

• ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ •

ОКСАНА ТИМОФЕЕВА

И С Т О Р И Я
Ж И В О Т Н Ы Х



Новое
Литературное
Обозрение

2025

УДК [7.037:133]"19"
ББК 85.03(0)6-004
Т19

Редакторы серии «Интеллектуальная история»
Т. Атнашев и М. Велижев

Тимофеева, О.

Т19 История животных / Оксана Тимофеева; предисл. С. Жи-
жека. — 2-е изд. — М.: Новое литературное обозрение,
2025. — 208 с. (Серия «Интеллектуальная история»).

ISBN 978-5-4448-2617-1

В книге, название которой заимствовано у Аристотеля, пред-
ставлен оригинальный анализ фигуры животного в философ-
ской традиции. Животность и феномены, к ней приравненные
или с ней соприкасающиеся (такие, например, как бедность
или безумие), служат в нашей культуре своего рода двойни-
ком или негативной моделью, сравнивая себя с которой чело-
век определяет свою природу и сущность. Перед нами опыт не
столько даже философской зоологии, сколько философской
антропологии, отличающейся от классических антропологиче-
ских и по умолчанию антропоцентричных учений тем, что
обращается не к центру, в который помещает себя человек, уве-
ренный в собственной исключительности, но к периферии
и границам человеческого. Вычитывая «звериные» истории
из произведений философии (Аристотель, Декарт, Гегель, Си-
мондон, Хайдеггер и др.) и литературы (Ф. Кафка и А. Плато-
нов), автор исследует то, что происходит на этих границах, —
превращенные формы и способы становления, возникающие
в связи с определенными стратегиями знания и власти.

УДК [7.037:133]"19"
ББК 85.03(0)6-004

© О. Тимофеева, 2017; 2025

© Szizek, предисловие, 2017

© ООО «Новое литературное обозрение», 2017; 2025

Содержание

<i>Славой Жижек. От животного до «Stamina Training Unit»</i>	9
Введение	16
КОНЬ ЭДИП	27
У ВРАТ ЗАКОНА	46
БЕЗУМЕЦ	61
СОБАКА МИНЕРВЫ	76
БЕЗРАБОТНАЯ ЖИВОТНОСТЬ	117
ДИАЛЕКТИКА РЫБЫ	136
СТАДО БЫТИЯ	146
БЕДНАЯ ЖИЗНЬ	160
Библиография	192

Введение

В декабре 2015 года я ездила в Рамаллу, палестинский город на Западном берегу реки Иордан. Это оккупированные территории, окруженные многокилометровым разделительным барьером, или, попросту говоря, Стеной. Чтобы попасть за стену и обратно, нужно каждый раз проходить через КПП. Один из них называется чек-пойнт Каландия — через него я возвращалась обратно. Когда ворота КПП остались позади, я оглянулась: за уродливой серой стеной виднелись крыши и минареты. Стена была высотой метра три, с натянутой поверху колючей проволокой. Над ней пролетела небольшая птица. Только что она была на территории Израиля и вот уже — в Палестине. Тремя годами ранее я окончила работу над первым английским изданием этой книги. В ее последнем абзаце появляется образ животного, пересекающего границы вне каких бы то ни было специально установленных проходных. Тогда это было абстрактное животное. Я придумала его, но никакого конкретного примера у меня

в голове не было. Это мог быть любой другой зверь, преодолевающий любые другие заградительные барьеры, но сама история так сложилась, что именно в это время я оказалась именно в этом месте — и увидела эту смелую птицу.

