ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Культура повседневности

ПОРФИРИЙ И ЛЕВИНАС: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПИЩИ И ЕГО ВОЗМОЖНОСТИ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЙ СОВРЕМЕННОЙ ГАСТРОНОМИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ*

И.В. СОХАНЬ

Историческое развитие философской рефлексии над проблемами пищи, питания и гастрономическими практиками существования не носит сколько-нибудь систематического характера. Гастрономическое, даже в рамках исследований повседневности, представлялось темой достаточно маргинальной – в самом деле, в качестве первичной формы заботы-о-себе всякого сущего, оно вводит в заблуждение своей самоочевидностью даже самый искушенный философский взгляд. Философия телесности ограничивается тезисными высказываниями касательно того, что в питании преодолевается граница тела, мир проникает в тело, приобщая/причащая его себе, наполняя содержанием *мировости*, наделяя сущностными антропологическими свойствами (которые также зависят от базовых культурных кодов – того, как эти коды представлены в гастрономическом).

Однако два философа, с разницей почти в 1700 лет, сформировали два подхода к анализу пищи, и, хотя в данном случае невозможно говорить о традиции и преемственности, эти подходы образуют методологическую основу для анализа гастрономических практик. Актуальность их анализа в наше время вызвана теми проблемами, которые характеризуют состояние гастрономического сегодня. Так что становится все более очевидно, что в отношениях человека и его пищи не человек обладает тотальной властью потреблять что угодно и в какой угодно форме без риска для собственного содержания, а, скорее, пища становится определяющим фактором для части его параметров – для индивидуальной, семейной, социальной идентичности, для статуса телесности, для расположения относительно культурных норм, регламентирующих положительный/отрицательный опыт и т. д.

Трактат Порфирия «О воздержании от употребления в пищу одушевленных существ» (в более привычном переводе – «О воздержании от мясной пищи») представляет собой попытку применить философский

* Исследование осуществлено в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 – 2014 гг., проект № 12-01-0001.

язык для описания значения пищи в качестве онтологического регулятора жизни, отражающего нахождение человека в истине, или степень отдаленности от нее. Порфирий ставит задачу аргументации отрицательного влияния на душу мясной пищи, параллельно моделируя некую норму в отношении пищевого режима человека, а также выстраивая представление о детерминированности взаимосвязи тела, души и ума (нуса) правильной/неправильной пищей. Душа удерживается в мире посредством тела, поэтому то, в каком состоянии находится тело (насколько оно следует чувственным пристрастиям, погружаясь в грубую эмпирию этого мира), отражает ее положение – идеально, тело удерживает душу, но не вбирает ее в себя.

Таким образом, экономичный режим существования телесности прямо пропорционален активности жизни души. Отказ от мясной пищи является этической нормой: в отношении животных, как потенциальной еды, это нравственный долг, так как они приближены к человеку до уровня его младших братьев; в отношении человека это нравственный долг по отношению к себе. Порфирием постулируется факт инициации мясной пищей агрессивных состояний души и последующих аморальных деяний: «Ведь ужасная привычка к убийству животных, вкравшись понемногу в человеческие страсти, завела человека очень далеко»[1]. Так открывается нравственный смысл пищи: любое ее потребление связано с возможностью также «употребить» справедливость или несправедливость, усиливая соответствующие начала в собственной душе. О логике последствий потребления мясной пищи речь идет еще в «Государстве» Платона. Жители утопии призваны питаться простой (преимущественно растительной) пищей, которая не провоцирует избыточные страсти. Последние вызывают как бурный рост иных не-сущностных потребностей, так и, в конечном счете, инициируют конфликты и войны.

