

Koinon

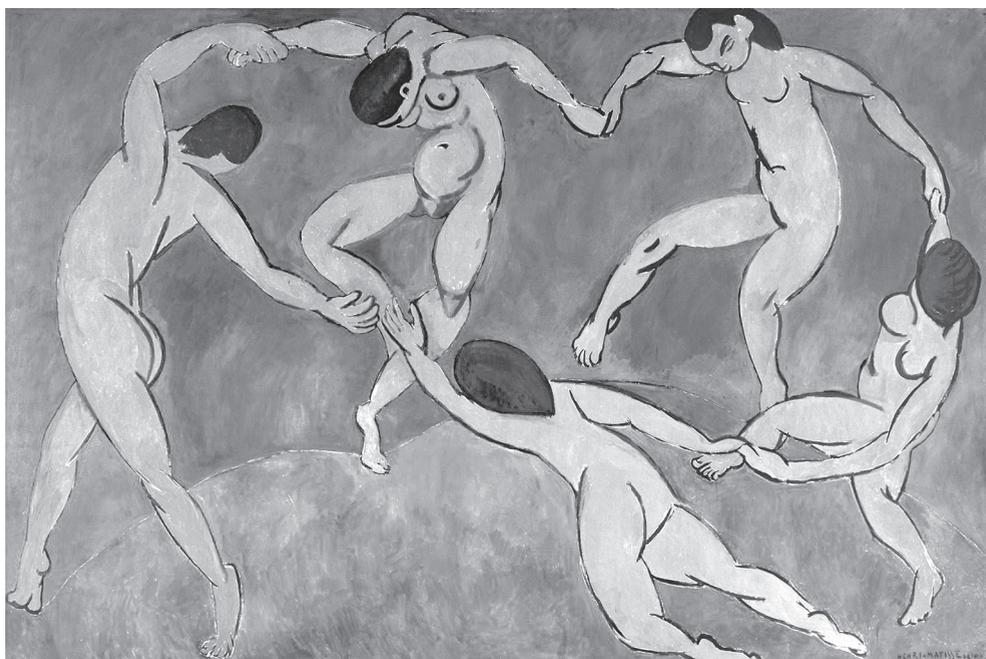
Vol. 4 | No. 4 | 2024



Henri Émile Benoît Matisse *La Danse*

Koinon

Vol. 4 | no. 4 | 2024



В оформлении обложки использовано изображение панно А. Матисса «Танец»

Матисс, Анри. 1910. Холст; масло. 391×260 см. Инв. № ГЭ-9673

© Succession H. Matisse

© Фото: Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. В. С. Тербенин

KOINON

Журнал основан в 2020 г.
Выходит 4 раза в год

Established in 2020
Frequency of publication: quarterly

Учредитель — Уральский федеральный
университет имени первого Президента
России Б. Н. Ельцина (УрФУ)
620002, Свердловская обл.,
г. Екатеринбург, ул. Мира, д. 19

Publisher: Ural Federal University
named after the first Russian President
B. N. Yeltsin (URFU)
19 Mira St., Yekaterinburg,
Sverdlovsk reg., Russia, 620002

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77-78124 от 13.03.2020

Certificate of Registration
PI No FS77-78124 of 13.03.2020

«Koinon» — рецензируемый научный журнал, обращенный к философским и социально-гуманитарным аспектам феномена человеческой совместности, и свою основную задачу издание видит в объединении усилий российских и иностранных философов, социологов и политологов в области анализа совместной жизни людей. В журнале публикуются соответствующие тематике издания материалы (научные статьи, переводы статей, аналитические обзоры, рецензии) на русском, английском, немецком, французском, испанском и итальянском языках. Приоритетными для журнала являются статьи, содержащие итоги научных исследований. Подробная информация об издании и требования к оформлению присылаемых рукописей размещены на сайте журнала: <https://journals.urfu.ru/index.php/koinon>

Koinon is a peer-reviewed scientific journal that addresses philosophical and socio-humanitarian aspects of the phenomenon of human jointness. Its key objective is to promote the synergy of efforts of Russian and foreign philosophers, sociologists and political analysts in the field of analyzing people's life together. The journal publishes materials (scientific articles, translations of articles, analytical surveys, and reviews) within the scope of the publication. The journal prioritizes papers containing the results of scientific research. The detailed information about the publication and requirements for the design of submitted manuscripts can be found on the journal's website <https://journals.urfu.ru/index.php/koinon>

Адрес редакции: Россия, 620000,
Екатеринбург, пр. Ленина, 51, ком. 319
E-mail: koinonjournal@mail.ru

Editorial office address: 51 Lenin Ave.,
room 319, Yekaterinburg, 620000, Russia
E-mail: koinonjournal@mail.ru

© Уральский федеральный университет, 2024

© Ural Federal University, 2024

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор, научный редактор по философии — **П. Л. Зайцев**, д-р филос. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Заместитель главного редактора, научный редактор по социологии — **А. В. Меренков**, д-р филос. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Научный редактор по политологии — **В. И. Михайленко**, д-р ист. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Ответственный редактор — **О. А. Братина**, канд. филос. наук, доц. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Секретарь редколлегии — **Е. С. Лебедь** (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Члены редколлегии

Н. Л. Антонова, д-р социол. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Г. Н. Валиахметова, д-р полит. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Е. В. Грунт, д-р филос. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Л. В. Денисова, д-р филос. наук, проф. (Россия, Москва, Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации)

В. С. Диев, д-р филос. наук, проф. (Россия, Новосибирск, Новосибирский государственный университет)

А. А. Керимов, д-р полит. наук, доц. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Т. А. Керимов, д-р филос. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

Ю. Г. Коргунюк, д-р полит. наук, проф. (Россия, Москва, Институт научной информации по общественным наукам)

Н. С. Ладъжец, д-р филос. наук, проф. (Россия, Ижевск, Удмуртский государственный университет)

А. В. Марков, д-р филол. наук, проф. (Россия, Москва, Российский государственный гуманитарный университет)

М. О. Орлов, д-р филос. наук, проф. (Россия, Саратов, Саратовский государственный университет)

А. В. Перцев, д-р филос. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

И. Г. Полякова, канд. социол. наук (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

О. В. Попова, д-р полит. наук, проф. (Россия, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет)

В. И. Разумов, д-р филос. наук, проф. (Россия, Омск, Омский государственный университет)

А. Е. Рыжков, канд. истор. наук (Россия, Екатеринбург, Уральский федеральный университет)

О. М. Рой, д-р филос. наук, проф. (Россия, Екатеринбург, Институт философии и права УрО РАН)

Л. Г. Титаренко, д-р социол. наук, проф. (Белоруссия, Минск, Белорусский государственный университет)

С. А. Шаронова, д-р социол. наук, доц. (Россия, Москва, Российский университет дружбы народов)

THE EDITORIAL BOARD

Head of the Board, Scientific Editor in Philosophy — **P. L. Zaitsev**, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

Deputy Editor-in-Chief, Scientific Editor in Sociology — **A. V. Merenkov**, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

Scientific Editor in Political Science — **V. I. Mikhailenko**, Dr. Sci. in History, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

Editor-in-Chief — **O. A. Bratina**, Cand. Sci. in Philosophy, Associate Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

Editorial Board Secretary — **E. S. Lebed'** (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

Members of the editorial board

N. L. Antonova, Dr. Sci. in Sociology, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

G. N. Valiakhmetova, Dr. Sci. in Political Science, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

E. V. Grunt, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

L. V. Denisova, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Moscow, Academy of Management of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation)

V. S. Diev, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Novosibirsk, Novosibirsk State University)

A. A. Kerimov, Dr. Sci. in Political Science, Associate Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

T. A. Kerimov, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

Yu. G. Korgunyuk, Dr. Sci. in Political Science, Professor (Russia, Moscow, Institute of Scientific Information on Social Sciences)

N. S. Ladyzhets, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Izhevsk, Udmurt State University)

A. V. Markov, Dr. Sci. in Philology, Professor (Russia, Moscow, Russian State University for the Humanities)

M. O. Orlov, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Saratov, Saratov State University)

A. V. Pertsev, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

I. G. Polyakova, Cand. Sci. in Sociology (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

O. V. Popova, Dr. Sci. in Political Science, Professor (Russia, St. Petersburg, St. Petersburg State University)

B. I. Razumov, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Omsk, Omsk State University)

A. E. Ryzhkov, Cand. Sci. in Historical Sciences (Russia, Yekaterinburg, Ural Federal University)

O. M. Roy, Dr. Sci. in Philosophy, Professor (Russia, Yekaterinburg, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences)

L. G. Titarenko, Dr. Sci. in Sociology, Professor (Belarus, Minsk, Belarus State University)

S. A. Sharonova, Dr. Sci. in Sociology, Associate Professor (Russia, Moscow, Peoples' Friendship University of Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 7

ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ В ОПТИКЕ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Артюшенко П. О. Сакральный язык эвидентного: как не провалиться в бесконечно открытое или абсолютно закрытое? 8
Марков А. В., Штайн О. А. Поездка на велосипеде как экзистенциальная топология ... 18
Хаменехи Н., Токарская Л. В. Глобализация, современность, персидский язык и национальная идентичность 33

ЛЮДИ И ЖИВОТНЫЕ: СОВМЕСТНОСТЬ НЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ, ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ, ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ

Томильцева Д. А. Как понимать — «вместе»? 40
Гордок П. Животного не существует, или почему секс — это политика? 48
Макакенко Я. А. Смерть животных: почему наши питомцы достойны погребения? ... 58
Мефёд М. В. Приюты для животных: сопротивление, новые онтологии и политики.. 68
Сбитнев В. С. Домашние животные в индуизме: экспозиция иерархий и отношений 79

НАУЧНАЯ ШКОЛА

Исаев А. В. Хоррор элементы в видеоиграх как инструмент репрезентации современных социальных проблем..... 95
Каширин А. Р. «Кафкианский текст» в современной философии 104
Корнейчук Ю. А. Внутренний ориентализм в фильмах Лукино Висконти 118
Шендрик А. А. Синтетическая парадигма в философии: П. Тиллих и Д. В. Пивоваров о проблеме отчуждения и «экзистенциальной бедственности человека».. 130

TABLE OF CONTENTS

From the Editor	7
-----------------------	---

CHALLENGES OF THE PRESENT IN THE OPTICS OF PHILOSOPHY, SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

<i>Artyushenko P. O.</i> Sacred Language of Evidens: How not to Fall into Infinitely Open and Completely Closed?	8
<i>Markov A. V., Shtayn O. A.</i> Cycling as Existential Topology	18
<i>Khamenehei N., Tokarskaya L. V.</i> Globalization, Modernity, Persian Language and National Identity.....	33

PEOPLE AND ANIMALS: INHUMAN, HUMAN, POSTHUMAN MUTUALITY

<i>Tomiltseva D. A.</i> How do One Mean “Together”?	40
<i>Gordok P.</i> The Animal does not Exist, or Why Sex is Politics?	48
<i>Makakenko Y. A.</i> Animal Death: Why are Our Pets Worthy of Burial?	58
<i>Mefed M. V.</i> Sanctuaries: Resistance, New Ontologies and Politics.....	68
<i>Sbitnev V. S.</i> Domestic Animals in Hinduism: an Exposition of Hierarchies and Relationships	79

RESEARCH SCHOOL

<i>Isaev A. I.</i> Horror Elements in Video Games as a Tool to Represent Contemporary Social Problems.....	95
<i>Kashirin A. R.</i> «Kafkaesque Text» in Modern Philosophy. Part 1	104
<i>Korneychuk Yu. A.</i> Internal Orientalism in the movies of Luchino Visconti	118
<i>Shendrik A. A.</i> Synthetic Paradigm in Philosophy: P. Tillich and D. V. Pivovarov on the Problem of Estrangement and «Man's Existential Predicament»	130

Дорогие коллеги!

Концепция четвертого номера журнала «Koіnon» за 2024 год сложилась в сотрудничестве с кафедрой социальной философии департамента философии Уральского гуманитарного института УрФУ, заявившей тему коллективного исследования «Вместе: люди и животные». На кафедре социальной философии, возглавляемой д-р филос. наук, проф. Т. Х. Керимовым, действует научная школа «Гуманитаризация обществознания». Коллектив школы ведет обширную исследовательскую работу, принимает участие в международных и национальных научных форумах, развивает многовекторное научное партнерство, выступает в качестве экспертов по социальной философии при организации Российских философских конгрессов, рецензировании и оппонировании кандидатских и докторских диссертаций. Сегодня, когда в гуманитарном знании заметно напряжение между антропоцентрическим и зооцентрическим подходами, имеющее свои моральные и законодательные аспекты, философская рефлексия взаимосвязи между людьми и животными актуальна и необходима. Помимо тематического раздела в журнале представлены традиционные разделы по отраслям гуманитарного знания, продолжается рубрика «Научная школа», где публикуются статьи студентов и магистрантов высших учебных заведений Урала и Сибири.

*Главный редактор журнала «Koіnon»,
д-р филос. наук, проф.
Павел Леонидович Зайцев*

ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ В ОПТИКЕ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Научная статья

УДК 165.62 + 101.1:316 + 111.1 + 111.5 + 111.83

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.021

САКРАЛЬНЫЙ ЯЗЫК ЭВИДЕНТНОГО: КАК НЕ ПРОВАЛИТЬСЯ В БЕСКОНЕЧНО ОТКРЫТОЕ ИЛИ АБСОЛЮТНО ЗАКРЫТОЕ?

Полина Олеговна Артюшенко

*Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
x79221134042@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-4673-4716>*

Аннотация. В статье исследуется такое явление, как Просвет бытия (область эвидентного), раскрывается как сакральное и нуминозное. «Просвет бесконечно открыт и абсолютно закрыт» — это обобщение доказывается при помощи подхода Д. В. Пивоварова, а также с использованием авторского понятия «моментальный снимок». Затрагивается вопрос истины как самоочевидности.

Ключевые слова: сакральное, Просвет бытия, зов, трансцендирование, истина, моментальный снимок

Для цитирования: *Артюшенко П. О.* Сакральный язык эвидентного: как не провалиться в бесконечно открытое или абсолютно закрытое? // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С.8–17. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.021>

Original article

SACRED LANGUAGE OF EVIDENS: HOW NOT TO FALL INTO INFINITELY OPEN AND COMPLETELY CLOSED?

Polina O. Artyushenko

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia
x79221134042@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-4673-4716>

Abstract. The article explores such a phenomenon as the Enlightenment of Being (the area of the evident), revealed as sacral and numinous. “The Enlightenment is infinitely open and absolutely closed” — this generalisation is proved with the help of D. V. Pivovarov’s approach, as well as using the author’s concept of “snapshot”. The question of verity as self-evident is touched upon.

Key words: the sacred, The Enlightenment of Being, the call, transcending, verity, snapshot

For citation: Artyushenko, P. O. (2024). Sakral’ny’i yazyk evidentnogo: kak ne provalit’sya v beskonechno otkry’toe ili absolyutno zakry’toe? [Sacred Language of Evidens: How not to Fall into Infinitely Open and Completely Closed?]. *Koinon*, 4, 4, 8–17. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.021>

В этой статье я считаю необходимым описать момент, или Теперь-точку, или Просвет (у этого явления множество синонимов), при помощи особого языка — без языка ничего нельзя сформулировать, — и этот язык будет сакральным, поскольку область, которую он описывает, имеет связь с абсолютным и вечностью. Тема описания Просвета (среза, зазора и пр.) между сознанием и миром актуальна, поскольку философия всегда интересовалась этим явлением, и практически у всех философов фигурировали рассуждения о нем или отсылки к нему, например, хайдеггеровский ужас, таинственность настоящего момента, стягивающего в себе всё, являющегося тем, во что мы «проваливаемся» при медитации о мире (интуитивном схватывании и созерцании мира) и в мире, бесконечно открытом и абсолютно закрытому. Мотив бесконечной открытости и абсолютной закрытости сцинтилляционного момента (или эвидентного — от греч. ἐναργής «ярко сиять, себя из себя самого показывая» — термин упоминался в Цолликоновских семинарах М. Хайдеггера) был взят у Н. Кузанского, который говорил о единстве абсолютного минимума и абсолютного максимума: «...Абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего могущего быть, причем настолько без всякого противоположения, что совпадает с минимумом» [Кузанский, 55]. Мотив включает в себя иррациональность, «проваливание»

и дескриптивность — это его основные характеристики. Статья будет посвящена: а) ближайшему раскрытию смысла Просвета; б) рассуждению о Просвете как о сакральном явлении; в) финальному раскрытию смысла Просвета при помощи консенсуального подхода, а также попытке применения метода Д. В. Пивоварова к феноменологии «моментального снимка» (авторское понятие), получению некоего нового знания о Просвете.

Даже в насквозь рациональном и механистичном марксизме, на котором был воспитан Пивоваров, живший и работавший в СССР, учитывается наличие некоего «опережающего момента» в процессе познания: «Отражение мира — активный процесс, оно невозможно без опережающего момента» [Любутин, Пивоваров, 118]. Что это за момент? Его можно назвать сцинтилляционным, т. е. относящимся к сцинтилляции (мерцанию, просвечиванию насквозь, проблеску), или эвидентным. М. Хайдеггер называл его Просветом, Э. Гуссерль — Теперь-точкой, позже — Ноль-пунктом («Это так называемый ноль-пункт сознания, в котором осуществлена наивысшая наполненность восприятия временного предмета» [Гуссерль, Шнелль, 33]), Августин в своей «Исповеди» — тайником («...Время, становясь из будущего настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник?» [Августин Аврелий, 122]). Возможно назвать это явление феноменальной «точкой бифуркации» (еще одно понятие из физики), «бытийной ячейкой», зазором, срезом бытия и т. п. Мы попадаем в этот момент еще до самого осознания этого попадания в нашем познании феномена, который и становится тем, что находится в Просвете, наполняя его собой, этот момент мгновенного синтеза неделим и неуловим. Момент континуитивно заполняется феноменальным содержанием по мере нашего бытия-в-мире и познания мира. Это эвидентное одновременно скрыто (поскольку мы в него «проваливаемся» в нашей медитации и видим лишь себя самих либо постигаемый предмет) и обладает абсолютной открытостью (поскольку имеет горизонт, который расширяется по мере заполнения «разреза» между сознанием и миром гилетическими данными и ракурсами феноменов, а если говорить более широко — феноменальностью вообще). «Предмет» как «пустое x », о котором говорит Гуссерль («...чувственное наполнение данного в восприятии всегда принимается за нечто иное, нежели истинная вещь, сущая как таковая, однако непрестанно же и субстрат, носитель (пустое x) воспринимаемых определенностей...» [Гуссерль, 122]), обезоруживающе пуст, поскольку соотносим с пустотой и абсолютностью эвидентного момента как с возможностью бытия чего-либо в некоей форме в пространстве-времени. Именно перед этим моментом испытывается ужас по Хайдеггеру: наивысшая наполненность предстает и полнейшей неопределенностью, релятивностью, поскольку мгновение постоянно заполняется всё новыми и новыми предметностями и его нельзя удержать, зафиксировать (разве что искусственно и, собственно, не его).

Я называю этот момент «моментальным снимком» т. е. непреднамеренно, но искусственно зафиксированным сознанием, словно фотоаппаратом, определенным вариантом явления мира через некий познаваемый феномен. Непреднамеренность есть интуитивность и случайность самого схватывания момента мира, искусственность означает невозможную фиксацию на этом моменте для раскрытия архитектоники опыта (невозможность означает: мы никогда не сможем уловить этот момент, но зафиксировать его через обращение к феномену, который в него вмещается, вполне реально). В своей магистерской диссертации я проводила архитектурный анализ трансцендентального бытия субъекта на этой границе или в эвидентном моменте и выделила четыре уровня седиментации смысла при постижении феномена: аффицирование (уровень чувственного созерцания и чувственной фиксации), синтез-конституирование (сборка и отстраивание конкрета-феномена в области трансцендентальной субъективности, т. е. в области опыта), ноэза-ноэма (это целостная региональная смысловая структура, феномен или переживание, акт, на уровне «как таковой», высший уровень организации смысла), процесс (имманентная длительность, время, без которого не было бы и самой «седиментации смысла»). Введение понятия «моментальный снимок», которое возникло в моих работах после прочтения первой главы книги «За философию фотографии» Вилема Флюссера [см.: Флюссер] через феноменологическую призму, обусловлено тем, что я ощутила необходимость: а) синтезировать все синонимы (тайник, Теперь-точка, зазор и пр.) в едином концепте с конкретным значением; б) вернуть в этом инварианте всю четырехступенчатую архитектуру опыта, касающегося познаваемого феномена; в) обозначить элемент самосознания, которое существует вместе с осознанием феномена и мира, который предан в нашем опыте вместе с его конкретным предметом. Самосознание существует на всех уровнях организации смысла в нашем опыте, поскольку именно Я — это Я-полюс, высшая организационная структура сознания.

«...Синтетическая парадигма в философии являет примеры того, как философский синтез соединяет достоинства разных учений и теорий. С его помощью можно, с одной стороны, получать знания нового качества, которого не было у конкурирующих учений и теорий, а с другой стороны, освобождать от ограниченности объединяемые части» [Рыльцев, 78] — вот краткое изложение сути подхода Пивоварова. Также его работы характеризуются четкостью в определениях понятий и полнотой раскрытия их сущности. Например, он пишет о сакральном: «подчиненное Богу <...> противостоит как демонически-нечистому, так и профанному, светскому, мирскому»; «сакральность есть причастность к абсолютному», «сакральное... выражается только через секулярное» [Пивоваров 2015, 52–53], а также делает интересную отсылку к В. Н. Торопову: «...праславянское svet (свет) этимологически тесно связано со святым» [Там же, 54]. Эвидентное вполне может выступать как сакральное,

поскольку оно «светит Просветом», а вмещение феномена в Просвет из области потаенности — это мерцание и проблеск, которые являются модальностями этого света. Говорят о «свете истины», затмевающим всё неистинное, а сакральное может пониматься как истинное.

«Человек существует таким образом, что он есть “вот” Бытия, т. е. его просвет. Это — и только это — “бытие” светлого “вот” отмечено основополагающей чертой эк-зистенции, т. е. экстатического выступления в истину бытия» [Хайдеггер 1993, 199]. По-видимому, экзистируя, человек всякий раз трансцендирует, совершает самопревышение, сбываясь в столкновении с миром в моменте «светлого “вот”». Человек «вступает в истину бытия», т. е. встречается с сакральным единством себя и мира, входит в свое подлинное бытие, прислушиваясь к зову бытия и проявляя заботу как трансцендирующее предвосхищение и интенциональную открытость миру. Бытие, не зарешеченное субъект-объектным противопоставлением и искусственно созданными моделями мира, открывается именно через зов, а зов в понимании Хайдеггера, как я думаю, сакрален, ведь совершенно не может быть описан средствами науки и бытовым языком. Сакральность ведь может быть не только религиозной, но и философской. И этот зов, а также Просвет — два сакральных понятия философии Хайдеггера. Зов можно представить как нечто «святое», ведь это не «предложение», не «указание», не «вызов», а именно зов. У зова нет адресанта и адресата, зов есть проявление абсолютного и вечного, он лежит вне субъект-объектных отношений, и он, можно сказать, децентрирован, поскольку в нем нет системы с центром и периферией. Зов затрагивает самосознание человека, призывая его бытийствовать, экстатически схватывая феноменальную предметность.

«Любое живое целое есть некоторое металолическое единство, постигаемое преимущественно при помощи интуиции» [Пивоваров 2015, 88]. И именно так мы можем описать все особенности структуры эвидентного в связи с зовом, истиной и заботой. Д. В. Пивоваров отмечает, что Ф. Шлейермахер выделяет три аспекта сакрального в своей феноменологии религии, но в связи с темой настоящей статьи интересен только третий — «прирожденное человеческой душе чувство священного» [Пивоваров 2011, 56]. Это чувство священного, по-видимому, интуитивно (постигаем мы не конкретное и разложимое, а целостность, схватывая ее в моменте ее событийного проявления, например, в созерцании религиозного чуда) и экстатично, во многом экзистенциально, т. е. относится к собственно предельным темам жизни. Чувство священного является именно интуитивным чувством и его невозможно описать при помощи языка логики. Как и такое явление, как Просвет. Я совершаю в своих исследованиях не попытку описать Просвет рационально, а попытку исподволь выйти на уровень хотя бы какого бы то ни было рассуждения о нем через раскрытие в нем архитектоники опыта, через отсылку к нему в беседе об области

трансцендентальной субъективности, которая связана с ним так, что разворачивается как «карта», на которой размещены уровни «оседания» смысла феномена в процессе смыслоорганизации и смыслообразования в нашем сознании.

Далее Д. В. Пивоваров описывает феноменологию религии Рудольфа Отто: священное у Отто — это «Совершенно Иное», оно «...само по себе недоступно для понятийного постижения» [Пивоваров 2011, 57], а также, что немало важно, «едино, целостно, неделимо <...>, его бытие выше всякого существования <...>, оно надличностно» [Там же, 57]. То, что было описано выше как слова в языке эвидентного (истина, забота, зов, свет) — понятия, но сделать понятием слово «свет» затруднительно, оно гораздо более интуитивно, метафорично и размыто, чем остальные, однако оно является тем, что соединяет и «склеивает» три других слова. О единстве и неделимости эвидентного уже было сказано, и то, что оно никогда не есть сущее (как и любое бытие), — важная деталь. Надличностность проявляется в отсутствии адресата и адресанта у зова и окрашенности у истины, хотя забота вполне себе личностна. Однако забота присуща всем людям, пусть даже иногда в модусе заботливости и закрытости хлопотами о сущем — «Das-Man». Этот модус заботы — неподлинное человеческое бытие, где нет места тому, чтобы внимать зову бытия, где не выполняется самопревышение или трансцендирование. «В качестве экзистирующего человек несет на себе бытие — вот, поскольку делает “вот” как просвет бытия своей “заботой”» [Хайдеггер 1993, 200]. Человек вынужден стоять перед Просветом, и предвосхищающее трансцендирование или забота — единственный способ удерживаться в своем существовании, быть подлинным. А вот «Совершенно Иное» можно понять как неродственное сущему, неродственное также и материальному, немислимое в категориях, описывающих обыкновенные вещи, однозначно недоступное в естественной установке сознания. Священное также иррационально, как и объект исследования данной статьи, и остается «...либо молчать о нем, либо обозначать его такими особыми идеограммами, которые лишь приблизительно информируют нас о соответствующих переживаниях верующего» [Пивоваров 2011, 57]. Хайдеггер, по-видимому, и не предполагал строгого научного исследования такого явления, как Просвет, он лишь описывал его приблизительно, интуитивно, проводил лишь дескрипцию, хотя использование любых понятий всё же в какой-то степени рационализирует наше явление, поскольку отсутствие *ratio* может привести к фанатизму и мистицизму в отношении сакрального, а в нашем случае — к полному отказу от его изучения. Хайдеггер говорит об ужасе, который мы испытываем по отношению к эвидентному: «...Ужас... извлекает присутствие назад из его падающего растворения в “мире”» [Хайдеггер 2006, 189]. «Мир» здесь в кавычках, возможно, потому что речь идет не столько о мире, сколько о зазоре между сознанием и миром, и ужас не дает нам раствориться в нем, провалиться в него, когда мы осознаем, насколько

могущественна власть Просвета над нами. И, разумеется, он манит нас, как и сакральное в описании Р. Отто, поэтому как чувство священного в отношении Бога амбивалентно, так и амбивалентно это же чувство в отношении Просвета или эвидентного мгновения. Поймать настоящий момент, «тайник», вечность посреди времени, чтобы понять сущность времени, — так заманчиво и так нереально (если обсуждать временной модус эвидентного). Наконец, сакральное не допускает человеческого управления, не подчинено человеку — и снова мы видим сходство с пониманием Просвета. Человек может только пытаться «выстоять перед бытием», постоянно трансцендируя и понимая, что мгновение требует постоянного удержания, а мир пребывает в постоянном становлении, (горизонт континуитивно расширяется), либо же «провалиться» в него.

«Если человек всё же в какой-то мере способен познавать абсолютное, то каким путем? Быть может, оно задано в структуре приходящего к нам света?» [Пивоваров 2011, 378]. Это один из вопросов гносеологии религии, которой интересовался Д. В. Пивоваров, а как мы знаем, один из основных вопросов гносеологии вообще — вопрос о сущности истины и о том, возможно ли достичь истины в постижении чего-либо. Истинность я хочу рассмотреть не в аспекте рассуждения о том, является ли ее определением «соответствие объективной действительности», а в аспекте двух противоположных позиций: рациональность истины и иррациональность истины. Можно ли сказать, что рациональность некоей истины означает, что она необходима и противостоит ложности, а иррациональность — что она случайна и может с легкостью быть оспорена? За рациональность истины выступают, прежде всего, ученые, и с ними нельзя не согласиться: логическая аргументация, моделирование и эксперимент обнажают все аспекты явления и проблематичность в обосновании, скажем, его существования таким, какое оно есть, а также это всегда получение нового знания о мире. Но минус этого подхода в избирательности истины (хотя и с претензией на обобщение) и искусственности моделей, созданных зачастую под влиянием домыслов и догадок, которые могут противоречить результатам последующего исследования с применением этих же моделей к тем же или схожим реальным объектам мира, а также в субъект-объектном противопоставлении, которое является фундаментом такого подхода и не позволяет взглянуть на феномен изнутри, а значит, необходимость такого знания не всегда оправдана, оно зачастую оказывается множество раз не менее рационально оспоренным. Второй подход имеет иные достоинства: он позволяет схватить феномен целиком и посмотреть на него изнутри; истина представляется неделимой и целостной, совмещающей рассуждения о фактах, связанных с предметом, о его внутреннем смысловом строении, о его скрытых связях с другими предметами, о сознании его, об обобщенном облике явления и ценностном уровне его изучения; и такое знание вполне может быть необходимым и истинным, но также оно может оказаться и случайным, поскольку

логическая аргументация по образцу научной не используется, используется только дескрипция, методы которой в большинстве своем основаны на самоочевидности тех или иных рассуждений и выводов, что тоже нельзя назвать безусловно надежным, ведь самоочевидность схватывается в едином, синтетически, а рациональная истина достигается аналитическим путем. А анализ, в свою очередь, раскрывает всё, что содержится в этом мгновенном интуитивном акте. Дескрипция, если понимать ее как иррациональный и синтетический метод (хотя в феноменологии существует словосочетание «дескриптивный анализ»), не всегда может это передать. Вот дескриптивный анализ с его «интуитивной строгостью», по-видимому, и является чем-то средним между двумя вышеописанными подходами. Воспользуемся им, как пользовались на протяжении всей статьи.

Возьмем две истины: « $\neg(A \ \& \ \neg A)$ » логики высказываний и «Просвет бесконечно открыт и абсолютно закрыт» (истина, о которой среди прочих я веду речь в этой работе). Эти истины не противоречат друг другу диалектически, но нельзя не признать, что истина, которая заложена в законе противоречия, рациональна и необходима, а вторая истина является моим собственным заключением и поэтому пока может называться случайной, ведь это мои личные трактовки положений Хайдеггера, основанные в числе прочего на мыслях Николая Кузанского и увиденном в них созвучии. Формула является законом логики высказываний, а мой вывод не является законом (скорее, обобщающим замечанием), но можно ли, исходя из этого, утверждать, что мой вывод абсолютно ложен и не имеет никакого значения как истина? Он является «иррациональной» истиной, поскольку выведен из рассуждений об иррациональном — Просвете, эвидентном. Субъективность вывода, по-видимому, не доказательство его неистинности (как и не доказательство истинности), ведь субъективный вывод основан на интуиции, а интуиция самоочевидна, и мы знаем, что существуют истины, которые основаны на самоочевидности (в логике « $A = A$ », или закон тождества). Однако нельзя назвать мой вывод и полностью иррациональным — он основан на дескрипции самоочевидного момента для вглядывающегося в бытие и вслушивающегося в его зов, а самоочевидность может быть рациональной (вспомним « $A = A$ »). Рациональности второму замечанию может добавить понятие «моментального снимка» как, с одной стороны, синтетическое (поскольку при помощи него феномен и мир целостно схватываются) и, с другой стороны, аналитическое (поскольку при помощи него раскладывается архитекtonика в области трансцендентальной субъективности) понятие. Абсолютная открытость и закрытость видны как на уровне синтеза, так и на уровне анализа: снимок и «открыт» (как «остановившийся горизонт», который разворачивается в «кадре» в несколько ступеней), и «закрыт» (как, в общем-то, искусственный «кадр», непреднамеренный «кадр», который с легкостью мог бы быть другим, т. е. обоснован, поэтому

закрывает). В итоге рассуждения мы получили некое новое знание или набросок его: «моментальный снимок» как способ рационализации «мотива». Первую истину нет необходимости сейчас доказывать при помощи «симфонического» рассуждения: она и так давно доказана.

Есть явления, которые рационально просто нельзя описать, или, если их и можно описать при помощи языка и логических построений, — любое описание будет по отношению к «громкости» и недоступности этих явлений несовершенным. Существование огромного количества богословских школ, которые спорят друг с другом веками о том, какое доказательство бытия Бога истинно и более логично, говорит об этом. Но все мы понимаем, что Бога нельзя описать ни одним человеческим словом, ни одним рассуждением. В том числе, и в этом суть сакрального и нуминозного. «Структура приходящего к нам света» не является четвертым божественным ликом, но всё же весьма необычный и сакральный объект познания, для его описания нужен особый язык, который разработал Мартин Хайдеггер. Возвращаясь к греческим, латинским и немецким словам, он описывал Исток, но также создавал неологизмы, поскольку в рамках онтологического поворота был необходим пересмотр подхода к границе между сознанием и миром, к понятию подлинности, к понятию основания. *Lichtung* (Просвет), *Sorge* (забота), *Ruf* (зов) — это слова из сакрального языка Хайдеггера. Мой «моментальный снимок» — это элемент дескриптивного анализа области эвидентного, попытка подойти к ней с иной стороны, сказать нечто новое о ней. Подход Д. В. Пивоварова интересен тем, что он помогает построить рассуждение так, что обе его части равноправны и равноценны, а из их противоречия можно вывести новое знание, срастив их особым образом, и, по-видимому, это своего рода дескриптивный анализ — «интуитивное рассуждение». А как не провалиться? Наверное, просто: слышать, анализировать дескриптивно и трансцендировать.

Список источников

- Августин Аврелий*. Исповедь. URL: <http://psylib.org.ua/books/avgus01/txt11.htm> (дата обращения: 28.09.2023).
- Брянник Н. В.* Концептуальные основания гносеологии религии Д. В. Пивоварова // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2016. № 10. С. 18–22.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: общее введение в чистую феноменологию. М. : Академический проект, 2009.
- Гуссерль Э., Шнелль А.* Феноменология времени. М. : Панглосс, 2019.
- Кузанский Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. Об ученом незнании. М. : Мысль, 1979.
- Любутин К. Н., Пивоваров Д. В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1993.
- Пивоваров Д. В.* О границах системного подхода в науке // Национальная ассоциация ученых. 2015. № 1–2 (6). С. 88–90.

- Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии : избранные статьи. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011.
- Рыльцев Е. В. Эпоха единения // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2016. № 10. С. 75–79.
- Флюссер В. За философию фотографии. СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2008.
- Хайдеггер М. Бытие и время. СПб. : Наука, 2006.
- Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М. : Республика, 1993.

References

- Avgustin, Avrelii. *Ispoved'* [The Confession]. URL: <http://psylib.org.ua/books/avgus01/txt11.htm> (accessed: 28.09.2023).
- Bryanik, N. V. (2016). Kontseptual'ny'e osnovaniya gnoseologii religii D. V. Pivovarova [Conceptual Foundations of the Gnoseology of Religion D. V. Pivovarov]. *Intellekt. Innovatsii. Investitsii*, 10, 18–22.
- Flusser, Vilem. (2008). *Za filosofiyu fotografii* [For the Philosophy of Photography]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Saint Petersburgskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Heidegger, M. (1993). *Vremya i by'tie: stat'i i vy'stupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika.
- Heidegger, M. (2006). *By'tie i vremena* [Being and Time]. Saint Petersburg: Nauka.
- Husserl, E. (2009). *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaya: obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu* [Ideas to Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. 1. A General Introduction to Pure Phenomenology]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Husserl, E., Shnell', A. (2019). *Fenomenologiya vremeni* [Phenomenology of Time]. Moscow: Pangloss.
- Kuzanskii, N. (1979). *Sochineniya: v 2 t. Tom 1. Ob uchenom neznanii* [Essays Vol. 1. On Scholarly Ignorance]. Moscow: My'sl'.
- Lyubutin, K. N., Pivovarov, D. V. (1993). *Dialektika sub'ekta i ob'ekta* [Dialectics of Subject and Object]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Pivovarov, D. V. (2011). *Sinteticheskaya paradigma v filosofii: izbranny'e stat'i* [The Synthetic Paradigm in Philosophy: Selected Articles]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Pivovarov, D. V. (2015). O granitsakh sistemnogo podkhoda v nauke [On the Boundaries of the System Approach in Science]. *Natsional'naya assotsiatsiya ucheny'kh*, 1–2(6), 88–90.
- Ry'l'tsev, E. V. (2016). Epokha edineniya [The Age of Unity]. *Intellekt. Innovatsii. Investitsii*, 10, 75–79.

*Статья поступила в редакцию 15.07.2024;
одобрена после рецензирования 30.08.2024;
принята к публикации 30.09.2024*

*The article was submitted 15.07.2024;
approved after reviewing 30.08.2024;
accepted for publication 30.09.2024*

Информация об авторе

Артюшенко Полина Олеговна — аспирант кафедры социальной философии департамента философии Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета, Екатеринбург, Россия

Information about author

Polina O. Artyushenko — Graduate Student, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Научная статья

УДК 101.8 + 141.32 + 62:103.3 + 515.1 + 629.118.1/3 + 572.41 + 1:316

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.022

ПОЕЗДКА НА ВЕЛОСИПЕДЕ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТОПОЛОГИЯ

Александр Викторович Марков¹, Оксана Александровна Штайн²

¹Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия

²Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия

¹markovius@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6874-1073>

²shtaynshtayn@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-1701-3147>

Аннотация. В статье рассматривается связь проблематики экзистенциальной философии с опытом велосипедиста. В ходе исследования историко-философское изучение вопроса дополнено критическим анализом феноменологии повседневности и рассмотрением тела человека на велосипеде как сложного агрегата со своим катастрофическим риском. Велосипед способствовал смещению проблематики философии от изучения соотношения потенциального и актуального, или же от позитивистского исследования природных сил, к рассмотрению бытия как ряда проблемных ситуаций. Велосипед по-новому сопрягает обитаемые и необитаемые пространства, что позволяет продуктивно сблизить деконструкцию как учение о ризоматичности пространственного опыта и новые онтологии, указывающие на познаваемость только обитаемых пространств, когда вещи понимаются как обитатели пространств, внутри концепции Хайдеггера.

Ключевые слова: экзистенциальная философия, философия техники, континентальная философия, топология, велосипед, катастрофичность, место человека в мире, самоощущение

Для цитирования: Марков А. В., Штайн О. А. Поездка на велосипеде как экзистенциальная топология // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 18–32. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.022>

CYCLING AS EXISTENTIAL TOPOLOGY

Alexander V. Markov¹, Oksana A. Shtayn²

¹Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

²Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

¹markovius@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6874-1073>

²shtaynshtayn@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-1701-3147>

Abstract. The article deals with the relationship between the issues of existential philosophy and the experience of a cyclist. In the course of the research, the historical and philosophical study of the matter is augmented by a critical analysis of the phenomenology of everyday life and a consideration of the human body on a bicycle as a complex unit with its own catastrophic hazards. The bicycle has contributed to a shift in the problematics of philosophy from the study of the relation between the potential and the actual, or the positivist study of natural forces, to the consideration of being as a series of problematic situations. The bicycle juxtaposes inhabited and uninhabited spaces in a new way that allows for a productive convergence between deconstruction, as a doctrine of the rhizomaticity of spatial experience, and new ontologies that point to the cognizability of only inhabited spaces, where things are understood as inhabitants of spaces, aiming Heidegger's concept of language.

Keywords: existential philosophy, philosophy of technology, continental philosophy, bicycle, topology, catastrophizing, human place in the world, self-perception

For citation: Markov, A. V., Shtayn, O. A. (2024). Pоеzdka na velosipede kak ekzistentsial'naya topologiya [Cycling as Existential Topology]. *Koinon*, 4, 4, 18–32. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.022>

Введение

Велосипед — это прежде всего передвижение по городу, включение в тело города. Велосипедист как капелька кровикапилляр, что течет по артериям городских дворов или венам автострад. Город всегда вступал в коммуникацию с человеком по образу и подобию его, не просто вызывая в человеке прагматические ассоциации, но вбирая человека с его ассоциациями в себя, требуя вести себя цивилизно, по-городски. В Удмуртской Республике город Глазов выстроен в виде человеческого глаза с площадью-зрачком и улицами-ресницами, исходящими от площади. Псковский кремль называли «детинцем», который опоясывали кольца-укрепления как защитные мощные ремни на животе города. Греческое слово *πόλις* созвучно с *πολλοί*, множество, хотя это разные корни,

соответствующие столь же различным русским «поле» и «полный». Таким образом, в городе множество становится единством. Велосипедист приходит в город, становясь частью его тела.

Велосипед обычно трактуют не в экзистенциальном, а в эстетическом ключе — как появление нового кинэстетического знания [см.: Тиллманнс, Венза, 73]. Мировая литература о связи культуры поездки на велосипеде с акцентированием новых философских проблем невелика. Е. Шенкель утверждает, что велосипед помог Бертрану Расселу проблематизировать отношения разума и тела [см.: Schenkel]: разум уже не просто отдает приказы телу, но считается с собственным ритмом, собственными колебаниями тела. От Рассела велосипед потребовал иначе посмотреть на связь сознания (*mind*) и тела (*body*), когда осуществляется не поступательное, а балансировочное движение, то есть не тело управляет импульсами, но есть собственные законы импульсов, искусственно поддерживаемые велосипедом, — тогда наше сознание только направляет движение согласно некоторому представлению, куда мы должны доехать. Или, как мы уже сказали, не вбирает в себя тело, как город вбирает коллективное тело жителей с помощью настойчивых ассоциативных образов повседневной жизни, но считается с тем, что тело в своих стремлениях, в своем динамическом равновесии, выберет собственное понимание динамики, в том числе умственной.

