидной — в картине «Львиная охота» Т. Жерико герой не готовится к настоящей охоте на львов, это необязательное условие, но она всегда может появиться вновь, например, в патриотических образах, разжигающих сопротивление, или в политических плакатах, восхваляющих восстание.

Техника, как и искусство, — это ноу-хау, которое не обязательно является концептуальным знанием, это навык без понимания. С другой стороны, как по волшебству: колдун знает, что трава обладает определенными свойствами, но не может сказать, почему; творец пишет стих или набросок, и ему трудно объяснить, почему. Именно доктрина Лейбница «*nescio quid*»<sup>6</sup> вновь появляется у Канта, но с соответствующими изменениями, потому что для Канта закон преемственности не применяется, и поэтому эстетические идеи не являются непонятными и запутанными мыслями, которые со временем станут ясными и отчетливыми. Похоже, они принадлежат к другой области. Как мы читаем в § 47 «Критики способности суждения», в то время как Ньютон, построивший концептуальную систему, мог объяснить нам шаг за шагом, как он пришел к своим выводам, ни Гомер, ни Виланд никогда не могли объяснить нам, как они написали некоторые из своих стихотворений. Конечно, Эдгар Аллан

---

<sup>6</sup> Неведомое мне (лат.).

По и Рэймонд Руссель занимались бы именно таким делом, но мы уже живем в эпоху концептуального искусства. Для Канта Ньютон и Гомер выполняют два совершенно разных вида деятельности, а не одну и ту же деятельность с разной степенью ясности.

Но зачем тогда говорить об эстетике и эпистемологии, если эстетика как эстезис (чувственное восприятие) кажется антитезой эпистемологии как ноэзис (рассудочное восприятие)? Что объединяет эти совершенно разные практики? Если мы вернемся к примеру магических практик, то все станет понятно. Шаман — фигура, которая даже в современном сознании спокойно ассоциируется с художником и ученым, обладает определенным навыком от овладения определенными практиками, о которых ученый сможет рассказать, а художник — нет. Это не значит, что ученый не зависит от техники. Сложно проводить исследования вне лаборатории, и даже самому абстрактному ученому, философу, тому, кто, в отличие от математиков, не нуждается даже в мусорном баке, в который можно бросить свои ошибочные расчеты, нужны ручка и бумага или их более современные технические эквиваленты.

Взаимность того стоит. Даже самому концептуальному художнику нужны техники и чувствительные средства, искусство можно оставить в стороне, но только на время, и чтобы понять, что вы ему научились. История круга Джотто — это техника, как и любая другая, она преподается даже сегодня в обучающих видео на YouTube. И даже художник, который решит перейти к использованию других техник, промышленных или ремесленных, те ноу-хау, которые в другие времена он оставлял себе или своей собственной мастерской, не сможет отказаться от умения, необходимого для работы с компонентами мира искусства. «Техника государственного переворота», первая книга К. Малапарте, предполагает, что даже государственный переворот — это техника, и законно

полагать, что определенная техника также необходима для того, чтобы удивить буржуазию и заставить газеты говорить.

Давайте подумаем об этом: художник без техники — это абсурд хотя бы потому, что человек без техники немислим, он бедное существо природы с жизнью еще более обнаженной, чем самое бедное животное в мире, и мы можем многое простить художникам, но они все равно остаются людьми. Близость эстетики и технологии, с другой стороны, является не только археологической, то есть связана с историческими событиями *techne*, но также и телеологической. Это касается того, чем стало искусство: с одной стороны, извечная открытость искусства — от Ласко до Силиконовой долины — к новым технологиям, а с другой — к растущему стремлению технологий стать искусством через дизайн.

Но до сих пор мы помним очевидный факт — родство (этимологически это идентичность) между искусством и техникой. Кант хочет рассказать нам больше — произведения искусства дают возможность много думать, поэтому они не просто инструмент действия (от инструментального характера действительно часто приходится отказываться, чтобы получить доступ к художественному измерению), но и инструмент рефлексии. Рефлексии о чем? О концепциях художника, о которых работа будет напоминать, как предлагает Гегель? Нет. Размышления об искусстве сродни недоумению перед лицом технического объекта, о цели которого невозможно догадаться. Потрошитель для крабов? Кусачки для улиток? Для чего он сделан? Для чего он используется? Тайна, а точнее, откровение — это именно телеология, то, как эпистемологический объект (например, глаз, изученный анатомом), технический объект (наконечники палки, на которые ссылается Кант, возмущив Адорно) и эстетический объект (Илиада или стихи Фридриха Великого) понимаются после того, как мы приписываем им конец. В случае с техническим объектом телеология очевидна, а если бы она не была понятна,

то это вызвало бы дискомфорт: как, черт возьми, включить этот принтер? В случае эпистемологического объекта необходимо искать и находить телеологию, как в случае, когда мы предполагаем, что глаз сделан, чтобы видеть, и на этом этапе все кусочки головоломки собраны вместе, и мы понимаем органическую взаимосвязь между частями. В случае же эстетического объекта, с другой стороны, телеология просто предполагается: что это означает? Это диалог, который обычно можно услышать на выходе из кинотеатра.

### Органическое и механическое

С точки зрения телеологии, однако, можно сказать, что пути технического объекта и художественного объекта различны. В первом случае факт неспособности понять конец представляется дефектом, так как цель хорошо сделанного технического объекта очевидна и является внешней по отношению к самому объекту. Во втором — непостижимость конца, то, что он позволяет долго размышлять, является достоинством и помещает произведение искусства в разряд особо ценных предметов, которые являются живыми организмами. Никто не сомневается, что было бы не результативно утверждать, что бобры существуют для того, чтобы делать плотины или защищать голову героя Аламо. У бобров, как и у Дэви Крокетта, есть внутренняя завершенность, они «энтелехии». В этом разграничении, подписанном Кантом и Гаррони, мы признаем фундаментальную аксиологию, в центре которой находится понятие «жизнь».

С одной стороны, мы имеем механическую телеологию, инертную, внешнюю, телеологию технических объектов, которые существуют только в зависимости от их назначения и на которые не стоит тратить слова. Ручка без двери не имеет никакого назначения, поэтому ручка сделана так, чтобы открыть дверь, и она становится загадочной

и в определенных обстоятельствах привлекательной, когда, в деконтекстуализированном виде, она демонстрирует бесконечное назначение, как реди-мейд, или в коллекциях технологически устаревшего оружия, и, следовательно, предназначена для эстетического удовольствия. С другой стороны, у нас есть внутренняя телеология, энтелехия, органическая телеология, например телеология глаза. Мы говорим о нем, что он сделан для того, чтобы видеть, в совершенно ином смысле, чем когда мы говорим, что ручка сделана для открывания: мы приписываем ей целенаправленность для когнитивных целей, но в действительности цель внутренняя, а не внешняя. Это применимо к организму и, следовательно, представляет собой особую цель, бесконечную цель, которая устанавливает связь между искусством и природой, помещенную в центр телеологического суждения. Итак, есть чисто механическая техника и органическая техника. Органическая техника — высший тип, потому что обладает внутренней законченностью, механическая техника — низший тип, потому что ее законченность — внешняя. Эта двойственность повторяется в отношениях между наукой и искусством, с обменом ролями. Наука — это механическая техника, имеющая внешнее назначение (знание природы) и процесс, который можно изучать аналитически. Искусство — это органическая техника, с внутренней конечностью (конечность без конца), с синтетической процедурой, которая не может быть разбита на части.

Механизм	Организм
Артефакты	Живые существа
Наука	Искусство

Неудивительно, что сам Ньютон, который в § 47 был объявлен способным объяснить шаги, которые ему удалось предпринять в своих открытиях, в § 75 объявлен приближенным к богу, но не способным объяснить возникновение травинки. Ибо в случае Вселенной мы имеем дело с механизмом, в случае травинки мы имеем дело с организмом. Не то, чтобы в предприятии по объяснению возникновение травы Гомер или Виланд имеют преимущество по отношению к Ньютону, но Илиада или Оберон генетически ближе к возникновению травы, или к розе Анджело Силезия, которая «есть без причины», чем к ритму солнцестояния и равноденствия, которые имеют причину.

Механизм лишен самоцели, он является своего рода слугой или отчужденным. У организма, с другой стороны, есть самоцель, что также является элегантным способом сказать, что у него нет конца (машина никогда не уступит нигилистическому кризису, организм уступит). В этом полном отсутствии полезности маскируется, как внутренняя цель возникает глубокое родство между жизнью (которая находит свое совершенство в человеке, и в максиме — «всегда относиться к человеку как к цели и никогда не как к средству») и искусством. Тот, кто будет использовать писсуар Дюшана для внешних целей, изначально приписываемых ему, будет совершать профанацию, ничем не отличающуюся от использования человеческой кожи для изготовления абажуров. Тот, кто, как и Сахем Ирокез, ценивший только парижские деликатесы, будет томиться перед супом Campbell Уорхола, совершает кощунство, концептуально сравнимое с антропофагией. Сюда же и Кант. Я хотел бы быть более либеральным, взяв пример с лекции Паоло д'Анжело. Что сказать об «Обнаженной» Джакомо Гроссо, которая, по словам Серонетти, «делает тебя трудным?». Это неудавшееся произведение искусства, потому что оно, кажется, имеет внешнюю цель? А как насчет

детективных историй и книг ужасов, комиксов и блокбастеров: все неудачны, потому что они уступают внешнему назначению? А как насчет, наконец, рационалистического принципа идентичности между формой и функцией? (Что, признаюсь, также можно прочесть в смысле аннулирования функции по форме, как в соковыжималке Филиппа Старка).