Самое лучшее, что может сделать человек в отношении пищи, отмечает Порфирий, – это голодать, но трансцендирующее действие голода возможно лишь как периодическая практика, так как в своем экстремальном воздействии на человека голод ведет к смерти, но важной и ценной, до определенной поры, является и сама жизнь, в том своем качестве, в каком она может раскрыть онтологическое совершенство человека. Следовательно, от пищи отказаться невозможно, но возможно практиковать ее потребление в наиболее способствующем моральному совершенству качестве. По словам Порфирия, величайшим заблуждением является мнение, что для разумной жизни та или иная пища не имеет никакого значения. В самом общем аспекте пища делится на сложную, которая интенсифицирует чувство удовольствия (как чувство само по себе, так и в целом чувственную природу человека) и одновременно соответствует призрачному характеру мира, и простую, способствующую возможности истинного бытийствования: «Для нас цель – достичь созерцания истинно сущего и, осуществив это желание, достичь также по мере наших сил единства созерцающего и созерцаемого... Само сущее – это ум; соответственно, и цель – жить согласно уму»[2]. Основная стратегия достижения этой благой цели артикулируется Порфирием как очищение от всего ино-

родного, чуждого как материального, смертного, чувственного; поэтому и пищевой режим должен соответствовать этой цели – отпадения от мнимого. Для начала же, в качестве необходимого минимума, «нужно воздерживаться и от некоторых видов пищи, которые существуют для того, чтобы возбуждать страстное начало души»[3], и таким видом пищи является мясная еда.

В мире материального душу удерживают страдание и наслаждение, которых поэтому следует избегать, не позволяя душе соединиться с материей. Искушение миром входит в человека через зрение, слух, вкус, обоняние, осязание. Особенно губительным здесь оказывается искушение вкусом, который провоцирует проникновение чужеродного внутрь. Вся пища является чужеродной, но мясная и изобильная омертвляет душу, а простая и минимальная сохраняет надлежащий статус тела относительно души, и души относительно ума. Порфирий оправдывает только такое количество и качество пищи, которое является необходимым для минимального телесного присутствия человека в мире и для максимальной дистанции души от тела. Если говорить о мясной пище, то она не только интенсивно возбуждает чувственное начало, но и стимулирует агрессивность человека, а также максимально «превращает душу в тело»[4], способствуя ее отягощению и материализации, противоречащей ее природе, а значит – омертвлению. Иллюзия большинства людей в отношении пищи состоит в том, что они видят ее лишь как материальный субстрат, который может загрязнить только тело, не затронув при этом душу и ум. Однако пища, проникая в человека на телесном уровне, может сущностно видоизменить его онтологию. Пища способна разбудить негативные страсти души, которые, хотя и чужеродны ей, но паразитируют в ней, стремясь усилиться за счет уничтожения ее бытия. Порфирий использует метафору колонии для описания страстей, неизбежно гнездящихся в душе человека, но присущих ей не субстанционально, а только случайным образом. Поэтому только разум способен определить тот тип пищи, который следует принимать без опасности отравить при этом душу, разбудить в ней чужеродные ей страсти (что характерно для употребления мясной пищи), «ибо, как говорит Диоген, воры и враги не из тех, кто ест ячменный хлеб, но из тех, кто есть мясо, – тираны и доносчики»[5].

Порфирий предлагает универсальную матрицу, которая должна лежать в основе пищевого режима, формулируя основные позиции через отрицание того, к чему легко привыкает человек в своих гастрономических привычках, а именно: надлежит не иметь нужды в утонченной и обильной еде; не приготовлять ее сложным образом; не получать чрезмерного чувственного наслаждения от трапезы; не привязываться к телу в ущерб душе. Такому гастрономическому формату наиболее удовлетворяет именно растительная пища, причем приготавливаемая максимально просто. С точки зрения Порфирия, всевозможные способы приготовления пищи, в нашем понимании развивающие кулинарное тело культуры, раскрывающие возможности материального в плане его вкусовых сочетаний, – все это роскошь, интенсифицирующая удовольствие и вводящая человека в заблуждение бесконечностью богатства мира, которым он стремится

завладеть. Простая пища, по возможности простого унифицированного вкуса, не нарушает такой предел чувственности в человеке, при котором он только лишь присутствует в теле, но душа его созерцает уже иное, истинное бытие. В этом смысле тело есть храм для души, который следует держать чистым и неосквернённым, ибо чистота соответствует божеству, нечистота же способствует появлению демонов, являясь субстратом их материализации: «В нас присутствует вместе с нечистотой, исходящей от тела и крови, дружественная и желанная ей (нечистоте), благодаря родственности и подобию, демоническая сила»[6].