Шенкель прослеживает интеллектуальную историю такой автономной динамики телесной культуры от сюрреализма до западной версии дзен-буддизма, когда смысл оказывается не проводником от слова о происходящем к указанию на причины с прагматическим объяснением, что делать, а некоторым непостижимым колебанием, которое вбирается в тело велосипедиста. Именно так, согласно Шенкелю, восприняла велосипед Симона де Бовуар: как свидетельство законности экзистенциальной философии, которая предстает уже не как часть литературы, а как часть философии. Заядлым велосипедистом был Эмиль Чоран, который с помощью поездок на велосипеде лечил бессонницу. Чоран тоже понимал движение велосипеда в духе абсурдной драмы, как обособленное от умственных и телесных привычек колебание, ставящее под вопрос картезианский дуализм: велосипед заключает в себе не телесный габитус, а особый мерцающий смысл, позволяющий иначе соотнести реальное знание и иллюзию знания (бессонницу) в нашем уме [см.: Wampole]. Вписать велосипед в контекст постгуманизма предложено в статье Дж. А. Фрэйзер, где показано, как в романе Дж. Джойса «Улисс» велосипед оказывается монструозным образованием, разлагающимся на животные ассоциации и постчеловеческий механико-семантический агрегат [см.: Fraser]. Это уже позволяет поставить вопрос о философской топологии велосипеда как сшивающего мир чисто мускульного усилия с миром самостоятельного действия и воздействия ландшафтов на нас.

В нашей статье мы исследуем, как вхождение велосипеда в круг размышлений или хотя бы интереса континентальных философов повлияло на понимание топологии смысла. Топологией мы называем размещение вещей в пространстве по определенному плану, в отличие от топографии как формы социального письма. Топология тогда соотносится с архитектурой медиального образа [см.: Штайн 2015], а топография — с телесными привычками. В этом смысле город всегда топологичен, а велосипедист, считывая телом топологию города, превращает собственную топографию, топографию своего мускулистого тела как хозяина велосипеда, в топографию города. Город превращается тогда в движение, город может казаться суетливым, плоским, необитаемым, заполненным случайными людьми. Но город топографирует себя, он расписывает себя как систему мест, где можно обитать. И это уже не ризоматическая система мест [см.: Штайн 2013, 147–148], но, напротив, система осмысленных обжитых мест. Перипетии континентальной философии XX в. могут объяснить, как возможно такое самотопографирование города, которое вполне можно соотнести с автокоммуникацией на индивидуальном уровне.

Освоение велосипедом пространства

История велосипеда напрямую связана с историей повседневности [см.: Херлихи]. Она диктуется индустриализацией XIX в.: педаль, спицы и тем более цепь требуют машинного, а не ручного производства. Но появление первого вида велосипеда, дрезины или самоката, то есть устройства с рамой и колесами, приводимого в движение отталкиванием ног от земли, обязано новому осмыслению пространства после Наполеоновских войн [см.: Марков]. В это время формируется понятие пригорода, отличающегося от города и деревни. Города сами по себе не защищены от новых нападений, большое войско не может сохранить город, — тогда пригород позволяет построить оперативно, силами населения, линии обороны, сдерживающие или рассеивающие силы неприятеля.

Предшественниками пригорода можно считать слободы, поселения, ремесленные кварталы и ярмарки у стен. Но эти пространства были специализированными по ремеслу и режиму будней и праздников. Мобилизация нового типа требует единого времени и единого извещения о поставленных социумом перед собой задачах, решение которых требует гибкости и вариативности. Вместе с развитием газет развивается почта. Почтальон теперь должен обойти весь пригород, разнося почту. В отличие от пешего хода или поездки на лошади, которая всегда имеет в виду одну цель, из пункта А в пункт Б, велосипед даже в своих первых формах позволял объехать несколько пунктов и научиться гибкому решению задач. Почтальон перестал быть курьером, посланным в какой-то пункт с целью, а становился связным, сшивающим пространство.

То, что на ранних этапах привычный нам велосипед был аристократической игрушкой, дендистской забавой, не должно нас удивлять. Как раз дендизм, как показала О. Б. Вайнштейн [см.: Вайнштейн], был актуализацией скрытых антиномий аристократизма, в том числе антиномии служения и покорения пространств, пестовал умение оказаться в нескольких местах за один день (вспомним первую главу «Евгения Онегина» А. С. Пушкина). Блеск узлов велосипеда, идеальная его подтянутость и сверхчувствительность, всё это превращало велосипед в дендистское явление среди техники.

Велосипед тогда может пониматься как безостановочная скорость, взятая в дендистскую рамку. Так велосипед и поняла Симона де Бовуар, для нее освоить велосипед означало поработать со своим телом как областью предписаний, нормативов, где дендизм перестает быть маской, но превращается в проекцию области сущего на область должного. Симона де Бовуар «предписывает себе новые проекты и рутинные дела. Всё что угодно, лишь бы не останавливаться. Потому что остановка означает пустоту, а пустота — это страх. В числе ее новых проектов — езда на велосипеде» [Айленбергер, 207]. Сущее может обернуться пустотой, тогда как должное и оказывается содержанием — де Бовуар не просто внимательно усвоила уроки Сартра, но создала новую перспективу всей экзистенциальной философии, не пребывания в бытии, а быстрого ухода от бытия на велосипеде, на определенной конструкции, не сковывающей тебя ситуациями данности.

Топология привычного мышления, в которой сущее противопоставляется должному, потенциальное — актуальному, действие — созерцанию, превращается в топологию позитивизма, отвергающую противопоставление накопления и траты энергии. На место этой топологии приходит топография как страх перед расписанием, которое ввергает тебя в ничто, даже если это расписание дано самим бытием. Расписание означает, что мы где-то должны расписаться в получении, а где-то — нет; и экзистенциальная практика де Бовуар требует новой топографии, топографии существования, где ты расписываешься только в своем существовании как динамическом равновесии над бездной.

Русская континентальная философия

Кроме Л. Н. Толстого, с энтузиазмом освоившего велосипед, было по крайней мере два русских философа, для которых велосипед стал переходом от топологии к топографии. Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) изобразил велосипед как предварительное решение основного философского вопроса, как некоторую экзистенциальную катастрофу, разрушающую прежние суждения, для чего нужен опыт пешего хода. Он упоминает, как сначала он пытался решить вопрос о реальности топологически, спрашивая, где место доказательства существования внешнего мира. Но почерк велосипедной поездки

перечеркнул эту топологию: «Осенью 1898 г. профессор Лесгафт пригласил меня на свои Курсы читать лекции по истории философии. Я ездил на Курсы с Фонтанки на Торговую улицу на велосипеде. Однажды, еду на велосипеде, я глубоко погрузился в размышления о скандальном положении философии, неспособной доказать существование внешнего мира, и наскочил на телегу ломового извозчика» [Лосский, 223]. К счастью, падение было не сильным, но дальше Лосский предпочитал ходить пешком, и именно так возникла уже топография вместо топологии. Мглистые осенние улицы Петербурга подсказали Лосскому, что всё может проникать во всё и бытие может совпадать с мышлением. Это городская топология, город как текст, но прочитанная после опыта велосипеда и потому превратившаяся в топографию, то есть в определенный рисунок мысли о мысли, обживание непривычной местности и мысли. Мир обжит, поэтому мир реален независимо от того, мыслим он или нет, — таков вывод Лосского.

Александр Васильевич Сухово-Кобылин (1817–1903) начал переводить сочинения Гегеля в 25 лет и делал это до самой смерти. Гегель казался Сухово-Кобылину слишком статическим философом: торжество абсолютной идеи требует от всех остальных вещей как будто застыть, так что даже логические законы перестают действовать. Сухово-Кобылин считал, что логические законы выполняют для человечества ту же роль, что законы физики для природы. Как камень падает в силу закона тяготения, и падает всё быстрее, так и человечество в силу закона познания познает, и познает всё быстрее и лучше. Природа как бы спотыкается о свободу человека, ожидая, что человек в своей свободе как-то с ней обойдется, но в этот момент человек спотыкается о Дух, о замысел, оказываясь в таком же отношении к Духу, как природа к человеку. Поэтому человек не навязывает необходимость природе, как Дух не навязывает необходимость человеку, — напротив, эта двойная катастрофа гармонии позволяет природе раскрыться в человеке со всем блеском математических формул и отношений, а человеку — раскрыться в Духе всеми своими нравственными замыслами.

Сухово-Кобылин произвел настоящую революцию в русской мысли, создав русское гегельянство как теорию подвижного и гармоничного зеркала. Не человек узнает себя в природе или в истории, достраивая свою органическую мысль и свое желание до природного или исторического замысла о нем. Природа узнает себя в человеке как в зеркале, начинает общаться с собой, тогда как человек, ступив на сцену Духа, позволяет природе уже как со сцены, громко произнести слова о настоящем бытии. Тем самым гегелевский конец истории оборачивается драматически произнесенными со сцены словами.

Символом своей философии своеобразной сценической автокоммуникации Сухово-Кобылин сделал велосипед. Природа тогда по-настоящему глядится в человека, когда человек гармонично покоряет все стихии, летит, растворяется в лазури. Неогегелизм Сухово-Кобылина состоит из предикативно насыщенных

существительных вроде «поступание» (в ином смысле, чем позже у М. Бахтина) или «процессование». Велосипед и позволяет человеку осуществлять «летание», более того, объединяет всё человечество, так что оно, передвигаясь на велосипедах, и может только смотреться в зеркало Духа, обеспечивая эволюцию всей земли: «Легкие человека могли бы легко свой объем удвоить, наполнить всю грудь и большую половину брюха, тем самым увеличить легкость человека и, следовательно, учинить его способным при малом усилии держаться на воздухе. К этому, надо надеяться, присоединится техника. Нет сомнения, что еще недавнее техническое изобретение велосипеда есть уже достигнутое горизонтальное летание» [Сухово-Кобылин].

Веселый вид велосипедистов для Сухово-Кобылина — это и есть залог правильно выстроенной мировой драмы. «Необычный, беспримерный успех, который в один год покрыл всю землю велосипедистами с их здоровым, веселым видом. Уже в настоящую минуту достигнутая скорость до 50 км/ч превзошла скорость скаковых лошадей и при дальнейшей тренировке обещает по крайней мере удвоиться и, конечно, достигнет быстроты летания птицы. За сим позволительно рассчитывать и на крылья, которые поперву могут быть некоими воздушными велосипедами и, наконец, могут вырасти у человека точно так, как они выросли у птицы» [Сухово-Кобылин]. Гегель понимает торжество истины как театральный разъезд, когда все спокойно сидят в повозках после «вакхического восторга» представления: «Истинное, таким образом, есть вакхический восторг, все участники которого упоены; и так как каждый из них, обособляясь, столь же непосредственно растворяется им, то он так же есть чистый и простой покой» [Гегель, 25], то есть, говоря в наших терминах, топография, не успев достичь истины, растворяется в биографии.

Тогда как у Сухово-Кобылина за упоением следует особое усилие легких, потом педалей, потом крыльев, постоянная материализация топологической мечты о покорении пространства, позволяющая не только людям, но и Духу стать сценичным, развернуть сцену, в которой будет постоянное поступание, процессование и летание. Эта процессуальность делает город, по которому передвигаются велосипедисты, по-настоящему топографированным, и летающие велосипедисты будут не просто прочитывать город как текст, но заставят город иначе выстраивать все расписания своей повседневной жизни.

Велосипед без деконструкции

М. Хайдеггер упоминает велосипед в работе «Что значит мыслить»: он говорит, что вопрошание «Что называется ездить на велосипеде?» не затейливо: в этом случае «мы вопрошаем о чем-то, что каждый знает. До того, кто еще не знает, что тем самым называется, мы это известное можем донести»

[Хайдеггер 2006, 230]. Иначе говоря, мы можем рассказать о велосипеде человеку, который ни разу его не видел. Тогда как вопрос о мышлении заставляет иначе топографировать само вопрошание. «Наоборот, в этом вопрошании важно прежде всего и только одно: ввести вопрос в достойное вопрошания поле» [Там же].

В 1951 г. Хайдеггер по-прежнему, как и в 1930-е гг., бранит Э. Гуссерля и Э. Кассирера, потому что ясно, что все знают о существовании велосипедов и велосипедистов. Тем самым отождествление Кассирером знания устройства вещей с возможностью исчислить качества, «символические формы» вещей, напрямую отвергается. Из того, что все знают, что такое ездить на велосипеде и что такое быть велосипедистом (типичная *символическая форма* Кассирера, велосипедист как имеющий велосипед символом и одновременно устройством самореализации), никак не следует, что все умеют ездить на велосипеде. Для Хайдеггера символические формы уже усвоены, топологизированы, они не требуют усилий рассуждений Кассирера, а вот топографировать их приходится дополнительными объяснениями. Велосипед можно ввести в город, тогда топология обернется топографией, все узнают о достижениях велосипедистов и велосипедной промышленности.

Поздний Хайдеггер постоянно показывал, что нужно сходить с велосипеда и идти пешком по «неторным тропам»: здесь он уже оспаривает Гуссерля, для которого именование езды на велосипеде и было бы опытом эйдетической редукции. Мы не интересуемся строением велосипеда, но понимаем, что велосипед нас доведет куда-то, что он интенционален. А вращая педали, актуализируя науки, мы поддерживаем равновесие велосипеда, то есть научную достоверность превращаем в момент отталкивания от прежних представлений и ищем то достоверное знание, которое притягивает, как не может не притягивать вещь.

Хайдеггер в работе «Тожество и различие» понимает Гегеля как того, кто эксплицирует правила в момент завершения движения: «Завершение этого движения, абсолютная идея, есть завершённое развернутое целое, полнота бытия» [Хайдеггер 1997, 39]. Но вопрос, где именно происходит этот момент завершения и развернутости, то есть как будто динамическое равновесие на велосипеде, и стал проблемой гегельянства. Статья Деррида «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля» связывает этот момент остановки с символическими формами, но уже воплощенными в китайских иероглифах, не динамичными, как у Кассирера, но притягательными и ускоряющими динамику восприятия [см.: Деррида]. То есть Деррида переводит вопрос из топологии знания символических форм в топографию восприятия самой этой динамики, в какой момент мы почувствовали равновесие как смысл. Смысл не как прописанный в городе или мироздании, смысл старых наук, но смысл как то самое равновесие над небытием, которое нашла Симона де Бовуар.

В этой статье Деррида показывает, что: 1) по Гегелю, китайцы имеют дело с понятиями-представлениями, иероглифами, которые вписаны в круг, крутятся, сами сливаются и сами расчленяются (как спицы колеса велосипеда, добавим мы); 2) китайцы поэтому слишком много говорят, когда говорят, и слишком много пишут, когда пишут, несутся ради удовольствия, и именно это движение и создает регулярную империю, где всегда изобилие коммуникации; 3) символ Китая дракон и Дао — это чистая связь одного места с другим, а не освоение пространства и чистая реализация узоров на драконе как динамичных, то есть не топология соотношения мест, а топография прописывания динамики, признания того, что бытие самодинамично. Таким образом, само символическое оснащение китайского письма в его истолковании Гегелем — это велосипед, и чем быстрее мы его гоним, тем больше удовольствия получаем, но сам велосипед есть чистая устойчивая связь двух колес. Мы проносимся над бездной уже на велосипеде смысла, поэтому «Феноменология духа» и должна читаться не как история топологического экстаза, но как история топографической связности философских понятийных подразделений, которые даны не для удобства внимания, а для производства смысла.

Топология и топография Дэвида Бирна

Дэвид Бирн, шотландский рок-музыкант, автор музыкальных инсталляций и философ, предпочитает письмо двух быстрых колес любым самолетам и поездам. «Велосипед стал для меня основным способом перемещения по Нью-Йорку где-то в начале 80-х. После первых осторожных проб я сразу же загорелся велоэнтузиазмом», — начинает он свою книгу «Записки велосипедиста» [Бирн, 9]. На вопрос, почему именно велосипед стал для основателя *Talking Heads*, композитора и фотографа, средством проживания, познания, опытом восприятия и коммуникации, он отвечает сам: «Мной овладели бодрость и чувство свободы» [Там же].

Часто в самих кривых улочках, по которым передвигается велосипедист, никто не живет, это буффонада, интерьер, презентация. «Где же сам городской житель?» — спрашивают часто деятели современного искусства. Бирн отвечает, что встретить его можно, проезжая на велосипеде. Именно так «устанавливается связь с жизнью, кипевшей на этих улицах» [Там же, 10], чего невозможно достичь, проезжая в общественном транспорте или в автомобиле. Автобус, автомобиль дистанцируют пассажира от улицы. Ты наблюдаешь за происходящим через окно, через стекло, ты не можешь топографировать эту жизнь, но только принять некоторую экстатическую топологию, по Гегелю. Это напоминает экран, на котором показывают фильм. Ты с ним, но не в нем. Ты у места, но не в месте и не вместе с жителями города. Видишь, переживаешь, но не в нем и не можешь поучаствовать, не можешь произвести топографические понятийные подразделения.

Типика стала топикой, типичностью в пространственном коллективном топосе. Тогда как велосипедиста не связывают рамки установленного маршрута. Преимущество велосипедной езды — это его точка обзора: «Быстрее, чем при ходьбе, но медленнее, чем на поезде... и выше голов пешеходов» [Бирн, 10]. Такая точка обзора не является экраном. Это не стеклянное или зеркальное отражение увиденного. Это окно, открыв которое, чувствуешь свежий ветер. Чаще для обычных велосипедистов (не гонщиков и не спортсменов) — окно в город. Речь здесь может идти, как в теории отражения, о сознании, о-сознании, графически строящем графики вокруг велосипедной точки обзора.

Мы обустроиваем свое жилье, дворы, улицы, городские парки и природные ландшафты, ставя свою подпись или печать желанного нам присутствия. Городской ландшафт обладает уникальным языком. Ценности поколения и жителей определенного города (местности) располагаются не только в эркерах и арках, портиках и порталах, колоннах и наличниках, но на витринах магазинов, в музеях, храмах и гаражах. Велосипедист воспринимает не только артефакты или символику, но и особенности взаимодействия памятников и прохожих, особенности внутригородской коммуникации: «Езда на велосипеде по всем этим улицам похожа на странствие по коллективным нервным цепочкам глобального мозга» [Там же, 11]. Велосипедная точка зрения дает возможность, как хирургу, исследовать этот спаянный организм. Велосипед как механизм с его цепями, звоночками, шинами и переключениями скоростей познает организм с живой циркуляцией крови, «коллективный мозг».

Езда на велосипеде — это своего рода настройка на восприятие, считывание информации без внедрения и обоюдных травм. Велосипед — детище индустриализации, механизации и машинизации. «Машины одержали победу, жизнь человека, расписание работы учреждений, — всё завязано на автомобиле» [Там же, 16]. Архитектурные утопические проекты городов это сеть многоярусных дорог. Идеальный архитектурный проект — тот, который максимально отвечает запросам автомобильной и нефтяной индустрии. Это не топография, а утопическая топология прокладки безупречных дорог, где автомобиль и есть логос, элемент, этой безупречности. Топография промахируется и застает разве что велосипедиста.

В столичном пространстве велосипедист вытеснен на обочину дороги и интереса. Бирн называет его «изгоем» или «чужаком»: «Езда на велосипеде на обочине скоростной трассы не доставляет ни малейшего удовольствия. Да и романтики никакой: ты не чувствуешь себя крутым меньшинством, ты попросту лишний» [Там же, 22]. Здесь происходит уже отчуждение не средств производства, а тела как главного инструмента топологической рефлексии. Велосипед как символ провинциальной романтики, ассоциативно сшитый с ситцевым платьем и луговыми цветами, работает как рекламный образ.

Дэвид Бирн наблюдает разницу в методах освоения земли у европейцев и американцев: «...Отношение европейцев к собственно ландшафтам состоит в том, чтобы вдумчиво привести континент в порядок. Американцы же предпочитают захватывать земли силой: замостить большие площадки или насадить долгие мили какой-то одной культурой (пшеницей, например)» [Бирн, 56]. Абсолютная идея упорядочивания. Рассказ Бирна о Берлине называется «Ностальгия по грязи»: чистые и аккуратные поля и дороги, леса и сады — «Европа сделала себе маникюр» [Там же, 55].

Город для большинства современных людей становится проводником медиационностей политики и традиции. Так, о жителях Берлина Бирн пишет, что «с помощью гладких дорог они разгладили психологические ухабы своей повседневной жизни» [Там же, 58]. Провинциальный городок, областная столица или мегаполис с типичными кварталами построек. «Уродливые новостройки, — пишет Д. Бирн, — невзрачных многоквартирных домов из бетона с легкостью стирают здания и кварталы XIX в. с очевидным характером. Весь мир наполнили дома-бункеры, бездушные спальные микрорайоны, мертвенно-скучные офисные здания» [Там же, 94]. Они не имеют расы, национальности, происхождения, у них нет коллективного бессознательного, но все вызывает к коллективному, минуя архетипы. «Клеточная память» стирается, также как и память индивидуальная. «Каждый растрескавшийся бетонный монстр в странах третьего мира, — продолжает Бирн, — прикрывается оправданием в лице “интернационального” стиля» [Там же, 95]. Здесь Бирн близок такому выдающемуся континентальному философу, как Дж. Агамбен, который говорил, что «интер», промежуток, бытие между, есть результат вычитания из целого нормы [см.: Агамбен]. Это расщелина, трещина, расщеп, то, что может писаться на страдающем теле.

В своей книге Бирн видит обитаемые дворы и вводит настоящий критерий топографии: необитаемость и обитаемость. Шоссе прочерчено сквозь город, но оно необитаемо. Поэтому это топология, это символическая форма. Двор обитаем, и даже если во дворе только кошка, а половина зданий — руины, это топография, это то самое прописывание Дао, о котором мечтал Деррида вслед за Гегелем. Глобальный мозг дает импульс, и мы оказываемся на конце этого импульса всякий раз, как садимся на велосипед. Поэтому мы можем и должны сказать, что глобальный мозг Бирна — это обитель, это расписанное место обитания, где каждый след — автограф, расписка в получении бытия.

Выводы

Появление велосипеда стало философской провокацией, ускорившей переход от старой позитивистской проблематики, проблематики кризиса европейских наук, к новой проблематике феноменологической, экзистенциальной

и позднейшей философии. При этом велосипед понимался с самого начала не как часть прогресса, а как проблематизация связей человека с окружающим миром, а следовательно, ресурс нового соотношения топологии и топографии. Велосипед как подвижный баланс и при этом особое усилие тела оказался способом ускоренного переживания пространства и одновременно своеобразной расписки в его получении. Поэтому связность мира предстала иной, как экзистенциально проблемная, включающая в себя риск и бездну, над которой несется велосипед (в соответствии с легендарным высказыванием знаменитого кинорежиссера, сравнившего съемку фильма с поездкой на горящем велосипеде), но также эффекты реальности, требующие сойти с велосипеда, чтобы увидеть, где уже реальность оставила свои записи. Это может быть тотальное понимание реальности как мира записей, как у Лосского, или избирательное, имеющее в виду систему подвижных оппозиций, как у Хайдеггера и Деррида.

Велосипед способствовал смещению проблематики философии от изучения соотношения потенциального и актуального, или же от позитивистского исследования природных сил, к рассмотрению бытия как ряда проблемных ситуаций, коллизий, в которых уже есть катастрофические элементы, тогда как человек определяет себя через отношение к катастрофе или же через отношение к повторяемому действию, в том числе действию пространства. Велосипед обогатил не только аналитическую философию новым представлением о соотношении разума и тела, но и континентальную философию — новым пониманием пространства, территории, населения, ускользания, убегания. Истоки философии велосипеда находятся в кризисе европейских наук, разрыве между радикальным идеализмом и радикальным материализмом. Экзистенциальное самоощущение от поездки на велосипеде становится вариантом практической феноменологии, и как поддерживается некоторыми философами (Симона де Бовуар, Чоран), так и отвергается критиками феноменологии изнутри (Хайдеггер). В статье предлагается новая модель самоощущения велосипедиста как философского чувства проблемности мира с опорой на художественную социологию Дэвида Бирна. В книге Бирна «Записки велосипедиста» экзистенциализм соединен с урбанистическими исследованиями. Велосипед тогда оказывается инструментом топологии, обладающим рядом собственных свойств, таких как нежность, аккуратность, допущение относительного беспорядка. Велосипед по-новому сопрягает обитаемые и необитаемые пространства, что позволяет продуктивно сблизить деконструкцию как учение о ризоматичности пространственного опыта и новые онтологии, указывающие на познаваемость только обитаемых пространств, когда вещи понимаются как обитатели пространств. Тогда и концепция Хайдеггера, который противопоставил равновесию велосипеда концепцию языка как места пешего передвижения, может быть встроена в это подвижное равновесие обитаемого и необитаемого.

При этом велосипед позволяет связать наиболее распространенный символ постмодернистской топологии, символ ризомы, с топографией новых онтологий, таких как онтологии Грэма Хармана или Бруно Латура, в которых миры могут быть обитаемы не только людьми. Вещи тоже делают миры своими обителями. В таком случае велосипедист на велосипеде, как Бирн, может быть такой вещью, которая делает мир обитаемой. Он въезжает во двор и видит его обитаемость. Двор пишет свое письмо на Бирне, письмо признания его топосом уникальности, возвращающим миру уникальность. Тогда как Бирн конвертирует топологию всех увиденных дворов в топографию опыта, в котором ризоматическое распределение дворов вовсе не исключает бытия жизни, кипящей на улице и мерцающей в нашем сознании. Риск поездки на велосипеде и оказывается приобретением нашего сознания, которое превращает навык, привычку вращать педали, в познавательную активность, признающую, что бытию города досталось особое, социальное бытие, не сводимое к частным интересам. В этом социальном бытии уже есть обитание вместе, обитаемость двора, обитаемость даже в каком-то смысле неба и солнца, освещающего двор. Всё это уже не сцена социальных отношений, но соотношение акторов, по отношению к которым экстатическое познание велосипедистом пространства будет сценичным. Пространство впишет свой экстаз в тело велосипедиста, который своим страданием и усилием даст то расписание социальной сцене, которое сохраняет ее осмысленность. Расписку в получении смысла, который уже прибыл к нам.

Список источников

- Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа, 2011.
- Айленбергер В. Пламя свободы. Свет философии в темные времена. / пер. с нем. В. Серов. М. : Ad Marginem Press, 2024.
- Бирн Д. Записки велосипедиста. М. : Проект, 2013.
- Вайнштейн О. Б. Денди: мода, литература, стиль жизни М. : Новое литературное обозрение, 2005.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. Г. Г. Шпета // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 4. М. : [б. и.], 1959.
- Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля // Деррида Ж. Поля философии / пер. Д. Ю. Кралечкина. М. : Академический проект, 2012. С. 95–138.
- Лосский Н. О. Правда ли, что русская философия не научна? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21, № 3. С. 219–226.
- Марков А. В. Два колеса подлинности // Пушкин. 2010. № 1. С. 52–54.
- Сухово-Кобылин А. В. Учение духа, или Всемир. М. : Литрес, 2018. URL: http://az.lib.ru/s/suhowokobylin_a_w/text_0040.shtml (дата обращения 20.11.2024)
- Тиллманнс М., Венза Д. Применение проприоцепции мышления в философствовании с детьми // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 69–76.
- Хайдеггер М. Тожество и различие / пер. А. Денежкина. М. : Логос, 1997.
- Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М. : Территория будущего, 2006.
- Херлихи Д. История велосипеда. М. : Новое литературное обозрение, 2009.

- Штайн О. А. От субъекта к субъектности: биография и топография // Истина и диалог. СПб. : Русская христианская гуманитарная академия, 2013. С. 144–150.
- Штайн О. А. Архитектура медиального образа // Визуальная коммуникация в социокультурной динамике: сборник статей международной научно-практической конференции, Казань, 23 октября 2014 года. Казань : Казанский (Приволжский) федеральный университет, 2015. С. 168–174.
- Fraser J. A. «Beard and Bicycle»: The Human, Nonhuman, and Posthuman Bicyclist in Ulysses // James Joyce Quarterly. 2020. Vol. 58, № 1. P. 131–155.
- Schenkel E. Zen in the art of bicycling: philosophers on the bicycle // Creativity. 2021. Vol. 4, № 1. P. 357–376.
- Wampole C. Cioran's providential bicycle // Revista Transilvania. 2012. № 1. P. 51–54.

References

- Agamben, G. (2011). *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life]. Moscow: Europe Publ.
- Byrne, D. (2013). *Zapiski velosipedista* [Notes of a Cyclist]. Moscow: Project.
- Eilenberger, W. (2024). *Plamya svobody'. Svet filosofii v temnyye vremena* [Flame of Freedom. The Light of Philosophy in Dark Times]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Derrida, J. (2012). Kolodets i piramida: vvedenie v semiologiyu Gegelya [The Well and the Pyramid: An Introduction to Hegel's Semiology]. In Derrida J. *Polya filosofii*, 95–138. Moscow: Academic project.
- Fraser, J. A. (2020). “Beard and Bicycle”: The Human, Nonhuman, and Posthuman Bicyclist in Ulysses. *James Joyce Quarterly*, 58 (1), 131–155.
- Hegel, G. W. F. (1959). Fenomenologiya duha [Phenomenology of Mind] In Hegel G. W. F. *Works*. Vol. 4. Moscow.
- Heidegger, M. (1997). *Tozhdestvo i razlichie* [Identity and Difference]. Moscow: Logos.
- Heidegger, M. (2006). *Chto zovetsya my'shleniyem?* [What is Called Thinking?]. Moscow: Territory of the Future.
- Herlihy, D. (2009). *Istoriya velosipeda* [History of the Bicycle]. Moscow: New Literary Observer.
- Losskii, N. O. (2020). Pravda li, chto russkaya filosofiya ne nauchna? [Is It True that Russian Philosophy is not Scientific?]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 21, 3, 219–226.
- Markov, A. V. (2010). Dva kolea podlinnosti [Two Wheels of Authenticity]. *Pushkin*, 1, 52–54.
- Shtayn, O. A. (2013). Ot sub'ekta k sub'ektnosti: biografiya i topografiya [From Subject to Subjectivity: Biography and Topography]. In *Istina i dialog*, 144–150. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy.
- Shtayn, O. A. (2015). Arhitektura medial'nogo obraza [Architecture of the Medial Image]. In *Vizual'naya kommunikatsiya v sotsiokul'turnoy dinamike: sbornik statey mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii*, 168–174. Kazan: Kazan (Volga Region) Federal University.
- Schenkel, E. (2021). Zen in the art of bicycling: philosophers on the bicycle. *Creativity*, 4 (1), 357–376.
- Sukhovo-Kobylin, A. V. (2018). *Ucheniye dukha, ili Vsemir* [The Teaching of the Spirit, or the Whole-World]. URL: http://az.lib.ru/s/suhowokobylina_a_w/text_0040.shtml (дата обращения 20.11.2024).
- Tillmanns, M., Venza, D. (2019). Primenenie propriotseptsii my'shleniya v filosofstvovanii s det'mi [Application of Proprioception of Thinking in Philosophizing with Children]. *Sotsium i vlast'*, 4 (78), 69–76.
- Vainstein, O. B. (2005). *Dendi: moda, literatura, stil' zhizni* [Dandy: Fashion, Literature, Lifestyle]. Moscow: New Literary Observer.
- Wampole, C. (2012). Cioran's Providential Bicycle. *Revista Transilvania*, 1, 51–54.

*Статья поступила в редакцию 03.09.2024;
одобрена после рецензирования 15.09.2024;
принята к публикации 01.10.2024*

*The article was submitted 03.09.2024;
approved after reviewing 15.09.2024;
accepted for publication 01.10.2024*

Информация об авторе

Марков Александр Викторович — доктор филологических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия

Штайн Оксана Александровна — кандидат философских наук, доцент Уральского федерального университета, Екатеринбург, Россия

Information about author

Alexander V. Markov — doctor Sci. (philology), professor of the Russian State University, Moscow, Russia

Oksana A. Shtayn — Cand. Sci. (philosophy), associate professor of the Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Научная статья

УДК 1(091) + 005.44 + 101.1:316 + 304.2 + 316.347 + 811.222.1 + 323.1(55)

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.023

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСИДСКИЙ ЯЗЫК И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Назйар Хаменехи¹, Людмила Валерьевна Токарская²

Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия

¹*Nazyarkh@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0190-5007>*

²*liydmil@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2385-9227>*

Аннотация. Исследование сосредоточено на том, как процессы глобализации влияют на культурные, политические и социальные аспекты иранского общества. Рассматриваются модернистский и постмодернистский подходы к глобализации и их значение для сохранения национальной идентичности, включая трансформацию персидского языка как важного инструмента культурного выражения. Применяется культурологический и аналитический подход, включая изучение взаимосвязи между глобализацией и идентичностью. Особое внимание уделяется постмодернистским концепциям и их применению к условиям глобализации в Иране. Глобализация, будучи одновременно вызовом и возможностью, предоставляет Ирану инструменты для укрепления национальной идентичности через сохранение и развитие персидского языка, литературы и искусства. В статье предложены практические рекомендации по адаптации иранского общества к глобальным вызовам с учетом культурных ценностей и традиций. Персидский язык подтвержден как средство поддержания культурной уникальности и выстраивания связей с внешним миром.

Ключевые слова: глобализация, идентичность, национальная идентичность, персидский язык, современность

Для цитирования: Хаменехи Н., Токарская Л. В. Глобализация, современность, персидский язык и национальная идентичность // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 33–39. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.023>

Original article

GLOBALIZATION, MODERNITY, PERSIAN LANGUAGE AND NATIONAL IDENTITY

Nazyar Khamenehei¹, Lyudmila V. Tokarskaya²

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

¹*Nazyarkh@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0190-5007>*

²*lydmil@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2385-9227>*

Abstract. The impact of globalization on the national identity of Iranian society, with a particular focus on the role of the Persian language as a key element of cultural and social identity. The study examines how globalization processes affect the cultural, political, and social aspects of Iranian society. It explores modernist and postmodernist approaches to globalization and their implications for preserving national identity, including the transformation of the Persian language as an important tool of cultural expression. A cultural and analytical approach is employed, including an exploration of the relationship between globalization and identity. Special attention is given to postmodernist concepts and their application to the context of globalization in Iran. Globalization, as both a challenge and an opportunity, provides Iran with tools to strengthen its national identity through the preservation and development of the Persian language, literature, and art. The article offers practical recommendations for adapting Iranian society to global challenges while maintaining its cultural values and traditions. The Persian language is affirmed as a medium for sustaining cultural uniqueness and fostering connections with the outside world.

Key words: globalization, identity, national identity, persian language, modernity

For citation: Khamenehei, N., Tokarskaya, L. V. (2024). Globalizatsiya, sovremennost', persidskii yazyk i natsional'naya identichnost' [Globalization, Modernity, Persian Language and National Identity]. *Koinon*, 4, 4, 33–39. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.023>

Глобализация — это не современное явление, она началась с XVII в. и проходила сложные этапы своего развития на протяжении трех столетий. Её пик пришелся на последнее десятилетие XIX в., но в конце XX в. глобализация столкнулась с серьезными проблемами [см.: Сари аль-Калам, 21]. Определение глобализации на основе социального подхода — это процесс, основной характеристикой которого является сокращение, и даже исчезновение, географических ограничений, доминирующих в социальных и культурных отношениях [см.: Waters, 3]. Понимание глобализации с точки зрения культурологического подхода: это сжатие мира и усиление осознания целостности мира [см.: Mohammad Nejad]. По сути, существует два основных, хоть и противоположных, подхода

к явлению глобализации. Первый — современный подход, согласно которому общества-первопроходцы в процессе глобализации будут пытаться проникнуть в культуру и древние верования других сообществ и ослабить их теоретические и интеллектуальные основы, позволяющие изменить их в соответствии с их культурой и подготовить почву для ослабления их национальной идентичности [см.: Човпани, 164]. Одним из лучших способов культурного вторжения может стать попытка заменить родной язык страны мировым языком. Каждый родной язык имеет свою собственную этническую культуру, и ее изменение также влечет за собой привнесение в язык ценностей и категорий из иного языка и культуры [см.: Давари-Ардакани, 9; Гударзи, 129]. Однако помимо угрозы глобализация предоставляет возможности, которые основаны на постмодернистском взгляде и подчеркивают культуру и национальную идентичность разных народов и призывают к их возрождению, сохранению и обмену. Опираясь на идеи постмодерна, можно сказать, что человек должен быть связан с миром и оптимально использовать эту возможность, чтобы быть признанным и играть роль на глобальном уровне. В основе этого утверждения лежит постмодернистская идея «думать глобально и действовать регионально» [см.: Гударзи]. Ф. Тоннис и К. П. Лумис определяют это как трансформацию сообщества в общество. В то время как сообщество управляется естественной волей, общество формируется рациональной волей [см.: Tonnies, Loomis]. Э. Гидденс считает, что современность — это всеобщая попытка производить и контролировать [см.: Giddens]. Рационализация не только является основой всех социальных и научных институтов, но и распространяется на всех людей, основываясь на рациональном мышлении, которое в прошлом было доступно лишь небольшой группе людей [см.: Touraine 1995, 134; Cooper 1995].

Современность включает в себя растущее разделение и разветвление различных частей коллективной жизни, включая политическую, экономическую, семейную и религиозную [см.: Touraine 1995, 150; Cooper 1995]. В современную эпоху именно личность выходит на первый план. В то время как в традиционном обществе основной единицей была община, в современном обществе основной единицей является индивидуум [см.: Kumar]. В обществах светское мировоззрение полностью заменяет религиозное мировоззрение, так что социальные ценности выводятся не из священного, а из нерелигиозного [см.: Педрам, 32]. Изменения, вызванные современностью, затронули и другие общества, включая Иран. Следовательно, эти общества подверглись воздействию светского мировоззрения, не пройдя естественных этапов трансформации от традиционного к современному и постмодернистскому обществу. Анализ данных глобального опроса показывает наличие значительных культурных различий между мусульманскими странами и другими странами мира [см.: Inglehart]. В исламских странах с точки зрения официальной позиции государства, большее значение обретают традиционные ценности, однако

люди трех обществ, включая Иран, Саудовскую Аравию и Турцию, больше разделяют светские, рациональные ценности и самовыражение [см.: Inglehart].

Слово «идентичность» имеет такие значения, как сущность, существование и реальность. Идентичность означает истинность объекта или человека, включая присущие ему атрибуты [см.: Moin]. В настоящее время сложилось два широких подхода к определению идентичности: социологический и постмодернистский. Социологические теории рассматривают идентичность как конструируемый во времени и пространстве концепт. В теориях социальных психологов психологические процессы человека играют существенную роль в конструировании социальной идентичности [см.: Сарухани, Рифать-Джах, 137]. В постмодернистском подходе при определении идентичности существует убеждение, что ее формирование происходит без вмешательства ранее существовавших природных, психологических или социальных факторов [см.: Там же]. Постструктуралисты и постмодернисты, как и теоретики дискурса, рассматривают идентичность как историческую и вероятную вещь, не определяемую логикой [см.: Салехи-Амири, 48–49]. По сути, идентичность многослойна или многоуровневая. Ее первый слой — это индивид. Второй уровень связан с коллективной идентичностью, о которой можно говорить в случае людей, племен, кварталов и т. п. Третий слой — национальная идентичность, возникающая как следствие принадлежности к стране или нации. В качестве четвертого слоя можно рассматривать транснациональные идентичности, в которые входят такие факторы и ценности, как религия. Личностная идентичность включает в себя черты личности человека, отличающие его от других [см.: Mohammad Nejad]. Коллективная идентичность — это культурная характеристика, которая отличает одну социальную группу от другой, что придает этой группе единство и вызывает чувство принадлежности к группе. Национальная идентичность является частью коллективной идентичности. Это высший уровень коллективной идентичности в обществе, который, с одной стороны, создает своего рода солидарность внутри общества между его членами, а с другой стороны, показывает, что общество отличается от других обществ. Это чувство причастности к общим символам в национальном сообществе. При этом наиболее важными национальными символами являются: земля, религия, обычаи, история, язык, народ и правительство. Внутри национального сообщества степень лояльности членов к каждому из элементов определяет их чувство идентичности [см.: Юсефи, 74]. Кроме того, национальная идентичность — это коллективные представления и убеждения народа страны, которые вытекают из таких характеристик, как историческое и культурное прошлое этого народа, по которым мир знает народ этой страны [см.: Гударзи, 120]. Земля и география, история, религия, язык, литература и искусство, культурное наследие и цивилизация являются одними из важнейших компонентов иранской идентичности [см.: Паджоханде]. Несмотря на множество войн и вторжений

в историко-географическом центре иранской культуры — на территории современного Ирана — сохранилась богатая и влиятельная культура, основанная на персидском языке.

Религия и ритуалы являются одними из наиболее важных компонентов идентичности. В этом отношении возраст иранской культуры очень значителен. Религия всегда занимала привилегированное положение в иранской культуре. Язык — важный фактор идентичности, это отражение национальной культуры. Язык обладает силой, объединяющей и дифференцирующей. Паоло Калотти утверждает: «Национальный язык является основным определяющим элементом нации». Энтони Смит считает, что язык занимает привилегированное место в национализме. Без персидского языка будем ли мы называть себя иранцами или как-то еще, наверняка наше мышление не будет точно таким, как сейчас, и в результате наши отношения с миром изменятся и наше мировоззрение, религия, убеждения, литература и искусство также изменятся [см.: Ирани, 16]. На персидском языке создано множество великих поэтических и прозаических произведений. Их авторы — Фирдоуси, Руми, Саади, Хафез и многие другие — обрели всемирную известность. По этой причине иранские писатели стали источником вдохновения для всемирно известных поэтов и художников. Так, можно упомянуть известного немецкого поэта Гете, написавшего свой «Восточный диван», вдохновленный Хафезом [см.: Мохаммаднежад, Кавуси, Кавуси]. Литература и искусство — это совокупность художественных проявлений каждого народа, выраженных в форме слова этого народа [см.: Sartre]. Литература включает всё интеллектуальное наследие народов мира, которое люди пытались передать и опубликовать, и эти произведения действительно были признаны достойными такого значительного усилия [см.: Зарин-Куб, 8]. Помимо культурного наследия иранский народ обладает большим научным наследием, которое является неотъемлемой частью мировой науки.

