

громадяни був відкритим для іншого, і тоді парохіалізм як ворожість до чужинців не матиме шансу на появу. Традиційне сусідство початку ХХ століття було значно безпечнішим і продуктивнішим за сусідство на початку ХХІ сторіччя в силу специфіки забудови території. Освітні школи на території певної сусідської асамблеї мають привчати молодь до основ громадянства, розтлумачувати, що являє собою феномен сусіда та громадянина, відмовляючись від будь-яких проявів дискримінації за будь-якою ознакою. На глибоке переконання американського дослідника, лише перекроювання ландшафту допоможе формуванню справжньої сильно-демократичної свідомості у людей.

Отже, як ми могли зрозуміти з усього вище наведеного матеріалу, порядок денний розбудови сильної демократії за Б. Барбером не обмежується однією реформою або введенням одного соціального інституту. Запровадження демократії сильного зразку – це застосування комплексу інститутів, механізмів та інструментів, які лише у взаємодії зможуть допомогти розвитку прямої демократії у теперішньому часі. Безперечно, ідеї американського вченого не позбавленні раціонального зерна, однак, в багатьох аспектах ми бачимо його захоплення своєю теорією, що часом засліплює дослідника і

позбавляє можливості бути об'єктивним. Не можна, наприклад, не погодитись з Б. Барбером у питанні, що стосується телекомунікаційних технологій, електронного урядування і виборів, однак в той же час викликають подив такі ідеї науковця, як перекроювання фізичного простору, спільні прибирання тощо. І в цьому сенсі доволі слушним буде пригадати речення, яке вчений пропонує нам на початку знайомства з його теорією, зазначаючи що сильна демократія – це ідеальний тип політичного режиму, а відтак може слугувати лише певним мірилом практики, реальних інститутів, явищ та відносин.

#### Список використаних джерел

1. Arendt H. On Revolution. – New York: Viking Books, 1965. – 350 p.
2. Barber B. Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age. – Berkeley: University of California Press, 2003. – 320 p.
3. Carter N. Workplace Democracy: Turning Workers into Citizens? / Participatory Democracy and Political Participation: Can Participatory Engineering Bring Citizens Back In? – New York: Taylor & Francis, 2006. – 256 p.
4. Kotler M. Neighborhood Government: The Local Foundations of Political Life. – New York: Bobbs Merrill. – 1969. – 123 p.
5. Pomper G. The Contribution of Political Parties to Democracy. – New York: Praeger. – 1980. – 156 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Д. А. Печенюк, соискатель  
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

### Б. БАРБЕР ПРО ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СИЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ

*В данной статье автор исследует особенности процесса институционализации сильной демократии, необходимые для этого инструменты и механизмы. Анализируются три ключевых аспекта институционализации: обсуждение, принятие решений и действие. Изучаются двенадцать фундаментальных стратегических положений программы сильной демократии, которые должны быть имплементированы в социально-политическую практику, а со временем и в экономическую сферу.*

*Ключевые слова: сильная демократия, институционализация, обсуждение, принятие решений, действие, соседские ассамблеи, жеребьевка, публичная служба, электронное голосование.*

D. O. Pechenyk, PhD student  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

### B. BARBER ABOUT INSTITUTIONAL DIMENSION OF STRONG DEMOCRACY

*In this article the author examines the characteristics of the process of strong democracy institutionalization, the necessary tools and mechanisms. The three key aspects of institutionalization such as talk, decision-making and action are analyzed. The twelve fundamental strategic theses of strong democracy program that should be implemented into the socio-political practice, and eventually into the economic sphere are studied.*

*Keywords: strong democracy, institutionalization, talk, decision-making, action, neighborhood assemblies, election by lot, public service, electronic voting.*

## КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 168.522

О. Ю. Павлова, д-р філос. наук, проф.  
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

### ВІЗУАЛЬНІ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРИ ПРЕМОДЕРНУ

*Стаття присвячена дослідженню соціокультурної динаміки культури Премодерну. Доводиться, що логіка культурних трансформацій відповідає диференціації процесів виробництва, розподілу, споживання, насолоди, а також історичним модифікаціям людських потреб і здібностей. Обґрунтовується пріоритет візуальних практик в організації структури здібностей суб'єкта.*

