

Животное и сообщество: к проблеме взаимосвязи политического и экологического

ДМИТРИЙ
ШАТАЛОВ-
ДАВИДОВ

Сообщество – достаточно проработанная в философии тема. Сообщество влюбленных, сообщество пишущих, сообщество друзей, сообщество смертных – можно найти большое количество примеров различных подходов и пониманий бытия-совместно (*Mitsein*)¹. Однако всякий раз, когда обсуждается сообщество, бытие-совместно, за скобками оказывается экологическое (ойкотическое): растения, животные, камни – словом, все то, что это сообщество окружает, входит в пространство совместности. Действительно, ойкос, как бы мы его ни трактовали (от домохозяйства до окружающей среды), неотделим от человеческого сообщества, но начиная с Аристотеля традиционно исключался из него. В настоящей статье мы обращаемся к проблеме отношения сообщества и ойкотической среды, полномочным представителем которой здесь выступает животное, метонимически отсылающее к животному вообще.

Начнем с констатации (1) присваивающего характера развития человечества, что, в конечном счете, приводит к истощению среды (см. доклады Римского клуба «Пределы роста», «Мировая динамика» и другие), и (2) доминирующего положения политического по отношению к экологическому. Это доминирование мы наблюдаем как в рамках современных политик, связанных с экстенсивным развитием и разрушающих локальные биоценозы в период после промышленной революции в целом, так и на уровне работы нынешних разнообразных климатических комиссий и инициатив по улучшению природопользования, вроде бы призванных купировать эксцессы этого экстенсивного развития. То есть даже в случае установления равных прав на отсутствие страданий для всех видов



Дмитрий Юрьевич Шаталов-Давыдов (р. 1987) – сотрудник Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, специалист в области политической философии и философии природы.

1 В тексте используется интерпретация Жан-Люка Нанси (которой следует и Морис Бланшо в своей работе о сообществе): «“Со”, “вместе” или “совместно” очевидно не означает ни “друг в друге”, ни “друг вместо друга”. Оно содержит в себе внеположенность. [...] Одновременно это не значит просто “рядом” или “соположено”. Логика “со” – со-бытия, *Mitsein*, которая у Хайдеггера современна и коррелятивна *Dasein* – это сингулярная логика внутренне-внешнего» (Нанси Ж.-Л. *Непроизводимое сообщество*. М.: Водолей, 2011. С. 160).



политическое сообщество людей выступает как то, что господствует над экологическим: именно оно устанавливает границы, дарует/отбирает право. Такое отношение сформулировано еще в первой книге «Политики» Аристотеля: есть типы общения, одинаковые у человека и животных (рабство/господство, семья), и есть лишь один тип общения, свойственный только человеческой форме жизни, – филия, политическое общение².

Обозначим, что представляет собой сообщество. В рамках рассматриваемой нами традиции (в первую очередь это работы Жоржа Батая, Жан-Люка Нанси и Мориса Бланшо³) это бытие-совместно индивидов, пространство, в котором производится со-общение. Так можно выделить сообщества ученых, влюбленных, хасидов, монахов и так далее. «Сообщество [...] тяготеет к причастности, даже слиянию, то есть сплавлению, в котором различные элементы становятся чем-то единым»⁴. Причастность – это то, посредством чего бытие-совместно являет себя. Рассматривая проблему *Mitsein*, Морис Бланшо так определяет сообщество:

«Я повторяю за Батаем вопрос: для чего нам “сообщество”? Ответ на него дается достаточно ясный: “В основе каждого существа лежит принцип недостаточности” (принцип неполноценности). Это и в самом деле принцип, определяющий возможности определенного существа и направляющий их. Отсюда следует, что такая принципиальная нехватка не связана с необходимостью полноценности. Несовершенное существо не стремится объединиться с другим существом ради создания полноценной общности. Сознание несовершенности происходит от его собственной неуверенности в самом себе, и, чтобы осуществиться, ему необходимо нечто другое или некто другой»⁵.

Устремленность к Другому – тому, кто может засвидетельствовать мою смерть посредством речи или письма. «Я» рождается в глазах другого, существа, наделенного речью, и я умирает в глазах другого – рождение и смерть как два экзистенциальных предела, недоступных существу и задающих это сущее. Таким образом, Другой выступает как мой предел, как тот, кто определяет меня в качестве живого, и тот, кто засвидетельствует меня в качестве мертвого. Я и Другой – это всегда бытие, устремленное к Другому, это всегда бытие-совместно (*Mitsein*). И здесь мы должны перейти к тому, кто лишен общения, речи.