Таким образом, в постмодернистском подходе, который является реакцией на современность, глобализация фактически рассматривается как возможность возрождения национальных идентичностей разных обществ, а также защиты своей собственной идентичности и извлечение выгоды из культурных ценностей других стран, чтобы укрепить и стабилизировать собственные ценности. Следовательно, каждая нация может использовать свои изобразительное искусство, литературу и язык в качестве средства общения и взаимодействия с другими нациями и культурами мира.

Список источников

- Гударзи Х. Речи о языке и идентичности. Тегеран : Институт национальных исследований, 2005.
Давари-Ардакани Н. Символы иранской идентичности и персидский язык [فارسی نمادهای هویت ایرانی و زبان] // Ежеквартальный журнал национальных исследований. 2008. № 2. С. 23–26.

- Зарин-Куб А. Х. Литературная критика. Т. 1. Тегеран : Амир Кабир, 1982 .
- Ирани Н. Сохраним персидский язык [زبان فارسی را حفظ کنیم] // Дониш. 1987. № 44. С. 16–23.
- Мохаммаднежад А. З., Кавуси Ю., Кавуси И. Влияние коммуникационных технологий на персидский язык. Тегеран : вице-канцлер по исследованиям Исламского университета Азад : Отделение научно-производственного развития : Совет целесообразности : Центр стратегических исследований, 2008.
- Паджоханде М. Х. Глобализация и проблема идентичности [جهانی شدن و مسئله هویت] // Нера Хозе. 2003. № 98–99. С. 65–68.
- Педрам М. Религиозные интеллектуалы и современность в Иране после революции. Тегеран : Гам-е-Но, 2003.
- Салехи-Амири С. Р. Национальное единство и культурное разнообразие. Тегеран : Институт стратегических исследований, 2010.
- Сари аль-Калам М. Иран и глобализация. Вызовы и решения. Тегеран : Совет целесообразности : Центр стратегических исследований, 2014.
- Сарухани Б., Рифать-Джах М. Женщины и переосмысление социальной идентичности [زنان و باز تعریف هویت اجتماعی. مجله جامعه شناسی ایران] // Иранский журнал социологии. 2004. Т. 5, № 2. С. 133–160.
- Човпани Я. Феномен глобализации культур [پدیده جهانی شدن فرهنگ ها] // Ежеквартальный журнал Politics, журнал Школы права и политических наук. 2009. Т. 39, № 3. С. 155–175.
- Юсефи А. Межэтнические отношения и их влияние на национальную идентичность в Иране [روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت ملی در ایران] // Ежеквартальный журнал национальных исследований. 2001. № 8. С. 13–42.
- Cooper B. Critique of Modernity // American Political Science Review. 1995. № 89 (4). P. 1016.
- Giddens A. The Consequences of Modernity. California : Stanford University Press, 1990.
- Inglehart R. F. The Worldviews of Islamic Publics in Global Perspective // Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics. New York : Palgrave Macmillan, 2007. P. 25–46.
- Kumar K. Modernization. Encyclopedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/modernization> (дата обращения: 03.10.2024).
- Mohammad Nejad Y. Globalization, Persian Language and Literature and National Identity // Challenges of the World. 2020. № 1 (4). P. 91–115.
- Moin M. Moin Encyclopedic Dictionary. Tehran : Amir Kabir, 2002.
- Sartre J. P. What Is Literature. New York: Philosophical Library, 1949. URL: <https://archive.org/details/whatisliterature030271mbp> (дата обращения: 03.10.2024).
- Tonnies F., Loomis C. P. Community and Society. New York : Routledge, 2017. URL: <https://archive.org/details/details/in.ernet.dli.2015.200858/page/n8/mode/1up> (дата обращения: 03.10.2024).
- Touraine A. Critique of Modernity. Cambridge : Basil Blackwell, 1995. URL: <https://archive.org/details/critiqueofmodern000tour> (дата обращения: 03.10.2024).
- Waters M. Globalization. London : Psychology Press, 2001. URL: https://books.google.ru/books/about/Globalization.html?id=7Y0AA4LB3sC&redir_esc=y (дата обращения: 03.10.2024).

References

- Chupani, Y. (2009). The Phenomenon of Globalization of Cultures [پدیده جهانی شدن فرهنگ ها]. *Politics Quarterly, Journal of the School of Law and Political Science*, 3, 155–175.
- Cooper, B. (1995). Critique of Modernity. *American Political Science Review*, 89 (4), 1016.
- Davari-Ardakani, N. (2008). Symbols of Iranian Identity and the Persian Language [زبان فارسی و نمادهای هویت ایرانی و]. *Quarterly Journal of National Studies*, 2, 23–26.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. California: Stanford University Press.
- Goudarzi, H. (2005). *Speeches on Language and Identity*. Tehran: Institute for National Studies.
- Inglehart, R. F. (2007). The Worldviews of Islamic Publics in Global Perspective. In *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics*, 25–46. New York : Palgrave Macmillan.

- Irani, N. (1987). Let's preserve the Persian language [زبان فارسی را حفظ کنیم]. *Danesh*, 44, 16–23.
- Kumar, K. (2024). *Modernization*. URL: <https://www.britannica.com/topic/modernization> (accessed: 03.10.2024).
- Mohammad Nejad, Y. (2020). Globalization, Persian Language and Literature and National Identity. *Challenges of the World*, 1 (4), 91–115.
- Mohammadnejad, A. Z., Kavousi, Y., Kavousi, I. (2008). *The Impact of Communication Technologies on the Persian Language*. Tehran: Vice Chancellor for Research: Islamic Azad University: Scientific and Industrial Development Department: Expediency Council, Center for Strategic Studies.
- Moin, M. (2002). *Moin Encyclopedic Dictionary*. Tehran: Amir Kabir.
- Pajuhande, M. H. (2003). Globalization and the Problem of Identity [جهانی شدن و مسئله هویت]. *Negahe- Hoze*, 98–99, 65–68.
- Pedram, M. (2003). *Religious Intellectuals and Modernity in Iran After the Revolution*. Tehran: Gham-e-No.
- Salehi-Amiri, S. R. (2010). *National Unity and Cultural Diversity*. Tehran: Institute for Strategic Studies.
- Sari al-Kalam, M. (2014). *Iran and Globalization; Challenges and Solutions*. Tehran: Expediency Council: Center for Strategic Studies.
- Sartre, J. P. (1949). *What Is Literature*. Philosophical Library. URL: <https://archive.org/details/whatisliterature030271mbp> (accessed: 03.10.2024).
- Sarukhani, B., Rifat-Jah, M. (2004). Women and the Redefinition of Social Identity [مجله جامعه شناسی ایران]. *Iranian Journal of Sociology*, 5, 2, 133–160.
- Tonnies, F., Loomis, C. P. (2017). *Community and Society*. New York: Routledge. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.200858/page/n8/mode/1up> (accessed: 03.10.2024).
- Touraine, A. (1995). *Critique of Modernity*. Cambridge: Basil Blackwell. URL: <https://archive.org/details/critiqueofmodern0000tour> (accessed: 03.10.2024).
- Waters, M. (2001). *Globalization*. London: Psychology Press. URL: https://books.google.ru/books/about/Globalization.html?id=7Y0AA4LB3sC&redir_esc=y (accessed: 03.10.2024).
- Yousefi, A. (2001). Inter-ethnic Relations and Their Impact on National Identity in Iran [روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت ملی در ایران]. *Quarterly Journal of National Studies*, 8, 13–42.
- Zarin-Kub, A. H. (1982). *Literary Criticism*. Vol. 1. Tehran: Amir Kabir.

Статья поступила в редакцию 15.07.2024;
одобрена после рецензирования 30.07.2024;
принята к публикации 15.08.2024

The article was submitted 15.07.2024;
approved after reviewing 30.07.2024;
accepted for publication 15.08.2024

Информация об авторах

Хаменеи Назйар — аспирант департамента психологии Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета, Екатеринбург, Россия

Токарская Людмила Валерьевна — кандидат психологических наук, доцент кафедры возрастной и педагогической психологии Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета, Екатеринбург, Россия

Information about authors

Nazyar Khamenehei — PhD student, Department of Psychology, Ural Humanitarian Institute, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Lyudmila V. Tokarskaya — Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor, Deputy Director, Ural Humanitarian Institute, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

ЛЮДИ И ЖИВОТНЫЕ: СОВМЕСТНОСТЬ НЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ, ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ, ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ

Обзорная статья

УДК 30+17.026.2 + 572 + 59 + 111.1:316 + 316.6 — 027.22

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.024

КАК ПОНИМАТЬ — «ВМЕСТЕ»?

Дарья Алексеевна Томильцева

*Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
daria.tomiltseva@urfu.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9264-9680>*

Аннотация. Данная статья является предисловием к специальному выпуску журнала «Koinon». В статье предлагаются различные точки зрения на репрезентацию человеко-животной совместности. Через постановку трех вопросов «что это — “вместе”?», «как это — “вместе”?», «с кем это — “вместе”?» высвечиваются сложившиеся на сегодняшний день в философско-гуманитарных науках варианты представления совместного бытия человека и животных. В результате мы имеем три теоретико-методологических стратегии: 1) исходящую из единства людей и животных; 2) исходящую из практик организации совместности, складывающихся между людьми и животными; 3) исходящую из гетерогенной сборки множественных объектов и актантов, взаимоопределениях друг друга.

Ключевые слова: люди, животные, человеко-животное взаимодействие, совместность, социальная сборка, практики взаимодействия

Для цитирования: Томильцева Д. А. Как понимать — «вместе»? // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 40–47. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.024>

Review article

HOW DO ONE MEAN “TOGETHER”?

Daria A. Tomiltseva

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

daria.tomiltseva@urfu.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9264-9680>

Abstract. This article is a preface to a special issue of the journal “Koinon”. The article offers different research positions on the representation of human-animal coexistence. By posing three questions “what is it — together?”, “how is it — together?”, “with whom is it — together?” the options for representing the coexistence of humans and animals that have developed to date in the philosophical and humanitarian sciences are revealed. As a result, we have three theoretical and methodological strategies: 1) based on the unity of humans and animals; 2) based on the practices that develop and organize coexistence between humans and animals; 3) based on a heterogeneous assemblage of multiple objects, and actants, mutually defining each other.

Keywords: people, animals, human-animal interaction, compatibility, social assembly, interaction practices

For citation: Tomiltseva, D. A. (2024). Как понимать — «вместе»? [How do One Mean “Together”?]. *Koinon*, 4, 4, 40–47. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.024>

«Вместе: люди и животные». Как понимать это «вместе»? Есть по крайней мере несколько смыслов, неотделяемых и неразличимых на практике, но очерченных высокими «заборами» дисциплинарных ограничений: социальный, антропологический, этический, биологический...

Давайте, поставим три вопроса: «что это — вместе?», «как это — вместе?», «с кем это — вместе?». Казалось бы, все они с разных сторон обращаются к одному и тому же — к совместности, о которой и говорит название нашего номера. Однако нам следует обратить внимание на те смысловые и теоретико-методологические акценты, которые данные вопросы высвечивают. Итак, три вопроса и три смысла, рассмотрим их подробнее.

Первый вопрос. Когда мы говорим: «что это — вместе?», то предполагаем определенное единство, исходя из которого силится понять его составные части. Есть некая целостность людей и животных. Допустим, они что-то делают: потребляют ресурсы, противостоят инопланетному нашествию, эволюционируют... (Тут можно предлагать все, что угодно.) Единство преподносится нами (или нам) как данность, остается только узнать его составные части. На основании чего мы проводим разделение между нами — людьми и животными? Что нам даст

такое знание, если мы сможем указать пальцем, подписать, наклеить ярлык — «вот это в совместности — люди, а вот то — животные»? Единство в таком случае означает большее, нежели его составляющие. Части нужны только для того, чтобы понять именно его, именно указанное «вместе», и только для этого требуется искусственно, вторично его разделить на части. Различия между людьми и животными лежат вне этого единства. Они по большому счету — вторичны и несущественны. Пожалуй, многие формы морализации «человеко-животных» отношений выстраиваются именно на таком единстве. В качестве примера подобного рода аргументации рассмотрим тезис Питера Сингера: «... между людьми и другими животными есть значительные различия, и из этого должны вытекать некоторые различия в их правах. Признание этого очевидного факта, однако, не мешает распространить базовый принцип равноправия на других животных. <...> Распространение базового принципа равноправия с одной группы на другую не предполагает, что мы должны совершенно одинаково относиться к обеим группам или наделять их абсолютно одинаковыми правами. Всё зависит от того, кто входит в эти группы. Базовый принцип равноправия не подразумевает равного или идентичного обращения с группами; он подразумевает равное внимание к ним. Равный учет интересов разных существ вполне может вести к разному обращению с ними и различным правам» [Сингер, 24–25]. Как следует из данного примера, принцип равноправия — необходимое основание совместности, его положения позволяют утверждать и учитывать различия между людьми и животными, а также существующие дифференциации внутри каждой из групп. Кроме того, он обосновывает нормативные рамки морального рассмотрения. Альтернативной возможностью описать единство будет представление теологического обоснования, исходя из которого выстраиваются религиозные моральные предписания (людям) относительно животных. Концептуализация совместности такого рода может выстраиваться и вокруг вопроса об антропоморфизме, где в фокусе рассмотрения оказывается вопрос о представлении антропоморфизма в качестве основания для объяснения совместности или утверждения различий.

Второй вопрос. «Как это — вместе?» Допустим, единства нет, оно не является необходимым онтологическим основанием совместности. Но тем не менее совместность наличествует как некая фактическая данность. Поставленный вопрос, следовательно, о том, как совместность вообще возможна. И тут нас поджидают многочисленные траектории ответов: онтологическое решение, коренящееся в основании совместности (оно может привести к тому самому единству, о котором говорилось выше); антропологическое решение в описании практик и техник совместности (не будем задаваться онтологическим вопросом, самого факта совместности достаточно для того, чтобы мы не сомневались в ее существовании, лучше подумаем, почему возникает совместность, что нужно предпринять для утверждения совместности и т. д.); психологическая

или этологическая (аффективная) фиксация чувств, эмоций, поведения, во всех тонкостях описывающая причины, формы и типы организации совместности; наконец политический контекст, идеологическое обоснование, историко-культурное объяснение, направленные на поиски причинно-следственных связей, коллекционирование человеческого опыта и трансформацию в обращении с телами животных. Здесь всё как будто бы очевидно: есть одни и другие, их разность не нивелируется и не является вторичной, однако сама по себе она не оказывается исследовательской проблемой. Например, описание практик совместности, осуществляемых в рамках зооантропологии, можно отнести к попыткам ответить именно на вопрос о том, как «вместе» осуществляется сейчас и становится в исторической перспективе¹.

На схожих основаниях выстраивается и изучение взаимоотношений людей и животных в рамках политической² и критической социальной теорий, утверждающих базовые принципы морально-корректного представления отношений людей и животных. Так, у К. Крыловой можно найти следующее пояснение: «...при описании этических взаимоотношений нечеловеческих животных и людей я стараюсь использовать слова, отвечающие стандартам уважительного отношения к другим формам жизни. Такой стандарт распространен в научных дисциплинах, занимающихся вопросами благополучия животных. <...> Также этот стандарт рекомендует использовать такие фразы как “нечеловеческие животные”, “люди и другие животные”, так как человек тоже является животным и представляет собой класс млекопитающих. <...> Для определения роли людей в отношениях с животными-компаньонами уместным термином считается опекун (guardian, keeper или caregiver), а не “владелец” или “хозяин» [Крылова, 9]. Совместность людей и животных кардинально переопределяется в том числе на уровне языковых практик и призывает к пересмотру «традиционных» межвидовых властных отношений. Приведем другой пример: попробуем представить промышленное животноводство в биополитическом ракурсе. В этом случае мы переоткроем очевидное, но не всегда рационально нами артикулированное: животноводство — это буквально производство нечеловеческих тел, превращение их в ресурсы и распределение этих ресурсов. Прежде чем животное превратится в еду, кожу, мех и т. д., оно

¹ См. например: «Да, верно, что в советские годы к дорогим породистым псам и балованным комнатным собачкам отношение у многих людей было недоуменно-презрительное. Но дело ведь не только в том, что советские люди были навсегда травмированы несколькими страшными годами «военного коммунизма»... <...> Главное <...>: народ недолюбливал собак породистых. И так было всегда, задолго до революции... <...> ...Народ за последние десятилетия кое в чем изменился: живет преимущественно в городах, держит в квартирах и кошек, и собак, угощает их покупными деликатесами. И любит» [Коршунков, Коршункова, 146].

² В этой связи нельзя не упомянуть книгу Л. Груэн «Этика и животные: Введение», одну из лучших и комплексных работ в данном направлении [см.: Груэн].

должно кому-то принадлежать. Эта принадлежность и сама жизнь регулируются экономическими соображениями и государственным квотированием. Если производителю не выгодно сделать так, чтобы тело свободно воспроизводило само себя или могло выживать вне специально разработанной инфраструктуры (на радость конкурентам) — он предпримет для этого все возможные средства. Корма, вакцины, биодобавки, репродуктивные материалы более не имеют отношения к поддержанию существования и повышению уровня благополучия животного (или растения), они решают экономические задачи, в которых такое свойство целостного организма как «быть живым» оказывается скорее досадной помехой эффективного производства³.

Итак, вариантов ответа на вопрос «как это — вместе?» существует великое множество, и, пожалуй, в настоящее время это одно из самых продуктивных исследовательских направлений в области человеко-животной совместности.

Третий вопрос. Когда возникает вопрос «С кем это — вместе?», то наилучшим способом ответа на него было бы обращение к понятию «сборки» как совокупности человеческих и нечеловеческих сингулярностей. Человек и животное, и даже техника (тут она не является лишним элементом совместности), не предшествуют сборке в качестве самостоятельных идентичностей, а самоопределяются и идентифицируются в процессе собирания, в связях с другими сингулярностями.

Допустим, мы — люди, но кто те самые сосуществующие с нами «они», благодаря которым мы можем идентифицировать себя как людей. Или, наоборот, речь заходит о животных, об определенных видах животных, и вот уже начинается некоторая человеческая сегментация, ведь абстрактные люди не строят совместности с абстрактными животными: горожанин и кот-компаньон, фермер и корова, работник музея и домовые мыши, человек с уязвимым телом и кровососущее насекомое... Эти «ролевые пары» взаимопределяют друг друга, включают в свою сеть отношений что-то еще: потребности в охоте, доильный аппарат, ловушки от грызунов... Почти каждый вид животных имеет некоторый опыт совместности с людьми определенных сфер деятельности или телесных качеств. И почти каждая сфера человеческой деятельности на протяжении тысячелетий имела дело с различными видами животных, становилась и развивалась благодаря этому взаимодействию (хочется заметить — до тех пор, пока некоторые виды животных не были механизированы, заменены или вытеснены техникой).

Отношения такого рода можно трактовать в антропологическом ключе (мы уже писали об этом выше), а также в экологическом, биолого-этологическом,

³ Последняя мысль выстраивается на аналогии с провокационным тезисом, сформулированным Дж. Климан в книге «Секс без людей, мясо без животных». Исследовательница говорит о том, что для современных технологий наблюдения беременности тело матери оказывается скорее препятствием для полного контроля за развитием эмбриона [см.: Климан 2022].

социологическом и т. д. Всё зависит от того, какой теоретико-методологический ракурс будет выбран. К примеру, почему бы не рассмотреть совместность в рамках акторно-сетевой теории? В таком случае нам предстоит пройти некоторую методологическую процедуру, исключающую моральное предписание в качестве первичного условия совместности, но выводящую его как всего лишь один из возможных факторов установления человеко-животной связности наряду с технологиями, природными условиями и т. д. Так, у М. Каллона мы можем найти следующее пояснение: «...свободное связывание. Наблюдатель должен отказаться от всех априорных различий между природными и социальными событиями, отвергнуть гипотезу об определенной границе, разделяющей их. Эти разделения считаются конфликтными, так как являются результатом анализа, а не его отправной точкой. Затем наблюдатель должен учесть, что используемый им репертуар категорий, мобилизованные сущности и отношения между ними — все эти темы являются дискуссионными для акторов» [Каллон, 58].

Другой возможной теоретико-методологической установкой для исследования вопроса «с кем это — вместе?» была бы переход на объекто-ориентированные и плоские онтологии. Здесь важно сделать уточнение: введение множественных факторов, и в частности — технологических, для описания человеко-животной совместности вовсе не означает того, что мы сделаем совместность опосредованной технологиями или порождаемой ими, и эту опосредованность или порождаемость возведем в ранг универсального объяснения. Феномен «вместе» в данном случае проявляется посредством некоторых конструктов разной степени долговременности, для формирования которых все участники должны быть взаимоопределены и взаимоописаны, а значит, их самоидентификация возможна только в контексте других объектов или актантов. Более того, смена конфигурации предполагает и реидентификацию участников относительно друг друга. Люди и животные в этом случае не едины перед лицом некоторого другого, не едины в плане воспроизводства некоторых устойчивых форм совместности, но становятся частичками прихотливых организующих процессов. Некоторые формы объединения мы при таком рассмотрении называем естественными и привычными (что в другом ракурсе рассмотрения могло бы быть объяснено предзаданным трансцендентальным порядком), скажем, «традиционная» сборка «собака — территория двора — охрана — будка» и т. д., тогда как другие конструируем целенаправленно и сталкиваем искусственно и воспринимаем как неестественные.

Так, в 2021 г. группа ученых из Университета Бен-Гуриона провела любопытное исследование, позволившее золотым рыбкам передвигаться по суше, управляя роботизированным аквариумом на колесах. Действия рыбок было целенаправленным: они решали задачу, стремясь «к визуальной цели в наземной среде, которую можно было наблюдать через стенки резервуара» [Givon,

Samina, Ben-Shahar, Segev]. В ходе эксперимента испытуемые (всего было задействовано шесть рыб) «действительно могли управлять транспортным средством, исследовать новую среду и достигать цели независимо от отправной точки, избегая при этом тупиков и исправляя неточности местоположения» [Там же]. Для тех, кто не является биологом, нейроисследователем и не изучает поведение животных, скорее всего, данная новость покажется этакой занятой диковинкой. Слишком уж многое в проведенном эксперименте не вписывается в рамки обыденных представлений о реальности, иными словами, мы имеем дело с неестественным как оно есть. Если попробовать это «неестественное» описать и подобрать критерии для его определения, то в результате мы окажемся перед тремя невозможными в повседневной жизни утверждениями: о среде — «рыба двигается по суше», даже «рыба движется в воде по суше», о технике — «рыба управляет роботом» и о когнитивных способностях — «рыба учится». До недавнего времени отрицание каждого из приведенных утверждений казалось само собой разумеющимся, ведь оно касалось невозможного, которое авторы данного исследования последовательно опровергли. Неестественное — это некоторая внешняя оценка сборки, в действительности ничего не говорящая об открывающихся и становящихся актуальными свойствах актантов и объектов. Человеко-животная совместность, рассматриваемая в рамках вопроса «с кем это — вместе?» позволяет по-новому взглянуть на «привычное» и существенно расширить горизонты нашего — человеко-животного — взаимоопределения.

Нетрудно заметить, что во всех трех вопросах, описанных выше, мы представляли не просто варианты проблематизации, но и ряд теоретико-методологических позиций, в рамках которых работают современные исследователи животных социально-гуманитарной направленности. Было бы ошибкой заставлять кого-то (или самих себя) выбирать исключительно один из вариантов, объявляя его правильным и клеймя другие как несостоятельные. Каждый из них позволяет сделать уникальный срез реальности человеко-животной совместности, описать ее качества и особенности, позволить приобрести новые знания и выработать уникальные моральные и политические решения.

В представляемый вашему вниманию тематический выпуск журнала «Koïnon», озаглавленный: «Вместе: люди и животные» вошли статьи, раскрывающие целый спектр методологических и проблематических направлений исследований человеко-животных отношений. Данные статьи очень разные и по стилю написания, и по выбору предмета своего анализа. От религиозных традиций до политической теории, от феноменологии до неомарксизма, под разными углами преломления исследовательской оптики наша человеко-животная совместность приоткрывается в самых причудливых формах своего проявления. Надеемся, что данный номер будет интересен читателям, и мы обязательно выпустим продолжение.

Список источников

- Груэн Л. Этика и животные: Введение. М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2024.
- Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыбаков бухты Сен-Брие // Логос. 2017. Т. 27, № 2. С. 49–94.
- Климан Дж. Секс без людей, мясо без животных. М. : Individuum, 2020.
- Коршункова В. А., Коршункова А. В. «Позавидовала кошка»: отношение к домашним животным в России в XVIII — начале XX века (культурно-исторические и зооантропологические аспекты) // Вестник гуманитарного образования. 2021. № 2 (22). С. 139–150.
- Крылова К. Рынок удобных животных. М. : Новое литературное обозрение, 2023.
- Сингер П. Освобождение животных. М. : Синдбад, 2021.
- Givon S., Samina M., Ben-Shahar O., Segev R. From Fish out of Water to New Insights on Navigation Mechanisms in Animals // Behavioural Brain Research. 2022. Vol. 419. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0166432821005994?via%3Dihub> (дата обращения: 01.10.2024).

References

- Gruen, L. (2024). *Etika i zhivotny'e: Vvedenie* [Ethics and Animals: An Introduction] Moscow: Izdatel'skii dom Vy'sshei shkoly' ekonomiki.
- Callon, M. (2017). Nekotory'e elementy' sociologii perevoda: priruchenie morskikh grebeshkov i ry'bolovov buhty Sen-Briyo [Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saintbrieuc Bay]. *Logos*, 27, 2, 49–94.
- Kleeman, J. (2020). *Seks bez lyudei, myaso bez zhivotny'h* [Sex Robots & Vegan Meat. Adventures at the Frontier of Birth, Food, Sex & Death]. Moscow: Individuum.
- Korshunkov, V. A., Korshunkov, A. V. (2021). "Pozavidovala koshka": otnoshenie k domashnim zhivotnym v Rossii v XVIII — nachale XX veka (kul'turno-istoricheskie i zooantropologicheskie aspekty') ["The Cat Envied the Dog's life": The Attitude Towards Domestic Animals in Russia in the 18th — Early 20th Centuries (Cultural, Historical and Zooanthropological Aspects)]. *Vestnik gumanitarnogo obrazovaniya*, 2 (22), 139–150.
- Kry'lova, K. (2023). *Ry'nok udobny'h zhivotny'h* [Handy Animal Market]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Singer, P. (2021). *Osvobozhdenie zhivotny'h* [Animal Liberation]. Moscow: Sindbad.
- Givon, S., Samina, M., Ben-Shahar, O., Segev, R. (2022). From Fish out of Water to New Insights on Navigation Mechanisms in Animals. *Behavioural Brain Research*, 419. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0166432821005994?via%3Dihub> (accessed: 01.10.2024).

Статья поступила в редакцию 03.09.2024;
одобрена после рецензирования 15.09.2024;
принята к публикации 01.10.2024

The article was submitted 03.09.2024;
approved after reviewing 15.09.2024;
accepted for publication 01.10.2024

Информация об авторе

Томильцева Дарья Алексеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии департамента философии Уральского федерального университета, Екатеринбург, Россия

Information about author

Daria A. Tomiltseva — Cand. Sci (Philosophy), associate professor Department of Social Philosophy of the Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Научная статья

УДК 159.943.6 + 304.444 + 599 + 2-18 + 176 + 316.48

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.025

ЖИВОТНОГО НЕ СУЩЕСТВУЕТ, ИЛИ ПОЧЕМУ СЕКС — ЭТО ПОЛИТИКА?

Павел Гордок

*Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
gordok.kostanay@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9832-537X>*

Аннотация. С точки зрения лакановского психоанализа абстракция Животного вскрывает конкретную реальность разрыва между Субстанцией и Субъектом, опосредующего человеческую субъективность. Чудовищность, наблюдаемая нами в животных, отражает конститутивную травму, с которой начинается становление человека. Структурообразующая травма тесным образом связана с фундаментальным антагонизмом Реального, а вслед за ним — с половым различием. Вытеснение полового различия из поля рассмотрения дискредитирует попытки эмансипировать сексуальность (в психоаналитическом смысле), блокируя политический потенциал психоанализа. «Невозможный» взгляд, или взгляд с позиции травмы, полового различия, раскола между Субстанцией и Субъектом, — это взгляд Человека на самого себя через оптику Животного, присущего нам самим. Занимаемая психоанализом точка зрения, противоположная всякой нейтральности, делает доступным подлинное эмансипационное действие, мыслимое в качестве невозможного.

Ключевые слова: политика, Животное, сексуальность, не-отношения, социальный антагонизм

Для цитирования: Гордок П. Животного не существует, или Почему секс — это политика? // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 48–57. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.025>

Original article

THE ANIMAL DOES NOT EXIST, OR WHY SEX IS POLITICS?

Pavel Gordok

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia
gordok.kostanay@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9832-537X>

Abstract. From the perspective of Lacanian psychoanalysis, the abstraction of the Animal reveals the specific reality of the gap between Substance and Subject that mediates human subjectivity. The monstrosity we observe in animals reflects the constitutive trauma from which human becoming begins. The constitutive trauma is intimately connected to the fundamental antagonism of the Real and, following it, to sexual difference. The displacement of sexual difference from consideration, in turn, discredits attempts to emancipate sexuality (in the psychoanalytic sense) by blocking the political potential of psychoanalysis. “Impossible” view, or the view from the perspective of trauma, of sexual difference, of the rupture between Substance and Subject, is the Human view of the self through the optics of the Animal inherent in ourselves. The viewpoint taken by psychoanalysis, which is opposed to any neutrality, makes genuine emancipatory action, thinkable as impossible, available.

Key words: politics, the Animal, sexuality, non-relation, social antagonism

For citation: Gordok, P. (2024). Zhivotnogo ne sushchestvuet, ili Pochemu seks — eto politika? [The Animal does not Exist, or Why Sex is Politics?]. *Koinon*, 4, 4, 48–57. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.025>

Оппозиция между животным и человеческим простирается далеко за пределы разницы исключительно интеллектуальных форм существования и коммуникации особей. Так, мы не просто привыкли думать, что животные не способны мыслить или осмысленно говорить, но мы также склонны считать, что животные не умеют любить, получать удовольствие, вступать в «настоящие» отношения. Безусловно, между животным и человеком имеется отчетливое различие, однако проблема этого различия не состоит в имманентных характеристиках, приписываемых той или иной стороне данной оппозиции. Нашей задачей является не попытка доказать, что между животным и человеком гораздо больше общего, чем нам кажется, но в том, чтобы посмотреть на проблему человека и животного сквозь призму «мира наизнанку» в гегелевском смысле. Вместо того чтобы искать различия и сходства между животным и человеком, необходимо обнаружить Животное в нас самих, иными словами, обратить внимание на черты, обнаруживаемые нами в животных, между тем,

принадлежащие нам самим. Этот путь будет осуществляться от деконструкции понятия животного через травматическое событие и сексуальность — к (эмансипационной) политике.

В особенности четко традиционная оппозиция между животным и человеческим разворачивается именно в политике как специфически человеческом способе совместного пребывания. Древнегреческое (аристотелевское) понятие βίος πολιτικός трактуется как «образ жизни, достойный свободного человека и показывающий его свободу» [Арендт, 24]. Животное как часть окружающего мира, неподвластного сознательным рукотворным изменениям со стороны фауны, не может быть причастно политической жизни. Более того, даже человеческие животные, лишённые отношений с логосом, — свободные греки, разумеется, именовали самих себя ζῷον λόγου ἔχον, то есть существами, «обладающими логосом» [Там же, 40], — рабы, варвары, дети и женщины — не вступали на политическое поприще по причине отсутствия у них способности к осмысленной коммуникации.

Животной, биологической или экономической части человека посвящена другая сфера жизнедеятельности, гарантирующая *выживание* — в противовес *жизни*, — область домохозяйства, οἶκος. Если политическое пространство описывается в категориях противостояния и конфликта, то в области экономической жизни человеческие животные (равно как и любые другие животные, единственным пространством для взаимодействия которых является οἶκος в широком смысле этого слова) подчинены общему интересу. На данном этапе необходимо выделить ключевую характеристику политического — а именно характерное для политики несогласие, которое предстает в качестве важнейшего признака человеческого бытия с точки зрения древних греков. Возможность несогласия обеспечивается за счет причастности свободных граждан к логосу, или к осмысленной речи, в то время как любые другие живые существа используют речь в качестве инструмента коммуникации исключительно с целью обоснования себя в качестве биологического вида, то есть выживания и продолжения рода.

Действительно, речь, причастная как разумности и способности отвечать за слова и поступки, так и политическому способу существования, традиционно называется среди первых критериев различия между животным и человеческим. Человек помещен в условия дискурсивного воздействия, он может быть подвержен деструктивному — или, напротив, конструктивному — влиянию со стороны наделенных смыслом слов, сплетенных в предложения и тексты. Речь (язык) — это пространство Символического, поле культурного порядка. Пожалуй, именно здесь и возникает само представление о животном: появление *Животного* стало возможным благодаря уникальному человеческому свойству — речи. Стоит оговориться, что вывод, к которому мы пришли, не означает только лишь то, что Животное — это простая обобщающая абстракция, вытекающая из метафизического способа мыслить: «Кто отвечает на имя

нарицательное, употребленное обобщенно и в единственном числе, имя того, что они так беспечно называют “животным”?» [Деррида, 274]. Животного не существует (в субстанциональном или объектном смысле) не только потому, что мы всего лишь назвали нечто Животным, то есть вменили Животному перечень неустойчивых характеристик, как то: неспособность осмысленно говорить, любить, объединяться в «подлинные» политические коллективы. Дело в том, что за простой абстракцией Животного скрывается Его вполне конкретная реальность — однако эта реальность не фундирует животных в качестве животных, как мы могли бы прикинуть на первый взгляд, она, скорее, срывает покровы с зияющей пропасти, лежащей в основании человеческой субъективности.

Мы можем пойти дальше и сказать, что *Человек* возникает ровно тем же образом, что и Животное. Однако то, что отличает нас от животных, — это способность мыслить негативность, конституирующую нас в качестве субъектов. Нечеловеческое животное не может предположить собственную неполноценность, поскольку перманентно пребывает в пространстве Реального. Доступное человеку поле Символического тем не менее всякий раз норовит сокрыть от нас обстоятельство незавершенности Человека. Речь — это то, что, с одной стороны, позволяет обнаружить конституирующую травму, но, с другой стороны, утаивает ее от человеческого субъекта. Заострим внимание на структурообразующей травме, поскольку именно здесь проявлена разница между человеческим и животным: «...для животных такие травматические разрывы являются исключением, они переживаются как катастрофа, разрушающая их образ жизни; для людей, напротив, травматическое столкновение — это универсальное условие, вторжение, с которого начинается процесс “становления человеком”» [Жижек 2002]. Иными словами, травма — это негативное «содержание», «нечеловеческое “ядро” человека» [Жижек 2008, 13]. Внесем поправку в знаменитую фрейдовскую формулировку «Вы спрашиваете, кем может быть Человек. Животным он *не* является»: итак, это Животное. Подчеркнем, что эта формула не означает банальное «Человек — это вид приматов, следовательно, часть животного царства». Конституируемое посредством речи Животное является негативной «сердцевиной» Человека, скрываемой механизмами пространства Символического, ответственными за работу с травмой: «... что видит этот кот — так это нас в нашей чудовищности, и то, что мы видим в его измученном взоре, — это нашу собственную чудовищность» [Žižek, 413]. «Наша собственная чудовищность», в свою очередь, состоит в том, что «различие между Субстанцией и Субъектом должно отражать субъективность, вписывать себя в саму субъективность как нередуцируемый разрыв...» [Жижек 2020, 144]. Человек являет собой конкретно существующий разрыв между Субстанцией и Субъектом — разрыв, пугающий нас в Животном, но принадлежащий нам самим.

Но причем здесь, собственно, политика? Как было показано ранее, в истории философии политическая форма сосуществования тесно связывалась с категорией разумности, исключительно приписываемой человеческому существу. Животные не объединяются в политические сообщества, поскольку не способны друг другу противостоять (на рациональных началах). С традиционной формулировкой можно согласиться, «политика — это по определению политика невозможного (невозможных отношений)» [Зупанчич 2020, 49], однако это невозможное едва ли связано с человеческой разумностью. Напротив, политика проливает свет на Животное «внутри» Человека, на фундаментальный антагонизм, опосредующий возникновение идеологического фантазма на уровне политической организации жизни социума и бессознательного на уровне индивидуальной психической жизни. Оксана Тимофеева сравнивает возникновение батаевского пространства сакрального насилия с психоаналитическим вытеснением: «...появление сакрального из исключенной природы на уровне социальной организации параллельно возникновению бессознательного из исключенной животной сексуальности и инстинктов на уровне индивидуальной психологической жизни» [Тимофеева, 167]. Действительно, момент исключения природного из человеческой общности/сексуальности оказывается принципиальным в вопросе функционирования (капиталистической) идеологии, которая существует благодаря психическому аппарату бессознательного с присущими ему механизмами защиты. Напряжение между отсутствующим природным (биологическим) и человеческим (говорящим) телами опосредует идеологию, она возникает там, где эксплуатируются не-отношения: «Капитализм — это то, что усваивает, ассимилирует не-отношения именно как не-отношения... Экономически это происходит за счет включения в ряд товаров (носителей стоимости) труда (который является *источником* стоимости)... <...> Политически — за счет того, что существующая форма не-отношений провозглашается единственной возможностью социальных отношений, тем, что предохраняет нас от погружения в хаос» [Олелуш, 137]. Важным фактором оказывается сама способность мыслить не-отношения — способность, отличающая нас от животных: «Сексуальные не-отношения не являются тем, что отличает нас от животных. Не-отношения не появляются тогда, когда появляется язык. Не язык мешает отношениям осуществиться. Животные не имеют отношений, разница между животными и человеком здесь в другом: животные не знают о том, что сексуальных отношений не существует» [Там же, 132].

Точка совпадения политики и сексуальности — ключевых объектов «конфликтных наук»: марксизма и психоанализа — в фундаментальной невозможности, а значит: в недопущении позиции нейтралитета. В «Эросе и цивилизации» Герберт Маркузе связывает либидозные влечения и политическое отношение господства и подчинения следующим образом: «Общественная организация человеческого существования надстраивается над либидозными влечениями

и потребностями; их повышенная пластичность и гибкость позволяет формировать и использовать их для “цементирования” данного общества. Таким образом, так называемое “патрицентристски-стяжательское” общество... осуществляет координацию либидозных импульсов и их удовлетворения (а также отвлечения) с интересами господства и, следовательно, становится стабилизирующей силой, привязывающей большинство к правящему меньшинству» [Маркузе, 209]. Отсюда Маркузе делает вывод о том, что критическое (читай: политическое) содержание психоанализа «проистекает из фундаментальной роли сексуальности как “продуктивной силы”» [Там же, 210], а свобода за пределами господства и подчинения доступна благодаря эмансипации либидозных влечений, переходу от принципа реальности к принципу удовольствия. Мишель Фуко позднее критикует «гипотезу подавления» — «подавления, свойственного обществам, называемым буржуазными, подавления, от которого мы будто бы до сих пор не совсем еще освободились» [Фуко, 111], — между тем в некотором смысле оставаясь ее заложником. Фуко настаивает на том, что проблема состоит не в табуировании секса, но в том, что можно именовать «разворачиванием [deployment] сексуальности» [Цит. по: Renaud, 93]: «Цензура секса? Скорее, была размещена аппаратура для производства дискурсов о сексе, — всё большего числа дискурсов, способных функционировать и оказывать действие в самой его экономике» [Фуко, 119]. Однако неявная близость позиций Маркузе и Фуко как раз состоит в деполитизации дискурса об эмансипации сексуальности. Иными словами, сопротивление политическому аппарату господства в глазах упомянутых теоретиков оказывается с нейтральных позиций, с позиций «индивидуального отношения к миру», благодаря которым «сексуальные эксперименты стали неотъемлемой частью буржуазной культуры» [Тимофеева, 163–164]. Обретение особой «собственной» сексуальности — возможной посредством «заботы о себе» или «борьбы за Эрос против смерти и против цивилизации» [Маркузе, 250] — это фантазия, скрывающая коренное условие отсутствия сексуальных отношений.

Лакановский тезис «Сексуальных отношений не существует» означает следующее: «...На самом деле в сексуальности каждый по большому счету предоставлен себе самому... Сексуальное не соединяет, оно разъединяет» [Badiou, Truong, 18]. В этом и состоит парадоксальный (в том числе онтологический) статус сексуальности и вместе с ней половых различий: сексуальное никогда не одиноко, однако оно не может быть охарактеризовано с позиций двойственности (или множественности). Речь здесь идет не о том, что между «мужской» и «женской» позициями существует непреодолимая пропасть, напротив, именно эта пропасть оказывается общей для обеих сторон¹. Внутри

¹ Славой Жижек пишет: «Сексуальные различия — это не различия между двумя видами человеческих существ. С мужской точки зрения сами сексуальные различия видятся совсем иначе,

сексуальности невозможно быть нейтральным, и здесь сексуальность опосредует политическое: «...психоанализ политичен не потому, что предлагает сексуальные отношения в качестве того, что лежит в основании всех (политических, социальных, экономических) отношений, а потому, что он выявляет сексуальность как зияние, как не-отношения. Не-отношения — это <...> то, что деформирует структуру социального поля, делая *нейтральность* невозможной» [Олелуш, 135]. Только в таком смысле можно понимать сексуальность как «нечто» эмансипационное. Психоанализ позволяет увидеть, что половое различие — это «не просто борьба женщин против мужчин», дело в том, что поле Социального по своей сути конфликтно, а названная асимметрия уже присутствует «внутри всех социальных противостояний, начиная с классового антагонизма» [Зупанчич 2018б]. Аленка Зупанчич отмечает, что в том случае, если мы рассматриваем «половые различия в терминах гендера, <...> “изгоняем секс из пола”, мы изгоняем в первую очередь ту самую вещь, которая выводила на свет проблематичный и исключительный характер половых отличий» [Зупанчич 2018а, 47]. Не обнаруживается ли то же самое в попытках Маркузе и Фуко противостоять авторитарному порабощению либидозных влечений или «собственного» (сексуального) удовольствия? Фокус на обретении сексуальной (гендерной) идентичности не снимает изначальную проблему, но устраняет «возможность ее видеть и, в конечном счете, разбираться с ней» [Там же].