Название «История животных» не мое. Я намеренно заимствовала его у Аристотеля — чтобы наделить это словосочетание новым смыслом, связав животное и историческое. Я исходила из того, что, хотя животных традиционно относили к некоей неисторической природе, у них, конечно, есть история. По крайней мере, их положение в качестве рабочей силы или ресурса наделяет животных собственной исторической материальностью. Логика этой истории не отражается, однако, в зеркале гуманизма и прогресса, представляющем оптимистическую картину будущего, в которой животные окончательно эмансипированы и наделены всеми возможными правами и свободами. Что, если дело обстоит совсем наоборот и со времен первобытного тотемизма, когда люди отступали перед величием зверей, почитаемых как прародители, до сегодняшней реальности, в которой сосуществуют массовые промышленные скотобойни, зоопарки, зоомагазины, салоны красоты для питомцев и глобальное сафари, животные — за исключением человека — не стали ни свободнее, ни счастливее? Что, если исторически они проиграли? Что это была за игра? На чьем поле она велась и по каким правилам?

Джон Берджер пишет, что «в течение последних двух веков животные постепенно исчезают»¹. По мере того как они исчезают, появляются зоопарки. Берджер обращает внимание на синхронность этих процессов: «Публичные зоопарки стали появляться в начале того периода, в течение которого наблюдается исчезновение животных из повседневной жизни»². Что это за период? Речь идет не о какой-то абстрактной хронологии; речь

1 Berger 2009: 21.

2 Ibid.: 30.

идет о модерности, или, иначе говоря, о времени капитализма: «Историческая утрата, памятниками которой служат зоопарки, сегодня непоправима для культуры капитализма»¹. Все больше и больше животных уходит, одно за другим, оставляя человечество со своими репрезентациями, домашними питомцами и игрушками. К этим пронзительным наблюдениям Акира Мизута Липпит, автор книги «Электрическое животное», добавляет, что животные «никогда не исчезают *полностью*», но скорее продолжают существовать «в состоянии постоянного исчезновения». Их существование становится призрачным; «в терминах сверхъестественного, современность обнаруживает животных бродящими по миру как живые мертвецы»². Исчезая с горизонта нашей повседневной жизни, призраки животных появляются в искусстве, теории, визуальной культуре. Современная философия тоже не стоит в стороне: животные в ней — желанные гости. В своем намерении идти по их следам я не оригинальна. Особенность этого проекта в том, что я предлагаю читать историю философии как историю животных. Это моя, если так можно сказать, главная претензия.

Что философия говорит о животных? Кажется, что, в самом широком обобщении, в ней доминирует — или до недавнего времени доминировала — традиционная модель восходящей иерархии. Уже у Аристотеля возникает идея, что животные «лучше», чем растения, люди «лучше», чем животные, мужчины «лучше», чем женщины, а свободные граждане «лучше», чем рабы. Не потому, что тот, кто стоит на более «низкой» ступени этой иерархии, «плох», а потому, что тот, кто стоит на более «высокой», лучше знает, что лучше, что хорошо, что есть благо. Даже те, кто, очевидно, позиционирует себя на стороне животных и борется за их права и освобождение, в конечном итоге преследуя цель добиться

1 Berger 2009: 37.

2 Lippit 2000: 1.

чего-то вроде равного представительства видов в нашем все еще слишком человеческом мире, так или иначе вынуждены выстраивать свои дискурсивные стратегии исходя из идеи доминирования (на этот раз подвергаемой бескомпромиссной критике) человеческого рода над нечеловеческой природой, как если бы последняя действительно нуждалась в нашей помощи, поддержке, уважении и признании.

Животных, в свою очередь, совсем не заботит человеческая забота о них: мы приносим их в жертву, везем на бойню, едим, эксплуатируем, дрессируем, вовлекаем в современное искусство, даем им права и документы — а они остаются безразличными. Конечно, это наблюдение не вполне распространяется на домашних и других прирученных животных, чье индивидуальное выживание напрямую зависит от людей, которым они принадлежат, и заставляет их как-то отвечать на отчаянные попытки этих людей привлечь к себе внимание.