Бинарность «чистота – нечистота» является не просто характеристикой пищи, она отражает онтологической статус телесности, которой пища помогает либо понизить, либо повысить. Эта бинарность является базовым конструктом для понимания стратегий гастрономической культуры, которая формирует определенный, характерный для данной социокультурной общности тип идентичности. Чистой будет являться пища, формирующая востребованные и оправданные культурными параметрами характеристики идентичности, грязной же – пища, которая, наоборот, привносит в телесную идентичность инородные ей значения. Чистота и грязь в понимании Порфирия связаны с истинным и ложным бытием, с миром иным, откуда происходит человек настолько, насколько он есть ум и душа, и с миром эмпирии, в который он неизбежно вовлекается телесным существованием. Эта неизбежность сродни неизбежности потреблять пищу, загрязняющую тело и замутняющую душу, вовлекающую человека в круговорот бренного бытия; чистота же души есть присутствие бога в ней: «Радуется бог, оттого что он и сам сродни чистоте нашей души»[7]. Поэтому разная пища формирует и разного рода связи души и мира, в которых возможности этого контакта обозначены двумя экстремальными точками – обжорством и голодом. Обжорство, то есть максимальная изобильность пищи, омертвляет душу, голод же ее оживляет – высвобождает потенциал истинного бытийствования.

Отметим, что позиция Порфирия заключается в поиске умеренности такого типа, которая склонялась бы в сторону голода, то есть минимум питания. Философ не просто постулирует такое положение дел, он его объясняет: минимальное питание, получаемое от внешнего источника, заставляет душу искать недостающее, обращаясь к внутреннему источнику питания в себе – к уму. Чем больше пищи внешней, тем более утрачивается человеком способность питать самого себя своими внутренними благами, и, наоборот, необходимый минимум внешней пищи пробуждает в человеке стремление к своему внутреннему благу, которое он и есть, как его абсолютная цель. Следовательно, возможен идеальный пищевой режим как раскрытие внутреннего питания – питания души благом. Эта идея перекликается с установкой в отношении булимии и ожирения, которая существует в современных психоаналитических исследованиях, а именно, что неспособность человека преодолеть соматическую реакцию на стрессы и иные эмоциональные вызовы окружающей среды заставляет его все сводить к избыточному потреблению еды. Таким образом,

душевная жизнь протекает в режиме голода и внутреннего дефицита, а тело жиреет и деформируется.

В 4-й книге трактата Порфирий высказывается о том, что режим питания инициирует и поддерживает особенности общественного устройства. Мясная пища возбуждает низменные инстинкты души, несправедливость, стремление к наслаждению и роскоши, а следовательно, состояние войны на всех уровнях социального, поэтому благое социальное состояние вызывается правильно устанавливаемой правителем и поддерживаемой согражданами гастрономической культурой. Гастрономическая основа благого и правильного социального устройства обладает инвариантным характером, актуальным для всех гастрономических проектов социальных утопий, как мы обнаруживаем их в истории мысли. Прежде всего, это необходимость совместной трапезы – не семейной, а именно общественной: «Ликург установил третье и самое прекрасное учреждение – сисситии (совместные трапезы), – так, чтобы граждане сходились с другими и ели обязательные для всех кушанья»[8]; во-вторых, взаимный надзор граждан друг за другом: «Остальные, строго следя за тем, кто не пил и не ел вместе с другими, бранили его, называя слабым и изнеженным для общего стола»[9]; в-третьих, скромность и разумность в пище; в-четвертых, воспитывающий потенциал трапезы, где могли бы участвовать и дети, слушая разумные речи взрослых.

Роскошь Порфирий связывает и со всякой едой, привозимой издалека, не выращенной в месте проживания человека. В то же время развитие гастрономической культуры часто шло через заимствования кулинарных привычек других народов. В наши дни глобализация позволила сильно расширить рацион питания, включив в него привезенную пищу, не соотносимую с наличными климатическими условиями. Кроме того, употребление не своей национальной еды способствует формированию телесной толерантности к Другому – очевидно, что эти последствия развития гастрономической культуры выступили бы для Порфирия симптомом пустого внешнего, искушающего душу многообразием и богатством эмпирической реальности, нахождение в которой философ сравнивает с нахождением во сне.