Вопреки традиционному представлению о том, что политика доступна говорящим существам (человеческим животным, «обладающим логосом») по факту их причастности к *человеческому*, психоанализ демонстрирует, каким образом Животное «внутри» нас, «наша собственная чудовищность», задает условия для возникновения политики. Животного не существует именно потому, что фундаментальное Различие оказывается первичным по отношению к понятию животного, иными словами, Животное возникает в качестве ответа на коренную травму, опосредующую Субъекта. Именно изъятие человека из поля инстинктивного² (в психоаналитическом смысле) затушевывает

нежели с женской. Итак, опять же, *различия парадоксальным образом становятся первичными* (курсив мой. — П. Г.)» [Жижек 2013, 119]. То же самое применимо к политическому делению на «правых» и «левых»: «...вы сможете разделить левых и правых только если подойдете к этому либо с левой, либо с правой позиции» [Там же].

² Под «инстинктивным» в данном случае понимается не то, что обычно именуют естественным инстинктом животных: «Нет никаких сомнений в том, что то, что Фрейд открыл и назвал *Trieb*, не является “инстинктом” в том смысле, в котором мы обычно говорим о “животных инстинктах” — как о своего рода врожденном автопилоте выживания, нацеленном на самосохранение. Тем не менее, с другой стороны, мы также рискуем упустить смысл, если мы просто скажем, что влечение — нечто совершенно отличающееся, не имеющее ничего общего с “природой”, “животным”, и если мы таким образом примем его за (психоаналитический) носитель “исключительности человека”. <...> *Trieb* (*jouissance*) не является ни тем, ни другим, ни животным, ни человеческим» [Зупанчич 2019].

реальное не-отношений, то есть обеспечивает идеологии (фантазму) возможность функционирования. Напротив, изоляция влечения (инстинкта) как точки зрения, «из которой возникают различия (между человеком, животным, камнем)» [Зупанчич 2019] — это радикальный онтологический жест, направленный на подрыв устоявшихся символических координат. «Невозможная» точка зрения, взгляд со стороны фундаментального антагонизма, полового различия, структурообразующей травмы, разрыва между Субстанцией и Субъектом — это взгляд Человека на самого себя через призму Животного («внутри» нас). Психоаналитическая оптика позволяет пролить свет на трещины, пронизывающие пространство Символического, а также «онтологически “наполнить” политическое действие, вывести его в разряд событий» [Гордок, 138]. Подлинное политическое действие, мыслимое исключительно в качестве *невозможного*, «меняет параметры того, что считается возможным в существующей констелляции» [Жижек 2014, 273]. Именно в этом состоит эмансипационный и политический потенциал сексуальности, объединяющей нас с животными, но для которых «не-отношения не составляют проблемы», потому что «они не знают об их несуществовании» [Олелуш, 132].

Список источников

- Арендт Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни*. М. : Ad Marginem Press, 2017.
- Гордок П. Ю. «Can we get our materialism back, please?»: Краткий очерк современной материалистической диалектики // Современная социальная философия и перспективы общественности : материалы всероссийской научной конференции (Екатеринбург, 29–30.06.2023 г.). Екатеринбург : Деловая книга, 2024. С. 136–139.
- Деррида Ж. Животное, которым я следовательно являюсь // Социология власти. 2019. Т. 31, № 3. С. 220–275.
- Жижек С. Обойдемся без секса, ведь мы же пост-люди! // Логос. 2002. URL: https://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2002_12.htm (дата обращения: 19.08.2024).
- Жижек С. Реальность виртуального // *Vita Cogitans*. 2013. №7. С. 111–126.
- Жижек С. Страх трех слов: скромный призыв к гегелевскому прочтению Христианства // Жижек С. Монструозность Христа. М. : РИПОЛ классик, 2020. С. 45–196.
- Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М. : Издательство «Европа», 2008.
- Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014.
- Зупанчич 2018а — Зупанчич А. Половые различия и онтология // *Лаканалия*. 2018. № 29. С. 34–49.
- Зупанчич 2018б — Зупанчич А. Спасти половое различие или самим спастись от него? // *Psychoanalysis.by*. 2018. URL: <https://psychoanalysis.by/2018/11/09/lubluni/> (дата обращения: 20.08.2024).
- Зупанчич А. Человеческое животное // Новое литературное обозрение. 2019. № 4. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/158_nlo_4_2019/article/21360/ (дата обращения: 19.08.2024).
- Зупанчич А. Что есть секс? СПб. : Скифия-принт, 2020.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М. : АСТ, 2003. С. 5–250.

- Олелуш. О книге Аленки Зупанчич *What Is Sex?* // Лаканалия. 2018. № 29. С. 128–141.
- Тимофеева О. У нас никогда не было секса // *Stasis*. 2016. Т. 4. № 1. С. 162–181.
- Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М. : Касталь, 1996. С. 97–268.
- Badiou A., Truong N. *In Praise of Love*. London : Serpent's Tail, 2012.
- Renaud J. Rethinking The Repressive Hypothesis: Foucault's Critique of Marcuse // *Symposium*. 2013. Vol. 17. Iss. 2. P. 76–93.
- Žižek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London : Verso, 2012.

References

- Arendt, H. (2017). *Vita Activa, ili O deyatel'noj zhizni* [The Human Condition]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Badiou, A., Truong, N. (2012). *In Praise of Love*. London: Serpent's Tail.
- Derrida, J. (2019). *Zhivotnoe, kotory'm ya sledovatel'no yavlyayus [L'Animal que donc je suis]*. *Sociologiya vlasti*, 13, 3, 220–275.
- Foucault, M. (1996). *Volya k znaniyu [La volonté de savoir]*. In *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti* [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality], 97–268. Moscow: Kastal'.
- Gordok, P. Yu. (2024). Can we get our materialism back, please? : Kratkij ocherk sovremennoj materialisticheskoy dialektiki [Can we get our materialism back, please? : A Brief Outline of Contemporary Materialistic Dialectics]. In *Sovremennaya social'naya filosofiya i perspektivy obshchestvoznaniya : materialy' vserossijskoj nauchnoj konferencii (Yekaterinburg, 29–30.06.2023)* [Modern Social Philosophy and prospects of social cognition : materials of the All-Russian Scientific conference (Yekaterinburg, 29–30.06.2023)], 136–139. Yekaterinburg: Delovaya kniga.
- Marcuse, H. (2003). *Eros i civilizaciya [Eros and Civilization]*. In Marcuse H. *Eros i civilizaciya. Odnomernyj chelovek: Issledovanie ideologii razvitogo industrial'nogo obshchestva* [Eros and civilization. One-dimensional Man: A Study of the Ideology of a Developed Industrial Society], 5–250. Moscow: AST.
- Olelush (2018). О книге Аленки Зупанчич *What Is Sex?* [On Alenka Zupančič's book *What Is Sex?*]. *Lakanaliya*, 29, 128–141.
- Renaud, J. (2013). Rethinking The Repressive Hypothesis: Foucault's Critique of Marcuse. *Symposium*, 17, 2, 76–93.
- Timofeeva, O. (2016). У нас никогда не бы'ло секса [We Have Never Had Sex]. *Stasis*, 4, 1, 162–181.
- Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Žižek, S. (2013). *Real'nost' virtual'nogo [The Reality of the Virtual]*. *Vita Cogitans*, 7, 111–126.
- Žižek, S. (2002). *Oboidemsya bez seksa, ved' my' zhe post-lyudi! [No Sex, Please, We're Post Human!]*. *Logos*. URL: https://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2002_12.htm (accessed: 19.08.2024).
- Žižek, S. (2008). *Ustroistvo razry'va. Parallaxnoe videnie [The Parallax View]*. Moscow: Evropa.
- Žižek, S. (2014). *Shchekotlivy'j sub'ekt: otsutstvuyushchij centr politicheskoy ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology]. Moscow: Izdatel'skij dom "Delo" RANHiGS.
- Žižek, S. (2020). *Strah trekh slov: skromny'i prizy'v k gegelevskomu prochteniyu Hristianstva [The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity]*. In Žižek S. *Monstruoznost' Hrista*, 45–196 Moscow: RIPOL klassik.
- Zupančič, A. (2018). *Polovy'e razlichiya i ontologiya [Sexual Difference and Ontology]*. *Lakanaliya*, 29, 34–49.
- Zupančič, A. (2018). *Spasti polovoe razlichie ili samim spastis' ot nego? [To Save the Sexual Difference or To Be Saved from It Ourselves?]*. URL: <https://psychoanalysis.by/2018/11/09/lubluni/> (accessed: 20.08.2024).

Zupančič, A. (2019). Chelovecheskoe zhivotnoe [Human Animal]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 4. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/158_nlo_4_2019/article/21360/ (accessed: 19.08.2024).

Zupančič, A. (2020). *Čto est' seks?* [What is Sex?]. Saint Petersburg: Skifiya-print.

*Статья поступила в редакцию 03.09.2024;
одобрена после рецензирования 15.09.2024;
принята к публикации 01.10.2024*

*The article was submitted 03.09.2024;
approved after reviewing 15.09.2024;
accepted for publication 01.10.2024*

Информация об авторе

Гордок Павел — ассистент кафедры социальной философии, магистрант департамента философии Уральского федерального университета, Екатеринбург, Россия

Information about the author

Gordok Pavel — assistant at the Department of Social Philosophy, master's student Department of Philosophy of the Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Научная статья

УДК 101.1:316 + 165.742 + 159.9.015.7 + 574.4:008 + 17:59 + 27-186 + 179.3

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.027

СМЕРТЬ ЖИВОТНЫХ: ПОЧЕМУ НАШИ ПИТОМЦЫ ДОСТОЙНЫ ПОГРЕБЕНИЯ?

Яна Александровна Макакенко

*Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
yanach@list.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9502-2485>*

Аннотация. В статье представлен философский анализ проблемы смерти животных и их статуса в человеческом обществе. Предпринимается попытка найти вариант возможности признания животных как «смертных» в специфически животном смысле, без претензии на исключительно человеческое право быть смертным. В статье рассматривается концепция «взаимного включения» между человеческим и животным, которая предполагает переопределение фундаментальных понятий «жизнь» и «смерть» в их возможной причастности как человеческому, так и животному. Рассматриваются концепции биополитики, танатополитики и некрополитики, которые предполагают управление жизнью и смертью человека в их возможности включить в себя животное, и утверждается специфический смысл животного, включенного в контекст человеческого, которое в этом смысле получает большую определенность.

Ключевые слова: гуманизм, антропоцентризм, социальное пространство, биополитика, танатополитика, некрополитика, агентность, видизм, животное, смерть

Для цитирования: Макакенко Я. А. Смерть животных: почему наши питомцы достойны погребения? // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 58–67. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.027>

Original article

ANIMAL DEATH: WHY ARE OUR PETS WORTHY OF BURIAL?

Yana A. Makakenko

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia
yanach@list.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9502-2485>

Abstract. The article presents a philosophical analysis of the problem of animals' death and their status in human society. An attempt is made to find a variant of the possibility of recognising animals as "mortal" in a specifically animal sense, without claiming an exclusively human right to be mortal. The article considers the concept of "mutual inclusion" between the human and the animal, which involves redefining the fundamental concepts of "life" and "death" in their possible involvement with both the human and the animal. The concepts of biopolitics, thanatopolitics and necropolitics, which involve the management of human life and death, in their possibility to include the animal, are examined, and the specific meaning of the animal included in the context of the human, which in this sense is given greater definition, is asserted.

Key words: humanism, anthropocentrism, social space, biopolitics, thanatopolitics, necropolitics, agency, speciesism, animal, death

For citation: Makakenko, Y. A. (2024). Smert' zhivotny'kh: pochemu nashi pitomtsy' dostoiny' pogrebeniya? [Animal Death: Why are Our Pets Worthy of Burial?]. *Koinon*, 4, 4, 58–67. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.027>

В связи с философским проектом Бруно Латура социальное пространство, как поле пересечения различных взаимосвязей, взаимных отсыланий и взаимоотношений, охватывающее набор практик, символических и реальных репрезентаций мысли и действия, требующее агентности, стало включать в себя «нечеловеческую» агентность, которая может пониматься в том числе как агентность определенных животных. Сегодня животные настолько вовлечены в круги человеческих сообществ и реальные социальные связи, что, когда они умирают, возникает необходимость выстраивания определенного ритуала и практик горевания, аналогичных тем, которые возникают в связи со смертью человека. Здесь появляется возможность говорить о «смерти» животного, которая в центрированных на человеке моделях реальности представляется как исключительно человеческий феномен. В таких моделях животное лишено смерти и не имеет статуса «смертного», что задает утилитарную и прагматическую логику в рамках танатологических практик и рефлексий вокруг того, что происходит с животным в ситуации прекращения его жизни. Так, например,

М. Хайдеггер говорит о том, что животное не «умирает», но «околеваает», подчеркивая тем самым исключительно антропологический смысл смерти. «Смертные — это люди. Они зовутся смертными, потому что в силах умирать. Умереть значит: быть способным к смерти как таковой. Только человек умирает. Животное околеваает. У него нет смерти ни впереди, ни позади него. Смерть есть ковчег Ничто — т. е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто всего лишь сущее, но что тем не менее имеет место, и даже — в качестве тайны самого бытия. Смерть как ковчег Ничто хранит в себе существенность бытия. Смерть как ковчег Ничто есть хран бытия. И будем теперь называть смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть. Смертные суть то, что они суть, как смертные, сохраняя свое существо в хране бытия. Они — осуществляющееся отношение к бытию как бытию» [Хайдеггер, 324]. Но является ли смерть исключительно человеческой прерогативой? Концентрация внимания на человеке, претендующем на статус «венца творения», подвергается сегодня жестокой критике с точки зрения анималистически ориентированных теорий, предполагающих критику «видизма» и видовой дискриминации. В этом контексте обретение животным возможности быть «смертным» выглядит как серьезная претензия на онтологическое равенство с человеком. Но какие реальные возможности могут быть открыты в такой претензии?

Как было показано выше, описание животного как «смертного» — это одновременно и нонсенс, и требующая разрешения проблема. Любопытно отметить, что в описании животного как «живого», такой проблемы просто не возникает, животное не просто имеет статус «живого», но и обладает «жизнью» как своим фундаментальным свойством. Надо заметить, что это фиксируется уже на уровне языка, в котором «животное» органически сплетается в едином смысловом поле с «живым» (так, например, русское слово «животное» может отсылать нас к «жизни» как таковой, также как латинское «*animale*», созвучное «*anima*», говорит об «одушевленном», т. е. «живом»). В таком случае почему животное может проявляться в человеческом мире, как лишенное естественной оппозиции «жизнь — смерть» и, соответственно, получать в нем статус, скорее, отсылающий к миру служебных вещей, понимаемых в инструментальном и грубо утилитарном смысле? Возможно, претензия животного, на равенство или даже доминирование в пространстве человеческого не является чем-то надуманным, случайным, так же, как не является продуктом определенной идеологии, призванной дискредитировать человеческое или даже выйти за его пределы?

Конечно, трудно отрицать, что животное может быть вовлечено в социальное пространство без маркера «агентности». Например, в качестве атрибута, связанного с социальной идентичностью человека, который им владеет (в частности, как знак определенного статуса или принадлежности к определенному

сообществу). Однако вопрос о «нечеловеческой» агентности принципиально не может быть поставлен в связи с представлением о личной идентичности, которая предполагает прямое или косвенное отношение к Другому (в том числе нечеловеческому Другому), конституирующему идентичность, также как в связи с различного рода самоидентификациями, связанными с отношением человека к животному (идентификации себя в качестве владельца определенного питомца, например: «я — хозяин кота Паштета», любителя определенного вида домашних животных: «я — кошатник» и т. п.), если они выступают в качестве решающего фактора в конструировании идентичности. Это дает основание полагать, что современная тенденция к «взаимному включению», вплоть до родового различия между человеком и животным, требует переосмысления и переопределения как «человеческого», так и «животного» в той мере, в которой человеческое и животное репрезентируют себя в социальном и индивидуальном плане, что возможно осуществить в плане переопределения фундаментальных понятий «жизнь» и «смерть» в их возможной причастности как человеческому, так и животному.

Сегодня домашние животные находятся в настолько плотной связи с человеком, будучи включенными в социальное пространство, что с ними часто обращаются как с теми, кто равнозначен или даже способен заместить человека в определенных вариантах взаимодействий. При этом владение домашним животным показывает довольно высокий уровень близости и заботы, обращенный в сторону животного, который выражен в широко распространенных ветеринарных практиках, в потреблении линеек товаров для животных, а также в персонализации питомца, который получает имя и статус, (часто вне всякой связи со служебным статусом животного, которое традиционно включалось в человеческий мир инструментальным образом). Это объясняет тот факт, почему многие владельцы домашних животных хотят распространить заботу и эмпатию в том числе на собственное мертвое животное, занявшись организацией его похорон и созданием практик памяти и горевания. В таком ключе претензия на осуществление практик погребения питомца будет заявкой права на «достойную смерть» и реализацию права на жизнь, аналогичного человеческому (в котором при экономико-утилитарном подходе животному, без всякого сомнения, будет отказано). Однако не является ли такое положение дел вариантом утверждения человеческого в его базовых чертах?

Можно предположить, что животное может приобретать достаточно высокий статус и включаться в социальное пространство по причине некоторой экономической свободы, которой обладает современный человек, а также естественной симпатии к животному, которое готово к межвидовому сотрудничеству. Но как можно объяснить «заместительность» и претензию на равенство животного в человеческом мире, которая непреложным образом возникает в ходе обсуждения проблемы включенности животного в качестве «агента»

в контекст жизненного и социального пространства человека? И насколько животное и человек могут быть в действительности равными или оппозиционными, или даже взаимоисключающими?

Брайан Массуми в своей работе «Чему нас учат животные в политике» показывает, что такие родовые различия, которые существуют между животным и человеком, относятся к логике взаимного исключения постольку, поскольку здесь мы имеем дело с взаимоисключающими идентичностями, игнорирование которых приведет к тому, что какая-либо из позиций просто не будет иметь возможности дифференцируемости. «Чтобы помыслить сингулярное, животное мыследействие политики отказывается признавать родовое различие как основополагающее. Его природная логика взаимного включения — парадоксальная логика того, что взаимопроникает, не утрачивая своего различия, — разработана, чтобы избежать inferнального выбора между идентичностью и недифференцируемостью» [Массуми, 64]. Однако логика взаимного включения, дает серьезное основание для активности, задающей большие различия. «Логика взаимного включения является логикой дифференциации — процесса продолжающегося размножения эмерджентных отличий» [Там же, 65].

Таким образом, взаимное включение человеческого и животного обеспечивает возможность больших различий, что создает фундамент для переопределения животного и человеческого в его индивидуации, как в пространстве «социального», так и в пространстве «витального», которое требует методического хода, предполагающего некоторый «третий род», задающий смешение без утверждения равнозначности постольку, поскольку это снимает всякую оппозиционность и различие. В этом ключе можно интерпретировать тот факт, что некоторые владельцы домашних животных отдают предпочтение кремации как собственных останков, так и останков своего питомца с целью сохранения праха животного, либо его захоронения, либо захоронения праха питомца в будущем совместно с собственным прахом. Сама по себе кремация как предпочитаемый способ погребения имеет довольно много аргументов в свою пользу. Здесь могут быть психологические причины, связанные с восприятием мертвого тела, которое в варианте «пепла» оказывается гораздо более «приемлемым»; причины, связанные с климатическими особенностями региона, не позволяющие совершить традиционное погребение (например, путем помещения тела в землю); миграцией и, соответственно, вызванной ей проблемой ухода за местами погребения с необходимыми практиками памяти; факт экономической целесообразности, поскольку кремация оказывается гораздо более дешевым способом погребения; экологический фактор (кремация является гораздо более экологичным способом захоронения, поскольку сам процесс является минерализацией тела в условиях высоких температур, когда все органические соединения сгорают и в кремационной камере остаются минералы, что, например, исключает загрязнение близлежащих водоемов

и земель). При всех этих причинах, которые выглядят достаточно рационально и прагматично, кремация исполнена глубоким символическим смыслом, когда факт сходства праха человека и животного становится знаком их единства. «Смещение праха отражает своего рода слияние идентичности владельца и домашнего животного, которого нельзя достичь при захоронении, ставшее возможным благодаря кремации» [Дэвис, 358]. Таким образом, кремация, как вариант погребения, в интенции понимания животного и человеческого в их специфике и единстве, вводит нас в вариант практики своего рода тотемизма. Клод Леви-Стросс определяет тотемизм как проекцию ментальных установок, направленных вовне нашего универсума, несовместимых с требованием прерывности между человеком и природой [см.: Леви-Стросс, 25]. Таким образом, идея тотемизма содержит в себе реальное основание для единства человеческого и животного. Леви-Стросс видит две проблемы в понимании тотемизма. «Во-первых, проблему идентификации человеческих существ с растениями или животными, отсылающую к весьма общим взглядам на отношения человека и природы; таковые интересуют искусство и магию, а также общество и религию. Вторая проблема — использование в поименовании групп, основанных на родстве, животных, растительных или других названий» [Там же, 34]. Очевидно, что такое понимание тотемизма весьма созвучно тому, о чем говорилось выше: включенность животного в человеческий социум возможно в смысле обозначения принадлежности к определенным элементам социума, либо в смысле прямой идентификации человека с животным с перспективой «обращения» человеческого в животное, и такое обращение будет означать не уравнивание и отождествление животного и человеческого, но, наоборот, сепарацию и унификацию того и другого в их позициях включенности в жизненное и социальное пространство.

Еще один ракурс в интерпретации описанных выше процессов возникает при включении в био-, танато- и некрополитический дискурс животного в силу того, что все эти формы допускают смерть в качестве одного из ключевых событий жизни как на уровне общества, так и в индивидуальном порядке, и это будет вполне естественным (и даже в некотором смысле необходимым) при позиционировании животного в качестве «смертного».

Биополитика, согласно Мишелю Фуко, это «не дисциплинарная техника власти — в отличие от дисциплины, которая обращена к телу, — применяется к жизни людей или, можно еще сказать, она обращена не к человеку-телу, а к живому человеку, к человеку как живому существу; в крайнем случае, можно сказать, к человеку-роду» [Фуко, 256]. Она является технологией, которая обращается «к множественности людей, но не поскольку они сводятся к телам, а как эта множественность, напротив, составляет глобальную массу, подверженную общим процессам жизни, каковы рождение, смерть, воспроизводство, болезнь и т. д.» [Там же]. И если дисциплинарная власть «способна

управлять множественностью людей, поскольку эта множественность может и должна превратиться в индивидуальные тела, подлежащие надзору, дрессировке, использованию, при случае наказанию» [Фуко, 256], то биополитика «кроме первого проявления власти в отношении тела, которое осуществляется способом индивидуализации» [Там же] проявляет себя не как «индивидуализирующее», но как «массофицирующее» отношение к управлению жизнью и смертью человека. Некрополитика и танатополитика в этом смысле становятся дополнением к биополитике, как способу управления жизнью, включая в этот контекст управление смертью и умиранием.

Для биополитики отношение к мертвому телу служит во многом продолжением отношения к живому телу, и, абсолютно очевидно, если это отношение практикуется в стиле строго прагматическом и утилитарном либо эгалитарном и гуманистическом, это будет распространяться как на манипуляции с живым, так и на манипуляции с мертвым. Для танатополитики и некрополитики ключевой особенностью будет являться не отношение к мертвому телу в качестве того, с чем можно определенным образом обращаться, но отношение к мертвому телу как к принципиально иному по сравнению с живым, требующему уничтожения и искоренения в родовом смысле.

Если говорить о танатополитике и некрополитике как о том, что продолжает в некотором смысле те интенции, которые задаются биополитикой, то процесс, который может быть назван «управлением смертью» будет своего рода продолжением процесса, который может быть назван «управлением жизнью». «Управление на уровне “человека-рода” (Фуко), редукция до homo sacer и искоренение в пространстве лагеря (Агамбен), использование в качестве экономического ресурса (Хардт и Негри), в целом всё, что характерно для отношения к телу живому, продолжается в отношении к трупам. Мертвое является продолжением живого тела прежде всего благодаря своей биологии. На уровне организма, его тканей и органов, мертвое от живого отличается только наличием жизни в последнем, целостно сохраняющей от распада, в то время как мертвое тело подвержено уничтожению и распаду» [Антипов, 204]. Такой подход задает возможность установления реальных границ жизни и безусловной определенности жизни и живого.

Но если в рамках танатополитики живое очевидно способно к свободному распоряжению теми возможностями, которые дает ему сама жизнь: от претензии на утверждение жизни, которая в этом случае априори задается вместе с определением живого как живого до претензии на «агентность», которая в этом случае предполагает способность свободного распоряжения жизнью (и, соответственно, смертью) либо включенность в структуру, обеспечивающую такую свободу; в рамках некрополитики все проявления жизни инструментализируются и коммодифицируются, что определяет жесткое и прагматичное отношение к мертвому телу (человека или животного).

Таким образом, если мы говорим о том, что смерть и умирание (в плане управления этими процессами) могут иметь самостоятельное значение, что задается биополитическим и танатополитическим дискурсом, очевидно, возникает проблема выделения групп внутри живого и необходимость представления в рамках живого того, которое способно к умиранию в плане его возможности самостоятельно определять границы собственной жизни, а также распоряжаться собственным умиранием, и того, которое не способно к этому. В этом смысле в общей массе живого можно определить также то, что способно к свободному решению относительно границ собственной жизни, и то, что не обладает такой способностью.

Конечность бытия, смерть и разрушение — это биологический факт, неоспоримый и универсальный для всего, что называется «живым». Филипп Арьес представляет смерть как один из коренных параметров коллективного сознания, изучение которого может пролить свет на отношение человека к жизни и ее основным ценностям. Отношение к смерти является эталоном и характером цивилизации, где человек в его личностных характеристиках оказывается связующим звеном между культурой и социальностью, которые получают определенность и прояснение из самопонимания человека, ключом к которому оказывается понимание себя в качестве «смертного» [см.: Арьес]. Но насколько такое понимание себя возможно в животном? В контексте человеческого идея смерти является одним из базовых элементов познания мира. Она формирует сознание и самосознание, определяет поведение, выходящее за рамки логики выживания и инстинкта, и в каком-то смысле создает специфически человеческие области самоопределения: искусство, экономику, религию, политику и т. п. На заре цивилизации человек обозначил специфически человеческий механизм принятия факта собственной смертности, создав ритуалы и способы восприятия смерти во всех ее проявлениях, а также обозначил универсальную перспективу собственного бытия, возникающую из желания преодолеть смерть: человек грезит о бессмертии и пытается найти реалистичные возможности для его осуществления. Но имеет ли идея смерти место в нечеловеческом контексте и как животное способно переживать, относиться и воспринимать смерть и собственную смертность?

Животное — как дикое, так и домашнее, — безусловно, воспринимает смерть, но может ли это восприятие быть аналогичным человеческому? «В рамках принципа аналогии исходят из того, что некоторое свойство X связано с умственными способностями людей, а затем по аналогии заключают, что животные, демонстрирующие это свойство X, также должны обладать разумом. К примеру, способности решать задачи или менять поведение являются свойствами, которые у людей зависят от их интеллекта. Руководствуясь принципом аналогии, мы можем сделать вывод, что животные, решающие задачи или демонстрирующие гибкость поведения, также разумны. На самом

деле в сравнительной психологии существует огромное количество исследований (и их число продолжает расти), которые свидетельствуют, что многие виды помимо человека способны делать выводы из опыта, запоминать прошлое, прогнозировать будущее, планировать, изобретать, адаптироваться к изменяющимся условиям, а также обладают многими другими навыками, которые требуют от человека некоторых мыслительных способностей» [Монсо, 26]. Но если заключение о возможности животных получать опыт по аналогии с человеческим, а также возможность рефлексии этого опыта животным не представляет проблемы, то возможность вскрыть реальность такого опыта человеком вне человеческого контекста абсолютно недоступна. Очевидно, в этом смысле в отношении восприятия смерти животное демонстрирует некоторого рода рефлексивность, которую можно представить как «осознанное отношение» (но только в аналогии с человеческим вариантом рефлексивности, который по большей части представлен в контексте сознания). Человек приписывает животному осознанное переживание смерти, однако животное, скорее, способно исключительно к рефлексивному переживанию боли и естественной склонности ее избегать. Также отношение животного к смерти другого животного может интерпретироваться в логике антропоморфизма, однако в действительности оно всегда демонстрирует специфически животное отношение, связанное с особенностями его восприятия реальности и включения в разного рода взаимодействия. Таким образом, животное может быть «смертным», если мы понимаем его смертность в специфически животном смысле, и аналогии с человеческой смертностью здесь могут быть допустимы, но только в специфике исключительной смертности человека как онтологической черты человека. Очевидно, животное невозможно как то, что может «быть смертным», разве что в специальной маркировке смертного, понятого как «животно-смертное».

Животное, безусловно, будет лишено свободы в рамках «управления смертью», если предположить для него невозможность бытия смертным (что есть исключительно человеческая черта), но, даже если допустить это, в доминанте некрополитического дискурса оно будет лишено такой возможности (как, впрочем, ее будет лишен и человек). Однако, если представить для животного возможность быть смертным в логике уравнивания животного и человеческого в контексте утверждения идеи гуманизма как приоритетной (где равенство животного и человеческого не будет означать одинаковости и тождества, но будет знаком всё большей сепарации и спецификации), животное обретает специфическое право на смерть и «управление смертью», и это право, безусловно, должно быть представлено в контексте исключительно «животного», т. е. вне проекций и доминирования «человеческого», как и отождествления животного и человеческого.

Список источников

- Антипов А. В. Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024.
- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М. : «Прогресс», 1992.
- Дэвис Д. Смерть, ритуал и вера: риторика погребальных обрядов. М. : Новое литературное обозрение, 2022.
- Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М. : Академический Проект, 2020.
- Массуми Б. Чему животные учат нас в политике? Пермь : Гиле Пресс, 2019.
- Монсо С. Опоссум Шрёдингера. Смерть в мире животных. М. : Individuum, 2023.
- Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб. : Наука, 2005.
- Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: Статьи и выступления. М. : Республика, 1993.

References

- Antipov, A. V. (2024). *Suitsid i evtanaziya v bioetike: istoriya i sovremennost'* [Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity]. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya".
- Aries, F. (1992). *Chelovek pered litsom smerti* [Man in the Face of Death]. Moscow: Progress.
- Davis, D. (2022). *Smert', ritual i vera: ritorika pogrebal'ny'kh obryadov* [Death, Ritual and Faith: The Rhetoric of Funeral Rites]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Levi-Strauss, K. (2020). *Totemizm segodnya. Nepriuchennaya mysl'* [Totemism today. Untamed Thought]. Moscow: Akademicheskii Proekt.
- Massumi, B. (2019). *Chemu zhivotny'e uchat nas v politike?* [What Do Animals Teach us About Politics?]. Perm': Gile Press.
- Monceau, S. (2023). *Opossum Shredingera. Smert' v mire zhivotny'kh* [Schrödinger's Opossum. Death in the World of Animals]. Moscow: Individuum.
- Foucault, M. (2005). *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo: Kurs lektzii, pročitanny'kh v Kollezh de Frans v 1975–1976 uchebnom godu* [Necessary to Protect Society: A Course of Lectures delivered at the Collège de France in 1975–1976 Academic Year]. Saint Petersburg: Nauka.
- Heidegger, M. (1993). *Veshch'* [Thing]. *Vremya i bytie: Stat'i i vy'stupleniya*. Moscow: Respublika.

Статья поступила в редакцию 11.10.2024;
одобрена после рецензирования 15.10.2024;
принята к публикации 01.11.2024

The article was submitted 11.10.2024;
approved after reviewing 15.10.2024;
accepted for publication 01.11.2024

Информация об авторе

Макакенко Яна Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии департамента философии Уральского федерального университета, Екатеринбург, Россия

Information about the author

Yana A. Makakenko — Cand. Sci (Philosophy), associate professor Department of Social Philosophy of the Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Научная статья

УДК 179.3 + 111.1 + 101.1:316 + 636.083.31 + 636/639 + 351.65 + 316.47

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.028

ПРИЮТЫ ДЛЯ ЖИВОТНЫХ: СОПРОТИВЛЕНИЕ, НОВЫЕ ОНТОЛОГИИ И ПОЛИТИКИ

Марк Владиславович Мефёд

Независимый исследователь, Балашиха, Россия

fleainmyhead@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-9857-3364>

Аннотация. В тексте исследуется понятие агентности и сопротивления нечеловеческих животных, анализируется работа приютов для животных, рассматриваемых как лаборатории для формирования новых межвидовых взаимодействий. Основное внимание уделяется различиям между приютами-shelter и приютами-sanctuary, а также тому, как нечеловеческие животные могут активно участвовать в создании и трансформации пространства, в котором они живут. Работы Сью Дональдсон и Уилла Кимлики также приводятся для обоснования включения нечеловеческих животных в политическое сообщество и их активного участия в принятии решений о собственной жизни.

Ключевые слова: политическая теория, новые онтологии, критические исследования животных, политический поворот в этике животных, приюты для животных, агентность, политическая агентность, сопротивление, нечеловеческие животные

Для цитирования: *Мефёд М. В.* Приюты для животных: сопротивление, новые онтологии и политики // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 68–78. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.028>

Original article

SANCTUARIES: RESISTANCE, NEW ONTOLOGIES AND POLITICS

Mark V. Mefed

Independents researcher, Balashikha, Russia
fleainmyhead@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-9857-3364>

Abstract. The text examines the concepts of nonhuman animal agency and resistance through an analysis of animal sanctuaries, which are conceptualized as laboratories for developing new interspecies interactions. It emphasizes the distinction between shelters and sanctuaries, focusing on how non-human animals can actively participate in shaping and transforming the spaces they inhabit. The analysis is framed within the theoretical perspective of Science, Technology, and Society (STS), drawing on the work of Annemarie Mol and Bruno Latour. The text also references Sue Donaldson and Will Kymlicka to support the argument for recognizing nonhuman animals as members of the political community, advocating for their active role in decision-making regarding their own lives.

Key words: political theory, new ontologies, critical animal studies, political turn in animal ethics, sanctuaries, agency, political agency, resistance, nonhuman animals

For citation: Mefed, M. V. (2024). Priiuty' dlya zhiivotny'kh: soprotivlenie, novy'e ontologii i politiki [Sanctuaries: Resistance, New Ontologies and Politics]. *Koinon*, 4, 4, 68–78. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.028>

За последние несколько десятилетий было написано достаточно много работ, которые посвящены агентности и сопротивлению нечеловеческих животных [см.: Shared Lives of Humans and Animals... ; Donaldson, Kymlicka 2016; Best 2011; Animals and Agency...]. Часто исследователи в своих работах обращаются к приютам для животных. В англоязычной литературе они называются sanctuaries. Приюты-sanctuary следует отличать от приютов-shelter.

В первую очередь в приютах-sanctuary нечеловеческие животные могут прожить весьма долгий промежуток времени (скорее всего, всю свою жизнь) после того, как они оказались там, будучи спасёнными из цирков, зоопарков, лабораторий или промышленного животноводства (или сбегав из этих учреждений). В приютах-sanctuary также оказываются дикие нечеловеческие животные, чья привычная среда обитания пострадала или больше не существует. Приюты-shelter рассчитаны на проживание в относительно короткий период времени, пока владельцы приюта не смогут найти нечеловеческим животным, которые чаще всего являются бродячими и бездомными, их новый дом и новую

семью. В приютах-sanctuary такой ресоциализации не происходит, у них нет цели встроить нечеловеческих животных в человеческие семьи.

Во-вторых, приюты-sanctuary открыты для всех видов нечеловеческих животных (включая сельскохозяйственных животных, диких нечеловеческих животных с увечьями, старых животных¹), тогда как приюты-shelter сфокусированы исключительно на одном конкретном виде домашних животных (например, кошках, собаках, птицах и так далее).

В-третьих, приюты-shelter зачастую некритически воспроизводят паттерны человеческой власти, пытаясь найти нечеловеческим животным человеческую семью. Этими действиями они поддерживают убеждение, что у каждого одомашненного нечеловеческого животного должен быть человеческий компаньон. Приюты-sanctuary, наоборот, в своей работе пытаются донести до людей проблемы, связанные с насилием над нечеловеческими животными, выступают за веганство, рассказывают об эмоциональной и интеллектуальной жизни нечеловеческих животных, а также настаивают на связанности различных форм угнетения (интерсекциональность) — спесишизма, расизма, сексизма, гомофобии, эйблизма, — выступают за социальную справедливость и применяют ее принципы в своей работе².

Несмотря на некоторое количество отличий приютов-sanctuary от приютов-shelter, у них есть одно общее важное сходство: стремление к тому, чтобы нечеловеческие животные проявляли свою агентность, и к созданию условий для ее проявления.

Исследователи обращаются к приютам-sanctuary для того, чтобы продемонстрировать, как животные проявляют агентность и субъектность, сопротивляются, взаимодействуют друг с другом, а также с человеческими животными. Опыт взаимодействия внутри приютов-sanctuary требуется для того, чтобы показать, что нечеловеческие животные могут являться политическими агентами, что они могут участвовать в принятии решений о своей собственной жизни и перестроить пространство, внутри которого они существуют.

Я предлагаю обратиться к приютам-sanctuary и посмотреть на них через распространенную и в исследовании животных часто используемую рамку STS — Science, Technology and Society, в первую очередь обратившись к идеям Аннмари Мол и Бруно Латура.

Прежде чем приступить к анализу приютов с точки зрения STS, следует обратиться к нескольким важным понятиям и темам в исследованиях животных: к агентности, сопротивлению и связи онтологий и политик.

¹ При этом Марго ДеМелло пишет, что у приютов-sanctuary может быть специализация на каком-то определенном виде животных [см.: DeMello, 299–301].

² Несмотря на преимущества приютов-sanctuary над приютами-shelter, и у тех, и у других учреждений есть свои недостатки, связанные, например, с биополитическим контролем, усыплением нечеловеческих животных и дисбалансом власти [см.: Calarco; DeMello; Pachirat].

Агентность «означает воздействие на мир такими способами, которые отражают желания или волю субъекта» [Blattner, Donaldson, Wilcox, 4]. Однако «желания и воля не возникают в вакууме» [Meijer, Bovenkerk, 54]. В их формировании, а следовательно, и в самом понятии агентности, «важную роль играют отношения — на индивидуальном уровне, а также на уровне социальных, политических и культурных структур. Другими словами, всегда существует взаимодействие между агентностью и окружающей средой животного. «Социальные, политические и культурные структуры могут ограничивать возможность проявления агентности животных» [Там же, 54–55], но также могут служить катализатором для ее проявления.

Важно отметить, что когда понятие агентности используется в отношении приютов-sanctuary, подразумевается, что в них нечеловеческие животные могут реализовать свою агентность более свободно, чем в тех пространствах, из которых они были спасены или из которых сами сбежали. В приютах-sanctuary нечеловеческие животные могут формировать свои собственные общины пространства — пространства, в которых будут существовать не только отдельные конкретные виды (например, когда коровы живут исключительно с коровами или гуси с гусями), но и имеется возможность для формирования межвидовых пространств. В создании межвидовых пространств могут участвовать не только представители разных нечеловеческих видов, например, коровы и гуси, но и человеческие животные как вид среди других видов.

Понятие сопротивления животных я заимствую у исследовательницы Сарат Колин. Она пишет, что сопротивление нечеловеческих животных — «борьба и стремление к свободе против плена или других репрессивных условий путем нарушения границ, созданных человеком» [Colling, 12]. Очевидно, что на самом деле внутри приютов-sanctuary нечеловеческие животные не сопротивляются в том смысле, о котором говорит нам Колин, потому что она использует другой материал для анализа и концептуализации сопротивления. Однако мне важно показать, что сопротивление — это нарушение границ. Когда мы наблюдаем за тем, как нечеловеческие животные, когда они приходят в новый приют-sanctuary, пытаются пересобрать то пространство, которое изначально для них было создано — это говорит об изменении или нарушении границ, созданных для них человеком.

Нечеловеческие животные меняют свое местожительство. Допустим, те, кто работают в приюте-sanctuary, хотели, чтобы новоприбывшие нечеловеческие животные жили в одном конкретном месте и жили там со своим видом. Однако довольно часто нечеловеческие животные не подчиняются человеческому конструированию пространства и меняют свое местожительство, предпочитая жить на улице, а не в здании, жить с другим видом, а не со своим. Таким образом они выходят из тех границ, которые были предписаны им изначально человеческими животными. Нечеловеческие животные создают

новые пространства во взаимодействии с другими животными или предметами. Часто один вид нечеловеческих животных помогает новоприбывшему другому виду нечеловеческих животных адаптироваться в приюте-sanctuary, понять, где и что находится, а также перестроить вместе с другими человеческими и нечеловеческими животными пространство, в котором они все вместе находятся. Всегда существует нарушение границ и пересборка пространства. Ничего никогда не является стабильным. Агентность и сопротивление тесно связаны между собой, так как нарушение границ подтверждает тот факт, что у нечеловеческих животных есть агентность.

Важным для моего текста является тезис о связи онтологий и политик. Как пишут Сара Элленцвейг и Джон Заммитто, «новый материализм инвестирует в онтологию жизненной материи, чтобы обеспечить новые формы политического действия и участия» [Ellenzweig, Zammitto, 9]. Новый материализм пытается показать, что если раньше на онтологическом поле у нас существовал только человек, который определял абсолютно все структуры: социальные, политические, культурные, экономические и другие, — то в тот момент, когда нечеловеческое дает о себе знать и помимо человека на этом онтологическом поле появляется еще и нечеловеческое как таковое и нечеловеческие животные в частности (которые на самом деле были на нем всегда), оказывается, что не только человек главенствует над всеми социальными, политическими, культурными и другими структурами. Нечеловеческое как таковое, и нечеловеческие животные в частности, тоже их определяют. Когда оказывается, что помимо человека на онтологическом поле существуют и нечеловеческие животные, рождается новая онтология, новые отношения. В связи с тем, что изменилась онтология, появляется необходимость пересобрать и переосмыслить политику, потому что из нее было исключено достаточно большое количество агентов и онтология не позволяла их увидеть.

В своей статье об онтологической политике Аннмари Мол связывает друг с другом понятия политики и онтологии и пишет, что «расположение реальности зависит от области, в рамках которой реальность рассматривается. Например, в социальных исследованиях науки именно лаборатория описывалась как социо-материальная практика, где трансформируется реальность, и создаются новые способы ее задействования. Оттуда они экспортируются не столько в форме “теории”, сколько — или, по крайней мере, столько же — в виде прививок, микрочипов, клапанов, двигателей внутреннего сгорания, телефонов, генетически модифицированных мышей и других объектов, несущих с собой новые реальности, новые онтологии» [Mol 1999, 95].