2 АРИСТОТЕЛЬ. *Политика*. М.: Академический проект, 2015. С. 15–24.

3 НАНСИ Ж.-Л. *Указ. соч.*; БЛАНШО М. *Неописуемое сообщество*. М.: Московский философский фонд, 1998; БАТАЙ Ж. «Проклятая часть»: *сакральная социология*. М.: Ладомир, 2006.

4 БЛАНШО М. *Указ. соч.* С. 10.

5 Там же. С. 4.

Животное лишено речи – оно не способно к выявлению своего Я как существующего. Поэтому оно редуцируется до «живого механизма» – о чем читаем у Декарта и некоторых других авторов. Но и, критически настроенный по отношению к механизму, Мартин Хайдеггер не возвращает животному никаких прав. «Животное скудомирно» (*weltarm*) – находим в «Основных понятиях метафизики». Отличие животного от камня в том, что живое способно умереть. Однако смерть животного не то же самое, что смерть человека: животное не может схватить смерть в форме страдания (*nicht sterben*), поскольку оно лишь существует в мире, но не имеет его. Животное действует в рамках инстинктов и не обладает как-структурой (*als-Struktur*), способностью понимать нечто как нечто⁶. Так ящерица, сидящая на камне, безусловно, «имеет отношение с камнем как покоящаяся на нем, но она не схватывает камень как камень»⁷.

ДМИТРИЙ ШАТАЛОВ-
ДАВЫДОВ
ЖИВОТНОЕ
И СООБЩЕСТВО...

Даже в случае установления равных прав на
отсутствие страданий для всех видов политическое
сообщество людей выступает как то, что господствует
над экологическим: именно оно устанавливает
границы, дарует/отбирает право.)

Анализируя «Основные понятия метафизики», Деррида заостряет внимание на приводимом Хайдеггером противоречии: животное имеет и не имеет мира, имеет и не имеет отношения к миру как таковому (*als-Struktur*) – будучи помещенным в мир, оно не схватывает его⁸. Обращение к Хайдеггеру вскрывает приставку *mit* по отношению к *Sein*. Так, рассуждая о со-путствии домашнего животного (собаки) и человека, Хайдеггер отмечает, что они оба, безусловно, находятся в одном помещении – в доме. Однако существование собаки и существование человека при этом сущностно различны: «*Ein Hund nicht existiert, sondern nun lebt*» («Собака не экзистировала, но лишь живет»⁹). Глагол *existieren* (существовать) относится исключительно к аналитике *Dasein* – только *Dasein* имеет мир в полном смысле слова и относится к животному как к животному, тем самым задавая его бытие в мире. Собака может просто быть, однако она

6 «Как-структура, предварительное внятие чего-то как чего-то, внятие, образующее единство, есть условие возможности истины и ложности “логоса”» (ХАЙДЕГГЕР М. *Основные понятия метафизики*. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 473).

7 Там же. С. 406–411.

8 DERRIDA J. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008. P. 155–160.

9 ХАЙДЕГГЕР М. *Указ. соч.* С. 322.



не может быть-совместно: она лишь «скудомирно» пребывает в помещении, не схватывая его (не имея способности к мирообразованию посредством со-общения, речи). Невозможность со-общения для собаки исключает ее из совместного бытия. Беря радикальный модус: человек свидетельствует смерть собаки, собака не свидетельствует смерти человека (наличие речи vs отсутствие речи). Собака как Другой на первый взгляд невозможна.

Однако здесь необходимо на время оставить хайдеггеровскую завороченность языком и обратиться к эссе Эммануэля Левинаса «Имя пса или естественное право» и его главному герою – псу по кличке Бобби. В этом тексте Левинас делает два ключевых хода. Во-первых, он показывает, как военнопленные, узники концлагеря, низводятся до стаи обезьян и воспринимаются обычными людьми в качестве живого, но уже нечеловеческого – депривация человеческих качеств приводит к отказу от способности быть-совместно, быть в качестве Другого. «Они сдирали с нас нашу человеческую кожу. [...] Существа, запертые в своем биологическом виде; несмотря на весь свой словарный запас, бессловесные существа»¹⁰.