Моральную установку людей по отношению к животным можно вернуть к ее аффективному истоку, к желанию, которое предшествует любым этическим и прагматическим соображениям. Что, если обратной стороной восходящей иерархии является своего рода нисходящая ревность и зависть? Что, если мы втайне (от нас самих прежде всего) завидуем животным? Порой именно философы, при всем своем высокомерии, демонстрируют трогательную зависть по отношению к животным, которые якобы наслаждаются, но совершенно этого не осознают. Как пишет Жорж Батай,

человек, вопреки кажимостям, должен знать, что, говоря о человеческом достоинстве в присутствии животных, он врет как собака. Ибо в присутствии беззаконных и в высшей степени свободных существ (тех, кто по-настоящему вне закона) тупое чувство практического превосходства отступает перед самой тяжелой завистью¹.

1 Bataille 1986: 22–23.

Репрезентация животности — одна из важнейших тем современных теоретических дискуссий. По следам картезианского приговора — мыслью, следовательно, существую — философия обращается к вопросу о том, как мыслить живое существо, которое само, как предполагается, не мыслит. В этой области, можно сказать, уже даже есть нечто вроде консенсуса, в соответствии с которым нашему пониманию недоступна животность как таковая, но только ее конструкции. Более того, в каком-то смысле можно сказать, что в этом дискурсивном горизонте «животного не существует», поскольку в конечном счете мы имеем дело только с репрезентациями. Животное не дано, но лишь представлено, то есть оно фигурирует или как представление, или как представитель. В качестве представления животное соответствует «внешней» идее о том, что оно объект (например, в искусстве, науке, массовой культуре), а в роли представителя обнаруживает некое «внутреннее» содержание, интерес — то есть заявляет о себе как воля или как субъект (например, в движении за права животных или *animal studies*, критически позиционирующих себя по отношению к гуманитарным наукам).

Если говорить о культурной традиции прошлого, то в ней животные играли довольно активную роль, не только репрезентируя определенные человеческие пороки и добродетели, но и выступая в качестве представителей власти или посредников богов. Инцитат, любимый конь Калигулы, стал не только гражданином Рима, но и сенатором и, более того, кандидатом на пост консула: эта анекдотическая фигура замечательно воплощает идею исполнительной власти как таковой. Из более современных практик в психоанализе, к примеру, животные выступают в роли своего рода агентов, связанных с законом и символическим порядком, семейной структурой, сексуальностью (так, волки на ореховом дереве символизируют отца на матери, как в известном фрейдовском случае Человека-волка). Репрезентация — это

такая неизбежная рамка, в которой наш доступ к животным ограничивается символическим опосредованием. Но, в свою очередь, именно это символическое опосредование делает возможной саму идею реального животного, которое не репрезентировано и не репрезентирует, но открывает для нас некую непосредственную данность реального человеческого существа, пусть и задним числом. Двусмысленность фигуры животного, которое есть прежде всего представление, но вместе с тем, в качестве реального, непредставимо, создает высокое напряжение в точке пересечения политики, онтологии и психоанализа. Любопытно проследить, каким образом животное производится из человеческого и наоборот в этом очень нестабильном силовом поле.

Начну с двух очень коротких предварительных замечаний, касающихся словоупотребления. Прежде всего, в славянских языках «животное» происходит от слова «живот» (жизнь, тело), тогда как латинская основа для *animal* — *anima* (жизнь, душа). Этимологически животная жизнь является, таким образом, своего рода местом встречи и примирения души и тела, между которыми в рамках христианской культуры существует противоречие, влияние которого на весь наш символический мир порождает целый ряд как мелких, так и серьезных недоразумений. Животная жизнь, частным случаем которой является жизнь человеческая, — это такое единство, в котором душа и тело суть одно и то же (почти как гегелевское бытие и ничто, единство которых образует становление, процесс).