Отталкиваясь от этой мысли, я думаю, можно смотреть на приюты-sanctuary как на лаборатории, в которых происходит новое взаимодействие человеческих и нечеловеческих животных друг с другом и человеческих животных с нечеловеческими животными. Приюты-sanctuary как лаборатории

нужны для того, чтобы понять, как формируются отношения между нечеловеческими животными и между нечеловеческими и человеческими животными, и понять, что нет ничего пугающего и страшного в том, чтобы впустить нечеловеческих животных в политическое сообщество (тем более, что они сами того требуют), признать их частью политического сообщества и начать иначе взаимодействовать с ними, перестроив, как следствие, на этом основании наши взаимоотношения и наши общие институты в целом (как правовые, так и политические).

Для Аннмари Мол лаборатория — это среда экспериментов [см.: Mol 1999]. Применяя ее идеи в отношении приютов-sanctuary, приюты-sanctuary становятся средой, внутри которой мы можем пытаться рекомбинировать наши отношения, экспериментировать с ними, пытаться понять, как мы можем взаимодействовать с нечеловеческими животными (а они с нами), какой отклик они нам дают, как они отвечают на тот отклик, который даем им мы, и экспортировать новые знания в мир, материально изменяя его.

Важные для моего текста размышления также содержатся в работе Бруно Латура «Дайте мне лабораторию, и я переверну мир» [см.: Латур 2002], в которой есть похожий ход. Латур анализирует то, как Луи Пастер преобразовал Францию. Луи Пастер боролся с заболеванием, которое было характерно для промышленных животноводств, пытаясь придумать вакцину от сибирской язвы. В итоге у него всё получилось. Однако Латур пишет, что после того, как Пастер создал вакцину, она не работала вне стен лаборатории. Пастеру следовало изменить общество, сделать условия в обществе такими же, какими они были в лаборатории, благодаря чему прививки бы заработали. И он сделал это.

Поэтому Латур пишет, что «поскольку научные факты производятся внутри лабораторий, то для обеспечения их свободного распространения необходимо создать дорогостоящие сети, внутри которых будет поддерживаться их хрупкая эффективность. Если это значит превратить общество в большую лабораторию, то так оно и будет. Распространение лабораторий в те области, которые за несколько десятилетий до этого не имели ничего общего с наукой, является хорошим примером построения подобных сетей» [Там же, 27].

Анализируя понятие лаборатории и Б. Латур, и А. Мол стремятся показать, что с помощью лаборатории можно перевернуть мир, пересобрать общество, чтобы то, что у нас возникло внутри лаборатории, работало и в обществе.

Отталкиваясь от идей Латура и Мол, я предлагаю смотреть на приюты-sanctuary как на лаборатории, в которых можно экспериментировать с межвидовыми взаимоотношениями, а потом внедрять все те практики (или какую-то их часть), которые были созданы внутри приютов-sanctuary в процессе взаимодействия с нечеловеческими животными, в нашу общую политическую реальность.

Далее я бы обратился к работам двух крупных исследователей, которые работают в рамках политической теории и занимаются исследованиями животных — это Сью Дональдсон и Уилл Кимлика. В одной из своих статей они критикуют приют Farm Sanctuary. Это один из самых популярных приютов-*sanctuary*, являющийся на данный момент крупной некоммерческой организацией, которая помогает нечеловеческим животным. Однако Farm Sanctuary, как пишут Дональдсон и Кимлика, предоставляет животным защиту, безопасность и право на то, чтобы они жили внутри приюта, то есть убежище (*refuge*) и защиту их прав (*advocacy*) [см.: Donaldson, Kymlicka 2015].

Но таким образом Farm Sanctuary ограничивает агентность нечеловеческих животных, так как не дает им право участвовать в создании и преобразовании того места, в котором они находятся. Поэтому Дональдсон и Кимлика противопоставляют этому приюту другой приют, VINE Sanctuary. В этом приюте-*sanctuary* работает концепция трех “P” — Protection, Provision и Participation. В нем нечеловеческие животные не только находятся под защитой и обеспечены всем необходимым, но им предоставляется возможность участвовать в построении того микросообщества, внутри которого они оказались.

Дональдсон и Кимлика утверждают, что нечеловеческие животные должны быть полноценными членами микросообщества, внутри которого они оказались. В этом смысле работники приютов-*sanctuary* не должны находиться на вершине иерархии по отношению к нечеловеческим животным, конструируя совместное пространство жизни, указывая нечеловеческим животным в каких пространствах они должны жить, с кем они должны взаимодействовать и так далее. Приюты-*sanctuary* должны обеспечить нечеловеческим животным возможность участвовать в принятии решений о том, с кем они контактируют, где живут и какие новые связи выстраивают, а какие прерывают³.

Исследователи также пишут о самоопределении, об индивидуальном благополучии нечеловеческих животных — и то и другое нужно для того, чтобы дать им возможность самим выбирать, каким образом они хотят реализовать свою агентность и свободу внутри приютов-*sanctuary*.

Важной для Дональдсон и Кимлики является тема гражданства [см.: Donaldson, Kymlicka 2011]. Они пишут о том, что концепция трех “P” (Protection, Provision, Participation) должна быть реализована и в понятии гражданства. То есть то, что было воссоздано и практикуется внутри приютов-*sanctuary*, в микросообществах, должно впоследствии находить отражение в больших политических и правовых структурах и оформлять наше сообщество.

Исследователи также говорят о зависимой агентности. Мы все, и человеческие, и нечеловеческие животные, никогда не существуем одни. Человеческие

³ Так должен выглядеть образцовый приют-*sanctuary*, чтобы он был лабораторией, из которой можно будет экспортировать знания и внедрять их в макросообщество.

животные, которые существуют внутри приютов-sanctuary, должны опосредовать взаимоотношения, коммуникацию между нечеловеческими животными, помогать им, когда это требуется. Человеческие животные не должны дистанцироваться от нечеловеческих животных, но принимать активное участие в их взаимодействиях. При этом нечеловеческие животные — это не просто пассивные объекты, которым надо указать, что нужно делать, где находиться, но и агенты, которые могут сами выбрать и понять, что им требуется, что они хотят, к чему стремятся.

Последнее, что стоит отметить — понятие поддерживающего выбора и реконфигурации пространства жизни. На деле это означает, что человеческие животные должны реагировать на те сигналы, которые идут от нечеловеческих животных, и стараться отвечать на нее, т. е. вступать в коммуникацию.

Обращаться к приютам-sanctuary нужно для того, чтобы анализировать то, как формируются отношения с нечеловеческими животными и между человеческими животными и нечеловеческими животными, которые отличны от взаимодействий, происходящих в обыденной жизни, чтобы анализировать неожиданные взаимодействия нечеловеческих животных друг с другом и человеческих и нечеловеческих животных между собой, пытаясь, в конечном итоге, воплотить их в действительности.

В конце стоит отметить, что существует большое количество исследователей, которые работают на пересечении политической теории и Animal Studies [см.: Donaldson, Kymlicka 2011; Cochrane 2018; Cochrane 2020; Meijer; Smith; Best 2014; Pellow]. Также есть некоторое количество разработанных политических концепций, которые пытаются описать агентность нечеловеческих животных, рассматривая ее с политической точки зрения, что позволяет исследователям говорить о том, что нечеловеческие животные могут быть частью нашего общего политического сообщества и могут влиять на принятие решения о своей собственной жизни.

В идеях Латура участие в политическом сообществе нечеловеческого возможно через репрезентацию их агентности экспертами, которые помогают нечеловеческому себя проявлять, доносить свои требования и настаивать на изменениях коллективов, внутри которых мы существуем [см.: Латур 2018]. У Мол также реальность осуществляют преимущественно люди, так как они все еще обладают большей акторностью, чем нечеловеческие животные. Политические, правовые и другие институты, которые до этого формировали наши взаимоотношения, нашу акторность всё еще управляются людьми, и люди всё еще остаются теми, кто осуществляет реальность, и теми, кто изменяет политические, правовые и другие институты [см.: Мол 2021].

При этом необходимо смотреть на приюты-sanctuary как на то место, которое может стать лабораторией, которая трансформирует реальность, откуда новые способы взаимодействия могут экспортироваться, неся с собой

новые реальности и новые онтологии, потому что на их примере мы видим, что у нечеловеческих животных есть агентность, они могут ее проявлять, они не являются пассивными объектами, как о них думали раньше, они могут воспринимать ответы, которые мы даем на их проявление, а также они способны к некоторой форме ответ-ственности (response-ability) [см.: Харауэй 2020] за принятие своих решений.

Список источников

- Латур Б.* Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // *Логос*. 2002. № 5. С. 1–32.
- Латур Б.* Политики природы. Как привить наукам демократию. М. : Ad Marginem Press, 2018.
- Харауэй Д.* Оставаясь со смутой. Заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь : Hyle Press, 2020.
- Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration* / ed. by S. E. McFarland, R. Hediger. L. ; B. : Brill, 2009.
- Best S.* Animal Agency: Resistance, Rebellion, and the Struggle for Autonomy. 2011. URL: <https://drstevebest.wordpress.com/2011/01/25/animal-agency-resistance-rebellion-and-the-struggle-for-autonomy/> (дата обращения: 23.08.2024).
- Best S.* The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century. Palgrave Macmillan, 2014.
- Blattner C. E., Donaldson S., Wilcox R.* Animal Agency in Community: A Political Multispecies Ethnography of VINE Sanctuary // *Politics and Animals*. 2020. Vol. 6. P. 1–22.
- Cochrane A.* Sentientist Politics: A Theory of Global Inter-Species Justice. Oxford : Oxford University Press, 2018.
- Cochrane A.* Should Animals Have Political Rights? Cambridge : Polity Press, 2020.
- Colling S.* Animal Resistance in The Global Capitalist Era. East Lansing. Michigan : Michigan State University Press, 2021.
- DeMello M.* Shelters and Sanctuaries // *Humans and Animals: A Geography of Coexistence* / ed. by C. L. Johnston, J. Urbanik. Santa Barbara ; California ; Denver ; Colorado : ABC-CLIO, 2017. P. 299–301.
- Donaldson S., Kymlicka W.* Between Wild and Domesticated: Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency // *Animal Ethics in the Age of Humans: Blurring Boundaries in Human-animal Relationships* / ed. by B. Bovenkerk, J. Keulartz. Luxembourg : Springer, 2016. P. 225–242.
- Donaldson S., Kymlicka W.* Farmed Animal Sanctuaries: The Heart of the Movement? A Socio-Political Perspective // *Politics and Animals*. 2015. № 1. P. 50–74.
- Donaldson S., Kymlicka W.* Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights. New York : New York University Press, 2011.
- Ellenzweig S., Zammito J. H.* Introduction: New Materialism: Looking Forward, Looking Back // *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*. London ; New York : Routledge, 2017. P. 1–15.
- Meijer E.* When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy. New York : New York University Press, 2019.
- Meijer E., Bovenkerk B.* Taking Animal Perspectives into Account in Animal Ethics // *Animals in our Midst: The Challenges of Co-existing with Animals in the Anthropocene* / ed. by B. Bovenkerk, J. Keulartz. Luxembourg : Springer, 2021. Vol. 33. P. 49–64.
- Mol A.* Eating in Theory. Durham, London : Duke University Press, 2021.
- Mol A.* Ontological Politics. A Word and Some Questions // *The Sociological Review*. 1999. Vol. 47. № 1. P. 74–89.
- Pachirat T.* Sanctuary // *Critical Terms for Animal Studies*. Chicago ; London : The University of Chicago Press. 2018. P. 337–355.

- Pellow D. N. *Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement*. Minneapolis ; London : University of Minneapolis Press, 2014.
- Shared Lives of Humans and Animals: Animal Agency in the Global North / ed. by T. Räsänen, T. Syrjämaa. London ; New York : Routledge, 2017.
- Smith K. K. *Governing Animals. Animal Welfare and the Liberal State*. Oxford : Oxford University Press, 2012.

References

- Best, S. (2011) *Animal Agency: Resistance, Rebellion, and the Struggle for Autonomy*. URL: <https://drstevebest.wordpress.com/2011/01/25/animal-agency-resistance-rebellion-and-the-struggle-for-autonomy/> (accessed: 23.08.2024).
- Best, S. (2014). *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*. Palgrave Macmillan.
- Blattner, C. E., Donaldson, S., Wilcox, R. (2020). Animal Agency in Community: A Political Multispecies Ethnography of VINE Sanctuary. *Politics and Animals*, 6, 1–22.
- Cochrane, A. (2018). *Sentientist Politics: A Theory of Global Inter-Species Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Cochrane, A. (2020). *Should Animals Have Political Rights?*. Cambridge: Polity Press.
- Colling, S. (2021). *Animal Resistance in The Global Capitalist Era*. East Lansing. Michigan : Michigan State University Press.
- DeMello, M. (2017). Shelters and Sanctuaries. In Johnston, C. L., Urbanik, J. (ed.) *Humans and Animals: A Geography of Coexistence*, 299–301. Santa Barbara; California; Denver; Colorado: ABC-CLIO.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. New York: New York University Press.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. (2015). Farmed Animal Sanctuaries: The Heart of the Movement? A Socio-Political Perspective. *Politics and Animals*, 1, 50–74.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. (2016). Between Wild and Domesticated: Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency. In Bovenkerk, B., Keulartz, J. (ed.) *Animal Ethics in the Age of Humans: Blurring Boundaries in Human-animal Relationships*, 225–242. Luxembourg : Springer.
- Ellenzweig, S., Zammito, J. H. (2017). *Introduction: New Materialism: Looking Forward, Looking Back*. In *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*. London; New York: Routledge, 1–15.
- Haraway, D. (2020). *Ostavayas' so smutyoy. Zavodit' sorodichei v Htelucene* [Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene]. Perm: Hyle Press.
- Latour, B. (2002). Daite mne laboratoriu, i ya perevernu mir [Give Me a Laboratory and I will Raise the World]. *Logos*, 5, 1–32.
- Latour, B. (2018). *Politiki prirody'. Kak privit' naukam demokratiiu* [Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy]. Moscow: Ad Marginem Press.
- McFarland, S. E., Hediger, R. (ed.) (2009). *Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration*. L.; B.: Brill.
- Meijer, E. (2019). *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. New York: New York University Press.
- Meijer, E., Bovenkerk, B. (2021). Taking Animal Perspectives into Account in Animal Ethics // In Bovenkerk, B., Keulartz, J. *Animals in our Midst: The Challenges of Co-existing with Animals in the Anthropocene*. Luxembourg: Springer, 33, 49–64.
- Mol, A. (1999). Ontological Politics. A Word and Some Questions. *The Sociological Review*, 47, № 1, 74–89.
- Mol, A. (2021). *Eating in Theory*. Durham, London: Duke University Press.
- Pachirat, T. (2018). *Sanctuary*. In *Critical Terms for Animal Studies*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 337–355.

- Pellow, D. N. (2014). *Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement*. Minneapolis; London: University of Minneapolis Press.
- Räsänen, T., Syrjämaa, T. (ed.) (2017). *Shared Lives of Humans and Animals: Animal Agency in the Global North*. London; New York: Routledge.
- Smith, K. K. (2012). *Governing Animals. Animal Welfare and the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press.

*Статья поступила в редакцию 03.09.2024;
одобрена после рецензирования 15.09.2024;
принята к публикации 01.10.2024*

*The article was submitted 03.09.2024;
approved after reviewing 15.09.2024;
accepted for publication 01.10.2024*

Информация об авторе

Мефёд Марк Владиславович — независимый исследователь, Балашиха, Россия

Information about the author

Mark Vl. Mefed — Independent researcher, Balashikha, Russia

Обзорная статья

УДК 233 + 636 + 37.01 + 140.8 + 117.023.4 + 172

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.029

ДОМАШНИЕ ЖИВОТНЫЕ В ИНДУИЗМЕ: ЭКСПОЗИЦИЯ ИЕРАРХИЙ И ОТНОШЕНИЙ

Владимир Сергеевич Сбитнев

Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
vladimir.sbitnev@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0007-4249-5610>

Аннотация. В статье рассматриваются представления, выражаемые священными писаниями индуизма, о духовной природе животных и эволюции их сознания в процессе перерождения (реинкарнации), приводится иерархия животных, а также раскрываются положения принципа ненасилия (ахимса) — важной составляющей духовности индуизма. Излагаются представления последователей индуизма о домашних животных, часть из которых наделена статусом священного животного. Анализируется связь между животным и божеством, приводятся истории о животных из священных писаний индуизма, а также излагаются сведения о жертвоприношениях животных.

Ключевые слова: индуизм, животные, священное животное, реинкарнация, ахимса

Для цитирования: Сбитнев В. С. Домашние животные в индуизме: экспозиция иерархий и отношений // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 79–94. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.029>

Review article

DOMESTIC ANIMALS IN HINDUISM: AN EXPOSITION OF HIERARCHIES AND RELATIONSHIPS

Vladimir S. Sbitnev

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia
vladimir.sbitnev@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0007-4249-5610>

Abstract. The article examines the ideas expressed in the sacred scriptures of Hinduism about the spiritual nature of animals and the evolution of their

© Сбитнев В. С., 2024

consciousness in the process of rebirth (reincarnation), provides a hierarchy of animals, and reveals the provisions of the principle of non-violence (ahimsa) — an important component of the spirituality of Hinduism. The ideas of Hindu followers about domestic animals are presented, some of which are endowed with the status of "sacred animal". The relationship between the animal and the deity is analyzed, stories about animals from the sacred scriptures of Hinduism are given, and information about animal sacrifices is presented.

Keywords: Hinduism, animals, sacred animal, reincarnation, ahimsa

For citation: Sbitnev, V. S. (2024). Domashnie zhivotnye v induizme: ekspozitsiya ierarkhii i otnoshenii [Domestic Animals in Hinduism: an Exposition of Hierarchies and Relationships]. *Koinon*, 4, 4, 79–94. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.029>

Индуизмом принято считать совокупность шести ортодоксальных философских школ (шат-даршана), опирающихся на Веды и другие согласующиеся с ними священные писания. Эти философские школы (даршаны), а именно: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта — вместе образуют единую систему под названием астика. Несмотря на то что каждый даршан по-разному описывает объект и методы познания, цель духовной практики, средства ее достижения и необходимые для этого качества человека, религиозные направления, входящие в состав астики, во многом похожи друг на друга. В частности, отношение к животным, в том числе к домашним, является одним из таких сходств.

Природа живых существ и их эволюция

Характерной чертой индуизма является представление о том, что человек, животное, а также все другие живые существа обладают единой духовной природой. В Бхагавад-гите, представляющей собой одно из важнейших священных писаний индуизма, в 18 тексте 5 главы об этом говорится следующее: «Смиранные мудрецы, обладающие истинным знанием, одинаково смотрят на ученого и благовоспитанного брахмана, корову, слона, собаку и собакоеда [неприкасаемого]» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2016а, 291]. Еще одно подобное утверждение встречается в 20 тексте 18 главы: «Знание, позволяющее человеку, несмотря на многообразие видов и форм живых существ, видеть их единую духовную природу, следует считать знанием в гуне благости» [Там же, 763]. В 7 мантре Шри Ишопанишад также подтверждается представление о единой духовной природе всех живых существ: «Тот, кто всегда смотрит на живые существа как на духовные искры, качественно равные Господу, понимает истинную природу вещей» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2016б, 51].

С точки зрения индуизма процесс эволюции живых существ заключается не в эволюции тела, а в эволюции сознания как атрибута души. Учение о реинкарнации постулирует, что после смерти живое существо получает новое тело в соответствии со своими сформированными, но не исполненными желаниями и накопленными последствиями своих поступков (карма). В 11 тексте 5 главы Шветашватара-упанишад и 2 тексте 1 главы Каушитаки-упанишад эта концепция отражена следующим образом: «Как тело растет за счет пищи и воды, так индивидуальное “я”, питаюсь своими стремлениями и желаниями, чувственными связями, зрительными впечатлениями и заблуждениями, обретает в соответствии со своими действиями желаемые формы» [Muller 1884, 257–258].

Эволюционируя, душа с течением времени получает тело человека, обладающего развитым разумом, что дает ей возможность осознать свое отличие от тела и достичь освобождения (мокша) из бесконечного порочного круга перерождений (самсара). В 17 тексте 20 главы 11 песни Шримад-Бхагаватам, одной из шести саттвака-пуран, описывается важность человеческого тела: «Человеческое тело, с помощью которого можно обрести все блага, получают естественным путем, по закону природы, хотя это очень редкое приобретение. Это тело можно сравнить с крепким, умело сконструированным кораблем, духовного учителя — с капитаном, а наставления Личности Бога — с попутными ветрами, помогающими продвигаться к цели. И тот, кто не пользуется всеми этими преимуществами человеческой жизни и не пересекает океан материального бытия, должен быть назван убийцей собственной души» [Ученики Бхактиведанты Свами Прабхупады 2017, 323].

Принцип ненасилия

В отличие от животного человек способен совершать осознанный выбор, в то время как жизнь животного заранее полностью определена его кармой. Такое понимание налагает на человека большую ответственность не только за собственное благополучие, но и за благополучие других окружающих его менее разумных живых существ, его «меньших братьев». Так, в Бхагавата-пуране в 28 тексте 6 главы 3 песни говорится: «Полубоги, находящиеся под влиянием гуны благодати и наделенные присущими ей замечательными качествами, живут на райских планетах, а люди, находящиеся под влиянием гуны страсти, вместе с другими существами, их подопечными, населяют Землю» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2013а, 267]. Далее 9 текст 14 главы 7 песни сравнивает живых существ с детьми: «К другим существам — оленям, верблюдам, ослам, обезьянам, мышам, змеям, мухам и птицам — семейный человек должен относиться как к собственным детям. И в самом деле, велика ли разница между детьми и этими невинными созданиями?» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2016е, 287].

Следование принципу ненасилия (ахимса) — важная составляющая духовной практики последователей индуизма. Эта ключевая добродетель заключается в том, что человек не должен мешать ни одному живому существу в его развитии. Душа не умирает со смертью тела, но с точки зрения индуизма этот факт не дает людям право убивать животных и употреблять их в пищу. Поскольку в настоящее время люди обладают достаточным количеством зерна, фруктов, молока и других продуктов, у них нет необходимости убивать животных. Животное, которое не умерло своей смертью, а было убито, снова получает тело того же вида, чтобы закончить положенный срок пребывания в нем и лишь затем перейти в другую форму жизни. Таким образом, человек не должен вмешиваться в процесс развития живого существа только ради обретения чувственного удовольствия. В 6 тексте 26 главы 4 песни Шримад-Бхагаватам утверждается: «Если какой-нибудь царь сильно привязан к мясной пище, он может отправиться в лес и охотиться на животных, которых священные писания рекомендуют приносить в жертву. Но никому не позволено убивать животных без надобности или без ограничений. Веды упорядочивают убийство животных, чтобы не позволять глупцам, попавшим под влияние гун страсти и невежества, безудержно потакать своим чувствам» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2013в, 204].

Дхарма человека и животного

Главной обязанностью человека, его предназначением, с позиции священных писаний индуизма (шастры) признается духовное совершенствование. Например, 13 текст 84 главы 10 песни Шримад-Бхагаватам формулируется следующим образом: «Тот, кто считает себя просто телом, состоящим из слизи, желчи и воздуха, кто думает, что жена и остальные члены семьи навечно принадлежат ему, кто считает статую из глины или землю, на которой родился, достойной поклонения, а в месте паломничества видит только водоем и ничего больше и при этом никогда не отождествляет себя с мудрецами, сведущими в духовной науке, не чувствует родства с ними, не поклоняется им и даже не посещает их, — такой человек ничем не лучше коровы или осла» [Ученики Бхактиведанты Свами Прабхупады 2015, 408–409]. Иными словами, люди, не обращающиеся к духовности, приравниваются к животным с единственным отличием в том, что у животного четыре ноги, а у людей две (двипада-пашу) [см.: Бхактиведанта Свами Прабхупада 2016г, 311–312].

Некоторые шастры объявляют, что по-настоящему человеческой жизнь людей становится с того момента, как они начинают задавать вопросы об Абсолютной Истине (сатьям-парам). Так, Веданта-сутра, один из канонических текстов индуизма, имеющий огромное значение для философской школы Веданта, начинается с сутры «атхато брахма джигйаса» [Muller 1890, 9], означающей «пришло время вопрошать об Абсолютной Истине». До того как это

время наступит, человек, по сути, ведет животное существование, поскольку все его устремления сводятся к удовлетворению животных потребностей в еде, сне, сексе и самозащите (ахара, нидра, майтхуна и бхая). О людях, не выполняющих свой высший долг (саната-дхарма), священные писания индуизма высказываются как о животных в человеческом облике (нара-пашавах) [см.: Бхактиведанта Свами Прабхупада 2016д, 270].

Человек, также как и животное, представляет собой совокупность духовной и материальной составляющих. Духовная составляющая — это душа (атма или джива), а материальная составляющая включает в себя тонкое и грубое тело (сукшма-шарира и стхула-шарира). Грубое тело состоит из 5 первоэлементов: эфир, воздух, вода, огонь и земля, а тонкое — из ума, разума и ложного эго. В отличие от разума людей разум животных не развит. Находясь в зачаточном состоянии, разум животного лишен свободы выбора и подчинен инстинктам, заложенным в него материальной природой (пракрити). Животное не может выбирать цель своего существования (прайоджана), ему не свойственно придерживаться правил нравственности или прибегать к добровольным ограничениям в чувственных наслаждениях (тапасья). Животное лишено способности различать добро и зло, и поэтому его действия не создают новой кармы. У животного нет выбора, оно вынуждено следовать своей дхарме, то есть соответствовать своей обусловленной природе.

Иерархия живых существ

Несмотря на то что и животные, и люди обладают единой духовной природой, все же индуизм предполагает, что отношение человека к животным должно отличаться от отношения к людям. Так, выдающийся индуистский религиозный деятель Абхай Чаранаравинда Бхактиведанта Свами Прабхупада в своих комментариях к Бхагавата-пуране пишет следующее: «К низшим живым существам нужно относиться с сочувствием, но это не значит, что мы должны вести себя с ними так же, как с людьми. Мы должны считать их равными себе, но относиться к ним следует иначе, чем к людям» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2013б, 340]. Люди занимают более высокое положение в иерархии живых существ по отношению к животным. В Шримад-Бхагаватам приводится одно из описаний такой иерархии: «Живые существа стоят выше неодушевленных предметов, а среди живых существ те, кто проявляет признаки жизни, стоят выше тех, кто их не проявляет. Еще выше стоят животные с развитым сознанием, а над ними находятся существа, наделенные развитой способностью к чувственному восприятию. Среди живых существ, обладающих органами чувств, те, у кого развит вкус, превосходят тех, кто обладает одним осязанием. Выше их стоят существа, наделенные обонянием, а их превосходят те, у кого развит слух. Выше живых существ, воспринимающих звук, стоят

те, кто различает формы, еще выше находятся существа, наделенные нижним и верхним рядом зубов, а их, в свою очередь, превосходят те, у кого много ног. Выше последних стоят четвероногие, а еще выше — люди» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2013б, 339–342].

Домашние животные находятся в иерархии выше диких, поскольку обладают способностью служить человеку. Служа человеку, животное привязывается к нему, а также перенимает от него человеческие качества. Благодаря этому в следующем воплощении душа, находящаяся в теле домашнего животного, может получить тело человека и, воспользовавшись этой редкой возможностью, достичь освобождения.

В свою очередь, человек, привязавшийся к животному, может в следующей жизни родиться в теле его вида. Пример такого неблагоприятного события приводится в 8 главе 5 песни Шримад-Бхагаватам, где рассказывается история императора Махараджи Бхараты, который достиг очень высокой ступени духовного развития, но из-за случайной привязанности к прирученному им олененку, после смерти воплотился в теле оленя. Таким образом, милосердие человека к домашнему животному выражается в первую очередь в том, чтобы организовать условия, в которых бы оно оказывало большее служение человеку, чем он ему.

Содержание животных дома

Характерной в данном отношении чертой индуизма является отрицательное отношение к содержанию животных дома. В соответствии с учением о трех гунах материальной природы (благость, страсть и невежество) животные, в том числе и домашние, находятся под преобладающим влиянием гуны невежества (тамас). Любому религиозному человеку, к какой бы конечной цели он ни стремился, будь то материальное благополучие, освобождение или любовь к Богу (бхакти), рекомендуется усиливать влияние на себя гуны благости и уменьшать влияние гун страсти и невежества. По этой причине нахождение животного в доме считается неблагоприятным: его можно заводить, но жить оно должно на улице. Как следствие назначение домашнего животного в рамках индуизма по большей части сводится к исполнению сельскохозяйственных нужд.

В Панчаратра-прадипе, руководстве по поклонению божествам для последователей Гаудия-сампрадаи, приводится предписание: «Не следует предлагать Божеству какую-либо пищу, на которую смотрела собака или другие низшие животные» [Панчаратра-прадипа]. Оскверняющее влияние животных не позволяет поддерживать чистоту дома и его жителей на должном уровне, поэтому в одном из комментариев к Шримад-Бхагаватам говорится: «Ни один уважающий себя человек не пустит кошку или собаку на порог своего дома. Их приучают оставаться на улице и никогда не входить в помещение. Но сердобольный домохозяин всегда оставляет прасад [освященную пищу] для кошек

и собак, которые съедают его за порогом дома и уходят восвояси» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2013б, 340].

Также в священных писаниях индуизма можно встретить указания на последствия, к которым приводит отказ от следования правилам и предписаниям, запрещающим содержание животных дома. Например, в Сканде Пуране 39.19–20 (Каумарика-кханда) утверждается: «Тот, кто держит кошек, петухов и кур, собак и птиц, тот, кто поджигает дома глухих и слепых, а также траву, зерно и другие вещи в полях, и тот, кто поддерживает себя с помощью сценического искусства или астрологии, — все они идут к Вайтарани [ад]» [The Greatness of Barkareśvara]. В Махабхарате говорится о том, что в доме, где содержатся собаки и петухи, Божества не принимают подношения. В Ману-самхите указывается, что любые молитвы или подношения, совершаемые в доме, где содержатся домашние животные, теряют свою эффективность: «На вкушающих дваждырожденных не должны смотреть собакоед, петух, свинья, женщина в период месячных и импотент (евнух), ибо то, на что они бросят взгляд во время церемонии шраддхи и полубога, становится оскверненным. Свинья оскверняет обнюхиванием, петух — махая крыльями, собака — взглядом, а собакоед — прикосновением» [The Laws of Manu].

Тем не менее в священных текстах индуизма есть и предписания противоположного характера. Так, в 47 тексте 12 главы Парашара Смрити указывается: «Следует иметь в своем доме следующее: дрова для разжигания жертвенного огня, черную кошку, сандаловое дерево, драгоценный камень, топленое масло, семена кунжута, шкуру оленя и козу» [Sri Parashara Smrithi]. Несмотря на неоднозначность трактовки некоторые последователи индуизма ссылаются на этот и другие подобные тексты с целью оправдать факт присутствия в их домах домашних питомцев.

Священные животные

Корова. В рамках индуизма некоторые виды животных считаются священными. Особое положение в этом отношении отводится корове (санскр. «го»). Корова олицетворяет собой религию (дхарма), опирающуюся на четыре ноги: аскетизм (тапас), чистота (шауча), милосердие (дайя) и правдивость (сатъя). С наступлением Кали-юги, последней из четырех эпох (сатъя, двапара, трета, кали), сменяющих друг друга, религия лишается трех своих ног: в упадок приходят аскетизм, чистота и милосердие. Единственной опорой религии остается правдивость, поэтому считается, что с исчезновением правдивости исчезнет и религиозность. Также существует и альтернативное мнение, заключающееся в том, что с каждой эпохой аскетизм, чистота, милосердие и правдивость в численном выражении уменьшаются на четверть. С этой точки зрения в Кали-югу четыре опоры религии ослабевают в четыре раза.

Последователи индуизма называют корову матерью (гомата). В 4764 тексте Маха-шубхашита-самграхи говорится о том, что у человека есть не одна мать, а семь (саптамата): родная мать, жена духовного учителя, жена священника, жена правителя, корова, кормилица и Земля [см.: Mahaasubhaasitasamgraha]. Человек пьет молоко коровы, считающееся необходимым для его успешного духовного развития, поэтому корова имеет огромное значение для религиозного человека. В одном из комментариев к Шримад-Бхагаватам на этот счет приводится следующее пояснение: «Почти все мы выросли на коровьем молоке, и потому корова — одна из наших матерей. Безусловно, положение матери священо, люди не должны убивать коров» [Ученики Бхактиведанты Свами Прабхупады 2016, 97]. Убийство коров в Индии запрещено на законодательном уровне. В Индии не только не убивают коров, но и разрешают им свободно перемещаться по улицам городов, даже если это мешает движению транспорта.

Запрет на убийство коров прослеживается в 17 главе 4 песни Шримад-Бхагаватам. В этой главе описывается как Бхуми, божество Земли, разгневав могущественного царя Притху, пытается спастись от него, приняв облик коровы. Коров нельзя убивать, более того, долг царя — защищать их, поэтому Бхуми становится коровой, чтобы сохранить себе жизнь.

Панчагавья или пять основных продуктов, получаемых от коровы, имеет большое религиозное значение в индуизме. Считается, что молоко, йогурт, гхи (топленое масло), моча и навоз находятся под преобладающим влиянием гуны благодати, и поэтому они широко используются в ритуальных практиках. Моча коровы используется в медицине, навоз — как удобрение и топливо, а гхи является незаменимым компонентом, необходимым для проведения жертвоприношения (ягья). В процессе жертвоприношения жрецы-брахманы вливают топленое масло в огонь, декламируя ведические гимны. Брахманы не могут проводить жертвоприношения, не имея в своем распоряжении достаточного количества гхи, а без жертвоприношений процветание общества с точки зрения индуизма становится невозможным.

В 65 тексте 19 главы 1 песни Вишну-пураны приведены следующие слова: «Я выражаю своё почтение Господу Кришне, которому поклоняются все брахманы, благожелателю коров и брахманов, вечному благодетелю всего мира. Я снова и снова выражаю свое почтение Личности Бога, которого называют Кришной и Говиндой» [Dialogue between Prahlada]. Иными словами, Кришна считается покровителем не только всего мира, но и в первую очередь коров и брахманов. Говинда, одно из имен Кришны, означающее «защитник коров», также указывает на особое значение коровы.

Шива, входящий в триаду главных божеств индуистского пантеона, в качестве ездового животного (вахана) использует белого быка Нанди. Нанди, также являющийся божеством, охраняет Кайлас, обитель Шивы. Его образ символизирует чистоту, справедливость и верность.

Слон. Слон (гаджа) также считается священным животным в индуизме. Ригведа превозносит силу, могущество и мужество слона. Прародителем слонов считается белый слон Айравата, относящийся к девяти драгоценностям, появившимся в результате пахтания молочного океана полубогами и демонами. Айравата является ваханой царя полубогов Индры. Также он стоит у входа в Сваргу (царство Индры).

Одним из самых известных божеств индуистской мифологии, связанных со слонами, является индуистский бог Ганеша. Изображаемый как ребенок с головой слона, Ганеша убирает препятствия на пути достижения как материальных, так и духовных целей, а также дарует благословение в виде мудрости и удачи.

Во 2, 3 и 4 главах 8 песни Шримад-Бхагаватам приводится история вожака слонов Гаджендры, обитателя рая. Однажды Гаджендра со своими женами решил искупаться в озере, в котором, как оказалось, жил огромный крокодил, отличавшийся невероятной силой. Потревоженный крокодил напал на вожака слонов в то время, как последний находился в воде. Поскольку борьба происходила в воде, слон слабел, а силы и ярость крокодила только увеличивались. Осознав, что он находится в безвыходном положении, Гаджендра вознес молитвы Вишну с просьбой о спасении. Вишну убил крокодила и спас Гаджендру, после чего забрал его с собой в свою обитель, Вайкунтху.

В настоящее время слонов широко используют в церемониях храмового поклонения. Нарядно одетые храмовые слоны не только участвуют в священных ритуалах и процессиях, но также и взаимодействуют с прихожанами, например, благословляя верующих касанием хобота за небольшое пожертвование. К сожалению, не все храмовые слоны окружены заботой, и встречаются случаи жестокого обращения с этими животными со стороны их погонщиков.

Лошадь. Лошадь (ашва) также причисляют к священным животным индуизма. Лошади неоднократно упоминаются в Ведах. Например, в Ригведе можно встретить множество описаний, связанных с колесницами. В упомянутой выше истории о пахтании молочного океана описывается появление первой лошади. Это был Уччайхшрава, конь белого цвета с двумя крыльями. Впоследствии Индра забрал Уччайхшраву в райское царство, но через некоторое время лишил коня крыльев и подарил его человечеству. Крылья были отрезаны, чтобы лошадь осталась на земле и не улетела обратно на небеса.

Одно из воплощений Вишну, Хаягрива, изображается с человеческим телом и головой лошади. История его явления описывается в пуранах. Однажды демоны Мадху и Каитабха похитили Веда и унесли их в адские миры. Тогда Вишну, приняв образ Хаягривы, убил демонов и вернул Веда. С тех пор Хаягриве поклоняются как Богу знаний.

Калки, десятая аватара Вишну, являющийся в конце Кали-юги, изображается белым на черном коне или, наоборот, — черным на белом коне. Помимо

Калки, лошадь также является ваханой Реванты (сын Сурьи), Кхандобы (воплощение Шивы), Ушасы (супруга Сурьи) и некоторых других полубогов.

Жертвоприношения животных

Отдельно необходимо отметить ведический ритуал жертвоприношения коня, ашвамедха-ягья. Самым известным текстом, описывающим ашвамедха-яшью, является Ашвамедхика Парва, четырнадцатая из восемнадцати книг Махабхараты. Этот текст повествует, что Кришна и Вьяса советуют царю Юдхиштхире совершить жертвоприношение коня, чтобы доказать свой суверенитет. Считается, что в результате правильно проведенного жертвоприношения, жертвенные животные омолаживаются и получают новую жизнь. В то же время утверждается, что в Кали-югу ни один брахман не обладает достаточной квалификацией для проведения подобных церемоний. В Брахма-вайварта-пуране указано следующее предписание: «В век Кали запрещены пять обрядов: нельзя совершать жертвоприношение коня, приносить в жертву корову, принимать санньясу, подносить предкам мясо и зачинать ребенка в лоне жены брата» [Brahma Vaivartha Purana].

В статье «Атиратра агничаяна: замещение жертвенных животных в ритуалах» Корнеева Н. А. указывает на то, что ритуал жертвоприношения животных в современной Индии — редкость: «Большинство брахманов, совершающих церемонии, во время которых предписаны жертвоприношения животных, использует замещения» [Корнеева, 46]. В жертву приносится не само животное, а так называемые пиштапашу — изображения животных из теста. В то же время в храмах богини Кали, являющейся олицетворением материальной природы, распространено непосредственное принесение в жертву козлов. Религиозный деятель и проповедник Е. С. Радханатха Свами в своей книге «Путешествие домой» так описывает церемонию жертвоприношения козла в одном из таких храмов, свидетелем которой он случайно оказался: «Напротив богини стояло несколько жертвенных алтарей, забрызганных кровью. Отчаянно блеял подвешенный за ноги черный козел, голова которого была зажата между окровавленными кольями. Обнаженный по пояс жрец прочитал мантры, замахнулся большим кривым ножом с широким клинком и одним ударом отсек несчастному животному голову. Из козлиной шеи хлынула кровь. Безжизненная голова, глядя на мир невидящими глазами, со зловещим стуком упала на пол. В тот же миг служители подхватили туловище и понесли его на кухню, чтобы приготовить еду для раздачи бедным» [Радханатха Свами, 196].

В четвертой песни Шримад-Бхагаватам описывается, как полубог Дакша, один из правителей вселенной, во время великого жертвоприношения нанес оскорбление Шиве, в результате чего лишился своей головы. На место головы Дакши поместили голову козла, который был одним из жертвенных животных, вовлеченных в жертвоприношение.

Животные с неоднозначным статусом

Некоторые виды домашних животных в рамках индуизма обладают неоднозначным статусом. Например, осел, верблюд и собака являются ваханами Шиталы, Момаи и Бхайравы соответственно, но в священных писаниях часто можно встретить негативные упоминания об этих животных. Например, 19 текст 3 главы 2 песни Шримад-Бхагаватам утверждает: «Люди, подобные собакам, свиньям, верблюдам и ослам, перевозносят тех, кто никогда не слушает повествования о трансцендентных играх Господа Шри Кришны, несущего избавление от всех бед» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2016в, 162].

Осел. Являясь символом глупости и упрямства, осел (кхара или мудха) тяжело работает, таскает тяжести, выбивается из сил, но ничего не получает за это. Когда осел желает вступить в связь с ослицей, та бьет его копытом, но он все равно не уходит от нее, надеясь насладиться сексом. Приводя эти аналогии, комментаторы шастр сравнивают мужей, находящихся под каблуком у своих жен, с ослиами. Ослиный труд, направленный исключительно на зарабатывание денег для чувственных удовольствий, порицается шастрами. Так, в Бхагавад-гите люди, не оставляющие времени на духовное развитие, объявляются мудхами (невежественными глупцами или ослиами), забывшими о собственных интересах, и поэтому никогда не предающимися Богу.

В 15 главе 10 песни Шримад-Бхагаватам рассказывается история о свирепом демоне Дхенукасуре, принявшем облик осла. Демон жил в лесу Талаван, в котором росли деревья, усыпанные сладкими и спелыми плодами. Из страха перед Дхенукасурой никто не решался пробовать эти плоды до тех пор, пока Кришна, его брат Баларама и их друзья-пастушки не вошли в лес. Упрямый демон напал на Балараму и был убит им.

Верблюд. Сравнивая материалистично настроенных людей с верблюдами, священные тексты индуизма, обращают внимание читателя на то, что верблюд любит есть колючки, не смотря на то что они до крови ранят его язык. Глупый верблюд любит вкус свежей крови, смешанный со вкусом колючек, и поэтому он пережевывает колючие растения, получая от этого извращенное удовольствие. Также и забывший о духовности мужчина, наслаждающийся сексом, обменивает свое семя на удовольствие. Шастры указывают на то, что семя мужчины и его кровь связаны, и поэтому такой мужчина, все равно что пьет собственную кровь.