Стоит отметить одно обстоятельство, к которому я подробнее вернусь в конце этой беседы. Внутренняя цель — это в рамках целей то, что неопределенность в контексте причин. Это символ свободы, к которому живое существо относится со страхом, зарезервированным за божественными вещами, так как внутренняя законченность настолько близка, насколько мы можем добраться до *causa sui*. Но, возможно, это также и чрезмерное требование, которое придает эпистемологическое качество (мы не знаем, как будет развиваться процесс) онтологическому качеству (мы не знаем, как его предвидеть, потому что процесс свободен). Как бы то ни было, органика — это хорошо, механика — это плохо, согласно аксиоматике, постоянство которой мы можем проверить. В § 59 «Критики способности суждения» монархическое конституционное государство представлено как организм (возможно, главное изображение Левиафана?), в то время как деспотическое государство представлено как кофемолка — что часто и любопытно переводится как «маховик» (Gargiulo-Verra) или «ручная мельница» (Garroni-Hohenegger), и которая, вместо этого, так хорошо выражает деспотизм. В определенном смысле, тогда для Канта сама философская система имеет — так же, как искусство и жизнь — характер организма, квалифицируя себя как артикуляцию, а не как коацервацию (накопление, нагромождение), как характеристику живого по отношению к неорганическому.

Различие между организмом и механизмом, а также избрание первого в ущерб второму — типичные явления для

современных людей (Лука Иллеттерати находит места в Шиллере, в Гегеле, но, очевидно, можно было бы добавить и многие другие, дойдя до «железного занавеса», который сначала в Геббельсе, а затем в Черчилле спустится на Восточную Европу после победы Советского Союза). Но для древних, возможно, более привыкших к использованию человека в качестве средства передвижения (транспорта, производства, земледелия), все было по-другому. Например, для Аристотеля фундаментальная разница была не между механизмом (причинно-следственным и мертвым) и организмом (конечным и живым), а между рап — количеством (все в совокупности), в котором положение частей не производит разницы, и holon (целым) — количеством, в котором она производит разницу. Как видно, к holon относятся как организмы, так и механизмы, поскольку в обоих случаях перемещение или вычитание части влияет на функционирование целого. Но преимущество между механизмом и организмом все еще полностью присутствует в семнадцатом и восемнадцатом веках, от животных Декарта до человека-машины Оффре-де-ла-Метри, проходя через определение человека Лейбница как «*automate spirituel mais libre*» до «чудесной машины», которая тогда была бы органом, в «Оде святой Цецилии» Генри Пёрселла.

Казалось бы, однако, чем больше становится машин, тем больше человек чувствует себя под угрозой и приписывает машинам, с отягощениями различного рода, все те неполноценности, которые он ранее приписывали животным (которые со своей стороны реабилитируются как организмы). У человека есть дух, машины просто воспроизводят; у человека есть внутренность, у машины только внешность; человек свободен, машины действуют из простой необходимости. И начинает ощущаться страх Голема, слуги, который становится хозяином машины, отнимающей у человека свободу. С серией

дихотомий, где правая сторона указывает на зло, левая — на добро:

Организм	Машина
Внутренняя цель	Внешняя цель
Живой	Мертвый
Намерение	Документальность
Душа	Автомат
Свобода	Необходимость

### Спектры машины

В машине так много спектров, которые не просто *res cogitans* (мыслящая субстанция) спрятаны где-то за *res extensa* (протяженная субстанция). Это жизнь, идея о том, что есть что-то особенное, что добавляется к организму и выходит за его пределы; преднамеренность, то есть идея, что за действиями, и отдельно от физического мира, есть нечто вроде осознанного двигателя, который толкает нас на то, чтобы мы говорили: «Вот, я это делаю и я этого хочу». Свобода, то есть мысль о том, что наши действия не только часто непредсказуемы, но и о том, что за этой непредсказуемостью и под ней кроется метафизическая сущность, которая, как это ни парадоксально, управляет этой непредсказуемостью, повелевая нами и тем самым объявляя нас свободными. Общий характер этих спектров заключается в объяснении материальной сложности через вмешательство дополнения души.

Давайте рассмотрим некоторые элементарные (и фундаментальные) вопросы. Как мы познаём? На это обычно отвечают, описывая цепочку: Тема → Категории → Чувства →

Мир. Как мы общаемся? Здесь цепочка: Идеи → Слова → Написание. Как мы поступаем? Здесь называется цепочка: Намерения → Действия → Деятельность. Во всех этих случаях вначале происходит построение и проявление духа. Но будет ли это правдой? Это не просто предрассудок? Неуклюжая попытка освободиться от машин, постулируя себя как носителей фантомного внутреннего предназначения? А что, если внутренний смысл, тот, что отличает организм (живой или художественный) от механизма, был просто мифом? Различие, о котором нет оснований спрашивать, и которое предлагается только для того, чтобы провести аксиологическое различие между чем-то более высоким (внутренним) и чем-то более низким (внешним) точно так же, как проводится различие между душой и автоматом, продуктивным воображением и воспроизводящим воображением, свободой и необходимостью, духом и письмом, мертвым и живым?

С одной стороны, в очень широких и поверхностных выражениях то, что путано называется «внутренней целью», и что точнее можно было бы назвать внешней целью, которая не сразу бросается в глаза, мы находим в любом техническом аппарате. С одной стороны, он может поддаваться использованию, не предусмотренному его изобретателем (и это уже верно для очень простой палки), а с другой стороны, в связи с другими техническими устройствами, он может следовать автономным эволюционным линиям: думать о письме, системе вычислений, которая превратилась в систему телекоммуникаций, построении социальной реальности, эстетическом выражении, этической нормативности, и в культуре как связующем звене между всеми этими измерениями; и теперь, следуя во многом похожими путями, подумайте о всемирной сети.

Этот дискурс лежит в основе размышлений Ж. Симондона о технике. Философия часто пренебрегала обстоятельствами, вездесущими и неизбежными, лежащими между

онтологией и эпистемологией, — средством, инструментом, медиумом, именно техникой, которая позволяет общаться между двумя измерениями. Кроме того, не это ли признает и Кант, когда голыми руками строит сложный механизм схематизма, призванный применять к чувственности (онтологии) чистые понятия интеллекта (эпистемологии) с помощью, скажем так, схем как технических приемов построения? И жаль, что после такой чувствительности по отношению к силам механики, которая концентрируется в оксюморе продуктивного воображения, он тогда позволил себе пойти на такое проблематичное и сомнительное различие, как внутренняя и внешняя конечность.

Еретическая позиция в этом вопросе исходит от философа, приверженного критике упомянутого чистого механизма, А. Бергсона. Тот же самый философ в «Материи и Памяти» провозгласил принцип, отменяющий различие между Вещественностью и Духом, как, например, «прошлое повторяется веществом и запоминается памятью» (где именно регистрация представлена как функция над разграничением между Вещественностью и Духом), в «Творческой Эволюции» провозглашает другой основной принцип: «конечность либо внешняя, либо вовсе не внешняя», который отменяет разграничение между душой и автоматом, организмом и механизмом. Каково же на самом деле предполагаемое внутреннее назначение организма? Организм не является гармоничным, как хорошо известно по новообразованиям, по аутоиммунным синдромам, по фагоцитам, атакующим питающий их организм, или по самому факту эволюции, который предполагает, что органы, предназначенные для определенного конца, например жабры рыбы, находят совершенно другой, превращаясь в легкие млекопитающих. Напротив, если мы посмотрим внутрь этого цветка внутренней завершенности, которая была бы человеческим существом, мы не находим ничего, что могло бы оправдать это заявленное превосходство внутренней цели

над внешней. Давайте начнем со сравнения двух внутренних целей: более сильной (человека) и более слабой, например, свиньи, которая, безусловно, является энтелехией, но которая не находится в центре некоторой сентенции практического разума, который навязывает, скажем, рассматривать свиней всегда как цель и никогда как средство. Если сравнить мозг человека со свиньей, разница минимальна. Радикальная разница не внутри мозга, а меньше, чем когда-либо, в каком-то гомункуле, который дал бы свободу, преднамеренность, дух и жизнь мозгу. Разница именно снаружи, в техниках, которые экстернализируют и фиксируют практику, делая ее прочной, передаваемой и совершенной. Практики, которые возвращаются в наш мозг (и в наше тело, продлевая нашу жизнь, защищая ее, создавая учреждения, излучатели, книги, любовные фильмы, наши родственники и друзья), будут определять наше отличие от свиньи и других животных.