*Ключові слова: візуальні практики, Премодерн, культура.*

Бачення людини не є просто фізіологічною реакцією організму. Воно обумовлено культурно-історичними практиками і, само по собі, має процесуальний характер. Саме тому наголос у розумінні зорового механізму ставиться на його функціонуванні як соціокультурної практики. Ця перспектива дослідження представлена в працях Н. Мірзоева, В. Мітчела, К. Моксея, М. Фуко. Дана постановка проблеми дозволяє: по-перше, уникнути абсолютизації суб'єкт-об'єктної опозиції (тим більш

ця теза є важливою в контексті культури Премодерну); по-друге, зрозуміти логіку функціонування візуальних практик в динаміці диференціації процесу виробництва – розподілу – споживання – насолоди у різноманітності їх історичних форм і у відповідності до культурної типології. Своєрідність культури Премодерну, не дивлячись на її типологічну єдність, дозволяє виявити декілька стадій зазначеного процесу диференціації, а, отже, відзначити трансформаційний потенціал даного типу куль-

тури. Таким чином, метою даного дослідження є виявлення специфіки візуальних практик в контексті трансформації культури Премодерну.

Історичну динаміку Премодерну можна умовно поділити до та після "неолітичної революції" (умовно тому, що ця віха, зазначена неоеволюціоністом Г. Чальдом, є достатньо тривалим періодом). Відповідно до загальноприйнятої типології, до "неолітичної революції" існує культура збирання та полювання з відповідною їй родовою організацією суспільства. Після неї виникають форми традиційної культури (Давній Схід, Античність, Середньовіччя), спільним моментом яких є те, що всі вони є формами розкладу роду.

У родовому суспільстві людина виробляє без надлишку, отже, все вироблене оцінюється за найвищою шкалою, поза ціннісною градацією. Процес виробництва – розподілу – споживання – насолоди є недиференційованим. Розкриємо більш докладно що означає дана теза. Перш за все, слід відзначити, що єдність життєвого процесу розкривається перед людиною як ієрофанія (термін М. Еліаде).

Благоговійне ставлення до сакрального як предмету виняткової значущості має для архаїчних культур має інше значення, ніж теофанія. Остання проявляється лише після формування опозиції священного і профанного. У ранніх формах культури, де відсутнє протиставлення святкового і повсякденного, божественний маніфестаціонізм ієрофанії (М. Еліаде) передбачає загальнозначимість смислів, відсутність їх ієрархії. Немає нічого більш цінного чи менш цінного, морального чи аморального – все існує на межі вимирання в ситуації економії дару. Вузкість екологічної ніші в культурі полювання і збирання дуже низька – 0,05 людини/м.кв. (дані історика С. Нефьодова). Лише напруга усіх сил кожного відсуває за межу вимирання всіх членів роду, є єдиною (а не вищою, оскільки нижчої не існує) формою безпосередності, зацікавленості людини в житті.

Насамперед, ця зацікавленість проявляється в тому, що головною метою процесу виробництва – розподілу – споживання є сама людина, а не річ сама по собі (навіть знаряддя праці). Головним знаряддям виступає сама людина як істота родова. Саме фасцинація, яка є енергією зусиль всіх членів роду в момент небезпеки, створює умову подолання зоологічного індивідуалізму, а зовсім не рефлексивне зусилля з конструювання предмета, що продукується окремим індивідом. Тому людська потреба саме як потреба в іншій людині – це не просто фейєрбаховська спекуляція. Так олюднена потреба стає умовою відмежування від світу тварин і підставою формування родової організації людського стада, формування/виробництва "становища людини в Космосі" (у сенсі єдності процесу антропо-, культуро-, соціогенезу). У потребі в іншій людині засіб і мета не розділені, ще не рознесені по різних видах соціокультурних практик і тому доцільність, яка була сформульована І. Кантом як апіорний принцип естетичної діяльності, є базовою характеристикою існування людини в цілому. Отже, мистецтво, яке сприймається культурою Модерну не тільки як вища, але і єдино можлива, споконвічна форма естетичної діяльності, насправді є історичним, перехідним феноменом. Його значення не слід абсолютизувати. Але не слід абсолютизувати і процес виходження з природи і створення олюднених потреб. Це не райдужна картина загального благоденства, "первісного статку" (термін М. Салінса та Б. Блека, хоча безумовно періоди рівноваги з середовищем, безумовно, існували, інакше така "неспеціалізована істота" (А. Гелен) як людина взагалі б не мала жодного шансу вижити), але насамперед скрутна залежність людини від

природних умов. Тому спільна потреба породжує потребу в іншій людині, що чревата залежністю від природи.