Во-вторых, Левинас обращает внимание на коммуникацию военнопленных с бродячим псом, получившим имя Бобби. Бобби способен воспринимать равным образом и охрану, и военнопленных как людей и относиться к обеим группам одинаково, снимая депривацию, описанную выше: «Для него – это неоспоримо! – мы были людьми»¹¹. Существо, не способное к речи, тем не менее коммуницирует так, как будто действует исходя из кантианской максимы. «Последний кантианец в нацистской Германии» выступает свидетелем человечности человека, при этом этика, логика и речь у него отсутствуют¹². Возможно, именно бессловесность и делает его бесстрастным, невовлеченным свидетелем. Животное всегда «стоит к» человеку, его бытие – это безмолвное свидетельство.

Мы вновь возвращаемся к собаке в примере Хайдеггера – собаке, которая может бегать рядом с человеком, но не может с ним сосуществовать. Эта невозможная совместность или совместная невозможность заключена во взгляде животного, взгляде, свидетельствующем о человечности любого стоящего перед ним человека. Если на первом шаге Левинас демонстрирует нам искусственное производство Другого (узника) как абсолютно Другого – того, с кем невозможно бытие-совместно, то на втором – мы сталкиваемся со смотрящим на нас и играющим с нами псом – своего рода природным Другим: с ним тоже

10 Левинас Э. *Избранное. Трудная свобода*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 454.

11 Там же. С. 455.

12 DERRIDA J. *Op. cit.* P. 116.

невозможно бытие-совместно, но эта невозможность и делает его тем, кто уравнивает в их человечности и депривированно-го лагерного узника, и немца. Чужой взгляд природного абсолютно Другого не способен к какой-либо коммуникации, если и только если коммуникация подразумевает речь, логос, этику. Если (и только если) коммуникация – это политика, взгляд животного неполитичен.

О противоположности жизни политической и жизни природной читаем еще у Аристотеля. Политическое – это ко всему прочему и не любая речь, но такая, которая оказывается филией, дружеским общением. Однако общение, делающее жизнь человека политической, а следовательно, более высокой, чем ойкиотическая, не может исключить из себя этого ойкиотического. Почему политическое стремится к ограничению ойкиотического? Возврат ойкиотического в полис (представим царя, объявившего себя отцом по отношению к гражданам, редуцирующего общение с политического до общения семейного) делает невозможным филию, со-общение, сводя это со-общение до просто существования.

Многие практики сообщества связаны с использованием животных. Начнем с ветхозаветных сюжетов. Как устанавливается власть человека по отношению ко всем прочим тварям земным? Животные, лишенные речи и имен, получают из уст Адама имя, от которого они не могут отказаться (акт именованья учреждает власть человека над животным; как бог властвует над миром посредством слова, так и в основании власти Адама покоится логос¹³). Животное, обретающее имя от Другого, включается в окружение человека и, в конечном счете, подпадает под его власть всем своим существом – от рождения до смерти (одомашнивание и скотоводство).

Второй сюжет – заместительная жертва агнца, принесенная Авелем (скотоводство, управление популяцией животных, подчинение окружающей среды, понравившееся богу), приводит к первой смерти человека, то есть к смерти, фиксируемой тем Другим, с которым возможно со-общение (Каин – это земледелие, собирательство). Первая смерть как открытие смерти Другого одновременно является и человеческим жертвоприношением (брат, буквально тот же самый, но и одновременно Другой) – предельным даром, растратой перед божественным. Так власть над живым, не способным к речи, открывает возможность предельной биологической власти над живым, к речи способным, – убийство здесь должно рассматриваться в качестве крайнего средства регистрации Другого. Извращенность этого акта делает Каина сакральной фигурой: он отме-

13 Проблема наделения именем хорошо освещается в ряде работ Деррида. См., например: ИДЕМ. *Op. cit.*; ДЕРРИДА Ж. *Эссе об имени*. СПб.: Алетейя, 2015.