Но если разница между человеком и свиньей заключается в технике, то, и по тем же самым причинам, разница между человеком и свиньей заключается также в технике, с одной стороны, и будильнике, кофточке или мобильном телефоне, с другой. Первые, которым мы приписываем характер организма в отличие от механизмов, представленных будильниками, жаровнями или мобильными телефонами, таковы, каковы они есть, потому что они имеют более сложные технические аппараты, как сами по себе (свинья и человек сложнее мобильного телефона), так и вне себя (человек обладает формами экстернализации и консервации, часто с помощью мобильного телефона). Мы часто имеем ограниченное представление о технологии, но техника — это, в принципе, любая форма компетентности (не обязательно сопровождаемая пониманием), которая оптимизирует собственную производительность через повторяющиеся процессы. Если мы посмотрим на технику в этой расширенной перспективе, то поймем, что «техника» — это искусство, институты, вне нас, и вообще

все экстернализации нашей практики, документов, памятников. Вещи, которые находятся вне нас, но могущественно определяют то, что мы есть. Внутренняя сторона человека, на самом деле, не такая решающая и определяющая, как его внешняя сторона.

### Удивительная машина

Вот почему искусство, совершенство техники, квинтэссенция искусства как техники, которая является архитектурой, становится способной к телеологии, то есть к созданию смысла, а не просто к его чувствительному переложению. Именно механическая сложность определяет органическую неопределенность и, в конечном счете, дух. Сложная нервная система — это сад, полный разветвляющихся тропинок, возвращает нас к «Спору факультетов» Канта? Как и в противопоставлении духа и письма, а также организма и механизма, противопоставление свободы и необходимости предполагает наличие пятидесятнической сущности свободного, невосприимчивого и неповрежденного, которая падает из ниоткуда и подталкивает нас к действию. Несколько парадоксальна свобода, потому что если бы она была такой, то превратила бы нас в автоматы, находящиеся во власти непостижимого принципа. Но все по-другому. Мы являемся сложными автоматами, которые поэтому не могут предвидеть все свои действия, и именно это, в определенных обстоятельствах (реже, чем мы думаем), заставляет нас принимать решения. Эти решения совершенно свободны не потому, что они идут от Абсолюта (который, с другой стороны, как мы только что видели, не сделал бы их более свободными), а просто потому, что мы сами не знаем, как предсказать ход наших действий. Тот факт, что Бог уже знает, что мы будем делать, имеет мало значения, так как мы не можем позвонить и спросить Его. То, что мы не в состоянии предвидеть обязательный ход наших

действий, делает нас ответственными за свои действия, а значит свободными; но думать, что помимо продолжения действий настолько сложных, насколько непредсказуемых, существует некая абсолютная сущность (в этимологическом смысле «освобожденная от всего»), называемая «свободой» — это суеверие не меньшее, чем думать, что помимо продолжения стихов Божественной комедии существует некая абсолютная сущность, называемая «поэзией».

Я ни в коем случае не настолько свободен в выборе, как кажется, на кантовской картине — а реклама и пропаганда очень хорошо знают, как на меня оказывать причинно-следственное влияние. Наоборот, это не так, как если бы существа, которым отказано в свободе, действовали бы под весом тотального детерминизма. Мой кот ни в коем случае не полон решимости прыгать на моем компьютере, поэтому я возмущаюсь, если он это сделает, в то время как я не возмущаюсь окном, которое, открытое ветром, столкнулось с моим компьютером. С этой точки зрения тайна свободы параллельна той другой тайне, которую так путано называют «животный инстинкт». Мы называем «инстинктом» то, что (на примере Бергсона) личинка ситариса, положенная у входа в логово антофоры (своего рода пчела), цепляется за самца антофоры, следует за ним в брачном полете, переходит в самку, ждет откладки яиц, а затем съедает яйцо, оседает на его месте и претерпевает первую метаморфозу. Она что-нибудь знает об этом, личинка? Конечно, нет. Но если уж на то пошло, то и разряжающийся нейрон ничего не знает о том, что происходит. Результатом деятельности ситариса является жизнь взрослого индивида, результатом многих разрядов нейронов является мысль, сознание, свобода.

А теперь давайте возьмем игру внуков Фрейда: катушку затягивают под диван, Fort!, потом вытаскивают, рядом с ребенком, Da! Конечно, легко (как это делает Фрейд) поставить

все это в зависимость от принуждения и от связи, которая объединяет инстинкт повторения с регрессией и со смертью. Но не будем забывать, что в игре можно было так же хорошо видеть исполнение неизвестной программы, не отличающейся от личинки ситариса, как шиллеровскую эмблему свободы: ребенок играет, и никто его к этому не принуждает. В игре он проявляет техническое мастерство повторяющейся практики, Fort/Da именно, и это доставляет ему удовольствие. Никто не заставляет его действовать так, как он, если только мы не хотим сослаться на глубокие и прародительские мотивы, на которые ссылается Фрейд. Но зачем видеть в игре подчинение инстинкту, а не изменение, через которое инстинкт переходит к свободе? И, действительно, почему бы не признать глубокое соучастие, объединяющее технологию со свободой и справедливостью, письмо с духом, автомат с душой? Как и в пари Паскаля, нам нечего терять, и нам есть что выиграть.

Это не делает преднамеренность, ответственность, свободу менее подлинными: это просто напоминает об их происхождении и их компромиссе с техникой, регистрацией, посредничеством. Я хотел бы напомнить об этом, ссылаясь на отрывок, центральный для покойного Деррида (который в свое время давно интересовался в эссе «Правда в живописи» бесконечной целью и связью между архитектурой и «чистыми» искусствами), в предложении из Гамлета «время вышло из-под контроля, мир сорвался со своих петель» несправедливость проявляется как технический дефект. А правосудие, средство правовой защиты, которое Гамлет призван принести, в свою очередь, предстает как техническая операция, как репарация, исправление. Можно сказать, что это просто способ сказать, что исправление ошибки отличается от ремонта токарного станка, но откуда мы знаем? В презумпции, согласно которой есть, с одной стороны, душа, а с другой стороны, инертный механизм, не играет ли роли предубеждение

подлинного против неаутентичного, непосредственного против опосредования?

### References | Список литературы

1. Armando, A., Durbiano, G. *Teoria del Progetto architettonico. Dai disegni agli effetti*, Roma, Eurolit, 2017, 527 p.
2. Ferraris, M. *Manifesto del nuovo realismo*, Roma–Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 2012, 115 p.
3. Ferraris, M. *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma–Bari, Editori Laterza, 2009, 444 p.
4. Ferraris, M. *Estetica razionale*, Milano, Cortina, 1997, 648 p.
5. Ferraris, M. “From Capital to Documedia”, in Romele, A., Terrone, E. (eds.) *Towards a Philosophy of Digital Media*, New York, Palgrave Macmillan, Cham, 2018, pp. 107–121.
6. Ferraris, M. “Quel che resta nell’architettura. Rivista”, in *Rassegna*, Anno X, no. 36/4, dicembre 1988.
7. Ferraris, M. *Lasciar tracce: documentalità e architettura*, Milano–Udine, MIMESIS EDIZIONI, 2012, 93 p.

### Послесловие переводчика | Afterword of Translator

Переведенный фрагмент книги практикующих итальянских архитекторов и урбанистов, профессоров архитектуры и городского дизайна Туринского политехнического университета А. Армандо и Д. Дурбиано «Теория архитектурного проектирования. От рисунков к воплощениям» [1] иллюстрирует «теорию документальности» (*documentalità* (ит.)) представителя туринской научной школы философии искусства Маурицио Феррариса (род. 1956), лишь малая часть которой представлена в российском научном поле. Эта теория, разрабатываемая философом в «Манифесте нового реализма» [2] (2008) и отраженная в лекции «Архитектура и документальность», прочитанной в Неаполе (2012), а также в многочисленных публикациях, монографиях и выступлениях, лежит в основе онтологии социальной реальности. В соответствии с этой теорией документы, фиксирующие

черты и факты этой социальной реальности, обладают релевантностью и ценностью, ратифицируя собой прототипические характеристики любого социального объекта — «ничто социальное не существует вне текста» [З. Р. 360]. М. Феррарис в соответствии с теорией документальности разделяет объекты на материальные (физические), идеальные и социальные. Документ, таким образом, является автономным центром сферы реального, отличным от материальных и идеальных объектов, санкционирующим социальные акты, заносая их на какой-то носитель (лист бумаги, электронный носитель или органическая память людей), и конструируя массив коллективной памяти. М. Феррарис предлагает рассматривать все объекты как записи — от денежных знаков до бракоразводных процессов. Для существования социального объекта в реальности недостаточно его лишь произвести, он должен быть зарегистрирован, записан, *задокументирован*. Эти записи и составляют нашу повседневную реальность, заполняют весь наш мир, определяя наши эмоции, поступки, прошлое, настоящее и будущее, учитывая то, что стремление человека к записи с появлением цифровых носителей информации кратно возросло. «Культурная»<sup>7</sup> жизнь общества и подразумевает, по мнению философа, запись и регистрацию актов и объектов через язык, ритуал, письменность, иначе всё ускользает как будто никогда и не существовало в реальности.