Потреба в іншій людині не є її метафізичної або природної сутністю, раз і назавжди даною в готовому вигляді. Вона стає результатом антропогенезу, шляхом придушення тваринних потреб, насамперед зоологічного індивідуалізму. Тому харчові та статеві табу є наріжним каменем людського ставлення до світу, які закріплюються у формах тілесної і соціальної організації. Саме виробництво людини як виробництво її олюднених потреб обумовлює необхідність речей, які опосередковують її ставлення до світу природи, створюють, втілюють "другу природу" (І. Кант), а також рухливий кордон між двома типами природи.

Відсутність суб'єкт-об'єктної опозиції в міфі означає включеність речі в світ людини. На цьому етапі річ не має тієї субстанціональної самостійності, яка характерна для новоєвропейського раціоналізму. Ця теза проявляється російським дослідником середньовічної культури А. Гуревичем: "Речі, які є прямим продовженням суб'єктів дії і, більше того, самі мало не суб'єкти її, виконують в композиції стародавньої пісні найважливішу роль" [2]. Середньовічна культура, як предмет дослідження даного російського культуролога, є найбільш раціоналізованим варіантом Премодерна. Саме як різновид премодерної культури, Середньовіччя, навіть в християнській інтерпретації, зберігає "містичну співучасть" (термін Л. Леві-Брюля, К. Юнга), "органічний" зв'язок людини і речі, хоча найбільш повно лише в елітарній страті воїнів. Як зазначає автор роботи "Едда" і сага": "Як бачимо, особлива увага до предметного світу в "Промовах Хамдіра" приділяється в кульмінаційні моменти в сценах найвищої напруги і драматизму. Саме в ці моменти сфера речей ущільнюється і робиться найбільш відчутною. Спонування і емоції героїв виявляються або в їх промовах, або у вчинках і жестах, останні ж знаходять свою реальність саме в зіткненні з речами, притому з речами певного роду – зброєю, золотом, кіньми. Всі ці предмети княжого і дружинного побуту включаються у сферу активності персонажів епосу як невід'ємного і найважливішого її компонента. Вони не лише служать героям, але й у свою чергу здійснюють на них вплив. Герой не замкнений у самому собі, його озброєння і багатство суть пряме продовження його "я". Імена мечів, коней, кораблів, кубків, настільки часто згадувані і в поезії і в сагах, свідчать про цей специфічний зв'язок між ними та їх володарями" [2]. В інших страхах (відповідно до трьох стратної структури, сформульованої французьким дослідником Ж. Дюмезилем) і більш пізніх періодах "подрібнюється" (термін А. Гуревича) характерне для героїчного епосу ставлення до речі. Якщо використовувати визначення М. Гайдегера, то річ перетворюється на предств (пізніше більш докладно зупинимося на цих конотаціях). У ранніх формах культури, в первісному фетишизмі магічна співвіднесеність, спорідненість ("сообразність" в термінах українського естетика А. Канарського) людини з річю має значення оскільки, оскільки воно забезпечує спорідненість між самими людьми, а тому виступає формою виробництва самої людини.

Рівноцінність всіх артефактів для представників ранньої культури полягає, насамперед, у їх похідності від потреби в іншій людині, у родовому співтоваристві в цілому. В цьому сенсі самоцінність, цілісність самої людської потреби не передбачає поділ блага взагалі на його окремі виміри (користь, красу, добро і істину), так само як не має значення в первісному синкретизмі розподіл виробництва, споживання та насолоди. Тільки подальший рух форм і рефлексій політекономії та філософії дозволяє визначити дану форму господарювання як панування споживної вартості. В архаїчній

культури наявність і виробництво речей, яких неможна безпосереднє спожити (тут мається на увазі прикраси, наскальні зображення, татування з усіма їх магічно-естетичними конотаціями) або можна спожити лише опосередковано (знаряддя праці), свідчать про те, що головним є виробництво самої людини. Соціокультурний сенс магії як суспільного способу культивування почуттів добре пояснив англійський дослідник Дж. Коллінгвуд в роботі "Принципи мистецтва. Теорія уяви".