Особого внимания заслуживает описание Порфирием секты ессеев, посвятивших себя жизни истинной и потому отошедших от интенсивного контакта с миром, образовав собственное пространство реальности, где воплощены онтологические принципы истинного существования. Ессеи маркируют свою принадлежность к секте ношением белой одежды – очевидно, что это внешний знак достигаемой абсолютной свободы от всякого наслаждения внутренней чистоты. Культура еды ессеев носит общественный характер, кухня отличается аскетичностью: «Сами же они, чистые, приходят в столовую как в какое-нибудь святилище. Пока они сидят спокойно, раздатчик по порядку кладет перед ними хлеб, повар же каждому накладывает в отдельную посуду одно кушанье на всех. Прежде чем начинается обед, священник читает молитву, так как пища есть нечто священное и чистое, и никому не позволено вкушать ее прежде молитвы»[10]. Здесь следует отметить один момент, который не раз на

протяжении всего трактата отмечает Порфирий. Для него характер практикуемого режима питания отражен и в естественных выделениях тела – чем реже они, тем более правильный режим питания соблюдает человек. С некоторым восхищением философ отмечает, сколь редки для ессеев естественные нужды телесности, следовательно, и степень инородного, входящего вместе с пищей, также минимальна. Подобный гастрономический режим настолько видоизменяет человека, что, во-первых, всякий покинувший секту ессеев умирает, потому что не может есть обычную пищу и, во-вторых, посредством такой аскезы неизбежно приобретаются особенные способности, преимущественно касающиеся возможности провидения.

Так, в трактате «О воздержании от мясной пищи» впервые предлагается философская концептуализация пищевых практик человека, которые рассматриваются не как несущественные и случайные по отношению к человеческому бытию, а как оказывающие фундаментальное влияние на его качество и онтологический статус. Порфирий предполагает наличие выраженной взаимосвязи между типом употребляемой пищи и состоянием души, обнаруживая большую детерминанту именно здесь, а не просто в связи пищи и тела. Правильно выбранная пища является, безусловно, растительной, не предполагает разнообразия вкусов, воспитывающего привычку к удовольствию и затмевающего способность слышать голос разума, содержит тело и душу в чистоте, не мешая им обрести соответствующий бытийный настрой, поддерживает нравственный порядок бытия. Принцип чистоты представляет собой такую незамутненность тела, души, разума, при которой восприятие мира не опосредуется ничем инородным, – в отношении пищи, все в ней, что инициирует у едока удовольствие, уже покушается на возможную чистоту.

Пища – это смешение с миром, в то же время не воздерживаться от пищи значит не смешиваться с миром, ибо смешение есть порча. «Так и душа, если тело сухо и не напитано притоком чужой плоти, лучше управляет сама собой, не испорчена и более пригодна к пониманию»[11]. Следовательно, оставаться чистым означает не смешиваться с миром, но, поскольку последнее неизбежно, то основной принцип питания, в том числе и за рамками его антропологической определенности, должен состоять в том, чтобы поддерживать каждого в его бытии. Порфирий проводит различие между питанием и насыщением: согласно уже известной логике, питать можно и с излишеством, но насыщает минимальное. Истинное же питание приходит в душу через ум, а не через тело, поэтому пища тела должна быть такой, чтобы душа обратилась к уму, т.е., как было отмечено выше, чтобы душа могла обратиться к своей внутренней благой пище. Если тело пресыщается, то в душе наступает голод, что укрепляет нашу смертную природу, отнимая бессмертную жизнь: «Тот, кто привязан к богу, бесплотному и мыслящему, станет ли заботиться о пище, насыщающей тело, которое является помехой для ума?»[12]

Так, Порфирий постулирует благость полного отказа от пищи: «Если бы не нуждались в пище, то были бы счастливее... Душа в изобильной пище отдает телу всю себя. Если бы было средство против голода и жаж-