Применяя теорию документальности к искусству, одному из способов документирования социальной реальности, функции документов, фиксирующих записей коллективной памяти, берут на себя все произведения искусства, но прежде всего в таких

---

<sup>7</sup> Традиционно в теории культуры отмечают фундаментальную оппозицию культуры и природы в развитии общества. Природа предшествует культуре во времени эволюционного развития общества, но природа является постоянным и необходимым условием последующего существования и развития культуры. Поэтому грань между природой и культурой не абсолютна, а относительна, и она не противопоставляет их, а различает в пределах связующей их целостности, так как человек всегда включен в два этих смысловых поля.

жанрах искусства, как фотография и архитектура. В рассматриваемом фрагменте книги «Теория архитектурного проектирования...» М. Феррарис обращается к архитектурным произведениям, искусству как к *techne* (термин в философии, который относится к созданию или действию, технике). Архитектура содержит в своей физической целостности совокупность всех конфликтов, социальных и технических отношений, которые были необходимы для ее создания и возведения. Эта повествовательная способность архитектуры — создавать свой собственный нарратив и мир, который его породил, — веками очаровывала народы и диктаторов, воплощающих идеологию в архитектурных произведениях. И даже сегодня, несмотря на преобладание виртуальных образов, физическое присутствие архитектуры составляет основу нашего культурного фундамента. Внимательный взгляд может выразить мнение о состоянии здоровья такой социальной структуры, как город, исходя из наблюдения за его архитектурой. Архитектура, которая, хотя и начинается с принципов, в конечном итоге создает образцы, конкретные объекты, «имманентные» следы, которые являются конкретными записями: настоящие формы становятся конкретными документами, начертанными на камнях городских зданий. Главный тезис М. Феррариса об архитектуре в соответствии с теорией документальности — архитектурное проектирование предполагает первоначальные намерения, которая воплощаются и ратифицируются в документах на бумаге, верно и обратное — сначала архитекторы проходят через своего рода ритуал — получают образование, ратифицируют свой талант и умения в подтверждающем документе, только потом воплощая это в намерения проектировать реальные объекты. Эта автономия только воображаемого мира архитектуры позволила проекту — особенно в университетах — культивировать все более авторскую лингвистическую самореференцию и все меньше и меньше относиться к реальным производственным системам и их культурным традициям. То есть коллективная память профессионального сообщества архитекторов заполнена большим количеством

теоретической информации, полученной в процессе образования и практики, которая предопределяет и даже ограничивает реципиентов в проектировании. Это приводит к отчуждению архитектуры из категории искусств в область техники. Итальянский философ указывает на то, что проектирование не является лишь транскрипцией идей в камне и бетоне в двух измерениях, но производит эффекты в трехмерном пространстве, не имея зависимости от субъекта и его намерений. Проект уже находится в среде, которая его окружает, а не только лишь в сознании творца-архитектора — в институциональной, бюрократической, *документальной* среде. Таким образом, архитектурный проект является продиктованным, предначертанным, предвосхищающим и определяющим идею, то есть интенцией, основанной на документальности.

**ДУЧЧО ДЕМЕТРИО**

профессор философии образования  
и теории и практики автобиографии,  
Миланский университет Бикокка, Италия

УДК 82-6

**АНАСТАСИЯ КОРОБОВА**

(перевод статьи с итальянского языка)  
магистрант, Факультет свободных искусств и наук,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
ay.korobova@yandex.ru

## **СЕМЕЙНЫЕ ЗАПИСИ: МЕЖДУ ПАМЯТЬЮ И ДНЕВНИКАМИ НАСТОЯЩЕГО\***

**Аннотация:** Дуччо Деметрио — профессор Миланского университета Бикокка, научный директор Национального центра исследований и изучения автобиографии в Свободном университете автобиографии Ангиари (который он основал в 1998 году), основатель Общества педагогики и дидактики письма; редактор издания «Adultità», которое направлено на углубленное изучение разных аспектов автобиографического письма, памяти поколений, а также вопросов, связанных с семейными практиками архивирования памяти. Автор множества статей и монографий, таких как: «Образование во взрослом возрасте. К феноменологической теории проживания и происхождения» [1]\*\*, «Само-рассказ. Автобиография как забота о себе» [2], «Клиническое письмо. Автобиографическая консультация и экзистенциальная хрупкость» [3], «Философия образования во взрослом возрасте. Символика, миф и образы себя» [4], «Неблагодарность. Короткая память признательности» [5], «Пиши, брат Франциск. Руководство по самонарративу» [6]. К основным темам его научных исследований относятся изучение автобиографического

---

\* Перевод выполнен по изданию: Demetrio, D. “Le scritture famigliari tra memoria e diari del presente”, in *Rivista Italiana Di Educazione Familiare*, 2009, 3(1), pp. 19–38. URL: <https://doi.org/10.13128/RIEF-3070>

\*\* Оригинальные статьи указаны в Списке литературы, перевод названий на русский язык мой. — *Прим. пер.*

письма в качестве философской практики, как средства для внутреннего самопознания и самоанализа; исследования в образовании, педагогики и дидактики. В данной статье представлен анализ автобиографического письма, его форм и видов, среди которых особое внимание уделено изучению семейных записей, дневников, писем, заметок. В первой части автор подчеркивает двойственную природу этого жанра — его образовательное и терапевтическое значение. Во второй части рассматривается возможность применения автобиографических записей в клинической и педагогической практике. Здесь также представлен широкий спектр типов и форм автобиографических семейных записей. При подробном анализе каждого типа, основной акцент делается на изучении записей и свидетельств, которые являются отражением психоэмоциональных состояний, душевных переживаний и полученного опыта. Все сноски и ссылки даны согласно оригинальному источнику.

**Ключевые слова:** автобиография; письмо; семья; семейные записи.

**Для цитирования:** Деметрио Д. Семейные записи: между памятью и дневниками настоящего / пер. с итал. А. Коробова // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). С. 279–301. DOI: 10.31312/ 2310-1245-2022-51-279-301

### **DUCCIO DEMETRIO**

Professor of Philosophy of Education and  
Theories and practices of autobiography,  
University of Milano-Bicocca, Italy

### **ANASTASIIA KOROBOVA**

(translation of the article from Italian)  
master student, Faculty of Liberal Arts and Sciences,  
Saint Petersburg State University, Russia,  
ay.korobova@yandex.ru

## **THE FAMILY SCRIPTURES BETWEEN MEMORY AND DIARIES OF THE PRESENT \***

**Abstract:** Duccio Demetrio is a professor at the University of Milano-Bicocca, scientific director of the National Center for Research and Study of

---

\* The translation is based on the edition: Demetrio, D. “Le scritture familiari tra memoria e diari del presente”, in *Rivista Italiana Di Educazione Familiare*, 2009, 3(1), pp. 19–38. URL: <https://doi.org/10.13128/RIEF-3070>

Autobiography at the Free University of Autobiography of Anghiari (which he founded in 1998), founder of the Society for Pedagogy and Didactics of Letters; editor of the publication “Adultità”, which is aimed at an in-depth study of various aspects of autobiographical writing, generational memory, as well as issues related to family practices of archiving memory. Duccio Demetrio is author of many articles and monographs, such as: “Education in adult life. For a phenomenological theory of experiences and origins” [1]\*\*, “Self story. Autobiography as self-care” [2], “Clinical writing. Autobiographical counselling and existential fragility” [3], “Philosophy of education in adulthood. Symbolism, myth and self-images” [4], “Ingratitude. The short memory of gratitude” [5], “Write, Brother Francis. The autonarrative manual” [6]. The main his scientific research topics are include the study of autobiographical writing as a philosophical practice, as a means for internal self-knowledge and introspection; research in education, pedagogy and didactics. This article presents an analysis of autobiographical writing, its forms and types, among which special attention paid to the study of family writings, diaries, letters, notes. In the first part the author emphasizes the dual nature of this genre — its educational and therapeutic value. The second part examines the potential applications of autobiographical notes in clinical and pedagogical practice. It also presents a wide range of types and forms of autobiographical family writings. The following is a detailed analysis of each type, with a focus on examining notes and testimonies that are a reflection of psycho-emotional states, emotional experiences and experiences. All footnotes and references are given according to the original source.

**Key words:** autobiography; letter; family; family writings.

**For citation:** Demetrio D. The Family Scriptures Between Memory and Diaries of the Present / transl. from Italian by A. Korobova // *Studia Culturae*. 2022, 1 (51). P. 279–301.