У первинному синкретизмі людської діяльності життєво важливими є всі моменти позначеного процесу, які лише після пізнішої диференціації можна розглядати як самостійні і самодостатні. Тільки після "неолітичної революції" в подальшому розвитку культури соціальна значимість процесу розподілу, який розколює єдність виробництва – споживання – насолоди, опосередковується, інституалізується, автономізується. Навіть почне розглядатися як головний сенс у житті людини.

На етапі культури полювання і збирання безпосередність розподілу зводиться до форми відкушування/відшматовування (що фіксується в етимології слова "шматок", як результат такого способу розподілу). Але, все ж таки, людський спосіб відкушування як перший історичний спосіб споживання та розподілу, навіть в цих ранніх формах культури, радикально відрізняється від тваринного, оскільки має характер відкладання у часі (що доводить Ж. Дерріда в роботі "Дарувати час", аналізуючи спорідненість феноменів дару та дати), а не безпосереднього споживання як пожирання. Навіть людське стадо збирається разом, приносить свою здобич до пункту збору (навіть збиральництво припускає примітивні кошки, тобто опосередкування процесу виробництва/споживання артефактом ще на стадії присвоєння) і тим самим задає часову перспективу існування всім своїм членам, на відміну від стихії тваринного жадання та зоологічного індивідуалізму.

Процес прилучення/виробництва, і, відповідно, виховання людини полягає в тотемічній практиці проковтування, в єдності її магіко-фетишистських функцій. Ініціативний характер такого взаємного проковтування (людини і тварини) у його соціоконструюемому сенсі, розкритому російським дослідником В. Проппом в роботі "Історичні корені чарівної казки", припускає так само і процес насичення. Останнє є способом найвищої насолоди, як онтологічної характеристики в значенні позитивного ствердження людини у світі в єдності її потреб і здібностей. Споживання їжі стає способом ідентифікації роду в світі. Як показав В. Пропп, приналежність до світу живих і мертвих так само визначається як вибір виду їжі: в споживанні їжі і пиття мертвих і полягає сенс спокуси-випробування казкового героя. Процес поглинання орієнтується не на смак як оціночне судження, яке буде базовим для культури Модерну, а є онтологічною характеристикою як спосіб позитивного ствердження/насичення людини у світі.

Єдність здібностей тут тотожна самоцільності потреб як потреби в іншій людині. Сама єдність здібностей тут передбачає не тільки і не стільки відсутність домінант візуальних практик у способі орієнтації людини, а насамперед єдність розуму і почуттів, раціонального і чуттєвого. Цікавим у цьому контексті може бути спорідненість слів "лічити" та "личити". Вони мають різні значення в сучасній українській мові: 1) це – "рахувати"; 2) це – "подобаться", "лежить душа", "навертається на серце", гармонує з чимось, пасує, підходить, тобто буде до лиця (як може "навертатися на серце", подобатися, відповідати сукня певній людині, в той спорідненості людини та речі про яку вже йшла мова). Здавалося би, ці два абсолютно різних значення перетворюють ці слова в омоніми. Але тут упущеним залишається вихідний сенс, який надалі диференціювався в різні значен-

ня. Коли акт рахування, перерахунку був ще встановленням не кількісної, а якісної визначеності: людина перераховувала тим актом, що знала, відала (вела) кожного одноплемінника в обличчя/личину (навіть морду оскільки тварини також в тотемізмі є родичами), якщо розглядати цей процес у контексті мисливського сенсу "шляху масок" (К. Леві-Стросс). Причому цей процес рахунок/впізнання був одночасно посвідченням/наолодою від підтвердженої спорідненості. Таким чином, раціональне та чуттєве тут ще нероздільні і довго ще будуть недиференційовані в культурі Премодерна (як свідчить піфагорейська експлікація категорії "гармонія", де кількісна сторона порядку чисел, що має чітко виражений раціональний і навіть математичний характер, але не заперечує повноту і досконалість його емоційного переживання).