Далее, на уровне морфологии и синтаксиса одна, казалось бы, простая бинарная оппозиция разбивается на две — животное / человек как подлежащие и животное / человеческое как определения. Прилагательное «человеческий» происходит от существительного «человек», то есть «человек», уже обладая некой субстанциональностью, наделяет своим качеством другие предметы или явления (человеческий разум, человеческий

взгляд и т.д.). «Животное» же, в отличие от «человека» и «человеческого», является одновременно и существительным, и прилагательным. Существительное «животное», указывающее на живое существо, возникает в результате субстантивации прилагательного, которое служит определением для чего-то: так, говорят о животном начале, животной природе, животном инстинкте. Если человек, можно сказать, предшествует своему определению, то животное, как бы лишенное собственной субстанции, которую выражало бы отдельное существительное, определяет само себя, рождается из своего качества, из некой определенности.

Философы всегда проводили различие между людьми и животными, применяя в качестве его критериев такие характеристики, как мышление, язык, осознание смерти и т.д. Можно выделить два типа классического философского подхода к животному. Дискурс *исключения*, или, если использовать определение Жан-Мари Шеффера¹, человеческой исключительности, исходит из идеи этического и онтологического превосходства человека, который радикально выделен из животного мира: человек исключителен, а животное — исключено, и ему, в свою очередь, нет места в мире людей. Дискурс *включения* опирается на идею некой общности всех видов, допускающей возможность коммуникации и взаимодействия. В этой перспективе, открытой для разного уровня эмпатии, человек представляется, конечно, одним из животных, но и у других животных обязательно обнаруживается что-нибудь «человеческое» (своего рода мышление, своего рода язык, своего рода осознание смерти и т.д.). Однако оба дискурса связаны друг с другом как две стороны одной медали — этой медалью человек сам награждает себя за то, что устанавливает и поддерживает определенный *порядок вещей*. Как подчеркивал Батай, в основе этого порядка лежит трансцендентность «человеческого», которая требует

1 Шеффер 2010.

жертвоприношения несводимой «животной» природы. Космический порядок, государственный порядок, мировой порядок и, в конце концов, символический порядок — все они важны для нашей альтернативной истории, в которой задействованы животные.

Мишель Фуко писал, что животное — это внутренняя истина безумия, обнажающая границы человеческого, и что «для эпохи классицизма безумие в крайних своих формах — это человек в непосредственной связи с собственной животностью, безотносительно к чему-либо иному, постороннему»¹. В животном субъективность находит свой негатив, как бы зеркального двойника, немыслящего и немислимого. По мысли Жака Лакана, глядя в зеркало, человек присваивает себе собственный образ извне². Но что, если тот двойник в зеркальце, в котором он узнает или не узнает себя, является животным? Критически перечитывая Лакана, Жак Деррида замечает, что настоящая загадка — это не человек, уставившийся на свое зеркальное отражение, а животное, которое смотрит на него с другой стороны³.

Джорджо Агамбен называет эту игру внутреннего и внешнего, включения и исключения антропологической машиной — машиной, устанавливающей границу между человеком и «животным» другим. К антропологической машине, опять же, вполне применима лакановская метафора: человеческое существо узнает себя в животном как в зеркале и на этой как бы стадии зеркала начинает обретать свою «человечность».

Совершенно в духе времени антропогенная (или — мы можем позаимствовать выражение у Фурио Джези — антропологическая) машина является машиной оптической <...> и состоит из ряда зеркал, в которых человек рассматривает

1 Фуко 1997: 161. Ср.: «Облик безумия — это облик, позаимствованный у животного» (Там же: 160).

2 Лакан 2009: 508–516.

3 Derrida 2003.

свой образ, уже искаженный в обезьяню морду. Ното — это в основе своей «антропоморфное» животное <...>: чтобы быть человеческим, человек должен познавать себя как не-человека¹.