ды – все бы стали богами!»[13] Но поскольку это невозможно, то благим оказывается минимальный пищевой режим. Что касается результатов следования такому образу питания, то он обеспечивает онтологический поворот души в сторону истинного источника питания – ума; переключает душу с внешнего на внутреннее питание, что способствует достижению чистоты в свободе от эмпирических импульсов и загрязняющих страстей: «Итак, все – пустота, если человек отпал от своего истока и нуждается во внешнем и если он не обращает внимание на изобилие в себе, [то] уступает своей смертной природе, не познав свое истинное “я”»[14]. Истинное же «я» познается в приближении к божеству, здесь Порфирий дает дефиницию божественного и человеческого как не нуждающегося во внешнем и нуждающегося в нем. Так, совершенство достигается в том числе и правильным режимом питания, минимизирующим потребность человека во внешнем.

Аргументация Порфирия является первой попыткой философского анализа проблемы человека и его питания, заложенный в ней потенциал обладает несомненным методологическим значением для анализа и современных гастрономических проблем, которые, как было отмечено, сопряжены и с антропологической проблематикой. Аргументация Порфирия строится в рамках диалектики бинарных оппозиций, начиная с оппозиции «истинное бытие – ложное бытие», через более частные оппозиции «чистота – нечистота», «внутреннее – внешнее», «избыточное – необходимое», «нравственное – безнравственное», он приходит к обоснованию единственно верного для человека режима питания, в котором акцент сделан на минимальной чувственной связи с миром, инициирующей у души способность к внутреннему насыщающему контакту с умом, что препятствует ее слиянию с телом и последующему омертвлению. Актуальность такого вывода несомненна и ныне, когда материализующие практики потребления, их рост и количество, уводят человека все дальше от его антропологической истины.

Другой из числа наиболее полноценных философских анализов пищи и связанного с ней опыта существования, был дан Эммануэлем Левинасом, который в работах «Тотальность и бесконечное» и «Время и Другой. Гуманизм другого человека» сформулировал концепт онтологической связи человека и пищи на основании идеи о том, что существующий втягивается в бытие, переживая собственную нетождественность через опыт голода, обусловливающего потребность в пище – по сути, потребность в Другом, преодолевающем одиночество Я на уровне первичного телесного опыта. Данное Левинасом определение пищи в качестве *превращения иного в тождественное* можно считать уже классическим и, более того, базовым для философии гастрономического.

Следует отметить, что тождественное – это всегда потенциально тождественное, потому что в момент голода существующий оказывается как раз нетождественным, тождественность он обретает в процессе акта питания, превращая иное в самого себя. В этой дефиниции употреблено именно понятие *иного*, Левинас не берет важнейшее для его философии понятие *Другого*, очевидно, потому что Другой обладает Лицом – и в дан-

ном случае нарушается логика акта питания, который предполагает онтологическую разницу между тождественным (существующим) и иным как обладающим иной онтологической модальностью, определяющей его годность для употребления в пищу. Одновременно *иное* – это обозначение всего спектра реальности, который может быть рассмотрен как предмет питания, и культурное кодирование здесь нормирует каждый частный случай[15], но не пищу в целом – пища в целом, действительно, есть проникновение иного в тождественное. Иное в пище – это не метафизически желаемое иное, а та инаковость, которая «растворяется в моей идентичности»[16].

Итак, человек нуждается в пище – он дан самому себе как бесконечное в конечном, как потенциальное в действительном, разрыв между этими двумя качественно разными состояниями бытия и определяет его антропологическую специфику. Будучи частью этого мира, человек одновременно (потенциально) обладает им всем, и это желание обладания/воплощения/распотенциирования собственных возможностей переживается им как голод – в широком смысле, но, прежде всего, данный именно как голод по пище земной. Левинас замечает, что первично мир переживается человеком как совокупность пищи и затем – как система орудий, сфера для производственного освоения реальности. Это вполне объясняет и запрет на каннибализм, являющийся базовым культурным кодом пищи: подобный тебе не является тем иным, которое подлежит поеданию. Потому что именно иное и те усилия, которые требуются для его преобразования в тождественное, суть по-настоящему эволюционные усилия, которые обеспечивают дальнейшее человеческое развитие. Если вспомнить Порфирия, с его представлением о том, что ненуждаемость в пище отличает богов, то можно утверждать, что в божестве актуальность и потенциальность совпадают, в то время как для человека это является антропологической задачей, реализуемой, в том числе и посредством питания.