Саме переживання/співпереживання як буття тут і тепер, єдність раціонального і чуттєвого підкреслює не індивідуальність, а колективність процесу споживання. Таку ж тенденцію простежує російський культуролог В. Курінний, розмежовуючи в сучасній ситуації види суспільства споживання та враження.

В єдності людських здібностей і потреб, раціонального та чуттєвого, всі інші відмінності-визначеності ще залишаються нерозмежованими під егідою єдності людини як родової істоти, людини і роду. Візуальні практики в єдності раціонально-чуттєвого "субстрату людських здібностей" (І. Кант), безумовно, також включені в логіку окультурення світу. Класичною стала фраза, про те, що око людини бачить гірше ока орла, але бачить зовсім інше. Бачить, насамперед, всебічно, тобто орієнтується не тільки на свої органи відчуття, а й з урахуванням зорового (хоча, звичайно не тільки зорового) досвіду всіх членів колективу. Так складається / формується метафора всезнання / всевідання, яка в процесі подальшої емансипації візуальних практик отримує осмислення в логіці всебачення, насамперед як свобода від тваринної потреби (в цьому сенсі жадання одноокого циклопа протиставлено в грецькому міфі "хитромудрості" Одисея). Так закладаються антропологічні основи "недостатності", в кінцевому рахунку, суб'єктивності сприйняття окремою людиною світу, але, все ж таки, принципово відмінне від тваринного способу орієнтації, що відзначав німецький мислитель М. Шелер: "Собака може роками жити в садочку і часто бувати в усіх його куточках, але вона ніколи не зможе скласти собі цілісний образ саду і незалежного від положення його тіла, розміщення його дерев, кущів тощо, який би величини не був сад. У нього є лише мінливий навколишній світ, що змінюється разом з рухами тіла, які він не здатний скоординувати з цілісним простором саду, незалежним від положення його тіла. Причина в тому, що він не в змозі зробити своє тіло і його рух предметом, включити положення свого тіла як мінливий момент свого споглядання простору і навчитися ніби інстинктивно враховувати випадковість свого становища, як це може робити людина, і не вдаючись до допомоги науки. Це досягнення людини – лише начало того, що вона продовжує в науці. Бо в тому і полягає велич людської науки, що в ній людина навчається у всьому більшому обсязі враховувати себе зі всім своїми фізичним і психічним апаратом, як з чужою річчю, що знаходиться в строгому каузальному зв'язку з іншими речами, а тим самим може отримати образ світу, предмети якого абсолютно незалежні від її психофізичної організації, від її почуттів і їх порогів, від її потреб і зацікавленості в речах, які таким чином залишаються постійними при всіх змінах її положень, станів і чуттєвих переживань. Тільки людина – оскільки вона особистість – може піднятися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру, як би по той бік просторово-часового світу, зробити предме-

том свого пізнання все, зокрема і саму себе" [3]. Те, що засновник філософської антропології пояснював як особистісну характеристику людини, насправді, є результатом історично сформованої здатності до колективної дії (зокрема у вимірі візуальних практик).

Ще одна іманентна властивість бачення людини проявляється, перш за все, в тому, що бачить вона не тільки, матеріально-чуттєве, контури речі, але і логіку її трансформації (вихід на над-чуттєве). Тобто бачить не лише тільки те що є, а чого немає. Саме тому бачення обтяжено небезпекою видимості.

Звичайно, в культурі збирання і полювання людина не лише бачить, скільки проговорює, відчуває, поглинає її. Як власне і сама людина є результатом переродження/поглинання ініціативних метаморфоз. Візуальні практики в архаїчній культурі ще не можуть здійснити емансипацію, мати претензію на самодостатність (хоча екстатичне бачення шаманів вимагає окремого дослідження). Для цього необхідні специфічні культурні умови.

