

Слово редактора-составителя

ЕКАТЕРИНА Б. НИКИТИНА

Posthuman Studies Lab, Москва, Россия
Университет ИТМО, Санкт-Петербург, Россия

Исследования животных: непослушные заметки по краям

doi: 10.22394/2074-0492-2019-3-8-30

8

Резюме:

Статья проблематизирует основные теоретические и методологические тенденции *animal studies*. Автор прослеживает развитие исследований животных от активизма к теории. В центре внимания оказываются работы Рут Харрисон, Питера Сингера, Кэри Вулфа, Донны Харауэй, Венсиан Депре, Татьяны Горичевой и других. Автор подчеркивает ключевую роль освободительного контекста 1960–70-х годов, который сделал возможной постановку вопроса о животных в общественных, государственных учреждениях и академии. В статье рассматриваются проблемы антропоцентризма, спесишизма, зоопролетариата, антропоцена и межвидовой ответственности. *Animal studies* предстает как исследовательское направление, которое отбрасывает стигму «несерьезной» и «незначительной» темы, как и сами животные. По мнению автора, исследования животных, наравне с другими *studies*, своим появлением маркируют новую гуманитаристику, которая теоретизирует вопросы альтернативного субъекта, знания и общества. Особое место отведено вкладу феминизма, феминистских новых материализмов и постгуманизма в развитие дисциплины. Автор указывает на влияние англосаксонского прочтения работ Жака Деррида, которое наряду с критикой Рене Декарта и Мартина Хайдеггера во многом стало фундаментом *animal studies*.

Ключевые слова: исследования животных, благополучие животных, антропоцен, зоопролетариат, вымирание

Никитина Екатерина Борисовна — исследователь в области *posthuman studies*, куратор *Posthuman Studies Lab*, Ph.D. по литературоведению (Силезский университет, Польша), преподаватель международной магистерской программы по Art&Science Университета ИТМО.

Ekaterina B. Nikitina

Posthuman Studies Lab, Moscow, Russia
ITMO University, Saint Petersburg, Russia**Animal Studies: Disobedient Notes Around the Edges***Abstract:*

The article analyzes general theoretical and methodological tendencies in *animal studies*. The author traces how interests in issues affecting animals transformed from activism to theory. In the focus of the text are the figures of animal welfare activist Ruth Harrison, animal liberation inspirer Peter Singer, theorist Cary Wolfe, philosopher Donna Haraway, Vinciane Despret, Tatiana Goricheva, and others. The author underlines the crucial role of different liberation movements of the 1960s to 1970s that helped raise the problem of the animal at the level of social, governmental and academic institutions. The article addresses issues of anthropocentrism, speciesism, zoo-proletariat, the Anthropocene and interspecies response-ability. *Animal studies* appears as a line of investigation that successfully rejects the stigma of being as “frivolous” and “negligible” a topic as animals themselves. In the author’s view, *animal studies* — on equal footing with other *studies* — marks the appearance of a new humanities, theorizing questions of the alternative subject, knowledge and society. Special prominence is given to the contribution of feminism, feminist new materialism, and posthumanism to the growth of the discipline. The author notes the influence of the Anglo-Saxon reception of Jacques Derrida’s works that — along with a criticism of Rene Descartes’ and Martin Heidegger’s philosophy — became the foundation for *animal studies*.

Keywords: animal studies, animal welfare, anthropocene, zoo-proletariat, extinction.

9

1

Джордж Бернард Шоу высмеивал лицемерие общества, в особенности, когда речь шла об охоте на лис и поедании мяса¹. Рут Харрисон, английская зоозащитница и создатель-

Ekaterina B. Nikitina — researcher in the field of *posthuman studies*, curator of the *Posthuman Studies Lab*, Ph.D. in Literary Studies (University of Silesia, Poland), Lecturer at the *Art & Science* international educational program of ITMO University.

- 1 В британской культуре бытует фраза «неописуемое в погоне за несъедобным», она выражает квинтэссенцию английской традиционности, суть которой кроется в таком развлечении, как охота на лис. Эту фразу помимо Шоу приписывают также Оскару Уайльду. Родители Рут Харрисон входили в близкое окружение Бернарда Шоу, в котором практиковали вегетарианство и разделяли взгляды известного общественного деятеля, пацифиста Генри Солта, автора книги *Animals’ Rights* (1892). Солт впервые

ница движения *animal welfare*¹, брала уроки сценической речи у Шоу. В 1961 г. театральная карьера Харрисон прервалась, когда ей в руки попала листовка о тяжелом положении телят, бройлеров и несушек. С тех пор забота о животных на фермах и фабриках стала для Харрисон делом всей жизни. Ее книга *Animal Machines* (1964), подспудно отсылающая к критике вивисекции и картезианской концепции животного-машины, оказалась одной из первых и наиболее влиятельных попыток рассказать о *реальных* страданиях *реальных* животных. Работа Харрисон может считаться одним из отправных пунктов для долгого и интересного разговора, получившего в современной академии название «исследования животных».