чен богом, его необходимо проклясть и невозможно убить. Акт первого убийства (акт человеческого жертвоприношения, замещающего экономическое жертвоприношение) вскрывает правду о пределе Я, о смертности Я перед лицом Другого: смерть Другого от руки этого Я размыкает бытие-совместно – там, где Другой уничтожен мной, невозможна фиксация моей смерти – отсюда Каин, вечный скиталец, лишенный возможности умереть, (само)исключенный из бытия-совместно.

Третий сюжет представляет собой инверсию второго – это миф об Аврааме и его сыне Исааке, в котором фигурирует еще и животное, приносимое в жертву вместо Исаака. Вернее, в этом библейском рассказе речь идет о нескольких животных: во-первых, об осле, вьючном животном, несущем груз, который остается у подножия горы; во-вторых, об отсутствующем агнце («вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?») (Быт. 22, 6–7) – стандартный дар скотовода божеству (дар Авеля из второго сюжета)); в третьих, об овне, запутавшимся в ветвях, – случайная жертва, замещающая собой первенца. Здесь уместно прочесть этот сюжет с точки зрения теории Рене Жирара о заместительной жертве¹⁴. Символическое жертвоприношение животного значимо для сообщества, оно замещает собой жертвоприношение одного из его членов – фиксирует смерть Другого, замещенную смертью животного; в случае же конфликта смерть животного замещается на прямое человеческое жертвоприношение (возвращая смерть Другого как предельный дар). В механизме жертвоприношения животного, экономического дара божеству, животное присутствует в бытии-совместно сообщества, его наличие/отсутствие играет правоустанавливающую роль – миф воспроизводится всякий раз жертвоприношением животного.

Уместно вспомнить и об аналитике растраты ценного, приводимой Жоржем Батаем: самым ценным в сообществе является царь, поэтому предельная жертва – это жертвоприношение царя, однако царь слишком силен, поэтому его жертва заменяется жертвоприношением раба, одетого в царские одежды, и животных¹⁵. Механизм сюжета о «козле отпущения», с точки зрения Жирара, вступает в силу тогда, когда сообщество погружается в конфликт. Жертва выбирается из членов сообщества: обвиняемый такой же, как и все остальные, однако в ходе процесса обвинения он все больше проявляет себя как Другой. Открываются бестиальные черты жертвы: человек, обвиняемый сообществом, жертва миметического насилия, начинает походить на что-то звериное, демоническое (см. аналитику чуда Аполлония Тианского, подговорившего погрязших в сканда-

¹⁴ ЖИРАР Р. *Я вижу Сатану, падающего как молния*. М.: Издательство ББИ, 2020.

¹⁵ БАТАЙ Ж. *Внутренний опыт // Он же. Сумма теологии*. М.: Ладомир, 2016. С. 198–199.

лах жителей Эфеса к побиению камнями случайного нищего – в ходе обвинительного процесса жители видели все больше и больше бестиальных черт в фигуре несчастного старика)¹⁶.

Жертвоприношение демонстрирует одну крайность – это механизм выталкивания животного из обыденной экономики и наделения его функцией дара, заменяющего предельный дар смерти, приносимый Другим. Противоположный ему акт – включение живого в совместное пространство, его одомашнивание. Одомашненное животное сосуществует с человеком? По сути, оно исключено из со-общения в силу невозможности ответа. Животные, получившие имя от человека, не могут от него отказаться – у них нет возможности ответить. Любопытным примером здесь является эпизод одомашнивания козленка Робинзоном Крузо из романа Даниэля Дефо и интерпретация этого эпизода Роланом Бартом. Одомашниванию предшествует насилие – Робинзон ранит козленка, но затем решает его сохранить (козленок как живой «ресурс»). Однако со временем козленок стал настолько ручным, что «впоследствии никогда не отходил от меня» – его фигура знаменует собой «смирненное, неагрессивное присутствие», то есть функцию домашнего животного в современных условиях (положительный аффект от общения с домашним животным)¹⁷. Приручение превращает животное в инструмент – так выражается человеческая власть над ним. Селекция, заменяющая естественный отбор, обеспечивает сохранение и воспроизводство качеств животного, полезных и в материальном смысле, и в аффективном. Эта воспроизводящаяся полезность (подручность) становится двойным орудием – порабощения для животного и «гоминизации» для человека-хозяина. Ролан Барт отмечает: «Создание аффекта посредством власти, создание власти-аффекта, применение власти для обретения аффекта. В самом деле, в Робинзоне Крузо родился человек – через козленка»¹⁸.