При появі стабільного надлишку, "проклятої частини" (Ж. Батай) не тільки мінова вартість відколюється від споживної, а й формується загальна ієрархія цінностей. Увага відвертається від буття до цінності, за висловом Ф. Ніцше. Насамперед, важливим тут є те, що в цьому надлишку над існуючими потребами проявляється форма незалежності людини від природи. Але в той час починають формуватися інші форми залежності (особові), оскільки процес споживання тут починає опосередковуватися розподілом. Останній у всій культурі Премодерна далеко не збігається з товарообміном (ця теза прекрасно продемонстрована в роботі М. Вебера "Соціальні причини занепаду античної культури"). Але як і раніше, в певній мірі, Премодерн має безпосередність людських відносин, хоча ця безпосередність вже отримує репресивний характер (першо-стусана). Зв'язок священного та насилля в логіці диференціації як збайдужіння ("обезразличивания") описаний в роботі Р. Жирара "Священне та насилля".

Саме ця безпосередність, хоча і перетворена, дозволяє речі ("вещь" рос.) віщати, бути "голосом буття" (в українській мові етимологія слово "річ", так само виявляє свою спорідненість з "речником", тобто спікером, тим хто говорить від імені та за дорученням). Не дарма М. Гайдеггер неодноразово підкреслював спорідненість речі / вещи (рос.) та віче (народних зборів) у різних індоевропейських мовах (зокрема в німецькій мові Ding (річ) є спорідненим thing (народне зібрання, публічний процес, справа). Саме ця конотація прояснюється ним і в латинському значенні res public (спільна справа/річ).

Міра незалежності від іншої людини (відповідно, залежно від речі, яка починає опосередковувати суспільні відносини) у ситуації надлишку (додаткового продукту) створює умови не лише для розподілу праці і відповідного йому феномена "демонстративного дозвілля" (Т. Веблен), а й "демонстративного споживання". Сфера останнього представлена, в першу чергу, не речами, а людьми, як показує американський дослідник економічних інституцій Т. Веблен. Починаючи від дружин і закінчуючи лакеями (значимість непрацюючих чоловіків у служінні своїм господарям ще більше підкреслює їх розкіш і могутність). Інструментальне ставлення до світу закріплюється спочатку у нерівності між людьми, які втрачають статус повноправних (громадян), а перетворюються на instrumentum vocale (говорючий інвентар), знаряддя праці, що говорить, як визначає раба Аристотель. Тільки поступово речі подрібнюються, втрачають своє "органічну єдність", "містичну співучасть" з людиною, і також стають лише інструментами. Стають "представами" та "пред-метами" (в термінах М. Гайдеггера). Особливо очевидним цей процес є в третій страті селянства. У перших двох стратах, як ми вже бачили в ро-

ботові А. Гуревича, магія речей зберігається, маючи опертю не на голу функціональність, утилітарність, а в презентації соціальної значущості своїх власників. У "демонстративному споживанні" розкол споживчої і мінової вартості вже чітко простежується, але ще при домінанті споживної вартості у вигляді потреби в іншій людині, але вже не як в меті свого існування, а як засобі звеличення свого власного соціального статусу. Недарма в "Горе от ума" російський письменник А. Грибоедов значимість нареченого визначає кількістю мускульної сили його кріпаків: "Будь плохенький, да если наберется Душ тысячи две родовых, Тот и жених" (рос.) [1].

Диференціація соціокультурних практик, передусім праці фізичної та інтелектуальної (хоча це досить неточно висловлювання, оскільки праця воїна вимагає не менше фізичних зусиль, ніж робота хлібороба; страхотливим прикладом останнього можуть бути традиції спартанського виховання), більш точно кажучи, управлінської та виконавчої, передбачає відокремлення процесів виробництва і споживання (а, відповідно, і насолоди, яка ще важче піддається експлікації) процесом розподілу. В організації здібностей людини це приводить до початку автономізації раціонального та чуттєвого начала. Тобто, в субстраті безпосередності переживання людини світом повинна відбутися реорганізація її чуттєвих здібностей, які відтепер будуть не тільки відповідати за спорідненість зі світом (хоча ще в премодерній культурі людська вкорененість у світі не вимагає яких-небудь раціональних обґрунтувань, які, як відомо завдяки німецькому мислителю М. Гайдеггеру, є симптомом онтологічної недостатності). Чуттєве припиняє бути єдиним і його інваріанти починають спеціалізуватися на різних соціокультурних функціях.