Собака. Как уже говорилось выше, собака является ваханой Бхайравы, гневного воплощения Шивы. Помимо Бхайравы, некоторые другие божества также изображаются с сопровождающими их собаками. Например, собака по имени Сарамы является спутницей Индры. Тем не менее собака считается нечистым животным. Например, по отношению к ней можно встретить следующие нелестные характеристики: «самое презренное из всех животных» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2016в, 163], «неприкасаемый среди животных»

[O'Flaherty, 319–320] и т. п. Оскверняющее влияние собаки настолько велико, что оскверниться можно лишь от одной ее тени, даже непосредственно не соприкасаясь с самим животным.

В то же время, многие современные последователи индуизма заводят собаку у себя в квартире. Часто они мотивируют свое решение, ссылаясь на запоминающуюся историю Махабхараты, описывающую последний поход братьев Пандавов. Во время похода в Гималаи к братьям прибилась собака и продолжила путь вместе с ними. Дойти до конца пути было суждено только царю Юдхиштхире и собаке: остальные братья, а также их жена Драупади, погибли. Когда Юдхиштхира поднялся на вершину горы, его встретил Индра, прибывший туда на своем вимане (воздушном корабле). Прославив царя и его добродетель, Индра сказал, что Юдхиштхира заслуживает жизни в раю, и пригласил его взойти на воздушный корабль. Юдхиштхира согласился и хотел взойти на виман вместе с собакой, своей спутницей, но Индра воспрепятствовал этому, сказав, что собакам не место в раю. В ответ на это царь отверг предложение Индры о долгой райской жизни, аргументировав свое решение тем, что собака всегда была верной ему и зависит от него. Внезапно собака превратилась в Ямараджа, полубога смерти и справедливости, который, как выяснилось, специально испытывал Юдхиштхиру, чтобы тот показал всему миру пример, еще раз проявив свои возвышенные качества.

Обращаясь к этой истории, некоторые последователи индуизма нивелируют значение запретов шастр на содержание домашних питомцев. Например, они обосновывают свое мнение следующим образом: «Установление прочных и искренних отношений с любым животным культивирует сострадание... Я буду продолжать заботиться о своей собаке. И я готов пойти в ад не один раз за этого парня... В этой жизни есть вещи, которыми стоит наслаждаться, даже если из-за них вам не светит рай» [What does hindu].

Отдельно следует упомянуть о пятидневном фестивале «Тихар» в Непале (в Индии аналогичный фестиваль называется «Дипавали»). На второй день фестиваля проводится Кукур Пуджа, церемония поклонения собакам как к представителям Ямараджа. Во время церемонии собак украшают, надевают на них цветочные гирлянды и кормят специально приготовленными для них блюдами. Участники фестиваля верят, что, поклоняясь собакам, они избавляются от негативного отношения к смерти, поскольку после того, как они умрут, собака последует за ними и защитит их от пыток в аду. Неуважительное отношение к собаке в этот день считается грехом.

Кошка. Отношение к кошкам в индуизме также следует считать неоднозначным. С одной стороны, кошка является ваханой Шаштхи, божества растительности и размножения, покровительницы и защитницы детей, а также помощницы во время родов. На некоторых изображениях Шаштхи даже можно увидеть с головой кошки. С другой стороны, кошка, перебегающая дорогу,

считается неблагоприятным знаком, и любой суеверный человек, столкнувшийся с этим событием, будет вынужден вернуться и начать путь заново.

В бенгальской народной сказке рассказывается история девушки, которая тайком воровала еду, а затем обвиняла в этом черную кошку. Черная кошка, которую несправедливо били в качестве наказания за кражу еды, пожаловалась Шаштхи, которая пообещала отомстить за нее. Когда девушка родила сына, кошка ночью украла ребенка и отдала его богине. После того как это случилось, соседи обвинили молодую мать в беспечности и стали подозревать в том, что она ведьма, поедающая собственных детей. Когда родилась дочь, девушка решила не спать всю ночь, боясь потерять еще одного ребенка. Ей удалось поймать кошку, когда та пришла за девочкой, и ранить ее своим браслетом, но кошка сбежала с ребенком, оставив кровавый след. Мать пошла по этому следу к обители Шаштхи. Там она увидела, как богиня держала на руках ее детей. Шаштхи объяснила матери причину ее мучений и велела просить прощения у кошки. Мать попросила у кошки прощения и, получив его, пообещала богине, что совершит поклонение ей. Этот ритуал впоследствии стал известен как Джамай-Шаштхи Врата. После того как мать вернулась домой со своими детьми, поклонение Шаштхи как божеству, благословляющему семью детьми, богатством и счастьем, распространилось и стало повсеместным.

В Махабхарате также приводится история о кошке, но кошка выступает в ней исключительно как отрицательный персонаж, символизирующий лицемерие. Изображая добродетельного учителя, кошка согласилась обучать мышей, после чего обманом увела их в джунгли и съела.

В отличие от собак в Индии редко заводят кошек в качестве домашних питомцев. Однако кошки иногда живут на придомовых территориях, охотясь на крыс и мышей.

Выводы

Таким образом, философские принципы и культурные особенности индуизма во многом связаны с уважением к животным и заботой о них. Вероятно, по этой причине наибольшее количество вегетарианцев в мире в настоящее время наблюдается именно в Индии. В связи с этим следует отметить, что распространение индуизма может сыграть положительную роль в решении проблем, относящихся к экологическим последствиям животноводства, а также способствовать росту социальных движений, направленных на защиту прав животных.

Кратко перечислим основные особенности отношения к животным в рамках индуизма, упомянутые в статье.

1. Последователи индуизма не проводят различий между душой человека и душой животного. После смерти душа в соответствии со своими желаниями и кармой в новом рождении может получить как тело человека, так и тело животного.

2. С точки зрения священных писаний индуизма, тело человека дается душе в результате эволюции ее сознания. Обладая развитым разумом, душа, находящаяся в теле человека, с помощью осознанных усилий может достичь освобождения из самсары. Душа, находящаяся в теле животного, лишена возможности совершать осознанный выбор.

3. Человечество несет ответственность за благополучие животных. Принцип ненасилия, провозглашаемый священными писаниями индуизма, запрещает людям убивать животных без крайней необходимости.

4. Человеческая форма жизни предназначена для того, чтобы живое существо, духовно совершенствуясь, достигло самоосознания. Человек, игнорирующий духовность, в рамках индуизма считается двуногим животным.

5. Домашние животные призваны служить человеку. Животное, привязывающееся к человеку, прогрессирует, но человек, привязывающийся к животному, — наоборот, деградирует.

6. Священные писания индуизма в большинстве случаев не рекомендуют людям держать животных дома. О животном необходимо заботиться, но оно должно жить на улице.

7. Несмотря на запреты священных писаний последователи индуизма часто заводят домашних питомцев, поскольку в шастрах присутствуют неоднозначные предписания, которые можно проинтерпретировать в пользу содержания животных дома.

8. Некоторые виды животных считаются в индуизме священными. В первую очередь это корова, слон и лошадь. Корова занимает особое положение среди всех священных животных.

9. Часть животных, например, осел, верблюд, собака и кошка, имеют неоднозначный статус: с одной стороны, они являются ездовыми животными божеств, с другой стороны, их наделяют отрицательными качествами.

Список источников

- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1016a — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч.* Бхагавад-гита как она есть. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1016б — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч.* Шри Ишопанишад. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1016в — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч.* Шримад-Бхагаватам : Песнь вторая. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1016г — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч.* Шримад-Бхагаватам : Песнь пятая, том первый. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1016д — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч.* Шримад-Бхагаватам : Песнь шестая, том второй. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1016е — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч.* Шримад-Бхагаватам : Песнь седьмая, том второй. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1013a — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч.* Шримад-Бхагаватам : Песнь третья, том первый. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2013.

- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1013б — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. Шримад-Бхагаватам* : Песнь третья, том третий. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2013.
- Бхактиведанта Свами Прабхупада 1013в — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. Шримад-Бхагаватам* : Песнь четвертая, том третий. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2013.
- Корнеева Н. А. Атиратра Агничаяна: замещение жертвенных животных в ритуалах // Зографский сборник. 2016. № 5. С. 45–59.
- Панчаратра-прадипа на русском языке. URL: <http://www.forum.krishna.ru/showthread.php?t=993> (дата обращения: 25.09.2024).
- Радханатха Свами*. Путешествие домой: автобиография американского йога. М. : Арт Дизайн +, 2013.
- Ученики Его Божественной Милости А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады*. Шримад-Бхагаватам : Песнь десятая, том четвертый. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2015.
- Ученики Его Божественной Милости А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады*. Шримад-Бхагаватам : Песнь двенадцатая. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- Ученики Его Божественной Милости А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады*. Шримад-Бхагаватам : Песнь одиннадцатая, том второй. М. : The Bhaktivedanta Book Trust, 2017.
- Brahma Vaivartha Purana: Sri Krishna Janana Khanda. URL: <https://books.google.ru/books?id=zpg3EAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q=devara&f=false> (дата обращения: 25.09.2024).
- Dialogue between Prahlada and his father, chapter XIX. URL: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/vishnu-purana-wilson/d/doc115955.html> (дата обращения: 25.09.2024).
- Mahaasubhaasitasamgraha, vol. 1–8. URL: https://archive.org/stream/MahaasubhaasitasamgrahaVol1-8/Mahaasubhaasitasamgraha_Vol_3_djvu.txt (дата обращения: 25.09.2024).
- Muller 1884 — *Muller F. M. Sacred Books of the East: Vol. XV*. Oxford : Clarendon Press, 1884.
- Muller 1890 — *Muller F. M. Sacred Books of the East: Vol. XXXIV*. Oxford : Clarendon Press, 1890.
- O'Flaherty W. D. The Origin of Heresy in Hindu Mythology // *History of Religions*. 1971. Vol. 10. No. 4. P. 271–333.
- Sri Parashara Smrithi. URL: <https://archive.org/download/ParasharaSmriti/SriParasharaSmrithiPdf.pdf> (дата обращения: 25.09.2024).
- The Greatness of Barkareśvara, chapter 39. URL: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-skandapurana/d/doc366025.html> (дата обращения: 25.09.2024).
- The Laws of Manu III. URL: <https://sacred-texts.com/hin/manu/manu03.htm> (дата обращения: 25.09.2024).
- What does hindu sastra say about raising a dog at home?. URL: <https://www.quora.com/What-does-hindu-sastra-say-about-raising-a-dog-at-home/answer/Abhijit-Kurse> (дата обращения: 25.09.2024).

References

- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2013). *Shrimad-Bhagavatam : Pesn' tret'ya, tom pervy'i* [Srimad-Bhagavatam: Third Canto, Part One]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2013). *Shrimad-Bhagavatam : Pesn' tret'ya, tom tretii* [Srimad-Bhagavatam: Third Canto, Part Three]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2013). *Shrimad-Bhagavatam : Pesn' chetvertaya, tom tretii*. [Srimad-Bhagavatam: Fourth Canto, Part Three]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2016). *Bhagavad-gita kak ona est'* [Bhagavad-gita As It Is]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2016). *Shri Ishopanishad* [Sri Isopanisad]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2016). *Shrimad-Bhagavatam : Pesn' vtoraya* [Srimad-Bhagavatam: Second Canto]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2016). *Shrimad-Bhagavatam : Pesn' pyataya, tom pervyi* [Srimad-Bhagavatam: Fifth Canto, Part One]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.

- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2016). *Shrimad-Bkḥagavatam : Pesn' shestaya, tom vtoroi* [Srimad-Bhagavatam: Sixth Canto, Part Two]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (2016). *Shrimad-Bkḥagavatam : Pesn' sed'maya, tom vtoroi* [Srimad-Bhagavatam: Seventh Canto, Part Two]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Brahma Vaivartha Purana: Sri Krishna Janana Khanda*. URL: <https://books.google.ru/books?id=zpg3EAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q=devara&f=false> (accessed: 25.09.2024).
- Dialogue between Prahlada and His Father*, chapter XIX. URL: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/vishnu-purana-wilson/d/doc115955.html> (accessed: 25.09.2024).
- Korneeva, N. A. (2016). Atiratra Agnichayana: zameshchenie zhertvennykh zhitovnykh v ritualakh [Atiratra Agnichayana: Substitution of Sacrificial Animals in Rituals]. *Zografskii sbornik*, 5, 45–59.
- Mahaasubhaasitasamgraha*, vol. 1–8. URL: https://archive.org/stream/MahaasubhaasitasamgrahaVol1-8/Mahaasubhaasitasamgraha_Vol_3_djvu.txt (accessed: 25.09.2024).
- Muller (1884). *Sacred Books of the East: Vol. XV*. Oxford: Clarendon Press, 1884.
- Muller (1890). *Sacred Books of the East: Vol. XXXIV*. Oxford: Clarendon Press, 1890.
- O'Flaherty, W. D. (1971). The Origin of Heresy in Hindu Mythology. *History of Religions*, 10, 4, 271–333.
- Pancharatra-pradipa na russkom yazyke* [Pancharatra-pradipa in Russian]. URL: <http://www.forum.krishna.ru/showthread.php?t=993> (accessed: 25.09.2024).
- Radhanath Swami (2013). *Puteshestvie domoi: avtobiografiya amerikanskogo ioga* [The Journey Home: Autobiography of an American Swami]. Moscow: Art Dizain +.
- Sri Parashara Smrithi*. URL: <https://archive.org/download/ParasharaSmriti/SriParasharaSmrithiPdf.pdf> (accessed: 25.09.2024).
- The Greatness of Barkareśvara*, chapter 39. URL: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-skanda-purana/d/doc366025.html> (accessed: 25.09.2024).
- The Laws of Manu III*. URL: <https://sacred-texts.com/hin/manu/manu03.htm> (accessed: 25.09.2024).
- Ucheniki Ego Bozhestvennoi Milosti A. Ch. Bkhaktivedanty Svami Prabhupady (2015). *Shrimad-Bkḥagavatam : Pesn' desyataya, tom chetvertyi* [Srimad-Bhagavatam: Tenth Canto, Part Four]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Ucheniki Ego Bozhestvennoi Milosti A. Ch. Bkhaktivedanty Svami Prabhupady (2016). *Shrimad-Bkḥagavatam : Pesn' dvenadtsataya* [Srimad-Bhagavatam: Twelfth Canto]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Ucheniki Ego Bozhestvennoi Milosti A. Ch. Bkhaktivedanty Svami Prabhupady (2017). *Shrimad-Bkḥagavatam : Pesn' odinnadtsataya, tom vtoroi* [Srimad-Bhagavatam: Eleventh Canto, Part Two]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust.
- What does hindu sastra say about raising a dog at home?* URL: <https://www.quora.com/What-does-hindu-sastra-say-about-raising-a-dog-at-home/answer/Abhijit-Kurse> (accessed: 25.09.2024).

Статья поступила в редакцию 03.09.2024;
одобрена после рецензирования 15.09.2024;
принята к публикации 01.10.2024

The article was submitted 03.09.2024;
approved after reviewing 15.09.2024;
accepted for publication 01.10.2024

Информация об авторе

Сбитнев Владимир Сергеевич — магистр религиоведения, Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия

Information about the author

Vladimir S. Sbitnev — Master of religious studies, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Научная статья

УДК 130.2 + 316.75:794 + 004.946 + 82.09 + 81'1:004.946 + 304.2

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.030

ЭЛЕМЕНТЫ ХОРРОРА В ВИДЕОИГРАХ КАК ИНСТРУМЕНТ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Александр Вячеславович Исаев

*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, Омск, Россия
isaev.alex03@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-3608-2284>*

Аннотация. Исследования видеоигр помогают выявить их потенциал как одного из инструментов регуляции современного общества. Несмотря на то что в обществе на данный момент преобладает негативное и пренебрежительное отношение к видеоиграм, они являются одним из популярных повседневных занятий для четверти россиян. Миллионы людей по всему миру играют в видеоигры, что ставит данную практику в один ряд с психотерапией, интегральным нейропрограммированием (ИНП) и иными практиками, формирующими индивидуальное и массовое сознание. Коммуникационный потенциал видеоигр остается недостаточно изученным. В данной статье автор обращается к вопросам репрезентативной функции элементов хоррора в пространстве видеоигр. Опираясь на литературу, статистические данные и иные источники, исследователи Game Studies ведут обсуждение как самого понятия «видеоигра», так и восприятия предлагаемого ею диалога по конкретным социальным проблемам.

Ключевые слова: game studies, видеоигры, коммуникативные алгоритмы видеоигры, репрезентация социальной проблемы в пространстве видеоигры.

Для цитирования: *Исаев А. В.* Элементы хоррора в видеоиграх как инструмент репрезентации современных социальных проблем // *Koinon*. 2024. Т. 4, № 4. С. 95–103. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.030>

Original article

HORROR ELEMENTS IN VIDEO GAMES AS A TOOL TO REPRESENT CONTEMPORARY SOCIAL PROBLEMS

Aleksandr I. Isaev

Dostoevsky Omsk State University, Omsk, Russia
isaev.alex03@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-3608-2284>

Abstract. Video game research helps to reveal their potential as one of the tools for regulating modern society. Despite the fact that there is currently a predominant negative and dismissive attitude towards video games in society, they are one of the popular everyday activities for a quarter of Russians. Millions of people around the world play video games, which puts this practice on a par with psychotherapy, integral neuroprogramming (INP) and other practices that shape individual and mass consciousness. The communication potential of video games remains insufficiently studied. In this article, the author addresses the issues of the representative function of horror elements in the video game space. Based on literature and statistical data and other sources, Game Studies researchers discuss both the very concept of «video game» and the perception of the dialogue it offers on specific social problems.

Key words: game studies, video games, communicative algorithms of video games, representation of social problems in the space of video games.

For citation: Isaev, A. I. (2024). Elementy' horrora v videoigrakh kak instrument reprezentatsii sovremenny'kh sotsial'ny'kh problem [Horror Elements in Video Games as a Tool to Represent Contemporary Social Problems]. *Koinon*, 4, 4, 95–103. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.030>

По данным ВЦИОМ, в России только 19 % граждан играют в видеоигры, из них 76 % играют чаще, чем несколько раз в месяц [см.: Видеоигры — и кто в них играет?]. Эти данные могут быть проинтерпретированы так: в современной России сформировался некий слой потребителей игрового контента — сами играющие в видеоигры или наблюдающие за стримами других игроков. Представляют ли они собой социальную группу, т. е. имеют ли они общий социально-значимый признак? Если это и так, то отношение к «геймерам»

в обществе достаточно терпимое. «Четверть россиян (26 %) позитивно относятся к тому, что член их семьи играет в видеоигры. Преимущественно это люди в возрасте от 25 до 34 лет (43 %), 18–24-летние респонденты (30 %) и люди среднего возраста от 35 до 44 лет (30 %). Одна пятая наших соотечественников равнодушны к увлечению своих родных компьютерными играми (17 %). Максимальное безразличие к тому, играют ли члены их семьи в видеоигры, демонстрируют молодые люди 18–24 лет (51 %). При этом более половины россиян негативно воспринимают увлечение своих близких видеоиграми (54 %). Активными сторонниками такой позиции являются люди в возрасте от 60 лет и старше (68 %)» [На игре...].

Видеоигра в широком смысле — это любая игра, для функционирования которой нужна электронная вычислительная машина: персональный компьютер, телевизионная приставка, портативная игровая система, игровой автомат, смартфон, планшет и др. Последние включают, в частности, некоторые настольные игры, в том числе ролевые игры, которые могут использовать различные электронные приложения и интернет-ресурсы для упрощения подсчета и генерации случайных событий, однако, в отличие от видеоигр все эти функции могут выполняться без помощи электронно-вычислительных технологий.

В качестве основных устройств ввода в компьютерных играх используются тактильные контроллеры: компьютерные мыши, клавиатуры, джойстики, другие специализированные устройства (например, рули для гоночных симуляторов или гитары для музыки), в том числе предназначенные для игр в виртуальной реальности. Реже устройствами ввода могут быть микрофоны и видеорекамеры, которые записывают движение. В некоторых современных играх контроллером может быть устройство геолокации, которое передает информацию о местоположении пользователя для управления событиями во многих играх с дополненной реальностью. В качестве основных устройств вывода в видеоиграх используются экраны, в том числе те, что находятся в очках виртуальной реальности, и динамики.

Первые видеоигры появились в 1950–1960-х гг. как экспериментальные проекты компьютерных энтузиастов, которые рассчитывали таким образом проверить возможности современной компьютерной техники и найти новые способы ее использования. К ранним компьютерным играм можно отнести «Tennis for two» (1958) У. Хигинботема [см.: The First Video Game?], «Spacewar!» (1961) С. Рассела, Д. Эдвардса, М. Грека, П. Самсона, Б. Сандерса и С. Пинчера, «Marienbad» (1962) В. Подгурского и др. Большинство из них не были коммерческими проектами и не распространялись за пределы тех учреждений, в которых они были разработаны. В результате они получили известность только много лет спустя, когда индустрия видеоигр достигла больших масштабов и ее аудитории стало достаточно, чтобы заинтересоваться происхождением новой среды [см.: Подвальный].

Современный этап существования видеоигр начинается с 70-х гг., когда в США распространилась коммерческая разработка игр для ЭВМ. Некоммерческий «геймдев» как таковой не прекратил свое существование, но принял другие формы: после широкого распространения коммерческих видеоигр фанаты создавали для них индивидуальные модификации, которые добавляли новый контент, меняли визуальные эффекты, механику или другие аспекты игр. В целом пользовательские моды распространялись бесплатно, и по мере роста Интернета они начали распространяться через него.

Современные видеоигры представлены многими жанрами, причем некоторые из них исторически восходят к традиционным играм, в то время как другие представлены только для ЭВМ и не имеют неэлектронных аналогов. Да, компьютерные шахматы или пинбол можно отнести к традиционным цифровым играм и, например, такие игры, как «Among Us» (2018) от Innersloth, хотя они заимствуют игровую механику из детективных клубных игр Fischer, основой которого является «Мафия» (1986) Д. Давыдова, но к ним добавляют ряд механик, которые невозможно воспроизвести без помощи компьютера [см.: История видеоигр...]. В то время как шутер, не имеет прототипа среди традиционных игр.

В современном обществе видеоигры являются не только развлечением, но и одним из важнейших культурных явлений, способным оказывать значительное влияние на общественное мнение. Перечень тем обсуждаемых и тем самым актуализируемых через видеоигры чрезвычайно широк: от изменения климата и экологического кризиса, дискриминации и нарушения прав отдельных групп населения, роста социального и экономического неравенства до напряжения между трудом и капиталом, необходимостью социальной поддержки уязвимых групп населения и инклюзивностью общества для всех его членов. Политическая нестабильность, коррупция и угрозы международной безопасности также вызывают серьезные опасения и требуют внимания со стороны общества и руководящих структур, требуют новых форматов осмысления. В это же время другие представители сферы развлечения, способные репрезентировать общество, его мечты и страхи, такие как кино и литература, испытывают проблемы с привлечением и наращиванием внимания к контролируемым ими форматам рефлексии, что, безусловно, ставит под сомнение их социальную актуальность. Всё чаще звучит предположение о том, что человечество не способно на создание нового, необычного или прорывного контента.

Стоит отметить, что за последние 10 лет всё чаще основой для создания сюжета служат именно видеоигры. Если раньше видеоигры сопровождали книги и фильмы (следовали за ними), к примеру серия видеоигр «Ведьмак» от издателя и разработчика CD Projekt Red по одноименному циклу романов Анджея Сапковского, то на сегодняшний день ситуация прямо противоположная: сюжет популярной онлайн игры «League of legends» продолжается

в комиксах, в книгах, в трейлерах и в одном из самых популярных анимированных сериалов «Arcane». Почти каждая популярная видеоигра сегодня имеет свой кино или литературный эквивалент. Мы уверены, что общий социокультурный потенциал видеоигр чрезвычайно высок в современной культуре, и этот тип коммуникации может стать/является каналом современного культурного диалога. Это побуждает познакомиться с его коммуникативно-репрезентативным потенциалом, отдельными алгоритмами решения и рассмотрения проблем, звучащих внутри него.

О социальной значимости видеоигр рассуждал Ян Богост в своей работе «Persuasive Games. The Expressive Power of Video games» [см.: Богост]. Он указывал на то, что через опыт игры мы понимаем какие-то сообщения, заключающиеся в самих процедурах игры, а сами процедуры могут свободно существовать как в мире видеоигр, так и в реальном мире или в третьем пространстве. Восприятие играющим видеоигры как инструмента переживания рассматривали Л. Е. Моторина и Г. В. Черняева в статье «Психологическая виртуальная реальность в компьютерной интерактивной среде». Рассуждая о едином киберпространстве, частью которого являются видеоигры, они приходят к выводу, что «психологическая виртуальная реальность как компонент компьютерной интерактивной среды выполняет роль посредника между человеком как личностью и компьютерной интерактивной средой как формой представленности киберпространства в современном человеческом бытии» [Моторина, Черняева, 8].

Современные видеоигры являются не только одним из массовых досуговых занятий, объединяющих все слои населения, вне зависимости от возраста, статуса, пола и расы, но и несут некие идеи, образы, смыслы, подобно книгам и фильмам. Однако видеоиграм присуща другая манера повествования, большая вовлеченность в действие, большая ответственность за поступки главного героя, большее переживание за ошибки, ведь все действия совершает сам игрок. Тем актуальнее становится проблематика использования в видеоиграх элементов хоррора — жанра литературы, кино, игр и других форм искусства, который направлен на вызывание у читателей или зрителей чувства страха, тревоги и ужаса [см.: Павлов]. Хотя хоррор в видеоиграх в первую очередь предназначен для развлечения и создания атмосферы страха, многое из него также включает в себя глубокие социальные комментарии. Некоторые видеоигры обращаются к историческим событиям, таким как войны, террористические акты или насилие, чтобы подчеркнуть их ужас и последствия. Другие фокусируются на психологических потрясениях, таких как депрессия, тревожные расстройства или суицид, чтобы помочь игрокам понять свои эмоции и разделить эти эмоции с другими играющим. Хоррор в видеоиграх представляет собой мощный инструмент репрезентации социальных проблем и потрясений. Они позволяют игрокам погрузиться в мир темных и ужасных реалий, чтобы лучше

понять сложные проблемы, с которыми сталкиваются обычные люди в своей обыденной жизни. Первые видеоигры в жанре хоррор появились на волне популярности фильмов в этом жанре. Хедлайнеры индустрии видеоигр предположили, что если дать потребителю не просто наблюдать за происходящим, а вовлечь в это, то его напряжение возрастет. Первой задокументированной видеоигрой жанра хоррор принято считать AX-2: Uchuu Yūsousen Nostromo [История и развитие компьютерных игр жанра хоррор] — фантастический экшен-хоррор с элементами приключений, разработанный Акирой Такигучи и Масакуни Мицухаси и опубликованный ASCII в 1981 г. Хотя получить доступ к этой видеоигре сейчас невозможно из-за утраты исходного кода и физических носителей, нам известно, что действие происходило на космическом корабле, а игрок управлял единственным выжившим членом экипажа, которого преследует монстр. Цель игры, конечно, выжить. По сохранившимся описаниям эта видеоигра скорее всего опиралась на фильм Ридли Скотта «Чужой». В 1982 г. вышла игра «3D Monster Maze» для Sinclair ZX81, созданная Малькольмом Эвансом. «3D Monster Maze» помещала игрока в лабиринт с единственным выходом, который охранял тиранозавр. Игрок должен был спастись от зверя, находящегося в состоянии активной охоты, за каждое действие, позволяющее игроку оставить зверя позади себя, ему начислялись очки. Тут можно провести параллели с мифом о лабиринте минотавра, но в отличие от Тесея игрок не мог выбраться из лабиринта, в конце игры ему сообщалось, что он приговорен к вечному блужданию по его коридорам и игра начиналась сначала.

Если первые видеоигры в жанре хоррор апеллируют к одним из самых глубинных страхов человечества — страх жертвы перед охотником, когда жертва имеет всего два варианта взаимодействия с опасностью, спрятаться или бежать, — то последующее развитие жанра показывает реакцию индустрии компьютерных игр в жанре хоррор на социальные проблемы и потрясения. Так, вернуться к травмирующему событию и заново его пережить предлагает короткая видеоигра «8:46», созданная для очков виртуальной реальности. Она рассказывает историю одного из офисных работников находившегося в северной башне Всемирного торгового центра (ВТЦ-1) и оказавшегося выше места крушения самолета. В этой видеоигре нет ярко выраженного сюжета, всё, что предстоит делать игроку, — это передвигаться по зданию и наблюдать за поведением людей, их реакцией, видеть, как ведут себя жертвы в этой безвыходной ситуации, слушать как они прощаются с близкими. Комментарии к этой видеоигре не однозначны. Одни комментарии полны слов сострадания ко всем людям, когда-либо пострадавшим от терроризма, другие же вступают в спор об этичности данного творения. «Я считаю неуважительным создавать видеоигру, показывающую последние несколько мгновений жизни людей, сгоревших заживо в результате нападения. Я не совсем понимаю, как это могло бы заставить людей «каким-то образом понять масштаб происходящего»

[Симулятор виртуальной реальности 11 сентября...]. «Игра создана, чтобы подарить острые ощущения и опыт того, каково это — не задохнуться и не сгореть заживо...», — заявляет комментатор на Reddit [Симулятор виртуальной реальности 11 сентября...]. «Как это может быть оскорбительным, если мы (в целом) не обращаем внимания на эти вещи» [Симулятор виртуальной реальности 11 сентября...] — таков ответ на предыдущее высказывание. Мы не считаем, что разработчики игры, обратившись к теме 11 сентября 2001 г. открыли некоторый ящик Пандоры, сделав доступными травмирующие переживания жертв трагедии, соучастие в этой катастрофе стало возможным в день трагедии, благодаря прямым трансляциям американских СМИ. Приведем точку зрения Р. В. Голубина и С. И. Грачева, представляющуюся нам принципиальной: «Терроризм и средства массовой информации: становятся ли действия террористов красивым информационным поводом для удовлетворения стремления СМИ к производству зрелища или же само информационное общество и СМИ, как его главный инструмент, “провоцируют” стихию терроризма, живущего только тогда, когда его “освещают”? Жизненно важная проблема современности, требующая особого внимания всех и вся. ...Печальные события 90-х гг. прошлого столетия и начала века нынешнего указывают, что часто пострадавшим от этого тандема является государство, без вмешательства которого в конечном итоге все общество становится участником “реального шоу”. Главный недостаток такого зрелища — человеческие жизни... Никакие новости не привлекают такого внимания и не являются столь “долгоиграющими”, как вести о террористических актах. Средства массовой информации, особенно телевидение, делают террористические акты еще более устрашающими, ясно донося до зрителей весь их ужас» [Голубин, Грачев, 218–219]. Мы намеренно решились на столь пространную цитату, чтобы показать — к ключевым эмоциям, которые задействованы в жанре хоррор в современной культуре обращаются не только видеоигры, но и средства массовой информации. Более того, из средств массовой информации разработчики видеоигр и черпают сюжеты своих произведений, берут идею, сюжет, выстраивают визуальный ряд, ведь ничто так не пугает как реальность.

Итак, в ходе проведенного нами исследования были рассмотрены теоретические основы элементов хоррора, их влияние на игроков и способы использования для передачи социального контекста. Была представлена история видеоигр и способы, которыми разработчики могут вызвать чувство страха и неприязни у своей аудитории. Также был проведен анализ конкретных игр, в которых элементов хоррора используются для репрезентации определенных социальных проблем или потрясений. В результате анализа было выявлено, что использование элементов хоррора в видеоиграх позволяет разработчикам создавать уникальные и запоминающиеся образы, которые могут служить инструментом для подачи сложных социальных вопросов и проблем. Безусловно,

человеческий страх может быть эффективным инструментом для привлечения внимания игроков к реальным проблемам общества. Видеоигры помогают игрокам лучше понять и прочувствовать эмоции людей, столкнувшихся с реальными проявлениями социальных проблем.

Однако при использовании элементов хоррора необходимо учитывать их потенциальное воздействие на игроков и находить баланс между страхом и интересом, который в рассмотренных нами произведениях игровой индустрии так и не был достигнут.

Список источников

- Богост Я. Убеждающие игры. Выразительная сила видеоигр. Массачусетс : MIT Press, 2010. Видеоигры — и кто в них играет? // ВЦИОМ. 2024. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/videoigr-y-kto-v-nikh-igraet> (дата обращения: 02.04.2024).
- Голубин Р. В., Грачев С. И. Место средств массовой коммуникации в борьбе с терроризмом // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2007. № 3. С. 218–223.
- История видеоигр. Часть 1 // StopGame. 2020. URL: https://stopgame.ru/blogs/topic/109336/istoriya_videoigr_chast_1 (дата обращения: 01.04.2024).
- Степанова Я. Д. История и развитие компьютерных игр жанра хоррор // Культура и технологии. 2019. Т. 4, вып. 4. С. 195–203.
- Моторина Л. Е., Черняева Г. В. Психологическая виртуальная реальность в компьютерной интерактивной среде // Социальная психология и общество. 2020. Т. 11, № 1. С. 8–26.
- На игре: социальные эффекты компьютерной игромании // ВЦИОМ. 2024. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/na-igre-soczialnye-effekty-kompyuternoj-igromanii> (дата обращения: 02.04.2024).
- Павлов А. В. Хоррор // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. 2024. URL: <https://bigenc.ru/c/khorror-1b1ae7?v=5868189> (дата обращения: 26.03.2024).
- Подвальный М. А. Видеоигры // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. 2024. URL: <https://bigenc.ru/c/videoigra-915272?v=6558368> (дата обращения: 26.03.2024).
- Симулятор виртуальной реальности 11 сентября, в котором игроки переживают последние минуты жертв // URL: https://www.reddit.com/r/gaming/comments/3quv5h/comment/cwilj6f/?utm_source=share&utm_medium=web3x&utm_name=web3xcss&utm_term=1&utm_content=share_button (дата обращения: 01.04.2024).
- The First Video Game? // BNL. 2021. URL: <https://www.bnl.gov/about/history/firstvideo.php> (дата обращения: 20.04.2024).

References

- Bogost, Ya. (2010) *Ubezhdayushchie igrы'. Vyrazitel'naya sila videoigr* [Persuasive Games. The Expressive Power of Videogames]. Massachusetts: MIT Press.
- Golubin, R. V., Grachev, S. I. (2007). Mesto sredstv massovoi kommunikatsii v bor'be s terrorizmom [The Role of Mass Media in the Fight Against Terrorism]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo*, 3, 218–223.
- Stepanova, Ya. D. (2019). Istoriya i razvitie komp'yuterny'kh igr zhanra khorrор [History and Development of Computer Games in the Horror Genre]. *Kul'tura i tekhnologii*, 4, 4, 195–203.
- Istoriya videoigr. Chast' 1. [History of Video Games. Part 1]. *StopGame*. URL: https://stopgame.ru/blogs/topic/109336/istoriya_videoigr_chast_1 (accessed: 01.04.2024).

- Motorina, L. E., Chernyaeva, G. V. (2020). Psikhologicheskaya virtual'naya real'nost' v komp'yuternoj interaktivnoy srede [Psychological Virtual Reality in a Computer Interactive Environment]. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo*, 11 (1), 8–26.
- Na igre: sotsial'ny'e efekty' komp'yuternoj igromanii [On the Game: Social Effects of Computer Gambling Addiction]. *WCIOM*. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/na-igre-sotsialnye-effekty-kompyuternoj-igromanii> (accessed: 02.04.2024).
- Pavlov, A. V. (2024). Khorror [Horror]. *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya: nauchno-obrazovatel'ny'i portal*. URL: <https://bigenc.ru/c/khorror-1b1ae7/?v=5868189> (accessed: 26.03.2024).
- Podval'ny'i, M. A. (2024). Videoigry [Videogame]. *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya: nauchno-obrazovatel'ny'i portal*. URL: <https://bigenc.ru/c/videoigra-915272/?v=6558368> (accessed: 26.03.2024).
- The First Video Game?. *BNL*. URL: <https://www.bnl.gov/about/history/firstvideo.php> (accessed: 20.04.2024).
- Videoigry — i kto v nikh igraet? [Video Games — and Who Plays Them?]. *WCIOM*. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/videoigry-i-kto-v-nikh-igraet> (accessed: 02.04.2024).
- Simulyator virtual'noj real'nosti 11 sentyabrya, v kotorom igroki perezhivayut poslednie minuty' zherty [Virtual Reality Simulator on September 11, in Which Players Experience the Last Minutes of the Victims] // Reddit URL: https://www.reddit.com/r/gaming/comments/3quv5h/comment/cwilj6f/?utm_source=share&utm_medium=web3x&utm_name=web3xcss&utm_term=1&utm_content=share_button (accessed: 04/01/2024).

*Статья поступила в редакцию 31.05.2024;
одобрена после рецензирования 15.06.2024;
принята к публикации 30.06.2024*

*The article was submitted 31.05.2024;
approved after reviewing 15.06.2024;
accepted for publication 30.06.2024*

Информация об авторе

Исаев Александр Вячеславович — студент факультета истории, теологии и международных отношений Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, Омск, Россия

Information about the author

Alexander V. Isaev — student of the Faculty of History, Theology and International Relations, Dostoevsky Omsk State University, Omsk, Russia

Научная статья

УДК 81'42 + 13 + 82'06 + 821.112.2-3 Кафка (436) + 159.923

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.031

«КАФКИАНСКИЙ ТЕКСТ» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Часть 1

Антон Романович Каширин

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия
ant.kashirin@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-7520-7440>*

Аннотация. Спустя сто лет после смерти Кафка превратился из писателя в образ, к которому продолжают обращаться интеллектуалы, литераторы и философы. Более того, в обиход вошло слово «кафкианский», отсылающее не к самому Кафке, и даже не к его книгам, а, скорее, к нашему личному страху перед непонятным и абсурдным. Кафкианское — это невысказанные и бредовые ситуации, происходящие наяву. Мы как исследователи и как философы исследуем сущность кафкианского через обращение к текстам, или, скорее, к Тексту — к «Кафкианскому тексту». Задача данной статьи — проанализировать произведения Кафки, их интерпретации, способы прочтения, которые создали кафкианское.

Ключевые слова: Франц Кафка, Текст, Кафкианский текст, кафкианское, искусственные миры, Малая литература, литературная машина, определяющее событие, абсурд, Скрытая традиция, иерархичность, изначальная загадка

Для цитирования: Каширин А. Р. «Кафкианский текст» в современной философии. Часть 1 // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 104–117. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.031>

Original article

«KAFKAESQUE TEXT» IN MODERN PHILOSOPHY

Part 1

Anton R. Kashirin

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
ant.kashirin@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-7520-7440>*

Abstract. A hundred years after his death, Kafka has transformed from a writer into an image that continues to be addressed by intellectuals, writers, and philosophers. Moreover, the word “Kafkaesque” has entered into common usage, referring not to Kafka himself, or even to his books, but rather to our personal fear of the incomprehensible and absurd. Kafkaesque is unthinkable and delirious situations that occur in reality. As researchers and philosophers, we explore the essence of Kafkaesque by turning to texts, or rather to the Text — to the “Kafkaesque text”. The goal of this article is to analyze Kafka’s works, their interpretations, and the ways of reading that created the Kafkaesque.

Key words: Franz Kafka, Text, Kafkaesque text, Kafkaesque, artificial worlds, Minor Literature, literary machine, defining event, absurdity, Hidden Tradition, hierarchy, original mystery.

For citation: Kashirin, A. R. (2024). «Kafkianskii tekst» v sovremennoi filosofii. Chast’ 1 [«Kafkaesque Text» in Modern Philosophy. Part 1]. *Koinon*, 4, 4, 104–117. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.031>

Сегодня, спустя сто лет после смерти писателя, призрак Кафки бродит по Европе. И уже не только по Европе, и уже давно не бродит — он сидит в наших умах и уходить не собирается. Его имя стало нарицательным: в обиход вошло слово «кафкианский», отсылающее не к самому Кафке, и даже не к его книгам, а, скорее, к нашему личному страху перед непонятным и абсурдным. Кафкианскими называют ситуации, которые кажутся немислимыми, бредовыми, невозможными и глупыми, но при этом существующие — происходящие наяву. Кафкианское не может быть, но происходит. Кафкианское не укладывается в голове, кажется абсурдной выдумкой. Но оно есть. Наперекор нашим ожиданиям, наперекор здравому смыслу. Кафкианское — это загадка без ответа. Загадка, которую надо принять и жить с ней. Кафкианское заставляет крикнуть: «Этого не может быть, это же просто абсурд». Но кричать бесполезно — все и так знают, что это абсурд. Но что с этим всем делать — непонятно.

Однако мы, как исследователи и как философы, можем попробовать изучить не то, почему в мире случается что-то кафкианское, а что такое это

«кафкианское» и как оно возникло. Или, скорее, так: что в творчестве Франца Кафки, в его произведениях сделало возможным появление в современном мире понятие «кафкианское»? Почему произведения Кафки оказались чем-то большим, чем литература, вышли за пределы искусства и породили понятие, которым можно пользоваться, даже не читая книги Кафки?

Можно сказать: ответ очевиден — потому что они странные, абсурдные, нереалистичные и бредовые. Но это слишком размытое описание, которое не вносит никакой ясности. Такой ответ слишком прост, а потому не интересен и бесполезен. В этот момент на помощь приходит философия с ее любовью всё усложнять. Чтобы ответить на вопрос о сущности кафкианского, стоит обратиться к текстам или даже, пользуясь бартовским понятием, к Тексту — к кафкианскому тексту.

Иначе говоря, перед нами стоит задача проанализировать произведения Кафки и их интерпретации, способы прочтения, которые остались в истории и создали кафкианское. Тогда будет ясно, что именно создает образ настолько яркий и запоминающийся, что мы используем его далеко за пределами литературоведения.

Статья состоит из двух частей. Здесь, в первой части, будет дано общее определение кафкианского текста, описаны объект и предмет исследования, а также будут приведены первые свойства Текста, в описании которых заключается суть исследования.

Постановка проблемы

Для начала разберемся с главным понятием «кафкианский текст» (далее — Кфт). Это а) непосредственно корпус произведений Франца Кафки (1883–1924), а также б) сложившиеся вокруг этого корпуса интерпретации, ассоциации, концепции, ложные отождествления, общие места в мысли и речи.