Приведенные примеры достаточно «травоядны». Однако и хищному животному находится место рядом с сообществом. Обратимся к волчьей метафоре происхождения царской власти в Риме, ее связи с Венерой (и плодородием в самом широком смысле, титул Август означает «умножающий»). Анализ перехода от животного начала к человеческому в римской культуре, проделанный Паскалем Киньяром, фиксирует внимание на охоте¹⁹. Постепенно, термин распространяется и на людей – «охота на человека» (например на гладиаторской

ДМИТРИЙ ШТАЛОВ-
ДАВЫДОВ

ЖИВОТНОЕ
И СООБЩЕСТВО...

16 ЖИРАР Р. Указ. соч. С. 57–58.

17 БАРТ Р. *Как жить вместе. Романтические симуляции некоторых пространств повседневности*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 79–80.

18 Там же. С. 80.

19 КИНЬЯР П. *Секс и страх*. М.: Текст, 2020. С. 137.



арене). Император Октавиан Август, согласно Светонию, ввел традицию, в которой смешаны война и охота: после нескольких десятилетий гражданских войн и завоеваний, жестокость и энергия граждан должна быть направлена на гладиаторскую арену (туда выходят молодые патриции, пока Сенат не запрещает этого специальным указом²⁰). Сама фигура принцепса становится бестиальна, его *virtus* (добродетельность) оказывается связана со способностью повелевать уподобляющимися диким зверям гражданами²¹.

Селекция, заменяющая естественный отбор, обеспечивает сохранение и воспроизводство качеств животного, полезных и в материальном смысле, и в аффективном. Эта воспроизводящаяся полезность становится двойным орудием – порабощения для животного и «гоминизации» для человека-хозяина.

Возьмем фигуру одного из самых жестоких древнеримских правителей – Нерона. Нерон одевался в шкуры хищных зверей, выскакивал из клетки и набрасывался на невольников, привязанных к столбам²², – сцена театрализованной охоты и демонстрация уникальности позиции суверена по отношению к подданным: император настолько же отличается от членов сообщества, насколько отличается дикий плотоядный зверь от своей человеческой жертвы. Еще более примечательное место из Светония – Нерон, демонстрирующий абсолютность своей власти, заявляет об отказе от письма: «О, если бы я не умел писать!»²³. Отказ от речи и письма как отказ от функций быть Другим в бытии-совместно – император желает выйти за пределы этого бытия-совместно, он желает быть выше него.

Этот момент проясняет аналитика суверенности Жоржа Батая: царь, суверен, имеет обособленное существование, он господин, присвоивший себе все бытие-совместно. Именно поэтому фигура царя препятствует со-общению людей, царь (суверен) разрывает сопричастность. Разорванная сопричастность – это разрыв социального, разрыв бытия-совместно, распад социума. Суверен – фигура парадоксальная: с одной стороны, он выступает как вершина процесса присвоения всего (буквально выражая собой эту идею, ему присвоено все сооб-

20 Светоний Г.Т. *Жизнь двенадцати цезарей*. М.: Художественная литература, 1990. С. 56.

21 Киньяр П. *Указ*. соч. С. 138.

22 Светоний Г.Т. *Указ*. соч. С. 162.

23 Там же. С. 154.

щество), с другой стороны, суверен есть тот, кто не дает сообществу быть (так как статус суверена делает всех рабами), мешая коммуникации, отменяя сообщество²⁴. Суверен отменяет бытие-совместно:

ДМИТРИЙ ШТАЛОВ-
ДАВЫДОВ
ЖИВОТНОЕ
И СООБЩЕСТВО...

«Относительным отчуждением, а не рабством определяется суверенный человек, который, поскольку его суверенность подлинна, единственный пользуется неотчуждаемым положением»²⁵.

Бестиальность царя, его молчание – знак этого отчуждения, уникального положения власти, обладающей звериной свободой. В процессе развития социальных систем бестиальность суверена подавлялась и скрывалась, выступая во все более мягких формах. Есть две полярности: животное-орудие, которое человек присвоил себе и которым владеет как вещь (это то, что находится внутри полиса, но не разделяет совместное бытие-со-общение), и хищный зверь (хищная природа в целом, демонстрирующая естественную свободу и принадлежащая только царю – природа, и возвышающая суверена до хозяина всех членов сообщества, и вместе с тем делающая его все более социально немым).