DOI: 10.31312/ 2310-1245-2022-51-279-301

## Иные, не только повествовательные смыслы жанра

В последние годы автобиографический жанр (как стремление писать рассказ о собственной жизни, представленный обычно в виде диалога или в форме самонаблюдения) был

---

\*\* Original articles are listed in the References, translation of titles into English is mine. — *Translator's note*.

заново открыт в его двойственном значении — образовательном и терапевтическом, или, иными словами, в конфигурации дополняющей повествовательные и, иногда, литературные смыслы: как спонтанная и ценная возможность, наделённая силой облегчать страдания пишущих. Мы всегда пишем, чтобы выразить радость жизни, но возможно, чаще всего, чтобы вернуться и испытать это чувство снова, чтобы вынести его потерю, рассказать о мучении его отсутствия. Бесчисленный и анонимный «род» тех, кто пишет ради удовольствия, или из инстинкта, или «по случаю» использовал и использует сегодня ещё чаще (особенно писательницы) стиль «писания о себе», к которому относится автобиография — один из самых значительных и сложных жанров. Это делается для того, чтобы преодолеть критические моменты существования, прибегая к *автографическому* жесту, чья восстановительная функция прослеживается если не в творчестве, то в жизненной энергии, доведённой до абсолюта, и которая высвобождается в самых тяжёлых ситуациях. Вознаграждение в наказание за то, что удаётся придать форму своей боли, заставляет их всех писать не переставая. Часто с упрямством, решительностью, желанием возмездия.

Таким образом, писательство является мощным средством для переноса за пределы экзистенциальных пучин или для того, чтобы чувствовать себя менее одиноким в непрерывном внутреннем разговоре с самим собой<sup>1</sup>. Скажем так: семья, поскольку она является первым темпусом и локусом нашего самоотождествления с именем и фамилией, и, поскольку она является пространством заботы (или, наоборот, её отсутствия), всегда несёт в себе воспитательный мотив или жизненно важный (и фатальный) опыт, то среди прочего, она является и тем пространством, в котором находит своё символическое воплощение мотивация писать, чтобы лучше узнать себя, чтобы сохранить воспоминания, а также

---

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в: [2].

для того, чтобы противостоять им, вынести их, объяснить себе их перипетии.

О семье пишут, в свете сказанного, чтобы вновь обрести утраченное счастье, мифы о сплоченности и гармонии, чтобы воскресить в ностальгии утерянное прошлое, которое всегда возвращает нас к нашим корням и даже в тоске успокаивает нас. Тот, кто не испытал таких чувств, прибегает к писательству, чтобы придумать себе сказочный мир, ему или ей незнакомый — детство, прожитое в доброприимной семье. Эти сочинения становятся литературой, создающей альбом воображаемых воспоминаний. Но и в этом случае сочинительство будет выполнять свою восстановительную функцию, уже не как поэтическое преобразование действительно пережитого прошлого, а как преобразование отсутствия<sup>2</sup>.

Способность к этому появляется ещё до того, как ребёнок овладевает техникой письма, одновременно с чтением, когда родители или другие взрослые, старшие братья или сёстры вызывают любопытство, восхищение, вовлечение, и которая впоследствии находит почти инстинктивный резонанс в графологическом жесте, пока ещё самом элементарном. Желательно сотрудничество со школой, призванной потворствовать таким первым шагам не столько с целью развития искусства письма, сколько ради будущего взрослого опыта, а, точнее, ради стимулирования потребности сделать сочинительство составной частью своего существования, и для поддержания непрекращающихся отношений с рефлексирующим собой.

---

<sup>2</sup> Причины писать о себе как проявление защитной функции исследованы в текстах С. Феррари, среди которых можно выделить: «Письмо как восстановительная функция. Эссе о литературе и психоанализе» (1994) [7]; а также наиболее раннюю его работу: «Неоконченное письмо. Эссе о литературе, психоанализе и восстановительной функции» (2007) [8].

Письмо и чтение, это слишком хорошо известно, чтобы об этом напоминать, становятся частью индивидуальной судьбы почти бессознательно, благодаря среде, в которой оба навыка обретают вес и значимость. Проницательные родители и, в первую очередь, любители письма, убежденные в том, что память, хранящаяся на страницах, является благом и незаменимым ресурсом, становятся образами этого скромного и бедного искусства для детей. Привычка и поощрение использования пера обретает более релевантный результат, когда ведение дневника, как и письменный стол, бумага, книжные шкафы, букеты ручек и карандашей, компьютер, используемый не только для видеоигр и т. д., представляют собой обычную семейную практику.

Изложив это необходимое предисловие, мы сосредоточимся, прежде всего, на двух уже упомянутых направлениях с их явной отсылкой к роли, которую само письмо, строго приватное или разделяемое с другими, играет (может играть) в семейном контексте. Однако еще прежде необходимо кратко обрисовать, в чём же состоит автобиографическое направление как в педагогической, так и в клинической областях. Хотя этому второму направлению мы посвятим всего несколько строк. Эпизоды, нередко переплетающиеся, сменяющиеся и переходящие друг в друга, представляют собой своеобразный интеллектуальный акт поведения человека, совпадающий с одним из наиболее эффективных проявлений индивидуальной свободы, а также источником бесчисленных размышлений о своей жизни (и не только), носят тысячелетний характер. В них есть повторения истории человеческих гражданских и индивидуальных прав, эмансипации самых униженных социальных классов, женского движения. Поэтому не случайно мы используем слово «перспектива», чтобы обозначить философию опыта, уводящего в другое место, втягивающего в пусть и недалекое будущее, любого, кто

использует письмо, как ведомый за руку в другие области: иногда забытые, иногда ещё неизведанные.

Однако, сразу же следует уточнить, что указание на автобиографию как на жанр [9], подразумевает разнообразие *эго-графематических* приемов, простейших и сочлененных, которые охватывают, помимо создания автобиографического текста в прямом смысле («вся история собственной жизни, изложенная самим автором»), множество других второстепенных форм (также автобиографических), о которых мы будем говорить.

Таким образом, останавливаясь на двух обозначенных направлениях, заметим, что автобиография в образовании, в виду того что это широко распространенная практика описания личного предшествующего или переживаемого в настоящем опыта, демонстрирует свою педагогическую значимость. Дело в том, что использование личного письма не как формального средства общения, а как возможности выражения неявного, очень личного, спонтанного, неофициального и интимного, кроме того, что представляет собой средство взаимного узнавания (новостей, эмоциональных состояний, часто замалчиваемых из-за скромности, застенчивости, страха «секретов»), теперь даже уже культивируемого через электронную почту, блоги, чаты и т. д., (очевидно) являет собой источник передачи мысли, правил, стресса и аффективных реакций, которые следуют по другому пути, не пересекающемуся со стандартным.

Записи, независимо от их глубины и сложности, в качестве источника обучения, а следовательно, и продукта ума и ручного труда, фильтруют самые разнообразные переживания, видоизменяя их в другие языки и символы, в то же время делая их авторов другими, что, несомненно способствует улучшению или поддержанию их познавательных способностей. Тем более, что одним лишь голосом, устным

рассуждением, в его различных модуляциях — раздражённой, спокойной, убедительной, напористой, утверждающей, утешительной и т. д., в зависимости от проблем во взаимоотношениях между собеседниками и содержания дела, — не всегда удаётся достичь желаемого эффекта и дойти до того, что делает (к сожалению, не всегда) страница или просто записка, написанная на скорую руку: из любви, печали, поэтического вдохновения, педагогического побуждения. Открывая немало брешей в стене молчания и многословности, хоть и в эпизодической фрагментарности, внушаются сомнения в отношении определенного поведения другого и его истинных намерений; показывается, что в каждом, кто пишет о себе, есть тёмная сторона, которая строка за строкой раскрывает совсем иной характер, поведение или чувства, которые ранее были сокрыты.

Как *забота о себе* и терапевтическая программа (кстати, всё чаще применяемая в семейной терапии) когда вы становитесь частью клинического проекта и подопечным специалистов, письмо является инструментом для лечения определенных временных недугов или определенных патологий не только языка (потому что оно мотивирует писать от руки, когда слова из-за фобии и сильной застенчивости не выходят), но и в ряде интересных случаев: письмо изгоняет внутренние «крики», которые не находят других каналов выражения; через письмо прорабатываются болезненные и скорбные моменты, и душа находит возможность успокоиться, вспоминая, прощая, сохраняя свою обиду. Через письмо человек находит себя героем и действующим лицом материального объекта (повествовательного текста), обладающего своей графической или бумажной видимостью (он может быть доверен и иным носителям), что даёт возможность перечитывать и переоценивать себя. Чтобы найти в себе смелость сказать то, что вы не осмеливались раскрыть или не знали перед тем как взять в руки ручку — что у вас внутри, что вы уже знаете.

Поскольку *майевтическая* ценность писания о самом себе состоит в том, чтобы дать другим знать о своём существовании в мире, а не только для собственного удовлетворения и благополучия, то согласно не болезненному, а ободряющему нарциссизму она сочетается с *катарсической* и успокаивающей ценностью всеиндивидуального жеста, который побуждая рефлексировать, творить, запоминать, порождает ощущение и осознание себя, чувство собственного достоинства.