Складність і опосередкованість соціокультурних структур перетворюють дотик з почуття ліктя ранніх форм культури у ставлення примусу, володіння, зрештою, стусану, насамперед у відносинах між різними етносами. В одному (своєму) етносі підтримка як форма тактильних практик є гарантією ефективності народного ополчення (що підкреслює спорідненість слів "фольк" і "полк" в індоевропейському мовному сімействі). З іншого боку, після "неолітичної революції" (Г. Чайльд) фізичне зусилля, характерне для дотику (його тяжкість, насамперед) асоціюється з продуктивною працею і, в першу чергу, з землеробством (що яскраво виражає билинне сказання про Вольгу та Микулу Селяніновича).

Спільне поїдання, а, отже, смак продовжує залишатися формою встановлення ритуальної ідентичності етносу. Ці рудименти можна побачити як в діалогах Платона, так і російських билинах. Але демографічний вибух, який є показником порога цивілізації (як його характеризує неоеволюціоніст Г. Чайльд), робить можливим таку форму комунікації тільки в дуже вузьких, замкнутих колах, що вже більше не вміщують всієї повноти соціумів, які розростаються все більше та більше. Крім того, позитивний сенс ритуалу ініціації/проковтування був втрачений разом із занепадом мисливських практик ранніх форм культури. Як показує дослідник чарівної казки В. Пропп, позитивний образ патрона ініціації поступово перетворюється на лихий персонаж (дракона, Бабу – Ягу, Мінотавра).

Можна прийти до висновку, що в традиційній культурі формується домінанта епіфанії, тобто аудіовізуального коду сприйняття. Значимість "культури слуху" в усній традиції не викликає сумніву. Насамперед, на це вказує на саме гайдеггерське визначення речі як медіума "голоси буття". Але онтологічний статус мови, яку не втомлюється підкреслювати М. Гайдеггер, все ж вже має навантаженість домінанти слуху. "Культура слуху" передбачає якість послухання в різноманітні його релігійних і світських конотацій, які мають вже репресивний

відтінок. Культура слуху пов'язана з мовним виміром правових практик, публічним простором суду (як зазначає німецький філософ в конотаціях справи і процесу, що в модерній культурі присутні лише в юриспруденції), яким віче (народне зібрання) власне поступово і стає. Це саме баварським мислителем власно і відзначає. Але у Гайдеггера відсутнє репресивне значення правової культури, що безумовне при всьому прагненні до права голосу. Однак саме важливість права голосу громадянина ґрунтується на його ексклюзивності, недоступності для "мовчазної більшості" (А. Гуревич). Право говоріння одних означає суд, (судьбо- рос.) доленосність, тобто підкреслює значення "культури слуху" як слухняності. Недарма Августин в полеміці з Цицероном в праці "Про Град Божий", підкреслював на тому, що слово "доля" – *fatum* утворюється від "fando", тобто говорити.

В процесі промовляння, розповідання слова (міфа, епоса, логоса, навіть лекції) будується вся система виховання і освіти традиційної культури, а, отже, базова технологія формування/виробництва людини та її слухняності. Рудименти цього "стану речей" зберігаються і в гендерній диференціації сучасної людини. Жінка, на плечі якої переважно лягає доінституціональна освіта і виховання дитини, отже, нескінченне проголошення усіляких моральних сентенцій, вимагання слухняності, як відомо, і любить вухами. Тоді як чоловік, який заточується під більш соціально значущі, інституціалізовані способи орієнтації в світі, відповідно, любить очима.

Отже, значимість культури слуху підкреслює "право голосу", проте, не лише правові інституції засновані на звуковому сприйнятті, але й і моральні. Останнє проявляється особливо у проповіді як пізньої християнської організації культу, який не міг обмежуватися лише молитвою. Загалом "культура слуху", вже вписана ієрархію соціальних інститутів, але ще залишається досатньо нелінійною, діалогічною, що вимагає великої фізичної близькості. Тому що відстань погляду передбачає можливість значно більшої соціальної дистанційованості.

Робота (ока, що бачить, починає відповідати за "розрізнення" (М. Мерло-Понті), а, відповідно, формування соціальної диспозиції (в її організаційному, утилітарному, гносеологічному, моральному та естетичному аспектах), яка імпліцитно містить вказівку на просторові характеристики. Такі практики соціальної стратифікації як нагляд, підозра, підглядання, піклування (рос. призрение) носять у багатьох індоєвропейських мовах візуальну навантаженість.