Трапеза формирует сопричастность – между Я и Другим. Есть, таким образом, нечто третье, благодаря чему возникает контакт: «Все конкретные отношения между людьми в мире заимствуют свой реальный характер у третьего термина. Это общность»[17]. То, что трапеза является одной из первых форм социализации и формирует особый тип родства, основанный на формировании общего типа телесности, известно и исследовано антропологами. Левинас связывает с трапезой понятие общности, подчеркивая, что непосредственное, без посредника, отношение с Другим носит характер фантасмагории, поэтому нужен посредник, переводящий эти отношения в реальность, отчего трапеза выглядит совместным с *Другим* опытом взаимодействия с *иным*, которое, проникая в потенциально тождественное и становясь им, создает некоторую телесную общность между мной и Другим.

Для понимания специфики пищи и питания вводятся понятия желания и его двух вариантов – желания удовлетворимого и неудовлетворимого. Еда характеризуется «полным соответствием между желанием и его удовлетворением»[18], в то время как в основе любви – желание прин-

ципиально неудовлетворимое. Экономика пищи и экономика любви друг другу кардинально противоположны: если в еде объект желания полностью согласуется с самим желанием, то в любви все наоборот. А целостность нашего бытия-в-мире, замечает Левинас, как раз зависит от этой согласованности.

Следует сделать небольшое отступление касательно природы любви. Действительно, для западной культуры любовь всегда характеризовалась принципиальной недостижимостью и перманентной ускользаемостью объекта желания; а там, где он обретается, обнаруживается либо конец любви, либо смерть субъекта. Такая недостижимость позволяет рассматривать любовь как опыт трансцендирования, выводящий человека за рамки этого мира. Левинас, в биографии которого есть и опыт фашистских концлагерей, называл пищу и голод по ней искренностью бытия, и поэтому создал философский концепт пищи, отказавшись от ее «низового» трактования, увидев в пище особую охранительную роль по отношению к бытию. Действительно, ригоризм Порфирия (с его требованием минимального пищевого режима и отношением к аппетиту как к источнику разжигания колонии страстей в душе), средневековая традиция негации тела и соответствующее этому требование к гастрономическому (заключающееся в том, что оно должно отражать низкий статус телесности, сведение антропологического к разумному-рациональному), повлекшее механистическое отношение к телесности – все это не позволяло увидеть пищу как особый маркер существования, включающий в себя позитивное утверждение бытия: «Жизнь – это откровенность»[19]; «назвать мир обыденным и осудить как неподлинный значит недооценить искренность голода и жажды»[20].

Говоря о еде как о соразмерном потребности в пище объекте, Левинас вскользь предупреждает о том, что времена лишенности еды создают ситуацию чрезмерной фиксации на ней как на объекте желания. Желание кажется принципиально неудовлетворяемым из-за дефицита и отсутствия пищи. В результате нарушается изначальная соразмерность желания и объекта, которая приближает экономику питания к экономике любви, о которой шла речь выше. Ситуации лишенности пищи – это ситуации голода, переживаемого вследствие воздействия неустранимых внешних обстоятельств – от неурожая до специально организованного дефицитарного пищевого режима, создаваемого тоталитарными обществами[21]. Пища становится чрезмерным или даже абсолютным объектом желания, задающим режим существования на грани жизни и смерти. Сегодняшняя ситуация тотального пищевого изобилия (скорее, изобилия *так называемой еды* эконом-класса, формата фаст-фуда) является обратной ситуации недостатка и дефицита, и возникает вопрос, как меняется структура соответствия объекта желанию, которую Левинас считает адекватной гармоничному бытию-в-мире? Во-первых, меняется желание: оно тяготеет к тому, чтобы быть перманентным и монополизировать желание субъекта как таковое. Во-вторых, еда как объект близка к желанию как никогда: она везде, всюду и максимально доступна, она сопровождает желание, не давая ему возможности сформироваться до

стадии голода – сокращая ту дистанцию, которая является пространством культурной символизации гастрономических практик.