### **О правильном понимании автобиографического жанра**

Этот жанр, по правде говоря, ещё до того, как он стал важной главой «интимной истории» [10], оправдал себя в своей главной нарратологической сущности: начиная с древних истоков автобиографического письма он выполнял упомянутые выше функции для благополучия и роста индивидуальной психики писателей и писательниц, впоследствии ставших известными.

Свидетельства, которые мы имеем, пришли к нам от них: мы никогда не узнаем, однако, сколько было и сколько остаётся неизвестных писателей, которые являлись и являются благодарными тому, что они пишут. Те, кому благодаря художественной славе удалось выйти из огромной массы писцов и переписчиков, сумели вернуть литературное достоинство личным трудам посвящения во взрослую жизнь и, прежде всего, семейным записям. Самые известные отсылки, которые мы находим, как в «воспитательном романе», так и в семейном романе, который всегда был одной из самых известных тем психоаналитических исследований. При условии, что он или она мотивированы желанием больше не держать в себе то, что является причиной напряжения и страданий. То, что в себе иначе не представляется сообщаемым (из-за скромности, благоговения, конфиденциальности, недоверия к устному

слову), в графематической версии повествования обретает выразительность, необходимую для построения своей идентичности, своего становления в человеческом облике.

Обширная литература предлагает нам, в этом отношении, известные примеры где писатели и писательницы, и не только в своих автобиографических и дневниковых текстах, с большой повествовательной убедительностью иллюстрировали, насколько незаменимым было для них обращение к письму в моменты кризиса и отчаяния, без каких бы то ни было амбиций и ожиданий [11]. Подобно тому, как их «личные тетради» (затем опубликованные или нет) документируют посвящения, жизненные пути, военную службу, размышления о жизни и смерти, о человеческих и личных судьбах. Это делает каждую автобиографию начинанием, которое требует ретроспективного проекта и сценария, очень близкого к жанру романа, особенно к «воспитательному роману». Написание не могло не повлечь за собой для автора порой неблагоприятное, но необходимое стремление к экзистенциальному самоанализу, где крайне сложно выделять образовательный компонент, который раскрывается как таковой в интроспективном и рефлексивном клиническом упражнении, который успокаивает, но парадоксальным образом обостряет страдания, возвращая в памяти травмы, потери, ошибки. Всё это — мотивы и темы, составляющие, помимо биографических фактов, основу повествования.

Стоит также не забывать, что «писать о себе» включает в себя большое разнообразие *малых* повествовательных форм (личные заметки, эпиграммы, текст, написанный как «отдушина», письмо или e-mail, который содержит личные впечатления, размышления о себе, и даже смс-сообщения), если они создают связи между людьми уже не с помощью рукописного текста, а через печатный текст, и *крупных* (автобиография в собственном смысле слова, мемуары, эпистолярная литература, дневник, который пишется в течение нескольких

лет). Последние являются основным источником, в частности, в отношении мира семьи, самых последних исследований о связи между генеалогиями роста отдельных членов и изменениями в динамике домашней группы, выходящими за рамки совместного проживания, в неизбежной диаспоре индивидов, в передаче по наследству, в исчезновении ревностно хранимых ритуалов и историй.

Прежде всего автобиография, независимо от её сущности и поджанра (самокритичная, хронологическая, вымышленная, лирическая, искупительная и т. д.), может рассматриваться поэтапно или в процессе собственного становления или после завершения метарефлексивного пути, который вовлекает писателя, но в то же время передает и читателю модели аффективности и ментальности. Письмо отдаёт странице больше, чем себя, чем то, что оно непосредственно хочет передать, поэтому оно передаёт общие смысловые направления, точки зрения, самим фактом своего появления в человеческом месте, в том числе именно в пространстве семейных отношений.

Однако, невозможно не учитывать это предположение о самосознании, которое состоит в том, чтобы интриговать нас экзистенциальными темами, близкими нам уже в творчестве авторов античности, средневековья и нового времени. Среди них выделяются те, кто сделал автобиографический роман возможностью превратить свои личные воспоминания в сагу, генеалогический или семейный роман. Это также связано с тем, что почти невозможно *вспомнить себя*, пренебрегая запутанным миром, богатым основополагающим образовательным опытом, населенным реальными и воображаемыми историями, услышанными, украденными, ревностно сохраненными, которые рассказывают другие. Каждый автобиограф, независимо от того, стал ли он знаменитым или остался в тени, знает, что его история — это не более чем ткань из последовательных или чередующихся семейных, дружеских, родственных, реляционных воспоминаний.

Не говоря уже о бесконечном множестве «дилетантов», которые были во все времена, чьё обращение к «перу» связано с крайними обстоятельствами. Трагические, драматические, экстремальные из-за лишения гражданских свобод, расовых преследований, состояния частичной или полной психофизической немощи. Во время или после таких дегуманизирующих событий, написание собственных мемуаров или рассказа о трудных днях, смогло восстановить достоинство и дух бунта в тех, кто полагался на них. Для того чтобы свидетельствовать, но, тем не менее, выживать психически; для того чтобы осуществлять по крайней мере интеллектуальное господство над болью тела и против любого насильственного притеснения. Более того, автобиографию необходимо понимать в её генеративной роли, когда она выходит далеко за пределы редактирования, за пределы окончательно отредактированной книги собственной жизни (изданной или нет), она не остается для своего автора только эпизодом вытеснения. Это может произойти когда результат, но прежде всего проделанная работа, способна изменить стиль мышления, чувствительность, даже обычные реляционные модели. Помимо того, что было изложено, побуждение, которое способно вызвать письмо, приводит к тому, что оно становится жизненно необходимым ментальным процессом природы тонкой душевной организации. Мы не сказали, что готовая работа автоматически будет вызывать эти эффекты, имеющие большое педагогическое значение. Может случиться так, что это происходит только в течение (короткого или длительного) времени изложения повествования; однако в ряде случаев отмечается, что те, кто начинают писать о себе и кому удаётся завершить своё автобиографическое приключение, чувствуют необходимость продолжать писать (например, вести дневник) и развивать те вопросы (философские, экзистенциальные, духовные), к которым всегда стремится произведение о себе.

## В семье и за её пределами, между прошлым и настоящим: типология

Сочинения, созданные детьми или взрослыми, ориентированными на ограниченное или расширенное до включения родителей или друзей сообщество, таким образом, вновь обнаруживая два острых смысла — образовательный и терапевтический — в аффективных сплетениях и практических семейных историях выполняют педагогическую роль стимулирования и укрепления или, наоборот, ослабления, если не элиминации связей.

Теперь мы сосредоточимся на некоторых повествовательных формах, которые за годы исследований, посвященных изучению воздействия автобиографических работ и текстологическому анализу каждой из них мы, кажется, определили как наиболее рекурсивные<sup>3</sup>. Прежде всего, мы подошли к первой макродистинкции, из которой выделяются четыре группы сочинений:

### 1. *Центростремительные и центробежные сочинения.*

Первая группа включает в себя тексты, нацеленные на упрощение внутренних связей, с тем чтобы создать *ощущение причастности и консенсуса* с главами семьи, мужскими или женскими, яркими лидерами, и культурой, в которой происходило рождение и взросление. В этих случаях автобиография, написанная обычно самими пожилыми членами семьи, приобретает символическое, почти *тотемическое* значение. Такая автобиография представляет узловой момент свидетельства, отредактированного кем-то, кто взял на себя

---

<sup>3</sup>Мы ссылаемся на почти двадцатилетнюю деятельность кафедры образования взрослых, ныне философии образования в Миланском университете Бикокка, но прежде всего по инициативе Свободного университета автобиографии Ангиари, основанного в 1998 году и возглавляемого автором ([www.lua.it](http://www.lua.it)).

роль вспомнить как можно больше событий, не забывая об окружающей обстановке, о привычках, острых моментах, переходах и циклах жизни каждого члена. В ней отражаются судьбы и переплетения целых поколений, и речь идёт о тенденции абсолютизировать того, кто представляет собой исчезающий, но редкий объект, с тем чтобы укрепить общее и отойти от индивидуального. Из такого типа автобиографии в будущем вырастет жанр автобиографии семейной, которая обнаруживает в себе черты следующей группы.

Вторая подгруппа — центробежная, отражает изменения на уровне семейной социологии и психологии, а также демонстрирует новые структуры с преобладанием автономного индивидуального выбора осуществляемого внутри всё той же семьи и, кроме этого, во многих случаях демонстрирует опыт параллельной или развивающейся во времени множественной принадлежности. В этом случае, для того чтобы рассказать эпопею собственной жизни, в большей степени преобладает стиль ведения дневника, чем обращение к стабилизирующей автобиографической манере. В современном мире вариант этой модальности автобиографического текста претерпел изменения в связи с использованием электронных медиа. Несмотря на то, что это всё ещё жанр семейной автобиографии, отчуждение от семьи или её осуждение здесь может проходить более открыто, а желание отдалиться от семьи, которое предшествовало написанию, выражено более явно; и молодые авторы и авторки легче переносятся в пространства, удалённые от тех, к которым они волей-неволей были привязаны.