Добавим, что этот оптический механизм, отвечающий в культуре за производство и воспроизводство человеческого, является двойным, поскольку узнавание здесь сопровождается неузнаванием. Человек должен был сначала узнать себя в животном, чтобы затем не узнать животное в самом себе: вслед за узнаванием хрупкое единство антропоморфного мира распадается, и зеркало встает между человеком и его бессловесным двойником. По мысли Агамбена, это не только метафизическая, но и политическая операция, исторически меняющаяся конфигурация производства человеческого и нечеловеческого через включение и исключение, производства границы:

Антропологическая машина древних функционирует абсолютно симметрично <...> Если машина эпохи модерна производит внешнее посредством исключения внутреннего, то здесь внутреннее производится посредством включения внешнего, не-человек — посредством гуманизации животного: человекообезьяны, *enfant sauvage*'а или Ното *ferus*'а, но также и — прежде всего — раба, варвара, чужака как фигур животного в человеческой форме <...> В связи с этой крайней формой человеческого и нечеловеческого речь идет не столько о вопросе, какая из двух машин (или из двух вариантов одной и той же машины) является лучшей, или более эффективной, или, скорее, менее кровавой и смертоносной, сколько о том, чтобы понять способ ее функционирования и при необходимости остановить ее².

1 Агамбен 2012: 39.

2 Там же: с. 50.

В отличие от Агамбена, я не претендую на то, чтобы остановить антропологическую машину, или машину метафизики, которая питается энергией спрятанного внутри нее животного — подобно лошадиным силам в автомобиле. Мне бы скорее хотелось понять и исследовать, может ли этот механизм работать по-другому.

Исследуя некоторые фигуры, репрессированные в западной философской традиции, особенно животных, невольно сталкиваешься с характерным стилем или стратегией, используемой современными критиками: обвинять мыслителей прошлого в плохом отношении к животным (или в недооценке животных, в теоретическом или практическом неуважении к ним — как лишенным разума, языка, свободы и т.д.). Подобного рода проекция является на самом деле необходимой частью Эдипова сценария отношений с отцами философии, и такая тема, как животность, открывает для нее самый широкий простор. Разумеется, философы прошлого, укорененные в метафизике, теологии, рационализме или гуманизме, повсеместно использовали антропоцентричные, специцистские, сексистские, расистские или европоцентричные подходы, так что любая критика или деконструкция их мысли, как правило, имеет своим результатом однозначный приговор.

Очевидно, для постгуманистической теории «врагами» оказываются такие авторы, как Декарт, Кант, Гегель, Хайдеггер или Левинас. Под подозрение, однако, попадает даже Делёз, который, казалось бы, одним из первых предпринял серьезную попытку избавиться от антропоцентризма и рассуждал о становлении животным, или Деррида — философ животности *par excellence*, посвятивший этой теме свои последние работы (Derrida 2008, 2009, 2011), критиковавший не только Хайдеггера, но и Лакана за антропо-фалло-логоцентризм и теоретически поставивший вопрос о животном в рамках деконструкции метафизики субъекта (Wood, 1999; de Fontenay 1998). Современные авторы буквально

соревнуются в разоблачении и обличении своих предшественников в «дурном обращении» с животными. Мы, как говорил Ленин, пойдем другим путем. А именно попытаемся воздержаться от обвинительной риторики и не участвовать в судилище — не для того, чтобы оправдать философов перед царством животных, но для того, чтобы в их принципиальной амбивалентности попытаться разглядеть какой-то иной потенциал.

Это не философский бестиарий: я не касаюсь вопроса животного символизма, но сосредотачиваюсь скорее на «наивном», буквальном, прямом или симптоматическом прочтении метафизической традиции, соблюдая ее правила игры, даже если они всегда уже являются устаревшими, не претендуя на то, чтобы разоблачить за этой игрой какую-то реальность. Нарративная структура этого изложения складывается без оглядки на то, что можно было бы назвать «критическим реализмом», — позицию, необходимо конституированную через отсылку к текущему положению дел. В моей «Истории животных» люди, вещи, души, космос, отчуждение, коммунизм и т.д. — это персонажи, у каждого из которых своя роль в никем не написанном метафизическом сценарии.