Формою домінування елітарної організаційної культури стає її тотальна раціоналізація, яка також виростає саме з метафор візуального походження. Це насамперед споглядальність і ейдетичність (від грец. *ἰδέα* – видність, вид, прообраз), а також уможлядність, які також

потребують подальшого дослідження. Безумовно, важливу роль у процесі автономізації візуальної орієнтації відіграла писемність (Б. Андерсон, М. Маклюен), яка стає провідною формою трансляції елітарної культури в Премодерні. Інтелектуальне споглядання зростає з розподільчої функції візуальних практик. Більш високий ступінь раціоналізації і лінійності, що репрезентований в писемній культурі, умиротворює живу безпосередність переживання мови, її діалогічність, нелінійність. Недарма Сократ відмовлявся записувати свої міркування.

Таким чином, в культурі Премодерна після "неолітичної революції" зберігається потреба в іншій людині, але вже не в ближньому, а далекому, яка також є необхідною складовою, частиною сукупного індивіда суспільної організації. У цьому контексті слід згадати, що, приймаючи на себе функцію опосередкування в демонстративному споживанні, візуальні практики спеціалізуються не лише на соціальній диспозиції (і навіть стратифікації) в роботі механізмів цілісного сприйняття, але і на нових формах соціальної інтеграції та солідарності. Саме це є підставою феномена "наближення поглядом" описаного М. Мерло-Понті. У ситуації втрати безпосередності чуттєвого сприйняття, навіть тієї досить дистанційованої форми, яку надає культура слуху (насамперед у правовій формі), виникає практика театру (видовища). Останнє передбачає виключення будь-якої діяльної співучасті, навіть у тій формі культурного ритуалу, який має релігійна містерія. Людина інкорпорується в суспільне ціле, співпереживає йому тільки технікою погляду, тобто перетворюється на глядача. Ще більш ускладнюється ситуація в поліетнічних імперіях Древнього Риму та Візантії. Там видовище ще більше втрачає своє сакральне значення і знаходить загальнозначимість розваги (нова історична форма насолоди). Видовище залишається єдиною подією, яка з'єднує розрізнені прошарки в єдине соціальне ціле (тому класична вимога плебсу стародавнього світу є далеко невипадково).

Таким чином, можна прийти до висновку, що зміщення споживання у бік демонстративного, символічного споживання, від ієрофанії до епіфанії супроводжується домінантою візуальних практик, які отримують симетричні соціокультурні функції розрізнення (нагляд, дозор, споглядання) та наближення (видовища), в такій ієрархізації "культурного ландшафту".

#### Список використаних джерел

1. Грибоедов А. Горько от ума / А. Грибоедов. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/g/griboedow\\_a\\_s/text\\_0010.shtml](http://az.lib.ru/g/griboedow_a_s/text_0010.shtml)
2. Гуревич А. "Эдда" и кара / А. Гуревич. – Режим доступа: <http://mith.ru/alb/lib/edda/gur03.htm>
3. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер. – Режим доступа: <http://musa.narod.ru/sheler2.htm>

Надійшла до редколегії 11.04.14

Е. Ю. Павлова, д-р филос. наук, проф.  
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

#### ВИЗУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУРЫ ПРЕМОДЕРНА

Статья посвящена исследованию социокультурной динамики культуры Премодерна. Доказывается, что логика культурных трансформаций соответствует дифференциации процессов производства, распределения, потребления, наслаждения, а также историческим модификациям человеческих потребностей и способностей. Обосновывается приоритет визуальных практик в организации структуры способностей субъекта.

Ключевые слова: визуальные практики, Премодерн, культура.

O. Yu. Pavlova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

#### VISUAL PRACTICES IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION OF THE PREMODERN CULTURE

The article is devoted to the social dynamics of premodern culture. It is proved that the logic of cultural transformations corresponds to differentiation processes of production, distribution, consumption, enjoyment, as well as historical modifications of human needs and abilities. It is substantiated the priority of visual practices in the organization of structure of abilities of the subject.

Key words: visual practices, Premodern, Culture.