Понимаемое как филия – способность со-общения, реакции, ответа, речи – бытие-совместно выталкивает животное, делает его Другим. Но будучи неспособным засвидетельствовать смерть, оно становится неправильным Другим. Одновременно с этим не способное к со-общению животное уравнивает все установленные политикой иерархии: и господин, и лишенный свободы и самости раб являются просто людьми в глазах левиновского пса. И не становится ли тогда ойкотическое прибежищем для тех, кто стремится прочь от любых властных практик?

Действительно, существует и обратное устремление – от полиса к ойкосу. Продолжая экскурс в античность – и языческую, и христианскую, – обратимся к эпикурейцам и анахоретам. Эпикурейцы стремились к автаркии – возврату к первоначальной свободе, радикальному разрыву с любым рабством. Так практики сада (или виллы) эпикурейцев (см. описание двух домов у Ларийского озера, приводимое Плинием Младшим)²⁶ могут быть интерпретированы как устремление от политического к такой форме жизни, которая ограничивала бы бытие-совместно (это I век нашей эры, эпоха отказа от республики и республиканских добродетелей и утверждения империи, с потерей прав на власть большей частью аристократии; отсюда и

24 Эта мысль переключается с аналитикой суверенности у Джорджо Агамбена: АГАМБЕН Дж. *Номос Сacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Европа, 2011.

25 БАТАЙ Ж. «Проклятая часть»: *сакральная социология*. С. 326.

26 Плиний Младший. *Письма Плиния Младшего*. М.: Наука, 1983. С. 159.



отъезд из Рима в его окрестности, оставление полиса в пользу виллы, небольшой территории, окруженной природой). Продолжением «атараксии вилл» становится уход все дальше в провинцию (ср. Юлий Додий, консул, после солдатского бунта навсегда покидающий Рим и спокойно пишущий свою историю в деревне), наконец, в Африку, в пустыню, где буквально нет никакой власти (никакой политики).

Монах-анахорет, второй пример, представляет собой феномен обращенности к чистой индивидуальности, к физическому отсутствию бытия-совместно – пустыня воплощает собой это физическое отсутствие, поскольку это место, где буквально ничего нет, а значит, и невозможна никакая власть. Анахоретство – это разрыв общения, бегство от политического (налогов, иерархий, социальных контактов). Анахореты обвиняются в гордыне и излишней любви к животным, которых они себе заводят – домашние питомцы, одомашненные кошки (святой Григорий и его кошка) и прочее. Взаимодействие с животным становится другой формой бытия-совместно, тем осколком политического, который единственно возможен в пустыне (одомашненное животное-друг). Некоторые анахореты буквально начинают превращаться в животных: Фалелий сооружает себе жилище в форме беличьего колеса, Акепсим ходит завернутым в шкуры на четвереньках настолько убедительно, что пастух принимает его за волка, едва не убив. Животные в свою очередь социализируются – львы погребают Павла Фиванского, приносят финики для трапезы Симеону и так далее. Атараксия отшельника преобразует бестиальную природу настолько, что она становится способна свидетельствовать смерть. И обратим внимание, что утверждение христианства в качестве главной и единственной религии Римской империи в 380 году совпадает с уставом Пахомия и осуждением анахоретства (данная форма восточного монашества заменяется на более политический способ бытия-совместно – киновию). Очевидно, что мы имеем дело с попыткой заново встроить индивида в полис, вернуть его к речи и в буквальном смысле поставить на ноги, навязывая ему участие в обязательных собраниях (совместном общении) и подчинение строгой иерархии. И так, бегство от полиса – это слияние с ойкотическим, возвращение к простоте животного; неслучайно животное, даже хищник, может оказаться для анахорета другом.