## *2. Тексты с «расширением»*

Социально-генетически каждая семья выполняет функции объединения и разобщения особенно сегодня, в результате изменений сексуального поведения и ритуалов ухаживания: жизнь на несколько семей и ощущение быть

представленным и рассказанным сменяющимися друг друга родственными фигурами уже не такая редкость. В отношении форм множественности семьи может осознаваться и недоумение, и глубокое принятие (дружественность способна смягчить даже болезненные проявления «кровной» привязанности). Тогда письму доверяют попытку наведения порядка в эмотивной сфере, в которой наиболее пострадавшими являются самые маленькие члены семьи. Подобного рода намерения отсылают к долгу чувствовать себя «всё ещё родителями», и не случайно важность иметь возможность кому-то писать, оставлять сообщения, вести блог не только не ослабевает, но и вовлекает самых слабых в иные, в любом случае защитные, формы совместного проживания. Здесь следует упомянуть о роли записей усыновлённых детей и приёмных родителей, составленных с целью лучше друг друга узнать, принять, понять в процессе прохождения опыта сепарации, миграции, смерти естественных родителей, состоянии временной или осознанно выбранной неполной семьи.

В отличие от традиционных форм семейных записей, новые формы, которые распространились благодаря всеобщему образованию, во многом вдохновляются желанием подчеркнуть, используя письмо как инструмент «внутренней» коммуникации, свой авторитет или владение более широким кругом контактов, связей и социальных возможностей. Теперь, прибегая к эпистолярному жанру или же к рассылке разрозненных сообщений, члены одной семейной ячейки пытаются буквально несколькими словами прояснить, с одной стороны, сложные взаимоотношения, недоразумения, претензии, упреки, приписывание ответственности, неудачи и т. д., а, с другой стороны, прояснить что-то или утвердить своё право, неважно кого — жертвы или агрессора, быть хозяином ситуации и получить признание, быть услышанным, объявив таким образом о своей изменяющейся роли.

### 3. *Секретные записки*

Эта группа также составляет семейные записки (почему бы и нет), правда сразу же после написания уничтоженные: трансгрессивные, описывающие адюльтер, анонимные, описывающие часть жизни и такие отношения, которые не длятся во времени, а возникают и прекращаются по случаю. Несмотря на то, что описания адюльтера редко находят себе место в официальных архивах или даже в секретных ящиках под кодовым замком, всё же — они куски семейной истории, делающие её полновесной. Когда их обнаруживают, обычно случайно, они производят впечатление бокаччиевских новелл, с их невероятными и страстными сюжетами. Они в состоянии перевернуть целую жизнь и заставить нежданного читателя пересмотреть все стороны личности отца или матери (сына или бабушки), и не случайно литература всех времён и народов — представим себе технику драматургии узнавания или киносюжет, — в таких свидетельствах всегда обнаруживаются довольно неудобные вещи. Тайные секреты семьи ложатся в основание собственных записок о подозрениях, догадках, домыслах, откровениях, драмах, глубоко скрытых переживаниях, то оправдывающих, то осуждающих прошлое.

Внутри автобиографического жанра есть ещё одно интересное направление, которое можно отнести к семейным запискам. Когда скелеты достаются из шкафов или письмо из пламени камина, при всём страхе наносимого ущерба, выявляются воспитательные моменты, о которых никто не подозревал, равно как и эмоциональная хрупкость взрослого открывателя. В конце концов, они тоже показывают насколько даже не могущие быть обнародованными записки важны для того, чтобы пишущий смог превозмочь все несчастья, агрессию и насилие.

### 4. *Прощальные записки*

Мы не можем проигнорировать домашнюю «кризисную» литературу манифестного типа, которую мы определяем как

прощальные записки. Конечно же они пишутся в предверии или как реакция на самые острые моменты разрыва или покидания родных стен. Это могут быть просто письма, самоуничижительные послания, тексты самооправдания, заодно и обвиняющие кого-то из-за кого пишущий был вынужден временно или навсегда покинуть адресата и в которых звучит призыв к пониманию. На этом построены многие автобиографии, дневники и воспоминания, которые полностью посвящены, спустя много лет после событий расставания, сыновьям и дочерям, ставшим жертвами чужого взрослого выбора. В них можно распознать типичные мотивы писаний искупительного характера, которые повторяют древний жанр «исповеди». К этому типу литературы, как и в случае предыдущей, как правило уничтоженной, примыкает блок родственных записок, носящих позитивный характер. Они имеют другую тональность повествования. Под ними подразумеваются «записки издалека» или «записки о путешествиях», адресованные детям и свидетельствующие о попытках поиска успеха и себя вдалеке. Это могут быть записки составленные дома по возвращению или переработанные дневники путешествий. Варианты таких писаний мы находим в большом количестве в виде дневников и мемуаров с конца XVII века, представляющих собой разновидность молодёжной литературы (записки из Гранд тура) и символизирующих инициацию во взрослую жизнь, отредактированную молодыми аристократами и буржуа, под влиянием аффектов их бесконечных путешествий. К ним надо добавить эпистолярные опыты эмигрантов, участников военных действий, авантюрных путешественников, прежде исключительно мужчин, и только с начала XX века этот жанр представлен и американками и североευропейскими женщинами, поскольку прогрессировала грамотность и девушки становились более самостоятельными.

В случае указанных разновидностей автобиографическую литературу семейного характера следует отличать от семейной литературы, которая не имеет своим объектом изучение

домашних перипетий и взаимоотношений между родственниками, то есть создаваемая в семье, адресованная её членам, обнаруживаемая и хранящаяся в семейной окружающей обстановке: в письменных столах, разных ящиках, подвалах или на чердаках, которая являет собой настоящий тезаурус свидетельств интересных специалистам по истории, генеалогии и всем тем, кто выказывает особое внимание изучению межпоколенческих отношений любого характера. Такие записки пишутся регулярно или по случаю, иногда как развлечение, иногда со всей осознанностью и вовлечённостью, не говоря уже о том, что их цель — хранение традиций, особенно не такого уж далёкого прошлого. Они вносят свой вклад в прогрессивное сотворение, передаваемое из поколения в поколение в приватной сфере, всевозможных других и смежных жанров (заметки, эпиграммы, нравоучения, дневники, письма) среди которых во многих случаях они являются чистой версией автобиографического письма уровня высокой литературы, продуманной и написанной с большой заботой. И тем не менее они остаются неизвестными истории мировой литературы. В богатых и аристократических кругах, и даже среди образованного простого крестьянства, на протяжении десятилетий рождалось такое нематериальное богатство как личные неорганизованные домашние мнемотеки. Если к ним добавить семейные архивы и альбомы фотографий, уточняющие записи, то в случае их приведения в порядок и каталогизирования каким-нибудь пожилым членом семьи, почувствовавшим себя моральным протагонистом, можно получить чуть ли не композицию в жанре романа, хоть и фрагментарного, написанного множеством рук в различные эпизоды семейной саги. История еврейских семей и представителей других евангелических религиозных общин, ассоциированная с историями аристократических семей и семей промышленников и так уже является одним из самых заметных и изучаемых проявлений этого поджанра [12].

Речь идёт о том, что в привилегированных классах или среди новой буржуазии было желание продемонстрировать многочисленным родственникам и знакомым, что маленькое сообщество имело достаточно времени и образованности, чтобы заниматься писательством. Писать ради демонстрации своего социального статуса всё ещё не было общедоступной роскошью и служило для того, чтобы продемонстрировать высокий уровень культуры хотя бы некоторых членов семьи, которого они достигли через упорство и старание. В семьях пишут всегда не только для того, чтобы сохранить коллективную память важных локальных и ритуальных моментов, но прежде всего для того чтобы отличаться и выделяться из своей собственной семьи как индивидууму. И этот второй регистр тоже имеет педагогическое, а в некоторых случаях и терапевтическое (лучше сказать самотерапевтическое) значение, которое письмо дарит нам в ключевые моменты существования: пишут в семье и о семье, чтобы подчеркнуть свою принадлежность к её исходному ядру, но делают это для того, чтобы от неё дистанцироваться и начать свой исход, а именно чтобы защитить свою идентичность от любых попыток ограничения свободы, в которых семья всегда является арбитром.