Если подытожить, в чем заключается нормативность предложенной философом модели соотношения желания пищи и пищи как объекта этого желания, то получается следующее.

Несоответствие желания и объекта (отклонение от нормы: желание и объект максимально разнесены)	*Соответствие желания и объекта (социокультурная норма)*	*Несоответствие желания и объекта (отклонение от нормы: желание и объект максимально сближены)*
Дефицит и нехватка пищи	Адекватная природным циклам доступность пищи	Изобилие еды как результат развития пищевой индустрии
Желание накапливается, не имея возможности удовлетвориться	Желание пищи реализуется в ситуации нормального режима доступа к еде, включающего полагающуюся социокультурную регламентацию	Желание не накапливается, пища как объект желания своей чрезмерностью его захватывает
Пища как топливо (регрессия культурных значений пищи)	Пища как носитель накопленных в коллективной памяти культурных значений и социокультурной регламентации	Пища-симулякр
Объект абсолютизируется	Объект доступен и соразмерен желанию	Между желанием и объектом не существует должной для их взаимодействия дистанции
Голод монополизирует сферу желания[22]	Голод возникает и удовлетворяется, не захватывая все остальные экзистенциальные сферы	Голода нет, но можно говорить о голоде иного свойства
Человек пребывает в состоянии хронической несамотождественности, переживая собственное бытие как голод, а значит, как небытие	Переживание состояния нормированной тождественности и нормированного голода	Переживание такой тождественности, которая растворяет сознание
Истощенная телесность	Телесность с соответствующими антропологическими параметрами и экзистенциальным звучанием	Чрезмерное ожирение

Пища не фантасмагорический объект представления и не только средство существования и, разумеется, не цель жизни, но – некое содержание жизни, смысл которого больше, чем просто в поддержании существования, смысл которого – в переживании наслаждения от жизни. И здесь Левинас поясняет смысл наслаждения пищей: только в наслаждении

иное становится *моим*: «Иная энергия, признанная в качестве иной... в наслаждении становится моей энергией, моей силой, мною. Любое наслаждение, в этом смысле, питание»[23]. Только так пища питает жизнь. Наслаждение – это наивысшее отношение к тому содержанию жизни, которое из иного становится тождественным, а счастье – важнейшая модальность существования – третье состояние по отношению к теоретическому и практическому отношениям с бытием.

И Порфирием, и Левинасом сформулированы две концептуальных позиции в отношении к пище, питанию, гастрономическим практикам существования.

Анализируемые категории	*Порфирий*	*Э. Левинас*
Дефиниции пищи и питания	Пища как эмпирия, при неправильном отношении к которой душа превращается в тело	Пища как проникновение иного (не Другого – обладающего лицом) в потенциально тождественное
Отношение человека к пище	Правильное отношение к пище – нуждаемость и голод	Голод делает пищу абсолютным объектом желания, поэтому правильное отношение к ней – за рамками голода, когда потребность в пище является принципиально удовлетворимой
Экзистенциальная модальность питания	Любая пища, стимулируемая аппетитом, вовлекает в негативную диалектику страдания/наслаждения	В пище утверждается наслаждение/счастье
Пища с точки зрения утверждения бытия	Пища – негативный опыт бытия	Пища – искренность существования
Желательный режим питания	Минимальный	Между голодом и пресыщением, соразмерный потребности в пище с точки зрения ее культурной кодификации

Конечно, сравнивать подходы Порфирия и Левинаса невозможно, говорить о них в одном исследовании допустимо только с той точки зрения, что это два наиболее полных концепта в истории философской мысли, рассматривающие пищу как базовую практику человеческого существования. Представление Порфирия о минимальном гастрономическом режиме как наиболее желанной истине не предполагает развития гастрономической культуры и всех ее возможностей. Левинас стоит на совершенно других позициях, опирающихся на уже случившийся исторический опыт голода (в том числе и как дисциплинарной практики), социальных экспериментов, оперировавших, казалось бы, совершенно рациональными схемами, а на деле расставлявших ловушки вытеснен-