Ойкотическое всегда рядом с политическим, бегство из полиса осуществимо как устремление к ойкотическому (любопытно проследить связь бегства анахоретов в пустыню и уход американского философа XIX века Генри Торо в лес), тем самым ойкотическое бросает вызов порядку политического. Это среда внутри и вовне сообществ, окружающая их и проника-

ющая в них, участвующая в формировании их идентичности. Ойкотическое необходимо – и в терапевтической дозе полезно политическому. Это подразумевает животное как инструмент, животное как оператора социальной стратификации, животное как метафору власти. В то же время ойкос несет и неконтролируемую вирусную, бактериальную угрозу – анархичные сгустки, от которых политическое еще со времен Аристотеля пытается себя оградить. Если этим сгусткам дать прорваться, они заполнят собой все возможные пространства, они поглотят полис – неуправляемые массы биологического, устанавливающие случайные связи друг с другом.

ДМИТРИЙ ШТАЛОВ-
ДАВЫДОВ
ЖИВОТНОЕ
И СООБЩЕСТВО...

Ойкотическое необходимо – и в терапевтической дозе полезно политическому. Это подразумевает животное как инструмент, животное как оператора социальной стратификации, животное как метафору власти.

Очень ярко это описано в романах Джеффа Вандермеера: в «В городе святых и безумцев» микоидная масса нависает над городом и, в конечном счете, растворяет-поглощает-заполняет город собой; в «Мертвых космонавтах» и «Борне» это Компания, обеспечившая очень быстро вышедший из-под контроля прорыв ойкотического на поверхность (диагностически важно, что экспериментатор, инициатор случайного смешения генов и признаков, оказывается человеком, рот которого сросся с летучей мышью – существом, лишившимся возможности общения)²⁷. Показательна демонстрация Резой Негарестани Пустыни как тотальности полного очищения-отсутствия (предельный порядок в отсутствие всего живого), с одной стороны, и ускользающих от любого порядка подземных нефтяных токов, – с другой²⁸.

Доминирующее политическое – город, окруженный стенами, – противится проникновению бурлящих, недисциплинированных, не поддающихся учету элементов, этому стихийному бульону живого (анархе), из которого политическое возникло. В конечном счете, образ пустыни анахоретов не столь сильно отличается от предельного образа сообщества, устремленного к крайнему, то есть к регистрации собственной смерти (стремление к стиранию всякой цивилизованности до песка и пыли). Огромные по длительности и масштабу космические процессы²⁹

27 ВАНДЕРМЕЕР Дж. *Город святых и безумцев*. М.: АСТ, 2006; Он же. *Странная птица. Мертвые космонавты*. М.: Эксмо, 2021.

28 НЕГАРЕСТАНИ Р. *Циклопедия: соучастие с анонимными материалами*. М.: Носорог, 2019.

29 Здесь мы обращаемся к модели гиперобъектов Тимоти Мортонa: MORTON T. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.



столь же не подконтрольны древнему греку, сколь не подконтрольны и современному человеку. Современный полис существует в ситуации глобального потепления и вымирания видов, сообщества вынуждены адаптироваться к этим процессам. Политическое не способно установить свою власть над гиперобъектом, к которому оно принадлежит: глобальное потепление выступает тем абсолютно Иным, с которым невозможно сообщение и над которым невозможно установить никакую власть. Так демонстрируется бессилие политического (прорыв ойкотического в форме вирусной угрозы в 2020 году приводит к тяжелейшему кризису, глобальной инфляции и усилению протестных настроений; этот прорыв купируется посредством разнообразных практик биополитического контроля, но купируется не до конца – регистрация и повсеместный контроль оказываются не в состоянии полностью остановить распространение вируса).

Фигура Животного в этом контексте симптоматична в своей амбивалентности: будучи частью фюзиса, животное тем не менее подконтрольно человеку – хотя в разных случаях по-разному: оно может быть приручено и стать частью домохозяйства, может быть посажено в клетку для забавы, может стать расходным биоматериалом или, напротив, обрести права. Животное – жертва богам (возвращение присвоенного, оторванного от среды, обратно в среду). Животное – переносчик неведомых бактерий и вирусов потенциальных угроз (крысы, летучие мыши). Дионис из «Вакханок» Еврипида, схваченный, помещенный в тюрьму царем, – это образ животного. И одновременно с этим Дионис ускользает от Пенсея, вызывает помешательство у женщин, заставляет их покинуть город и, наконец, убить царя. Еврипид показывает весь круг отношений полиса и ойкоса. Политическое стремится защититься от всепоглощающего анархического безумия ойкотического. И в то же время, будучи частью ойкотического, оно не может надежно от него отгородиться – политические практики нуждаются в ойкотическом.