Углубляясь теперь в детали и рассматривая давнее и недавнее наследие, мы можем лучше сформулировать типологические различия. Они характеризуются большей или меньшей культурой и стилистической утонченностью, однако мы заинтересованы в том, чтобы понять, какую роль они играют, в данном случае на чисто педагогическом уровне. Это становится видно, когда человек пишет, чтобы оставить что-то от себя воображаемым читателям о событиях, которые для них являются общими и для тех читателей, которые ещё не родились, которые растут и могут быть осведомлены о том, что кто-то на них смотрел и о них писал. Поэтому, мы считаем возможным, что в ценном собрании сочинений, которые нам

предоставляют дневниковые и автобиографические архивы, некоторые другие формы могут быть причислены к семейным записям, а именно:

а) *помогающие сохранить остроту воспоминаний и поэтическую тональность впечатлений*

Это короткие, быстрые, импровизированные произведения, цель которых сохранить воспоминания, эмоции, настроения, главным образом, у взрослых, заинтересованных в том, чтобы передать своим детям литературную чувствительность, отличающуюся лиризмом и иногда воспитанием «хороших чувств». Обычно они собираются в автобиографические заметки объёмом в несколько страниц или являются фрагментами больших историй.

б) *хранящие свидетельства жизни, которые в ином случае были бы утеряны*

Такой способ мы находим в записках, в которых особое внимание уделяется морали, понуждениям и советам. Авторы вдохновляются жизненным опытом, пережитым вне семьи, но который они затем привнесли в неё. Не обходится и без некоторого дидактизма не лишённого набожных напоминаний и наставлений, и отсылок авторитетным и важным фигурам. Не только из-за морали, но и из-за достигнутых материальных успехов, оставленных в наследство семье, их упоминают как образцы добродетели и пример для молодых людей, собирающихся покинуть родной дом.

в) *созданные для реконструкции генеалогии*

Эта форма представляет собой настоящую классику семейной литературы. Обычно мы пользуемся идеей семейного древа, несмотря на то что среди «ветвей» встречаются записи тех, кто отказавшись от первоначального замысла, переосмыслил факты и ситуации, считавшиеся образцом подражания. Это делается для того чтобы продемонстрировать семье примеры различных результатов, негативных и позитивных поступков и характеров отдельных её членов.

г) *формулирующие «последнее прости»*

Мотивация писать, в данном случае, восходит к трагическими событиями, ретроспективно воспроизводимым, но которые продолжают мучить писателя, безутешные и обжигающие. Человек в таком случае пишет, чтобы обрести поддержку и сообщить другим членам семьи, что наказание, им испытываемое, настолько сильно, что невозможно найти нужные слова для описания мучений. В то же время, цель такого текста состоит в том, чтобы отдать дань уважения тем, кто был потерян навсегда.

д) *документирующие ситуации и эмоции по типу ведения дневника*

К письму обращаются в качестве родителей, бабушек и дедушек или детей, в данном случае не для того, чтобы найти в памяти эпизоды, лица, незабываемые моменты, а для того, чтобы записать всё это в дневник почти в реальном времени. Настоящее время, типичное для дневниковых записей, доминирует в повествовании и сопровождает события, описанные с целью увидеть, что тот, кому они будут адресованы, нашёл отражение себя в прочитанных словах или посмотрел на себя с другой стороны. Возлюбив ещё более того, кто вдвойне позаботился о нём при помощи пера.

е) *обучающие самых маленьких вести дневник*

Родители или учителя стимулируют детей и школьников входить в автобиографическую культуру как можно раньше, для чего им предлагается не ограничивать себя ни в чём, что может помешать получить удовольствие от написания о себе, стимулируют пробуждение воспоминаний, и играют в обмен воспоминаниями между взрослыми и детьми. Дневники могут сопровождаться рисунками, подписями, изображениями мимики, использованием цифровых технологий, которые могут оказать значительную роль на уровне эпистолярных обменов между детьми и родителями, или на уровне составления визуальных микробиографий и рассказов на компьютерных носителях, сопровождаемых изображениями.

ж) *служащие проработке прошлого конфликта*

Пережитые разрывы, особенно при распаде семьи, супружеских отношений, связей, часто упоминаются в семейной литературе, главным образом, для того, чтобы примириться со страданиями, пережитыми или причиненными. В иных случаях, чтобы символически попросить прощения или подтвердить неизбежность разрывов, обретенную свободу и новую жизнь. Образовательный аспект проявляется здесь в мотиве искупления, личностной эволюции и самопознании.

з) *описывающие изображения и портреты*

Как правило, данная форма письма, вызывающего воспоминания, в рамках уже упомянутых форм — это реальные галереи портретов, создаваемые с единственной целью — отдать дань уважения без вести пропавшим, наши признание и почтение, которых они заслуживают, тем более если принадлежат к лицам, которые играли однозначную, возможно, неофициальную, а, скорее, повседневную, неформальную роль в семейной жизни.

и) *помогающие преодолеть череду страданий*

В этой, ещё одной разновидности текстов, вероятно не последней, мы находим дополнительный побудительный мотив, благодаря которому авторы семейных мемуаров извлекают возможность преуменьшить свои страдания от недавних потерь; этим он отличается от записок варианта (д). Их образовательное значение усматривается в желании пишущего придать его событие огласке, выкрикнуть другим о том, что он испытывает и стремлении показать, что все мы находимся в тайных руках судьбы. В них также звучит естественный запрос на поддержку, утешение, близость со стороны тех, кто, возможно, пережил тот же опыт. В этом случае, написанное требует самого широкого распространения, выходит из семейной конфиденциальности, ищет общественного признания.

Мы, конечно, не полагаем, что этими примерами исчерпывается весь спектр значений семейных писаний о настоящем и о далёком прошедшем, которые представляют собой своего

рода долг перед измерением настолько важным и неизбежным, как история жизни всех нас. То, что мы хотели представить в качестве символической матрицы, прибегая к некоторым образцовым свидетельствам писателей и писательниц всех возрастов, в действительности представляет собой в конечном итоге лишь приглашение собирать и укреплять собственные семейные техники памяти, в которых тексты и события могут храниться бережно или, наоборот, разбрасываться и утрачиваться, чтобы сделать себя хранителями, собственными воспоминаниями обогащающими прошлое и настоящее.

### References | Список литературы

1. Demetrio, D. *L'educazione nella vita adulta. Per una teoria fenomenologica dei vissuti e delle origini*, Roma, NIS, 1996, 192 p.
2. Demetrio, D. *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano, Cortina, 1996, 230 p.
3. Demetrio, D. *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziali*, Milano, Cortina, 2008, 467 p.
4. Demetrio, D. *Filosofia dell'educazione ed età adulta. Simbologie, miti e immagini di sé*, Torino, UTET Libreria, 2003, 272 p.
5. Demetrio, D. *Ingratitudine. La memoria breve della riconoscenza*, Milano, Cortina, 2016, 183 p.
6. Demetrio, D. *Scrivi, frate Francesco. Una guida per narrare di sé*, Padova, Messaggero, 2017, 184 p.
7. Ferraris, M. *Scrittura come riparazione. Saggio su letteratura e psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1994, 290 p.
8. Ferraris, M. *La scrittura infinita. Saggi su letteratura, psicoanalisi e riparazione*, Firenze, Nicomp, 2007, 286 p.
9. Tassi, I. *Storie dell'io. Aspetti e teorie dell'autobiografia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, 188 p.
10. Vegetti Finzi, S. (a cura di) *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 1997, 360 p.
11. Anglani, B. *I letti di procuste. Teorie e storie dell'autobiografia*, Roma-Bari, Laterza, 1966, 167 p.
12. Loewenthal, E. *Scrivere di sé. Identità ebraiche allo specchio*, Torino, Einaudi, 2007, 193 p.

УДК 130.2  
ББК 87

**STUDIA CULTURAE**  
**1 (51) 2022 : ITALIAN STUDIES**

S 90 **Studia Culturae. 1 (51) 2022.** Научный журнал по культуре, рологии, эстетике и философии культуры, 2022. — 302 с.

В очередном выпуске журнала публикуются статьи и переводы молодых исследователей (early-career researchers), посвященные различным аспектам современной итальянской философии культуры. Актуальная философия в Италии вызывает все больший интерес не только внутри страны, но и за ее пределами. Цель данного выпуска — содействовать изучению гуманитарного знания в Италии (Italian Studies) в социокультурном контексте, способствовать научному развитию студентов и познакомить читателей с направлениями, представляющими интерес для начинающих авторов.

**Главный редактор**

Б. Г. Соколов

**Редактор выпуска**

Ж. В. Николаева

**Верстка и дизайн обложки**

Н. Л. Балицкая

Подписано в печать 30/03/2022.

Формат 60 × 90/16.

Печать цифровая. 18,875 п.л.

Тираж 100 экз.

Автономная некоммерческая организация дополнительного профессионального образования  
«Институт Мира и исследования конфликтов»

197022, Санкт-Петербург,

Каменноостровский проспект, д. 67, литера А, пом. 22-Н

Тел./факс: 8(812)418-26-11

e-mail: [fond\\_conflict@mail.ru](mailto:fond_conflict@mail.ru);

<http://cdfconflict.com/>; <http://conflictology.ru>

Отпечатано в типографии **123 BOOK**  
Санкт-Петербург, шоссе Революции, 102  
[www.123book.ru](http://www.123book.ru)