ным желаниям. Но объединяет этих философов одно – понимание, что гастрономическое есть феномен, связанный как с истиной существования, так и с нравственным порядком, и поэтому требующий к себе внимания как практического, так и теоретического. Проблематика процессов, происходящих в сфере гастрономической культуры сегодня, как раз и требует фундаментального подхода, который способен объединить разрозненность узкодисциплинарных позиций, раскрывающих то или иное качество практик, связанных с пищей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Порфирий.* О воздержании от мясной пищи. Книга III // Человек. 1994. № 5. С. 79.

[2] *Порфирий.* О воздержании от мясной пищи. Книга I // Человек. 1994. № 1. С. 77.

[3] Там же. С. 79.

[4] *Порфирий.* О воздержании от мясной пищи. Книга II // Человек. 1994. № 4. С. 79.

[5] Там же. С. 85.

[6] Там же. С. 116.

[7] Порфирий. О воздержании от мясной пищи. Книга II // Человек. 1994. № 3. С. 89.

[8] Порфирий. О воздержании от мясной пищи. Книга IV // Человек. 1994. № 5. С. 71.

[9] Там же. С. 72.

[10] Там же. С. 78.

[11] Там же. С. 85.

[12] Там же.

[13] Там же. С. 87.

[14] Там же.

[15] Какое природное сущее может быть одобрено для поглощения тождественным? В настоящее время, в связи с техногенными манипуляциями с составом пищи, значительно расширился спектр этого иного – так, телесность человека подвергается не только изменениям через внешнее воздействие с помощью ее «доработки» техническими средствами, но и прорастает изнутри чем-то, что может обернуться ее новыми качествами.

[16] *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. – М; СПб., 2000. С. 74.

[17] Там же. С. 23.

[18] Там же. С. 25.

[19] Там же.

[20] Там же. С. 26.

[21] Специфика восприятия пищи в условиях ее крайнего дефицита хорошо показана в статье «Память и норма цивилизации: рассказы о прошлой и будущей жизни в Ленинграде в 1941 – 1942 годах» историка С.В. Ярова. Анализируя эго-документы (письма и дневниковые записи) жителей блокадного Ленинграда, становится очевидным, что пище придается та самая нехарактерная для ее обычного потребления трансцендентность, когда кажется, что накопленное желание таково, что вся пища мира никогда его не удовлетворит.

[22] Документальная проза XX в., мемуары выживших узников лагерей великолепно иллюстрируют этот механизм – заключенный не может думать ни о чем, кроме пищи. Пища становится его божеством. Если вспомнить декалог с его «Не сотвори себе кумира» и то, что чревоугодие есть один из смертных грехов (потому что пища становится кумиром), то обнаруживается такой логический парадокс – голод, а не только чревоугодие, может сделать из пищи кумира.

[23] Там же. С. 34.

Аннотация

В статье рассматриваются два базовых философских подхода к анализу пищи и гастрономической культуры. Анализ Порфирия базируется на системе бинарных дефиниций – голод/аппетит, страдание/наслаждение, тело/душа, грязь/чистота. Э. Левинас рассматривает пищу как превращение иного в тождественное, трапезу как сопричастность, еду как опыт искренности существования. Эти два концепта задают методологические рамки для анализа современной гастрономической культуры.

Ключевые слова: гастрономическая культура, пища, голод, аппетит.

Summary

Two basic philosophical approaches to the analysis of food and gastronomic culture are analysed in the article. Porphyry's analysis is based on a system of binary definitions – hunger/appetite, suffering/enjoyment, body/soul, dirt/cleanliness. E. Levinas analises food as transformation of otherwise in sameness, feast as complicity, food as an experience of sincerity of existence. These two concepts contain opportunities of methodological framework for the analysis of contemporary gastronomic culture.

Keywords: gastronomic culture, food, hunger, appetite.