В русскоязычной культуре еще во времена СССР вокруг Кафки сложился образ писателя, который не просто описывает социально-политический порядок современный ему, но делает это невероятно точно, так же жутко и пугающе, как это происходит в окружающей нас реальности. Пожалуй, именно в этом контексте возникло и до сих пор существует слово «кафкианский» («это что-то кафкианское») в значении *ужасное*, пугающе абсурдное, принципиально непознаваемое, хаотичное и неразумное, бессмысленное и бесцельное. Понятно, почему у многих людей, тем более в Советском союзе, могли возникнуть сильные ассоциации между романом «Процесс» и громкими процессами XX в.: процессы 30-х гг., когда в Москве судили Бухарина, Зиновьева и прочих видных большевиков, Нюрнбергский процесс и суд над Адольфом Эйхманом и т. д. Но не XX в. единым: сегодняшняя популярность Кафки в России тоже

во многом связана именно с актуальными политическими процессами, точнее, с тем, как они переживаются.

Произведения писателя и черты «кафкианской реальности» всё чаще упоминаются в оценках актуальных процессов по обвинениям политического характера. Нередко в словах «лидеров мнений» или самих обвиняемых можно услышать отсылки к Кафке. Один из последних случаев — Борис Кагарлицкий (признан иностранным агентом). В момент, когда его первый раз отпустили из СИЗО, на интервью он называл свое дело «абсолютно кафкианским» [см.: Большой разговор...]. Еще один яркий пример — дело правозащитника Олега Орлова. В знак протеста Орлов отказался участвовать в заседании и в зале суда читал «Процесс» Кафки. Позже, в комментарии журналистам он описал свою акцию так: «Краем уха слышал: по-моему, процесс, который у меня, и процесс, который описан в книге, много имеют общего» [Зотова]. И для автора статьи, откуда приведена цитата, и для всех, кто следил за ходом суда, очевидно, что этим чтением Орлов хотел показать «абсурдность происходящего».

Интересно, что на протяжении ста лет после смерти Кафки интерес философов к его творчеству не угасал. Многие философы XX в. обращались к Кафке, старались описать и объяснить его произведения. В итоге, когда мы говорим о КфТ, оказывается, что важную роль в возникновении того самого «кафкианского» и в целом в создании существующих сегодня образов Кафки сыграли именно философы. Это и А. Камю, и Х. Арндт, и В. Беньямин, и Ж. Делез с Ф. Гваттари, и Ж. Батай, и М. Кундера: многие их наблюдения и описания произведений Кафки стали общим местом как среди исследователей, так и среди простых читателей.

Все философы, когда работают с Кафкой, изучают не конкретные произведения, а их совокупность, творчество в целом. Тот же самый, философский путь, избран и в данном исследовании. Более того, как в работах философов, так и в этой статье речь идет не только об изучении самих произведений, но и об осмыслении или критике уже сложившихся способов прочтения. Также в рамках философского осмысления Кафки происходят попытки (вполне удачные) выхода за рамки филологического анализа, чтобы, как уже было сказано, с помощью философии как метаязыка сплести в анализе и психологию, и социально-политические явления, и анализ исторических процессов.

КфТ, как это обычно бывает в философии, — новый метод, и одновременно, обозначение нового поля для исследований. Такой подход к анализу произведений в дальнейшем может применяться к текстам других писателей. Суть в том, чтобы выйти за границы личной, человеческой психологии Кафки, за границы фактов его жизни, его работы или отношений с отцом. Вслед за современными философами нужно обратиться к Кафке именно как к писателю, к создателю произведений, смысл и суть которых определяют не его детские травмы, а стиль его письма, его идеи и приёмы, при помощи которых

он эти идеи преподносит читателю. В этом плане примечательны слова Делеза: «Писатель — это не человек-писатель, это писатель-политик, он — человек-машина и экспериментальный человек (который тем самым перестает быть человеком, чтобы стать обезьяной, или жуком, или собакой, или мышью, становлением-животным, становлением-нечеловеческим, ибо по истине именно благодаря голосу, благодаря звуку, благодаря стилю, мы становимся животным, и, конечно же, в силу воздержанности)» [Делез, Гваттари, 10].

Исходя из такого подхода можно выделить следующие свойства КфТ: 1) связь читателя и главного героя, 2) искусственный мир, 3) определяющее событие, 4) изначальная загадка, 5) иерархичность, 6) кажимость и 7) неясность целей и желаний главного героя для читателя. В каждом из последующих параграфов приведено развернутое описание этих свойств.

Связь читателя и главного героя

Начнем с того, каким образом читатель пребывает в произведениях. Всегда есть главный герой — действующее лицо или группа лиц (бегающие дети в рассказе «Дети на дороге»). Все события, которые случаются в произведении, происходят с этим героем и вокруг него. При этом читатель находится внутри, видит мир его глазами, слышит его ушами и знает мысли и переживания главного героя. Это положение читателя в купе с обезличенностью героя создает особую связь между ними.

Обезличенность — отсутствие у главного героя каких-либо личностных характеристик. В произведениях о героях ничего не рассказывается (обычно всё ограничивается должностью). Читатель видит только действия героя. Но даже исходя из них невозможно определить черты характера или предпочтения. Главный герой так и остается пустышкой или, если угодно, аватаром, на место которого читатель может поставить себя.

Именно для этой возможности ассоциации себя с героем Кафке нужна обезличенность главных героев. Например, Ханна Арендт считает, что герой «Замка» К., как и все кафковские герои, вообще не имеет каких бы то ни было характерных черт [Арендт, 79]. Кафка в своих произведениях хочет показать, как общество обособляет и нивелирует отдельных своих членов — парий (группа людей, члены которой лишены прав и выключены из общей социальной жизни, не могут входить в другие группы). Арендт приводит цитату из «Истории одной борьбы», где автор играет со словом «Никто»: «Общество состоит из “сплошных Никто”: “Я никому не сделал ничего плохого, и мне никто не сделал ничего плохого, однако никто не хочет мне помочь, одни Никто”. Но тот, кто как пария отторгается обществом, не может обрести счастье, несмотря на это понимание; ведь общество претендует на то, что оно “действительно есть”, и хочет заставить его “поверить, что он не действителен”, что

он — Никто» [Арендт, 80]. Кафка не первый, кто описывает конфликт исключенного индивида и большинства, но он новатор в том, что «с самого начала своего творчества проворачивает дело с ног на голову и просто констатирует, что общество состоит из “сплошных Никто... во фраке”» [Там же]. То есть, с точки зрения Арендт, читатели Кафки, как и его герои, обстоятельствами своей жизни низведены до «никто», поэтому они могут увидеть в героях себя.

Искусственный мир

Наличие особого, специально сконструированного Кафкой мира в его произведениях является общим местом для всех упомянутых в статье исследователей¹. Так или иначе все проговаривают мысль о том, что действие книг происходит в местах, устройство которых не совпадает с «привычной для нас реальностью». Различия мнений касательно кафкианского мира возникают, когда речь заходит о том, как выглядит этот мир и является ли этот мир единым для всех произведений, или же стоит говорить о наличии нескольких миров, каждый из которых создан под отдельное произведение. Самым ярким примером выступают романы «Замок» [Кафка 1990] и «Процесс» [Кафка 1991б], где можно предположить, что К. и Йозеф К. — это один и тот же человек. Но проблема с этой гипотезой в том, что ее нельзя ни окончательно доказать, ни полностью опровергнуть. Можно придумывать аргументы и за, и против, но ни один из этих аргументов не будет более убедительным, чем другие.

Однако, исходя из того, что описано в предыдущем параграфе, можно уже сказать, что сам вопрос о единстве персонажей не имеет смысла. Если все главные герои обезличены и не имеют характеристик, то в сущности их нельзя считать полноценными людьми, т. е. это действительно два одинаковых героя, но это не один и тот же человек: в творчестве Кафки все герои в сущности своей одинаковые и исполняют одну и ту же роль, на основе одних и тех же принципов. Вопрос лишь в том, что это за принципы: какими свойствами обладают главные герои в мире Кафки? Но об этом позже, потому что прежде нужно окончательно определиться с тем, миры это или мир.

Отвечать следует тем же образом, как и на вопрос о персонажах. Кафкианский мир обладает такими свойствами, что он может быть одновременно и единым миром, и множеством миров с единым устройством. Поэтому в качестве срединного пути можно называть это единым миром, который дробится на разные фрагменты, т. е. в разных произведениях описаны разные фрагменты этого единого мира.

¹ Под миром понимается прежде всего определенное пространство, наполненное некоторым множеством вещей и существ, взаимодействие между которыми происходит по неким правилам.

Для иллюстрации того, как свойства кафкианского мира создают условия для неопределенности единства и множества, отлично подойдет одна, если угодно, топографическая особенность этого мира: он весь состоит из определенных мест, вокруг или внутри которых крутится жизнь обитателей мира. Особенно ярко это видно в «Америке» [Кафка 1991a], где главный герой, Карл Росман, путешествует по США и в ходе этого путешествия переходит из одного места в другое. Подобные переходы Делез и Гваттари называют «детерриторизацией» и «ретерриторизацией».

События книги начинаются на корабле, на котором плывет Карл Росман, и где он случайным образом натывается на кочегара, рассказывающего ему о своих злоключениях и о своей жизни на этом корабле. В ходе рассказа выясняется, что на корабле есть определенная иерархия, установившиеся порядки, которые из года в год соблюдаются людьми, попадающими на этот корабль. Есть распределенные роли и правила взаимоотношений между теми, кто на эти роли попадает. Дальше, точно такой же мирок обнаруживается на предприятии у дяди Карла, а затем и в отеле, куда мальчик устраивается работать лифтером. Самое важное в этих местах то, что находящиеся там люди будто привязаны к ним, будто мира вокруг нет, а есть только этот отель, или, если вспомнить «Процесс», квартира адвоката, где и сам адвокат, и его клиенты находятся постоянно. То же самое с судебной канцелярией, работники которой вместе с семьями живут в комнатах суда.

Вроде бы речь идет о двух разных романах, однако пространство в этих романах устроено одинаково, поэтому ничего не мешает считать, что город, в котором живет Йозеф К., и Америка, куда приплыл Карл Росман, находятся в одном мире. Но точно также можно сказать, что так как это разные романы, то и миры эти разные, просто идентичны в своем устройстве. Поэтому впредь этот вопрос подниматься не будет, в связи с его неразрешимостью.

Самую популярную концепцию кафкианского мира описывает Камю: мир Кафки — мир абсурда. Абсурд — причина всех этих гротескных образов, которые не укладываются у читателя в голове, кажутся бредовыми, нереалистичными. По мнению Камю, эта бредовость возникает благодаря тому, что Кафка берет логическую форму, но использует ее заведомо неправильно и неуместно [Камю]. Если бы в «нашем мире» кто-то допускал такие очевидные логические ошибки, то он бы останавливался в своих действиях или как минимум смущался, но обитатели кафкианского мира (все, кроме главного героя) не видят в этом ничего странного: «Подобным же образом, желая выразить абсурд, Кафка прибегает к логике. Все знают анекдот про то, как сумасшедший удит рыбу в ванне. Врач из каких-то медицинских соображений спрашивает: “Клюет?”, на что тот отвечает с неукоснительной логикой: “Ты что, дурак! В ванне?” Этот анекдот относится к разряду “абстрактных”. Но в нем отчетливо видна связь абсурда с избытком логики. Невыразимый мир Кафки,

в сущности, тот самый, где человек позволяет себе мучительную роскошь удить рыбу в ванне, заведомо зная, что ничего не поймает» [Камю, 113]. Иначе говоря, кафкианский мир создан формально логичным и последовательным, однако на деле форма оказывается пустой и не приводящей ни к каким результатам, потому что мир в целом абсурден, т. е. бессмыслен.

Далее следует обратить внимание на то, как кафкианский мир понимает Ханна Арендт. В своем эссе «Франц Кафка» она делает интересное наблюдение о персонажах. Арендт, как и все, обращает внимание на «нереальность» мира, на что как раз указывает то, что герои не похожи на реальных людей: «...несмотря на подробные описания, им недостает как раз тех единственных и неповторимых свойств, тех мелких и часто избыточных черт характера, одна лишь совокупность которых составляет реального человека» [Арендт, 127]. Но эта нереальность объясняется не желанием фантазировать, а методом конструирования, который Кафка использует, чтобы показать «правду». Правду, которая не сразу открылась его читателям, но становилась очевидной на протяжении XX столетия: «Мир Кафки — без сомнения, мир страшный. То, что он хуже кошмара, то, что по структуре он жутко адекватен той действительности, которую нам пришлось пережить, теперь мы, пожалуй, знаем лучше, чем двадцать лет назад» [Там же, 124].

Возвращаясь к персонажам, Арендт отмечает присутствие предопределенности в их жизни: каждый герой определен своей профессией. И единственное, чем отличается главный герой от остальных, ее отсутствием и, как следствие, неукорененностью в мире. «...они выделяются из этого общества и занимают центральное место лишь за счет того, что не имеют определенного места в этом мире профессионально занятых и роль их попросту неопределима» [Там же, 127]. К тому же, из-за того, что герои Кафки не существуют вне своих должностей, они не имеют психологических свойств и черт характера: «...потому что они целиком и полностью заняты каждый своим намерением — выиграть процесс, добиться разрешения на жительство и на работу и так далее» [Там же, 128].

Особенность позиции Арендт в том, что она не считает, что у Кафки в тексте есть какой-то уже готовый мир. Нет, это скорее чертеж: «Также как человек, который хочет построить дом или вывести суждение о его устойчивости, делает вначале чертеж дома, так и Кафка конструирует себе чертежи уже существующего мира» [Там же, 130]. И когда читатель погружается в чтение, то он должен сам, с помощью силы воображения, выстроить этот мир по данным ему лекалам: «Впервые в истории литературы художник требует от своего читателя такой же активной работы, какую проделывают он сам и его произведение» [Там же, 131].

Конечный результат сборки, которую производит читатель, выглядит как мир, «в котором действия человека зависят только от него самого, от его

собственной спонтанности, и в котором человеческое общество управляется по законам, предписанным человеком, а не таинственными силами — не важно, интерпретируются ли эти силы как высшие или низшие» [Арендт, 137]. Так как для Арендт Кафка — социально-политический автор, то искусственность мира она объясняет тем, что это необходимо для создания своего рода полигона, где за счет отсутствия «таинственных сил», очень наглядно будут видны действия самого человека, т. е. искусственный мир как поле для построения образов различных людей, их желаний, качеств, как хороших так и плохих, их поведения и образа жизни. А каждому читателю уготована своего рода роль исследователя, который, читая различные произведения, будет проводить эксперимент и открывать для себя новые грани социума и человека как такового.

Делез и Гваттари для описания кафкианского мира создают одну из своих основных концепций, которую они потом использовали в более поздних работах: кафкианский мир это ризома, имеющая множество входов, ни один из которых не является главным [см.: Делез, Гваттари]. Они предлагают представлять не только творчество Кафки, но и пространство внутри произведений как децентрализованную, хаотичную, лишённую какой-то предзаданной системы нору, вернее — сеть ходов. Эти ходы постоянно переплетаются между собой, приводят в никуда, обрываясь там, где этого не ожидаешь. По этим ходам можно бродить бесконечно, выходить и заходить снова. И самое важное — каждое обращение к произведениям Кафки, каждый пройденный путь по этим ходам будет уникален. Но сколько ни погружайся в ризому, сколько ни броди по коридорам замка или этажам отеля, никакого главного зала, сущностного ядра, которое бы определяло единый порядок устройства мира и происходящих в нем событий — нет и быть не может.

Еще одно описание кафкианского мира есть у Беньямина. Он исходит из того, что «мир Кафки — это вселенский театр» [Беньямин, 70], где все герои всегда находятся на сцене, всегда играют и каждый из них имеет свою роль². Таких ролей определенное количество и для каждого, кого мы встретим на страницах произведений, можно определить ту или иную роль. Что самое интересное — ничего, кроме этой роли в героях нет. Но даже если не соглашаться с утверждением о том, что кафкианский мир — это театр, так или иначе в этом мире можно обнаружить повторяющиеся образы, модели персонажей, которые похожи между собой и встречаются повсеместно, не только по одному на книгу, а по несколько раз в одних и тех же книгах. Поэтому бесполезно

² Тут можно добавить, что этот эффект также обуславливает то, что все события происходят на глазах у главного героя. Он вместе с заключенным в нем читателем становится зрителем этой постановки, которую разыгрывают перед ним не настоящие люди, но именно персонажи, поступающие не исходя из своих личных мотивов и желаний, не исходя из своего опыта и характера, а основываясь на прописанной для них роли.

изучать их в рамках произведений, где присутствуют эти герои, а требуется выйти на метаровень, на уровень КфТ.

Для Беньямина важно, что все персонажи Кафки обладают «особой жестикой»: «жесты кафковских персонажей слишком чрезмерны для обычного нашего мира: они пробивают в нем прорехи, сквозь которые видны совсем иные пространства» [Беньямин, 63]. В качестве примера он приводит начальника Грегора Замзы, который имел обыкновение садиться на конторку и с ее высоты разговаривать со служащим, который вдобавок вынужден подходить вплотную к конторке из-за того, что начальник тут на ухо [см.: Кафка 2009]. Все эти, казалось бы, нелепые жесты в рамках творчества Кафки являются инструментом: «Каждый жест для него — это действие, можно даже сказать — драма, драма сама по себе» [Беньямин, 64]. Только отыгрывая эти драмы на сцене (то есть в кафкианском мире) персонажи и могут существовать, поскольку эти жесты становятся неотъемлемой частью их роли, инструментом, с помощью которого они реализуют свою предзаданную ролью сущность, заранее прописанную в этой намеренно искусственной театральной постановке: «Сцена, на которой эта драма разыгрывается, — всемирный театр, программку для которого раскрывает само небо» [Там же]. Соответственно, Кафка в своих книгах не пытается отразить реальность, не пытается показать правду жизни, а намеренно устраивает спектакль, где все не по-настоящему, где все персонажи книги — актеры, отыгрывающие неправдоподобные роли.

В качестве примера таких ролей приведем самую популярную пару, которая наиболее часто встречается в произведениях Кафки: отец-чиновник и сын-подчиненный. Важно, что это именно два (не четыре), связанных между собой вида героев, потому что, по Беньямину, Кафка описывает мир бюрократии и семью одинаковым образом. Чиновники ведут себя со служащими точно также, как отцы со своими сыновьями. Пожалуй, самый яркий и запоминающийся образ отца у Кафки, это отец из рассказа «Приговор» [см.: Беньямин, 50]. Беньямин приводит описание отца и сравнивает его с тем, как изображаются чиновники. Затхлая комната, приглушенный свет, старый и осунувшийся человек, сидящий где-то в углу, склонив голову и прикрыв глаза — все эти черты характерны и для отца из рассказа, и для Кламма из «Замка», и для судьи из «Процесса»: «Очень многое указывает на то, что мир чиновников и мир отцов для Кафки — одно и то же. И это сходство — вовсе не к чести чиновников» [Там же, 51]. Два главных свойства отцов-чиновников — тупость и грязь. Это, как пишет Беньямин, их стихия, их добродетели [см.: Там же]. Именно эти свойства определяют их быт и поведение, прежде всего, поведение по отношению к сыновьям-служащим: «Нечистоплотность до такой степени неотторжима от чиновников, что сами они начинают казаться какими-то гигантскими паразитами» [Там же]. Отцы нависают над детьми, подчиняют их своей воле и, высасывая из них силы, живут свои бесполезные и пустые

жизни, без цели и смысла, существование ради существования. Но самое страшное в том, что вместе с силами и средствами, отцы отнимают у сыновей само право на существование [см.: Беньямин, 52].

Для сыновей-служащих отцы-чиновники это не просто господа, но и судьи, ведущие над ними бесконечный процесс, который в любой момент может завершиться приговором. Ибо каждый сын виновен и должен понести кару: «Мало того: отец, воплощающий собой кару, оказывается еще и обвинителем. И грех, в котором он сына обвиняет, похоже, нечто вроде первородного греха» [Там же]. Сын всю жизнь будет нести эту ответственность за то, что появился на свет, за то, что отец дал ему возможность и условия для существования. Но тут речь не просто об отце, а именно об отце-чиновнике, который не просто порождает, но управляет, навязывает обязанности, прежде всего обязанность служить и соответствовать тем законам, тем правилам и нормам, которые этот отец-начальник устанавливает в мире. А сыну остается лишь два пути: либо покорно соответствовать всем требованиям в надежде на то, что отца-чиновника не постигнет внезапное помутнение разума, в ходе которого он ни с того ни с сего вынесет сыну смертный приговор, либо, проснувшись однажды утром после беспокойного сна, обнаружить себя самого превратившимся в паразита, то есть самому оказаться на месте отца. Но, судя по опыту Грегора, становление паразитом еще не гарантирует спасение от власти отца, не гарантирует, что сын сам получит отцовскую власть. Именно эту ситуацию Беньямин называет лишением права на существование, ведь положение отца-чиновника таково, что он обрекает своего сына-служащего на подчинение, которое может закончиться только гибелью сына. Вопрос лишь в том, как скоро эта гибель случится.

Определяющее событие

Каждое произведение Кафки содержит в себе событие, которое нарушает устоявшийся порядок вещей и становится своего рода спусковым крючком для всех событий, происходящих за ним. Это можно считать свойством КфТ, так как это принцип работы произведений — механизм, запускающий ход вещей. Точнее, не просто запускающий, но также и конструирующий. Событие не только начинает цепочку событий, но и задает условия и правила, по которым будет развиваться сюжет.

Все произведения начинаются непосредственно с этого события: «Проснувшись однажды утром после беспокойного сна, Грегор Замза обнаружил, что он у себя в постели превратился в страшное насекомое» [Кафка 2009, 5]. Или же: «Кто-то, по-видимому, оклеветал Йозефа К., потому что, не сделав ничего дурного, он попал под арест» [Кафка 1991, 243]. Сюда же можно отнести и «Америку», где Карла Росмана родители отправляют на пароходе в США, и приезд Землемера К. в деревню.

Особый интерес представляет то, как определяющее событие сочетается с “пустыми” героями Кафки. Событие не только определяет новое состояние мира, но и перечеркивает старое, то состояние, в котором он был до начала событий книги. Герои оказываются отрезанными от своей прошлой жизни и вынуждены начинать поиски себя на новом месте. Этот ход интересен тем, что он работает как своего рода маскировка пустоты. Для читателя естественно, что в новых условиях герой не знает как себя вести, и поэтому он заново знакомится с миром, в котором вроде бы жил всю жизнь. Это маскирует то, что знакомиться с миром должен на самом деле не герой, а читатель. Сегодня такой же прием используется в компьютерных играх, где игроку в управление дают героя без прошлого и без характера, на место которого он может поставить себя и вместе с героем в течение всей игры изучать мир и учиться в нем жить. Объясняется это таким же способом, как у Кафки, — через изменившее прежнюю жизнь героя определяющее событие.

Но определяющее событие происходит не только в начале произведения — их много, и они разбросаны по всей книге. Легче всего такую структуру произведений Кафки показывать на романе «Америка», где каждый переход Карла на новое место сопровождается определяющим событием — это никогда не его выбор, а влияние со стороны. Единственный момент, где можно усомниться в том, что событие происходит не по воли героя, — отречение дяди, которое происходит по причине того, что Карл уехал в гости к дядиному другу. Но тут всё подано так, что герой, и читатель вместе с ним, не ожидает, что дядя не одобряет этого решения, и тем более удивительна столь строгая реакция на такое мелкое разногласие. Так или иначе, получение Карлом дядиного письма — определяющее событие, вынудившее его отправиться в скитания по Америке.

Это свойство КфТ очень хорошо объясняют Делез и Гваттари, описывая структуру произведений Кафки через концепцию литературных машин и серий, которые они производят [см.: Делез, Гваттари, 80]. Для понимания такого устройства необходимо разобраться с тем, как Делез и Гваттари описывают метод письма Кафки, или, правильнее было бы сказать, метод производства. Можно сказать, что они исходят из того, что творчество это состояние измененного сознания, когда человек перестает быть самим собой, теряет свои личностные качества, теряет сознание себя и превращается в того, кто пишет, а точнее — производит. Человек превращается в литературную машину.

Делез и Гваттари вводят понятие литературной машины — это, само собой, всего лишь образное выражение, но этот образ очень удачно подходит, чтобы описать это литературное производство. Таких машин (или станков, которые были запущены, и теперь самостоятельно создают продукцию) у Кафки можно обнаружить очень много, самые очевидные из них: бюрократическая, семейная, брачная, законодательная.

Машины находятся и работают в определенных сегментах. Сегменты это части, на которые поделены произведения, например, всё в той же «Америке» есть сегмент корабля, сегмент отеля и так далее. Но есть и не привязанные к территории сегменты, как в «Процессе»: сегмент ареста, сегмент банка (то есть карьера и в целом жизнь К. вне процесса), сегмент дяди, сегмент допроса и т. д. В начале каждого из этих сегментов происходит определяющее событие, которое запускает машину, производящую новую серию, т. е. последовательность событий, происходящих с героем, или описания условий, где герой оказывается из-за этого события. Причиной событий зачастую являются так называемые «маленькие женщины», но о них позже.

Получается, что все произведения Кафки поделены на сегменты, в которых происходит работа различных машин, производящих определенные серии. При этом, сегменты не обязательно должны идти друг за другом. Они могут быть параллельны, могут прерываться и снова возобновляться, может быть и так, что сегмент один помещен в другой. Перемещение между сегментами Делез и Гваттари объясняют через понятия «детерриторизации» и «ретерриторизации». И каждое перемещение между сегментами, каждое прерывание или пересечение серии другой серией, каждый запуск новых или возобновление работы старых машин всегда происходят за счет определяющего события.

Заключение первой части

На этом завершается первая часть исследования. Сейчас сложно сделать какие-либо выводы, поскольку суть исследования заключается в том, чтобы дать полную картину КфТ в современной философии. Уже было дано общее объяснение главного понятия и были перечислены первые по порядку и по важности свойства КфТ: связь читателя с главным героем, искусственность мира и определяющее событие. Во второй части будет завершено начатое тут описание и подведены общие для всего исследования выводы.

Список источников

- Арендт Х. Скрытая традиция: Эссе. М. : Текст, 2008.
- Беньямин В. Франц Кафка. М. : Ad Marginem, 2000.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2015.
- Зотова Н. Правозащитника Олега Орлова приговорили к двум с половиной годам колонии. URL: <https://www.bbc.com/russian/articles/ckkv790v902o> (дата обращения: 02.05.2024).
- Камю А. Бунтующий человек. Философия Политика. Искусство. М. : Политиздат, 1990.
- Кафка 1991а — Кафка Ф. Америка // Кафка Ф. Америка: Роман; Процесс: Роман; Из дневников. М. : Политиздат, 1991. С. 15–239.
- Кафка Ф. Замок. М. : Наука, 1990.
- Кафка Ф. Превращение. Аугсбург : ImWerdenVerlag, 2004.
- Кафка 1991б — Кафка Ф. Процесс // Кафка Ф. Америка: Роман; Процесс: Роман; Из дневников. М. : Политиздат, 1991. С. 241–427.

Большой разговор с Борисом Кагарлицким перед арестом // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WRbRzvpvcb4> (дата обращения: 02.05.2024).

References

- Arendt H. (2008). *Skry'taya traditsiya: Esse* [The Hidden Tradition: An Essay]. Moscow: Tekst.
- Ben'yamin, V. (2000). *Frants Kafka* [Franz Kafka]. Moscow: Ad Marginem.
- Camus, A. (1990). *Buntuyushchii chelovek. Filosofiya Politika. Iskusstvo* [A Rebellious Man. The Philosophy of Politics. Art]. Moscow: Politizdat.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2015). *Kafka: za maluyu literaturu* [Kafka: For Small Literature]. Moscow: Institut obshchegumanitarny'kh issledovaniy.
- Zotova, N. (2024). *Pravozashchitnika Olega Orlova prigovorili k dvum s polovinoi godam kolonii* [Human Rights Activist Oleg Orlov Sentenced to Two and a Half Years in Prison]. URL: <https://www.bbc.com/russian/articles/ckkv790v902o> (accessed: 02.05.2024).
- Kafka, F. (1991). Amerika [America]. In Kafka F. *Amerika: Roman; Protsess: Roman; Iz dnevnikov* [America: A Novel; The Process: A Novel; From the diaries]. Moscow: Politizdat.
- Kafka, F. (1990). *Zamok* [Castle]. Moscow: Nauka.
- Kafka F. (2004) *Prevrashchenie* [Transformation]. Augsburg: ImWerdenVerlag.
- Kafka, F. (1991). Protsess [Process]. In Kafka F. *Amerika: Roman; Protsess: Roman; Iz dnevnikov*, 241–427. Moscow: Politizdat.
- Bol'shoi razgovor s Borisom Kagarlitskim pered arestom* [A Long Conversation with Boris Kagarlitsky Before His Arrest] (2024). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WRbRzvpvcb4> (accessed: 02.05.2024).

*Статья поступила в редакцию 03.09.2024;
одобрена после рецензирования 15.09.2024;
принята к публикации 01.10.2024*

*The article was submitted 03.09.2024;
approved after reviewing 15.09.2024;
accepted for publication 01.10.2024*

Информация об авторе

Каширин Антон Романович — студент философского факультета, Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия

Information about the author

Anton R. Kashirin — student of the Philosophy Department, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Научная статья

УДК 791.43.05 791.43(450) Висконти + 7.035(4-15) + 791.4(5) Саид + 130.2

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.032

ВНУТРЕННИЙ ОРИЕНТАЛИЗМ В ФИЛЬМАХ ЛУКИНО ВИСКОНТИ

Юрий Анатольевич Корнейчук

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия
st-korneichuk.yu@rggu.ru, <https://orcid.org/0009-0006-0651-7141>*

Аннотация. Цель данного исследования заключается в анализе использования элементов внутреннего ориентализма для отражения межэтнического взаимодействия и культурных стереотипов внутри Италии на примере кинематографического творчества Лукино Висконти. На основе драматургических элементов фильмов данного режиссёра анализируются взаимоотношения между северными и южными итальянцами, что позволяет исследовать разделение социального пространства Италии через призму культурных стереотипов. Внутри одной страны, в которой северные регионы традиционно ассоциируются с промышленностью, богатством и прогрессом, в то время как южные — с бедностью, отсталостью и традиционностью, отмечаются реперные точки ориенталистской интенции. Показано, что несмотря на отсутствие явных мотивов внутреннего ориентализма, у Висконти они зачастую используются для усиления драматургии.

Ключевые слова: ориентализм, Эдвард Саид, Лукино Висконти, межэтническое взаимодействие

Для цитирования: Корнейчук Ю. А. Внутренний ориентализм в фильмах Лукино Висконти // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 118–129. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.032>

Original article

INTERNAL ORIENTALISM IN LUCHINO VISCONTI'S MOVIES

Yuri A. Korneychuk

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia
st-korneichuk.yu@rggu.ru, <https://orcid.org/0009-0006-0651-7141>

Abstract. The purpose of this research is to analyze the use of elements of internal orientalism to reflect interethnic interaction and cultural stereotypes within Italy on the example of Luchino Visconti's cinematic work. Based on the dramaturgical elements of this director's films, the relationship between northern and southern Italians is analyzed, which allows us to explore the division of Italy's social space through the prism of cultural stereotypes. Within one country, in which the northern regions are traditionally associated with industry, wealth and progress, while the southern regions are associated with poverty, backwardness and traditionalism, the reference points of orientalist intentions are marked. It is shown that despite the absence of explicit motifs of internal orientalism, Visconti often uses them to enhance the dramaturgy.

Key words: orientalism, Edward Said, Luchino Visconti, interethnic interaction

For citation: Korneychuk, Yu. A. (2024). Vnutrennii oriyentalizm v fil'makh Lukino Viskonti [Internal Orientalism in the Movies of Luchino Visconti]. *Koinon*, 4, 4, 118–129. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.032>

В современном мире концепция ориентализма подвергается критике за создание искаженного и упрощенного образа Востока, который способствовал колониальным и империалистическим интересам Запада. Эдвард Саид в своей работе «Ориентализм» (1978) анализирует этот феномен как инструмент доминирования Запада над Востоком через создание стереотипных представлений о нем. Согласно Саиду, стереотипы о Востоке не являются нейтральными или случайными. Они создаются для того, чтобы оправдать колониализм, империализм и вмешательство Запада. Саид подчеркивает, что знание о Востоке через литературу, искусство, академические исследования контролируется Западом. Такая информированность формирует восприятие Востока как подчиненной территории, которую нужно изучать, «цивилизовать» и управлять ею. Он отмечает, что в искусстве ориентализм проявлялся в изображении экзотических пейзажей, сцен повседневной жизни, портретов местных жителей и воображаемых восточных сказок, которые часто подчеркивали экзотичность, сенсуальность и мистицизм Востока [см.: Саид, 180]. Вышеупомянутые пейзажи создавались на основе реальных путешествий

художников на Восток, а также вдохновлялись литературными произведениями и популярными представлениями о Востоке. Среди известных художников-ориенталистов выделим Жан-Леона Жерома, Эжена Делакруа, Джона Фредерика Льюиса. Их работы отличались детализированным изображением костюмов, архитектуры и обычаев, однако нередко эти изображения были идеализированы или стереотипизированы, отражая западные представления о Востоке, а не его реальную сущность.

Например, в картине «Женщины Алжира в своей квартире», написанной в 1834 г., Делакруа изобразил алжирский гарем, который для западного, и прежде всего французского, зрителя того времени был чем-то экзотическим и таинственным. Хотя художник стремился передать красоту и спокойствие сцены, его работа также отражает распространенные в то время стереотипы о пассивности, сенсуальности и изоляции женщин Востока. Картина создает образ Востока, как места загадочного и чувственного, что соответствует ориенталистскому взгляду на восточные культуры как на «Другое» по отношению к Западу. Несмотря на то, что Делакруа стремился к достоверности [см.: Кудайбергенова, Мурзаходжаев], его работа содержит оптимизацию и идеализацию, отражая, скорее, западные фантазии о Востоке, чем его реальную жизнь. Еще более стереотипные представления о Востоке можно было встретить в картинах Жерома. К примеру, на картине «Продажа невольницы», написанной в 1884 г., изображена сцена продажи рабов в неназванном восточном городе. В центре композиции стоит обнаженная женщина, окруженная мужчинами, которые ее осматривают и торгуются за нее, как за товар. Эта работа Жерома демонстрирует взгляд на Восток как на место экзотическое, но одновременно и жестокое, где человеческая жизнь и достоинство редуцируются до уровня товаров и становятся объектом купли-продажи. Картина вызывает споры из-за своего откровенного изображения эксплуатации и сексуализации женщин, а также из-за того, что она поддерживает ориенталистские представления о Востоке как о месте, полном деспотизма и варварства.

С возникновением кинематографа Восток начинает восприниматься как пространство, привлекающее своей экзотикой и таинственностью, подобно тому, как он изображался в произведениях мастеров XIX века. Ранние фильмы, как и появившиеся ранее живописные полотна, часто изображали Восток как место полное роскоши, загадок и опасностей. Однако это изображение было во многом стереотипным и упрощенным, основанным на западных представлениях о Востоке, а не на реальной культуре и истории. В качестве примеров приведем фильмы «Тысяча и одна ночь» (1905) Жоржа Мельеса, «Таинственный доктор Фу Манчу» (1929) Роуланда В. Ли, «Багдадский вор» (1924) Рауля Уолша, где Восток показан как место, полное магии и приключений, но одновременно и смертельной опасности; женщины изображены как пассивные объекты желания, а мужчины — как жестокие и коварные

правители, преступники или обманщики. С развитием кинематографа и углублением процессов глобализации начали переосмысляться стереотипные образы Востока, о которых писал Эдвард Саид. Создатели фильмов стали более внимательными к реальной культуре и истории стран Востока, а также начали активнее использовать актеров восточного происхождения для создания более аутентичных персонажей.

В настоящее время тезисы Саида расширены такими авторами, как Л. Шейн и Д. Р. Янссон. Луиза Шейн в своей статье, описывающей гендерные неравенства, рассматривая противопоставление китайцев из прибрежных развивающихся в результате реформ Сяопина регионов жителям остальной части Китая, впервые использует понятие «внутренний ориентализм» для описания приписывания внутренним регионам таких характеристик, как архаичность и «женственность» [см.: Schein]. Дэвид Янссон в статье «Внутренний ориентализм в Америке» делает вывод, что изображения вырождающегося Юга создают возвышенную национальную идентичность Америки в целом [см.: Jansson]. Столетиями формируя представление о Юге, как о рабском, расистском, отсталом, политики автоматически удаляли эти черты из общенациональной идентичности. Применяя концепцию Саида и выводы Янссона к Италии, можем наблюдать, что итальянцы воспринимают юг, как область, которая одновременно прекрасна и примитивна, привлекательна своей культурой и пейзажами, но отстает в экономическом и социальном планах. Более того, в отличие от США разница в культуре и традициях юга и севера Италии формировалась в течение более длительного периода.

Еще в античные времена территория современной Италии была разделена между множеством государств и народов. Север Италии, особенно район реки По, был частью Цизальпийской Галлии и подвергался влиянию кельтских племен. Юг, включавший Сицилию и южную часть полуострова, напротив, был колонизирован греками и позже включен в состав Римской империи как один из ее ключевых регионов. После падения Римской империи Италия пережила период дезинтеграции, этнического и социального расслоения. Северные города стали богатыми коммунами и маритимными республиками, такими как Генуя, Флорентийская республика, торговля и ремесло которых привели к раннему развитию капитализма. Юг же попал под власть Византии, затем был завоеван норманнами, а после стал частью владений Анжуйского дома, Гогенштауфенов, Габсбургов, Бурбонов. Эти различия в политической истории способствовали дальнейшему расхождению севера и юга.

В этих условиях к XIX в. север Италии благодаря своему географическому положению, близости к остальной Европе через Альпы и доступу к ресурсам развил относительно мощную промышленность, финансовый сектор и технологичное сельское хозяйство. Юг Италии в то же время оставался более аграрным, с меньшим уровнем индустриализации и высокой зависимостью

от государственных субсидий, а слабеющая власть Бурбонов привела к возникновению мафии, Каморры в Неаполе и Коза Ностра в Сицилии. Мафиозные группировки предоставляли «защиту» фермерам и землевладельцам от разбойников и других угроз.

В процессе Рисорджименто под эгидой севера одним из ключевых аспектов этого процесса было создание общенациональной идентичности, которая должна была объединить различные регионы Италии с их уникальными культурными и историческими особенностями. Важным элементом, например, стала общеевропейская тенденция XIX в. по стандартизации языка и выделению доминантного диалекта.

Так, Алессандро Мандзони оказал существенное воздействие на стандартизацию итальянского языка через свой роман «Обрученные» («I Promessi Sposi»), который был опубликован в 1827 г. Следует отметить, что в 1842 году он провел пересмотр данного произведения, адаптируя его к тосканскому диалекту, который он считал наиболее приемлемым для национального литературного языка. Тосканский диалект, в свою очередь, служил основой для творчества великих писателей эпохи Возрождения, включая Данте Алигьери, Франческо Петрарку и Джованни Боккаччо.

После объединения Италии в 1861 г. были проведены образовательные реформы, направленные на распространение письменного литературного итальянского языка через систему образования. Введение обязательного начального образования способствовало тому, что дети из различных регионов начали изучать унифицированный литературный язык. Таким образом, нормирование итальянского языка является результатом коллективных усилий многих выдающихся личностей и институтов на протяжении долгого времени, однако централизованный процесс стандартизации начался в период после объединения Италии. Этот эволюционный процесс включал как литературные творения, так и образовательные реформы, способствовавшие унификации и распространению литературного итальянского языка по всей стране.

Один из важных инструментов политического проектирования национального государства — это гимн [см.: Андерсон, 163]. В 1847 г. генуэзским поэтом Гоффредо Мамели и композитором Микеле Новаро был создан гимн, который в период Рисорджименто использовался как марш, выражающий стремление итальянцев к свободе и единству. Он содержит строки «От Альп до Сицилии — Леньяно везде», подчеркивающие важную роль Ломбардии, победившей войска Фридриха Барбароссы в битве при Леньяно в период Рисорджименто.

Политические лидеры и интеллектуалы высказывали мнение о необходимости «цивилизации» юга, что нашло отражение в понятии «*Questione Meridionale*» («Южный вопрос»), введенном политиками севера в 1873 г. Этот термин до сих пор используется в разговорном языке и отражает атавизм традиционного образа жизни южан, которым необходимы изменения

в соответствии с образцом севера [см.: Romano, 12]. В рамках этого понятия преступные организации на юге стали символами коррупции и отсутствия закона, что способствовало стигматизации южных регионов. Представление о юге как о «Другом» оказало долгосрочное воздействие на интеграцию региона в общенациональное государственное и культурное пространство [см.: Gramsci, 7]. Это способствовало укреплению стереотипов о жителях Юга и предвзятого отношения к ним, что в свою очередь углубляло социальное и экономическое неравенство между регионами.

С другой стороны, в описываемый период творчества Лукино Висконти, наблюдалось усиление взаимодействия между севером и югом Италии. В 1946 г. проведен референдум, на котором граждане высказались за отмену монархии и установление республики. В результате в 1948 г. была принята новая конституция, ограничивающая возможность возвращения к авторитаризму. Италия стала одним из основателей Европейского сообщества угля и стали (1951) и затем Европейского экономического сообщества (1957). Она также являлась одним из крупнейших получателей помощи по Плану Маршалла.

Вышеуказанные события укрепили ее позиции в Европе, послужили формированию образа страны Запада и содействовали быстрому экономическому восстановлению и модернизации промышленности. Экономический рост 1950–1960-х гг. в свою очередь способствовал созданию и поддержанию положительного образа новой послевоенной Италии. По теории Янссона, юг с его традициями стал удобным инструментом для идеализации оксидентального образа как доминантного в конструировании севера и всего государства в целом [см.: Коломиец, 146].

Миграция населения с аграрного юга на промышленно развитый север привела к увеличению населения Милана на 52 тысячи человек и Рима на 284 тысячи человек за период 1940–1950 гг. [см.: Вербец, 2]. К 1949 г. уровень миграции составил 8,2 %, превышая уровень миграции в ряде западноевропейских стран, таких как Великобритания, ФРГ или Австрия. Фильмы Лукино Висконти позволяют наблюдать процесс формирования внутренних «Других» как инструмент развития региональных идентичностей.

Фильм «Земля дрожит» (1948) является одним из классических произведений итальянского неореализма. Снятый полностью на натуре в Сицилии, он фокусирует внимание зрителя на жизни простого народа, при этом в фильм введен дикторский закадровый голос северянина, поясняющий зрителю проблемы героев. Хотя Висконти прямо не затрагивает отношения между севером и югом Италии, он косвенно отражает социальные и экономические проблемы, с которыми сталкивается южная часть страны. Фильм наглядно иллюстрирует глубокие социальные и экономические различия, которые существуют между богатым, индустриализированным севером Италии и бедным, аграрным югом. Через историю главного героя, рыбака по имени Антонио, Висконти выражает

протест против политики министра внутренних дел Марио Шельбы по аграрному вопросу на юге [см.: Висконти, 360] и показывает, как жестокие условия труда и отсутствие социальной мобильности давят на жителей юга, заставляя их бороться за выживание. Висконти критикует систему, в которой маленькие рыбаки вынуждены продавать свой улов почти за бесценок местным посредникам, что делает невозможным выход из цикла бедности. Это отражение широкого контекста эксплуатации рабочих на Юге Италии, где отсутствие промышленного развития и зависимость от аграрного сектора создают условия для экономического неравенства, миграции, описываемой выше безработицы, неприязни северян к южанам. Последние, говорящие на ином диалекте, который Висконти считал самым выразительным и «театральным» в Италии [см.: Висконти, 440], были представлены в фильме для усиления восприятия образа «Других», что соответствовало как эстетике неореализма, так и авторскому замыслу. В то же время южане описывают северян как типичных плоских эксплуататоров, движимых исключительно жадной наживой.

В своем более позднем фильме, «Рокко и его братья» (1960), Висконти с первой сцены (сорванная свадьба Винченцо) показывает неприязнь жителей Милана к приехавшим южанам, показывает взаимодействие «свои — чужие». Как замечает В. А. Колотаев, «в сцене знакомства семейств жениха и невесты Розалия Паронди обвиняет будущую жену сына в том, что она такая же безнравственная, как и ее мать, на том основании, что героиня Клаудии Кардинале принадлежит их семейству. Если кто-то из членов семьи нарушает традиции, поступает плохо, то и все остальные такие же плохие. “Вы все одно семейство, все одного поля ягоды”» [Колотаев, 184]. В этом полярном антагонизме, обозначенном в первой же сцене, в неприятии «Других» и состоит основной драматургический конфликт фильма, причем по ходу развития сюжета граница разделения на своих и чужих проходит внутри семьи Паронди, которая представляет собой модель всего итальянского общества.

Милан в этом фильме символизирует богатство и индустриальное развитие, разрыв между севером и югом Италии. Переезд из сельской Калабрии в индустриальный Милан подчеркивает контраст между традиционной, аграрной жизнью на юге и современной, урбанизированной жизнью на севере. Этот контраст отражает широкомасштабные социальные и экономические изменения в Италии того времени, когда страна переживала быстрый экономический рост и модернизацию. Как подчеркивает Н. В. Заварова, «суровый мир Милана нередко разрушал семьи, где братья вместо того, чтобы подставить друг другу плечо, ставили подножки» [Заварова 2013, 54]. В «Рокко и его братья» миланцы высокомерны, что в конечном итоге и вызывает отчуждение южан. Саид, ссылаясь на Грамши утверждает, что «в нетоталитарном обществе результат культурной гегемонии в действии придает ориентализму прочность и силу» [Саид, 15].

У Висконти символом гегемонии становится завод «Альфа Ромео», который подобно Молоху, принимает жертв через свои ворота, что подчеркивает цену, которую семья заплатила за свои мечты о лучшей жизни, а также сложность сохранения семейных уз в условиях социальных изменений и конструирования исключительно западной модели поведения.

Через персональные истории членов семьи Паронди, матери Розарии и ее пятерых сыновей: Винченцо, Симоне, Рокко, Чиро и Лучано — Висконти одновременно и высмеивает наивность оксидентальной конструкции Италии, и показывает сложности, с которыми в таких условиях сталкиваются носители репродуктивной идентичности, вынужденные адаптироваться к новым реалиям жизни, сохраняя при этом свои традиции и культурные корни. Помимо дискриминации и предубеждений семья сталкивается и с безработицей. Сцена, в которой семья утром радуется выпавшему снегу, символизирует радость непостоянным заработкам. Через эту семейную сагу Висконти исследует темы миграции, социального неравенства, семейных связей и разрушительного воздействия модернизации на традиционные ценности. По ходу сюжета поднимается вопрос о вызовах для каждого члена семьи в «Другом». Винченцо, старший брат, уже обосновался в Милане и находится на пороге женитьбы. Симоне мечтает стать профессиональным боксером, но его нестабильный характер и склонность к саморазрушению приводят к проблемам как в спорте, так и в личной жизни. Рокко, наиболее ответственный и альтруистичный из братьев, стремится поддерживать семью и сохранить ее самобытность, несмотря на возникающие трудности.

Основной конфликт разворачивается вокруг любовного треугольника между Симоне, Рокко и северянкой Надей. Симоне одержим Надей, но его отношения с ней разрушительны. Когда Рокко и Надя влюбляются друг в друга, это приводит к жестокой ревности и конфликту между братьями, последствия которого оказываются трагическими для всей семьи. Чиро и Лучано также сталкиваются со своими проблемами адаптации к городской жизни, но их истории остаются на заднем плане.

«Рокко и его братья» является эмоциональным изображением проблем и вызовов, связанных с отношениями между севером и югом Италии. Фильм Висконти не только рассказывает о жизни одной семьи, но и шире — комментирует социальные изменения в послевоенной Италии, поднимая вопросы ценности человеческих отношений в условиях социального неравенства и экономической нестабильности.

Фильм «Леопард» (1963), снятый по одноименному роману Джузеппе Томази ди Лампедузы, занимает особое место в изучении отношений между севером и югом Италии. Действие фильма происходит в середине XIX в., в период Рисорджименто, когда страна переживала значительные социальные и политические изменения. «Леопард» рассказывает историю князя Фабрицио

Корбера ди Салина, аристократа из Сицилии, который сталкивается с неизбежными изменениями, привнесенными объединением Италии и восходом буржуазии. Фильм показывает контраст между уходящим миром аристократии, символизирующим юг, и наступающим новым порядком, представляемым севером Италии. В «Леопарде» наглядно демонстрируются культурные и социальные различия между аристократическим югом и буржуазным севером. Князь Салина символизирует старый мир с его традициями и ценностями, в то время как персонаж Танкреди и другие представители нового порядка отражают динамичный и предпринимательский дух севера. Князь Салина, хотя и с ностальгией относится к прошлому, понимает необходимость адаптации к новым реалиям. Его знаменитая фраза «Чтобы всё осталось как есть, всё должно измениться» стала символическим выражением переходного периода в истории Италии. Фильм «Леопард» Висконти, являющийся убедительным эпическим изображением социальных изменений и конфликтов между старым и новым, между югом и севером Италии, представлен в том числе через призму ироничного наблюдения различий.

Сарказм Висконти проявляется в том, как он передает взаимодействие культур: с одной стороны, перед нами утонченные и элегантные аристократы, жизнь которых, правда, пронизана меланхолией ускользающего прошлого. Они словно динозавры, неспособные или не желающие адаптироваться к новым реалиям. С другой стороны, представители севера показаны как энергичные, но вульгарные новые богачи, готовые забрать всё, не обладая ни малейшим пониманием тонкостей и традиций, которые формировали южную аристократию. Встреча этих двух миров в фильме наполнена иронией: северяне пытаются «купить» благородство и традиции, в то время как южане видят в этом возможность сохранить свое положение, хотя и за счет потери своих идеалов. Висконти не упускает возможности показать, как обе стороны пытаются выставить себя в лучшем свете, при этом невольно демонстрируя свои слабости и предвзятость. Особенно ярко саркастический подтекст проявляется в сценах балов и общественных мероприятий, где пышность и внешний блеск скрывают за собой пустоту и отчуждение. Висконти словно говорит зрителю: «Смотрите, как они пытаются играть по правилам, которые уже давно устарели или которых они сами не понимают». Он не только представляет культурное наследие страны, но и задает вопросы об идентичности, прогрессе и ценности традиций в меняющемся мире.

Без фильма «Смерть в Венеции» (1971) картина отношения Висконти к использованию различных аспектов ориентализма будет неполной. Снятый по одноименному роману Томаса Манна, фильм представляет собой глубокую и меланхоличную историю о внутренней борьбе и поиске красоты. В нем Висконти использует богатый культурный контекст Италии для создания глубокой и многослойной истории. Взаимодействие различных культурных

элементов — от архитектуры и музыки до социальных классов и международных гостей — помогает раскрыть основные темы фильма, такие как эстетизм, декаданс и поиск красоты. Как холст, на котором можно описать межэтнические взаимодействия, Венеция выбрана непреднамеренно. «И у Манна, и у Висконти (в противовес общераспространенному мнению) Венеция совершенно случайна. У Манна, потому что он встретил Малера в поезде из Венеции, а у Висконти, потому что так в новелле, а он хотел ее очень точно передать» [Щеглова, 7]. Тем не менее этот вероятный факт не отменяет удачность выбора. Венеция с самого момента своего основания отличалась от остальной Италии. Город никогда не входил ни в состав государств Карла Великого и Священной Римской Империи, ни в северные или южные королевства и герцогства, более того, Венеция была культурно связана больше с Константинополем, чем с Ахеном, и прошла путь от независимой республики и родины карнавала до популярного направления европейского туризма для буржуазии к середине XIX века [см.: Акройд]. Висконти использует Венецию как символ культурного и исторического наследия карнавальная Италии в том смысле, в каком об этом писал М. М. Бахтин [см.: Бахтин]. Хотя фильм не содержит явных карнавальных сцен в традиционном понимании Бахтина, элементы карнавальной культуры присутствуют на более глубоком уровне — через темы переодевания, разрушения норм и внутреннего переворота, о чем дополнительно сообщает присутствующий контраст между внешней красотой и внутренней трагедией. Бахтин говорил о смехе как о способе преодоления страха смерти и разрушения, но здесь мы видим обратное: внешняя красота (Тадзио, Венеция) только подчеркивает внутреннюю трагедию главного героя, а его смерть в конце фильма может быть интерпретирована как катастрофическое завершение его личного карнавала — его стремления к красоте и молодости, — что может символизировать его окончательный крах из-за невозможности после встречи с красотой вернуться к обыденной жизни. Также город, его архитектура, искусство, атмосфера олицетворяют величие и упадок одновременно. Этот мотив можно рассматривать через призму ориентализма, если учитывать восприятие Востока как места величественного прошлого и одновременного упадка или застоя в настоящем. Венеция символизирует пересечение различных культурных влияний, что отражается в обитателях отеля на острове Лидо, где можно услышать как польскую, русскую, так и, например, французскую речь, в то время как герой Дирка Богарта композитор Густав фон Ашенбах немецкого происхождения. Сама атмосфера города и его история служат Висконти и главному герою фоном для размышлений о встрече различных культур и восприятию «Другого». Таким восприятием чего-то загадочного, красивого и недостижимого и является экзотизация Тадзио глазами Ашенбаха, хотя поляк не является восточным персонажем в строгом смысле слова.

На примере вышеперечисленных картин видно, что режиссер использует оптику внутреннего ориентализма, чтобы исследовать идеи проектирования легитимности власти, классового сознания, потери и поиска собственной идентичности, отстаивание как репродуктивной, так и продуктивной ее стадий развития. Глобализация, как показывает Висконти, ничуть не упраздняет множественность пространственных социальных реальностей. Внутренний ориентализм в контексте фильмов Висконти может быть понят, как использование образов «Другого» для усиления драматургического конфликта, создания определенного настроения или для подчеркивания различий между персонажами.

Список источников

- Акройд П. Венеция. Прекрасный город. М. : Издательство Ольги Морозовой, 2012.
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М. : Кучково поле, 2001.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. : Художественная литература, 1990.
- Вербец Ю. В. Италия после Второй мировой войны: социально-экономические преобразования Христианско-демократической партии // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. № 8–1. С. 101–108.
- Висконти Л. Висконти о Висконти. М. : Радуга, 1990.
- Заварова Н. В. Итальянский город: разрушитель и вдохновитель: к вопросу об экранном образе города в послевоенном итальянском кино // Искусство и культура. 2013. № 3 (11). С. 51–56.
- Коломиец В. К. Италия: пример форсированного догоняющего развития пространственной социальной реальности // История и современность. 2020. № 2 (36). С. 29–45.
- Колотаев В. А. Драматургический конфликт как отражение кризисных состояний идентичности в киноискусстве // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2023. № 49. С. 182–196.
- Кудайбергенова А. И., Мурзаходжаев К. М. Раненные душой узницы Алжира // Вестник Кыргызского государственного университета имени И. Арабаева. 2020. № 4. С. 52–62.
- Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции востока. СПб. : Русский Мир, 2006.
- Щеглова Л. В. Апокалиптическая эстетика Лукино Висконти (фильм «Смерть в Венеции») // Электронный научно-образовательный журнал ВГСПУ «Грани познания». 2013. № 6 (26). С. 1–14.
- Gramsci A. La questione meridionale. URL: <https://www.lulu.com/shop/antonio-gramsci/la-questione-meridionale/paperback/product-1969ryze.html?q> (дата обращения: 05.10.2024).
- Jansson D. R. American National Identity and the Progress of the New South // National Geographic Magazine. Geographical Review. 2003. № 3. P. 350–369.
- Romano S. F. Storia della questione meridionale. Vol. 1. Palermo : Edizioni Pantea, 1945.
- Schein L. Gender and Internal Orientalism in China // Modern China. 1997. № 1. P. 69–98.

References

- Akroyd, P. (2012). *Venetsiya. Prekrasny'i gorod* [Venice. It's a Beautiful City.]. Moscow: Izdatel'stvo Ol'gi Morozovoi.
- Anderson, B. (2001). *Voobrazhayemy'e soobshchestva. Razmy'shleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism]. Moscow: Kuchkovo pole.

- Bakhtin, M. M. (1990). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Rennansa* [The work of Francois Rabelais and the Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura.
- Gramsci, A. (2019). *La questione meridionale*. URL: <https://www.lulu.com/shop/antonio-gramsci/la-questione-meridionale/paperback/product-1969ryze.html?q> (accessed: 05.10.2024).
- Jansson, D. R. (2003). American National Identity and the Progress of the New South. *National Geographic Magazine. Geographical Review*, 3, 350–369.
- Kolomiyets, V. K. (2020). Italiya: primer forsirovannogo dogonyayushchego razvitiya prostranstvennoy sotsial'noy real'nosti [Italy: An Example of the Forced Catch-up Development of Spatial Social Reality]. *Istoriya i sovremennost'*, 2, 29–45.
- Kolotaev, V. A. (2023). *Dramaturgicheskii konflikt kak otrazheniye krizisny'kh sostoyanii identichnosti v kinoiskusstve* [Dramatic Conflict as a Reflection of the Crisis State of Identity in Cinema]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie*, 49, 182–196.
- Kudaybergenova, A. I., Murzakhodzhayev, K. M. (2020). Ranenny'e dushoy uznitsy' Alzhira [Wounded by the Soul Prisoners of Algeria]. *Vestnik Ky'rgy'zskogo Gosudarstvennogo Universiteta Imeni I. Arabaeva*, 4, 52–62.
- Romano, S. F. (1945). *Storia della questione meridionale*. Palermo: Edizioni Pantea.
- Said, E. V. (2006). *Orientalism. Western concepts of the east*. Saint Petersburg: Russkii Mir.
- Shcheglova, L. V. (2013). Apokalipticheskaya estetika Lukino Viskonti (fil'm «Smert' v Venetsii») [Apocalyptic Aesthetics of Luchino Visconti (Film “Death in Venice”)]. *Elektronny'i Nauchno-obrazovatel'ny'i Zhurnal VGSPU “Grani Poznaniya”*, 6, 1–14.
- Schein, L. (1997). Gender and Internal Orientalism in China. *Modern China*, 1, 69–98.
- Verbets, Y. V. (2015). Italiya posle Vtoroy mirovoy voyny': sotsial'no-ekonomicheskie preobrazovaniya khristiansko-demokraticheskoi partii [Italy After the Second World War: Socio-economic Transformations of the Christian Democratic Party]. *Aktual'ny'e Problemy Gumanitarny'kh i Stroitel'ny'kh Nauk*, 8–1, 101–108.
- Visconti, L. (1990). *Viskonti o Viskonti* [Visconti about Visconti]. Moscow: Raduga.
- Zavarova, N. V. (2013). Ital'yanskii gorod: razrushitel' i vdokhnovitel': k voprosu ob ekrannom obraze goroda v poslevoynnom ital'yanskom kino [Italian City: Destroyer and Inspirer: On the Question of the Screen Image of the City in Post-war Italian Cinema]. *Iskusstvo i kul'tura*, 3 (11), 51–56.

Статья поступила в редакцию 03.09.2024;
одобрена после рецензирования 15.09.2024;
принята к публикации 01.10.2024

The article was submitted 03.09.2024;
approved after reviewing 15.09.2024;
accepted for publication 01.10.2024

Информация об авторе

Корнейчук Юрий Анатольевич — магистрант Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия

Information about the author

Yuri A. Korneichuk — master student at the Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Научная статья

УДК 101.3 + 130.33 + 1:316 + 111 + 17

DOI 10.15826/koinon.2024.04.3.033

СИНТЕТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ФИЛОСОФИИ: Р. ТИЛЛИХ И Д. В. ПИВОВАРОВ О ПРОБЛЕМЕ ОТЧУЖДЕНИЯ И «ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ БЕДСТВЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА»

Анна Алексеевна Шендрик

*Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
annshen765@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-8320-4255>*

Аннотация. В статье рассматриваются особенности трактовки категории «отчуждение» немецко-американским теологом и философом П. Тиллихом и отечественным философом и религиоведом Д. В. Пивоваровым. Анализируется толкование П. Тиллихом библейских образов как своеобразных ответов на экзистенциальные вопросы, а также решение им проблемы соотношений онтологических категории: категорий «отчуждение», «грех», «сущность», «существование». Методологической основой исследования послужили идеи Д. В. Пивоварова о возрождении синтетической парадигмы в философии, предложенная им дефиниция религии как сакрализации связи человека с Абсолютом, а также предложенный П. Тиллихом метод корреляции.

Ключевые слова: Абсолют, отчуждение, бытие, вина, сущность, существование

Для цитирования: Шендрик А. А. Синтетическая парадигма в философии: Р. Тиллих и Д. В. Пивоваров о проблеме отчуждения и «экзистенциальной бедственности человека» // Koinon. 2024. Т. 4, № 4. С. 130–139. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.033>

Благодарность: Лейканд Елене Владимировне

Original article

SYNTHETIC PARADIGM IN PHILOSOPHY: P. TILlich AND D. V. PIVOVAROV ON THE PROBLEM OF ESTRANGEMENT AND “MAN’S EXISTENTIAL PREDICAMENT”

Anna A. Shendrik

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia
annshen765@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-8320-4255>

Abstract. The article considers the peculiarities of the interpretation of the category “estrangement” by the German-American theologian and philosopher P. Tillich and the Russian philosopher and religious scholar D. V. Pivovarov. The author’s interpretation of biblical images as peculiar “answers” to existential “questions”, the correlation of ontological categories “estrangement”, “sin”, “essence”, “existence” are studied. The methodological basis of the study was D. V. Pivovarov’s ideas about the revival of synthetic philosophy, his proposed definition of religion as a sacralization of man’s connection with the Absolute, and P. Tillich’s proposed methods of correlation.

Keywords: Absolute, estrangement, being, guilt, essence, existence

For citation: Shendrik, A. A. (2024). Metodologicheskaya variatsiya sinteticheskoi paradigmy’ v issledovanii tanatologicheskikh aspektov sovremennoi religioznoi mifologii [Synthetic Paradigm in Philosophy: P. Tillich and D. V. Pivovarov on the Problem of Estrangement and “Man’s Existential Predicament”]. *Koinon*, 4, 4, 130–139. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.4.033>

Acknowledgment: Leikand Elena Vladimirovna

Во многих религиозных традициях жизнь человека описывается как неподлинное существование, болезненное состояние, переживание своей неполноценности, своего несовершенства и стремление к обретению полноты и целостности. Религия предлагает решение этой экзистенциальной проблемы, описывая путь спасения, восхождения к полноте, подлинной жизни. На философском языке ситуация неподлинности фиксируется категорией «отчуждения» как разрыва сущности и существования.

Бытие, обнаруживающееся в конкретном существовании, предстает перед взорами ученых и философов в виде противоречий, конфликтов, разорванности, порождая многообразные научно-философские описания, которые обычно критикуют и опровергают друг друга. Описывая существование универсума, наука и философия, как правило, лишь формулируют проблемы,

но не предлагают решений. В отличие от них религию и теологию больше интересует то, почему универсум существует. Эти мировоззренческие системы предполагают и логично дополняют друг друга.

Поэтому крупнейший немецко-американский теолог и философ П. Тиллих создал оригинальную систему, в которой философские вопросы связываются, «коррелируют» с вопросами теологии. «Используя метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она анализирует ту человеческую ситуацию, которая порождает вопросы о существовании, и показывает, что используемые христианской Вестью символы являются ответами на эти вопросы» [Тиллих 2000, 65]. Тиллих считает, что и философия, и теология задают вопрос о бытии: «Философия по необходимости задается вопросом о реальности как о целом — вопросом о структуре бытия. Теология по необходимости задается тем же вопросом, поскольку то, что нас заботит предельно, должно принадлежать реальности как целому, должно принадлежать бытию» [Там же, 25]. Правда, как далее отмечает Тиллих, вопрос о бытии они анализируют с различных позиций: «Философия имеет дело со структурой бытия в себе, а теология имеет дело со смыслом бытия “для нас”» [Там же, 28]. С точки зрения Тиллиха как теолога, человек озабочен прежде всего смыслом бытия: «Он предельно озабочен тем, что детерминирует его предельную судьбу помимо всех предваряющих необходимостей и случайностей» [Там же, 22].

Выдающийся отечественный философ и религиовед, создатель научной школы «Синтетическая парадигма в философии» Д. В. Пивоваров был убежден, что без взаимодействия с теологией и религией научно-философские исследования ущербны: «Теология не сводится к суждениям о трансцендентном, этическом и священном, но касается... главных светских измерений (космологии, антропологии, историологии и т. д.)» [Пивоваров 2012, 177]. «Тот, кто говорит о Боге, в то же время говорит о человеке и его бытии, а также о мире, условиях греха, детерминации исторических целей. Из такого рода мировоззренческих суждений вытекают практически значимые нормы поведения индивидов и отношений между народами» [Там же, 178]. С точки зрения Пивоварова, наука и философия, постепенно освобождаясь от своих богословских корней, тем не менее, сохраняют «диалектическое отношение к теологии» и знакомство с разнообразными дефинициями бытия и небытия, сущности и существования, отчуждения и освоения предоставляет нам возможность определить, что в них идет от религиозной традиции, а что обусловлено не всегда полезными отклонениями от классики [см.: Пивоваров 2011].

Пивоваров считал, что философия может и должна постигать природу веры и религии не превращаясь при этом ни в богословие, ни в воюющий атеизм. Он предлагает синтетический подход к изучению философии, религии, науки, интегральной основой которого выступает принцип «симфонии». «Симфоника» — это особый путь познания, тяга к «взаимному согласию между

адептами оппозиционных учений и теорий, вызываемая всеобщим интересом к единой истине» [Пивоваров 2008, 72]. Она должна способствовать согласию между научными теориями и религиозными учениями, между рациональным мышлением и интуицией. «Симфоника» понимается Пивоваровым в двух аспектах: как «когнитивная ризома», в которой «прогнозируется причудливое переплетение нитей интуитивной символики нуминозных объектов, фигур логики, грамматических оборотов, аналогом риторики» [Пивоваров, Рыльцев, 74], а также как сборник или сведение противостоящих теоретических моделей.

Этот же синтетический подход привел Пивоварова к созданию сущностной интегральной модели религии, в которой он использовал дефиницию религии В. С. Соловьева как связи человека с безусловным началом и сосредоточие всего сущего [см.: Пивоваров 2017]. Он предложил в самом широком смысле определять религию как форму общественного сознания, сакрализующую связь человека, мира и Абсолюта. В философии термином, обозначающим безусловное начало, является «Абсолют», то есть всеобщая основа мира, полнота бытия и совершенство. Категория Абсолюта в предложенном Пивоваровым определении религии может пониматься как логическая переменная, вместо которой можно поставить частные случаи Абсолюта любой из существующих религий, что делает это определение универсальным [см.: Перцев, Мельникова].

П. Тиллих, исследуя сущность религии, тоже обращается к Абсолюту как к некоторому пределу или предельному интересу. Сущность религии он видит в состоянии предельной озабоченности, заинтересованности, захваченности предельным интересом. В «Теологии культуры» он предлагает следующее определение религии: «Религия в самом широком и фундаментальном смысле слова есть предельный интерес. И предельный интерес проявляется во всех творческих функциях человеческого духа. Он проявляется в сфере морали как безусловная серьезность моральных требований. Следовательно, если кто-либо отвергает религию во имя моральной функции человеческого духа, он отвергает религию во имя религии» [Тиллих 1995, 240]. «Религия открывает глубину духовной жизни человека, обычно скрытую пылью повседневной жизни и шумом нашего секулярного труда. Она дает нам опыт Священного, того, к чему нельзя прикоснуться, что внушает благоговейный ужас, предельный смысл, источник предельного мужества. В этом слава того, что мы называем религией» [Тиллих 1995, 241]. Он считает, что ключом к пониманию религии, ее динамики и истории является предельная озабоченность Богом [см.: Тиллих 2000].

Согласно Пивоварову основной вопрос религии имеет следующие три взаимосвязанных аспекта: 1. Существует ли Абсолют? 2. Как его можно познать? 3. Как к нему следует практически относиться? В соответствии с этими тремя коренными вопросами философия религии, по его мнению, должна состоять из трех основных частей — онтологии религии, гносеологии

религии и праксеологии религии [см.: Пивоваров 2017]. В свою очередь Тиллих, рассуждая о связи онтологии и теологии выделяет четыре уровня онтологических понятий: «1) базисная онтологическая структура, которая является имплицитным условием онтологического вопроса; 2) элементы, составляющие онтологическую структуру; 3) характеристики бытия, которые являются условиями существования, и 4) категории бытия и познания» [Тиллих 2000, 166].

Пивоваров считал, что онтология есть «фундамент любой классической философской системы» [Пивоваров 2017, 21]. Вопросы онтологии у Пивоварова тесно связаны с антропологией. Так, в «Онтологии религии» помимо связи человека с Абсолютом, религии как связи с Богом и моделей связи Бога и мира он рассматривает также проблемы духа и души, религиозные модели человека, религиозное отчуждение, спасение и грех. Анализируя разные подходы к пониманию человека, Пивоваров выделяет три базовые, конкурирующие религиозно-философские модели человека: 1) одномерная (человек состоит либо из духа, и тогда всё остальное в нем — чистая кажимость, либо из материи, где психика — функция материального мозга); 2) двумерная (человек состоит из души и плоти, где душа — принцип тела, а тело — его материя, при этом душа имеет две стороны: одна обращена к плоти, другая к духу); 3) трехмерная (в человеке есть три начала — дух, душа и плоть, при этом душа отвечает за внешние чувства, волю и интеллект, а дух же — за единство веры, интуиции и совести) [см.: Там же, 456].

Онтология религии П. Тиллиха также носит всецело антропологический характер, он считает, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности заключается в самом человеке, и только его собственное существование дает ему единственную возможность приблизиться к существованию как таковому: «...открывая Бога, человек открывает себя; он открывает нечто, тождественное ему самому, хотя и бесконечно превосходящее его; нечто, от чего он был отчужден, но от чего никогда не был и не может быть отделен» [Тиллих 1995, 242].

Категорией, описывающей онтологическую ситуацию человека как ситуацию «человеческой бедственности», утраты смысла существования, разрыва между сущностью и существованием в философии является категория отчуждения. История философии знает множество подходов к пониманию проблемы отчуждения.

В работе «Понятие отчуждения: альтернативные подходы» Пивоваров противопоставляет узкую негативную социально-философскую трактовку отчуждения как «социальной болезни», предложенную К. Марксом и Л. Фейербахом, широкой онтологической трактовке отчуждения Г. Гегеля [см.: Пивоваров 2007, 9].

Оба философа, и Маркс, и Гегель, считали отчуждение переходящим модусом человека [Маркс, 6; Гегель, 2]. Однако большинство философов и теологов считают его неустранимым (Э. Дюркгейм, О. Шпенглер, К. Ясперс, М. Вебер,

Г. Зиммель [см.: Дюркгейм, 3; Шпенглер, 15; Ясперс, 16; Вебер, 1; Зиммель, 4] и др.) Маркс понимал отчуждение сугубо в историко-экономическом смысле, связывал его с вопросами частной собственности и разделения труда и определял его как отчуждение труда: «отчуждение есть утрата людьми своей деятельностной сущности в условиях эксплуататорского общества, это такая утрата, которая превращает отнимаемую у человека сущность в объективную силу, господствующую над ним» [Пивоваров 2007, 81]. Пивоваров считает, что данная концепция есть «частная и неточная модификация универсальной онтологии отчуждения» [Там же, 83]. Он пишет: «Философия религии не должна ограничиваться такого рода узкими социально-философскими дефинициями, поскольку ее прежде всего интересует генеральная проблема отчуждения бытия» [Пивоваров 2006, 148–149].

Гегель рассматривал отчуждение как опредмечивание, овеществление абсолютной идеи, результат потери доли собственного содержания. Философ рассматривал объективный мир как отчужденную абсолютную идею [см.: Пивоваров 2007, 84]. С его точки зрения, отчуждение имело определенную функцию и позитивные аспекты — саморазвитие и самопознание человека. Будучи пантеистом, Гегель считал, что отчуждение можно преодолеть путем освоения сущностей вещей, сводя их к всеобщей идеальной основе, таким образом, «абсолютное бытие эманурует (отчуждает себя) в экзистенцию, затем возвращается в себя из овеществления предметных форм; тотальное отчуждение в итоге преодолевается» [Пивоваров 2007, 85].

В отличие от экзистенциалистов и богословов, которые считают отчуждение абсолютным, Пивоваров описывает отчуждение Гегеля как относительное. Такая дефиниция отчуждения, пишет он, применима для объяснения «конкретных трансформаций всякого отдельного бытия... Это широкое понятие удобно для размышления как об объективно-материальных, так и о субъективно-идеальных процессах утраты элементов самости» [Пивоваров 2007, 86].

Пивоваров в понятии «отчуждение человека» выделял такие аспекты как материальный, духовный, социальный, религиозный, экономический, экологический, политически и др. [см.: Там же, 87]. Он писал, что не всякое отчуждение религиозно: «Виды нерелигиозного отчуждения соотнесены с различными обстоятельства утраты сущностей менее глубоких порядков» [Пивоваров 2007, 88]. Пивоваров видел смысл в делении отчуждения на 1) онтологическое (фундаментальный разрыв абсолютной сущности и существования) и 2) онтическое (утрата связи существования с менее глубокими сущностями).

По убеждению Тиллиха, какие бы ответы ни давали философы, они делают это в терминах тех или иных религиозных традиций, явно или скрыто черпают их из религиозных источников. Христианская теология всегда рассуждала в терминах разграничения сущностного и экзистенциального бытия. «...Бог — это сила бытия во всем и надо всем, бесконечная сила бытия» — пишет Тиллих

[Тиллих 2000, 230]. Всё сотворенное существует благодаря связи с этим основанием бытия. Тиллих считает, что экзистенциализм и современная теология должны стать союзниками в анализе амбивалентного характера существования человека.

П. Тиллих предлагает свою интерпретацию христианских идей неполноты, несовершенства, то есть ситуации отчуждения человека. Жизнь человека, его существование П. Тиллих характеризует как состояние отчужденности от основания своего бытия, от других существ и от себя самого. В Библии нет философской категории отчуждения, но в ней отчужденность выражена символами падения, «изгнания из рая, враждой между человеком и природой, смертельной враждой между братом и братом, отчуждением народа от народа из-за смешения языков и непрестанными сетованиями пророков на своих царей и на народ, обратившийся к чужим богам. Отчуждение имплицитно содержится в словах Павла о том, что человек исказил образ Божий, превратив его в образ идольский; в его классическом описании “человека во вражде с самим собой”; в его видении вражды между человеком и человеком, сочетающейся с их извращенными вожделениями» [Там же, 327].

Все эти библейские интерпретации универсальной человеческой ситуации как бедственной имплицитно утверждают отчуждение и выражены образным языком. Эта образность, этот мифологический язык непонятен нашим современникам. Как отмечает Тиллих, библейские образы потеряли свою выразительность для современного человека, поэтому он считает, что теолог должен давать новую интерпретацию традиционных религиозных символов, используя современные знания о человеке: «...теология должна дать новую интерпретацию учению о первородном грехе, показав экзистенциальное самоотчуждение человека и воспользовавшись результатами тех ценных исследований, которые провели философы существования, изучавшие бедственность человека» [Там же, 321]; «...слово “грех” следует использовать после того, как ему будет дана новая религиозная интерпретация. Важным инструментом этой реинтерпретации является термин “отчуждение”» [Там же, 328].

Однако, как замечает исследователь Т. П. Лефинцева, П. Тиллих «...резко возражал против демифологизации, понимаемой в смысле отказа от использования религиозных символов и мифов. Он был убежден, что язык символов и мифов — это специфический язык религии, без которого она не может существовать» [Лефинцева, 229].

Современные науки, психология, философия экзистенциализма дают возможность увидеть в этих библейских образах другие слои, те, которые не видели и не считывали прежде. «Отчуждение как факт объяснялось в детерминистских терминах: физически — механистическим детерминизмом, биологически — теориями угасания биологической жизни, психологически — как принудительная сила бессознательного, социологически — как

результат классового господства, а культурно — как недостаток воспитания... каждая из этих теорий по-своему способствует уяснению элемента судьбы в человеческой бедственности. В этом смысле христианская теология должна принимать каждую из них, хотя и уточняя, что никакое описание элемента судьбы в состоянии отчуждения не может отменить опыта конечной свободы и, следовательно, ответственности за каждый из тех актов, в котором актуализовано отчуждение» [Тиллих 2000, 337].

Тиллих, как и Пивоваров, разграничивает эссенциалистское (онтическое) и экзистенциалистское (онтологическое) понимание отчуждения. Эссенциализм делает попытку примирения сущего и сущностного состояния человека путем поглощения второго первым. С точки зрения философов Возрождения, человек — микрокосм, сущность и существование которого соединены. У Гегеля существование — это необходимая актуализация сущности. Экзистенциализм возник как противовес эссенциализму, утверждая, что состояние человека — это отчуждение от его эссенциальной природы. Экзистенциалисты не верили, что человек примирился со своим истинным бытием. Существование — это отчуждение и обезчеловечивание, а не наоборот [см.: Там же].

Религиозное онтологическое отчуждение, по Тиллиху, есть утрата и десакрализация человеком своей предельной сущности. Определение «подлинного» религиозного отчуждения, как он пишет, зависит от критерия «безусловной глубины» человеческой сущности. Это может быть сверхприродное начало, космический центр, средоточие социума и т. д.

Онтическое отчуждение — это отчуждение менее глубокого порядка, не вызывающее у людей священного трепета. Онтическим отчуждением, пишет Пивоваров, могут именоваться и катастрофические метаморфозы звезд и планеты, разрывы связей растений и животных с родной средой обитания.

Религия в этом смысле понимается как Пивоваровым, так и Тиллихом как желание перекинуть мост через пропасть между конечным и бесконечным, вера в возможность спасения «по ту сторону» конечного.

Религиозное спасение предполагает отчуждение-как-снятие человеческого в репрезентанте абсолютного. «Если Иисус как Христос представляет собой эссенциальное единство между Богом и человеком, явленное в условиях экзистенциального отчуждения, то самим этим фактом каждое человеческое сущее призвано “уподобиться Христу”», — пишет Тиллих [Там же, 158]. Апостол Павел говорил, что соучастие в церковной жизни есть рождение новой твари во Христе. «Быть подобным Христу — значит полностью соучаствовать в том Новом Бытии, которое в нем присутствует. В этом смысле Христос есть новый закон, и тогда существует имплицитное требование стать ему равным», — пишет Тиллих [Там же, 133].

Таким образом, Пауль Тиллих считает, что христианство раскрывает причины существующего отчуждения, объясняет кризисные ситуаций человека

и предлагает пути решения, теология же, в свою очередь, должна использовать результаты современных исследований в области психологии и философии для развития и актуализации учения. Даниил Валентинович Пивоваров тоже считает, что предметом философской рефлексии должны стать описанные религиями ситуации отчуждения. Таким образом, оба философа приходят к выводу о взаимодействии философии и теологии в решении проблемы отчуждения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Библия. Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М. : Эксмо, 2024.
- Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000.
- Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. М. : Мысль, 1994.
- Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М. : Юрист, 1996.
- Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М. : Канон+, 2009.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. СПб. : Государственное издательство, 1929.
- Перцев А. В., Мельникова Е. В. Философская вера: К. Ясперс и Д. Пивоваров // Философские науки. 2016. № 10. С. 39–46.
- Пивоваров Д. В. Онтология религии: основные понятия и принципы. СПб. : Алетейя, 2017.
- Пивоваров Д. В. Понятие отчуждения: альтернативные подходы // Известия Уральского государственного университета. Серия 3. Общественные науки. 2007. Т. 2, № 4. С. 80–92.
- Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии : избранные статьи. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011.
- Пивоваров Д. В. Философия религии : в 3 т. Т. 1 : Онтология религии. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012.
- Пивоваров Д. В., Рыльцев Е. В. Симфоника: исходные принципы и понятия : Научная монография. Екатеринбург : Уральский гос. университет, 2008.
- Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000.
- Тиллих П. Теология культуры // Тиллих П. Избранное : Теология культуры. М. : Юрист, 1995. С. 236–395.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М. : Мысль, 1998.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Политиздат, 1991.

References

- Bibliya. Kniga Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta [The Bible. The Book of Holy Scripture of the Old and New Testaments] (2024). Moscow: Eksmo.
- Veber, M. (1990). *Izbranny'e proizvedeniya* [Collected Works]. Moscow: Progress.
- Gegel, G. V. F. (2000). *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka.
- Dyurkgejm, E. (1994). *Samoubiistvo: Sociologicheskii etyud* [Suicide, a Study in Sociology]. Moscow: My'sl'.
- Zimmel, G. (1996). *Izbrannoe. T. 1. Filosofiya kul'tury'* [Collected Works. Vol. 1. Philosophy of Culture]. Moscow: Yurist.
- Lifintseva, T. P. (2009). *Filosofiya i teologiya Paulya Tilkha* [The Philosophy and Theology of Paul Tillich]. Moscow: Kanon+.
- Marks, K., Engels, F. (1929). *Sochineniya. T. 3.* [Works. Vol. 3.]. Saint Petersburg: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.

- Pertsev, A. V., Melnikova, E. V. (2016). *Filosofskaya vera: K. Yaspers i D. Pivovarov* [Philosophical Faith: K. Jaspers and D. Pivovarov]. *Filosofskie nauki*, 10, 39–46.
- Pivovarov, D. V. (2017). *Ontologiya religii: osnovny'e ponyatiya i principy'* [Ontology of Religion: Basic Concepts and Principles]. Saint Petersburg: Aleteya.
- Pivovarov, D. V. (2007). *Ponyatie otchuzhdeniya: al'ternativny'e podkhody'* [The Concept of Estrangement: Alternative Approaches]. *Izvestiya Ural'skogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seria 3. Obshchestvenny'e nauki*, 2, 4, 80–92.
- Pivovarov, D. V., Ry'ly'tsev E. V. (2008). *Simfonika: iskhodny'e printsipy' i ponyatiya : Nauchnaya monografiya* [Symphonics: Initial Principles and Concepts: Scientific Monograph]. Yekaterinburg: Ural'skii gosudarstvenny'i universitet.
- Pivovarov, D. V. (2011). *Sinteticheskaya paradigma v filosofii: izbranny'e stat'i* [Synthetic Paradigm in Philosophy: Selected Articles]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Pivovarov, D. V. (2012). *Filosofiya religii: v 3 t. T. 1: Ontologiya religii* [Philosophy of Religion: in 3 v. Vol. 1: Ontology of Religion]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta.
- Tillikh, P. (2000). *Sistematicheskaya teologiya. T. 1–2* [Systematic theology. Vol. 1–2], Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Tillikh, P. (1995). *Teologiya kul'tury'* [Theology of Culture]. In Tillikh P. *Izbranny'e stat'i: Teologiya kul'tury'* [Collected Works: Theology of Culture], 236–395. Moscow: Yurist.
- Shpengler O. (1998). *Zakat Evropy'. Ocherki morfologii mirovoj istorii* [The Decline of the West. Essays on the Morphology of World History]. Moscow: My'sl'.
- Yaspers K. (1991). *Smy'sl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History]. Moscow: Politizdat.

Статья поступила в редакцию 15.07.2024;
одобрена после рецензирования 30.07.2024;
принята к публикации 15.08.2024

The article was submitted 15.07.2024;
approved after reviewing 30.07.2024;
accepted for publication 15.08.2024

Информация об авторе

Шендрик Анна Алексеевна — студент
департамента философии Уральского
федерального университета, Екатеринбург,
Россия

Information about the author

Anna A. Shendrik — student of Department
of Philosophy of Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia

Научное издание

KOINON

2024. Т. 4. № 4

Редактор	<i>К. Т. Казарина</i>
Редактор перевода	<i>О. А. Братина</i>
Компьютерная верстка	<i>Л. А. Хухаревой</i>

Свободная цена

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-78124 от 13.03.2020

Учредитель — Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина
620002, Свердловская обл., г. Екатеринбург, ул. Мира, 19

Дата выхода в свет 17.01.2025. Формат 70 × 100 ¹/₁₆
Усл. печ. л. 11,58. Уч.-изд. л. 10,1. Печать офсетная. Тираж 300 экз. Заказ 221.

Издательство Уральского университета.
620000, Екатеринбург-83, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ.
620000, Екатеринбург-83, ул. Тургенева, 4

Тел.: +7 (343) 350-56-64, 358-93-22

Факс: +7 (343) 358-93-06

E-mail: press-urfu@mail.ru

<http://print.urfu.ru>