10 Движение по освобождению животных в Англии имеет давнюю и разноплановую историю [Keap 1998]. В ней соединяются не только театр и активизм, но и право, антиколониализм, вегетарианство и пацифизм. Внутри этого контекста книга Харрисон явилась мощным призывом к социальной ответственности перед нечеловеческими существами, превращенными в мини-фабрики, труд которых обесценен и полон лишений в процессе производства мяса, молока, доказательств для научных и промышленных тестирований, развлечений и других товаров глобального рынка. «Экологический реализм» *Animal Machines* наделяет голосом тех, кто всегда сподручен, находится в свободном доступе² и кого разводят исклю-

попытался полно осветить проблему прав животных и должного отношения к ним, апеллируя к общему основанию существования людей и не-людей. Известно, что Солт познакомил активного участника антиколониальной борьбы, пацифиста Махатму Ганди с идеями Генри Торо. Впоследствии это способствовало исследованиям вегетарианства. [Weerd van de, Sandilands 2008: 404–410].

- 1 *Animal Welfare*, или «благополучие животных», — междисциплинарная область, изучающая этические и правовые вопросы содержания животных на фермах, в лабораториях, зоопарках и в качестве домашних питомцев. Также общественное движение, следящее за исполнением принятых этико-правовых норм и положением животных в дикой природе, чье благосостояние подрывается деятельностью человека. В России действует Ассоциация «Благополучие животных», которая борется за гуманное отношение к животным, защищая их права и ведя надзор за жестоким обращением с ними.
- 2 Это хорошо иллюстрирует Роза Брайдотти, когда приводит ироничную классификацию Хорхе Луиса Борхеса: «Борхес разделит животных на три класса: 1. те, с которыми мы смотрим телевизор; 2. те, которых мы едим; и 3. те, которых мы боимся. Эта необычайно высокая степень фамиллярной близости между людьми и животными установила соответствия с определенными классическими параметрами: эдипальная связь (“Ты и я вместе на одном диване”), инструментальная (“В конечном счете тебя

чительно для пользы человека. Расследования, инициированные книгой Харрисон¹, показали, что обезличенные животные в загонках на фабриках и скотобойнях, находясь вне политики, имеют политический окрас. Их существование в качестве «голой жизни»², обитателей серой маргинальной зоны *в-между* жизнью и смертью, *всегда-уже* заведомо мертвых, есть следствие и продолжение «микрорфашизмов», принимающих в данном случае форму спесишизма, который подвергает сомнению различие между заключенными в газовых камерах и телами, населяющими скотобойни³ [Деррида 2019: 227].

Движение от активизма и его тонкой границы с театром, в котором животные часто выступают как резонеры или антагонисты и имеют мало общего со своими множественными и неуловимыми прототипами, к реальным действиям и политическим решениям сопутствует в целом становлению теоретической базы *animal studies*. Как мы знаем, в действительности «коты, принадлежащие поэтам и философам, не разговаривают» [Деррида 2019: 228], а «мышление животного, если таковое существует, сводится к поэзии» [Ibid: 229], к фантазии на этот счет. Нам довольно сложно ухватить суть животного, но мы постоянно находим его следы в том, что называем собой и культурой. Возможно, по этой причине защитники и активисты, представляющие интересы животных в суде, лабораториях, на фабриках, нередко обвиняются в антропоморфизации или, на-

съемят») и фантазматическая связь (экзотические, вымершие объекты захватывающих информационно-развлекательных программ)» [Braidotti 2013: 68].

- 1 Министерство сельского хозяйства Великобритании постановило провести расследование благосостояния животных на фермах и фабриках под председательством профессора Роджера Брэмбелла. В 1965 г. Брэмбелл представил доклад, который инициировал принятие парламентского акта, регулирующего благосостояние сельскохозяйственных животных.
- 2 «Голая жизнь», *zoë* — то, что Джорджо Агамбен в работе «Открытое» противопоставляет «хорошей, ценной жизни», или *bios*, и связывает с понятием *homo sacer*. Не являясь субъектами права, животные на скотобойне могут быть убиты кем угодно и в любом количестве, однако смерть их в условиях рынка и глобализирующегося производства лишена всякого сакрального значения.
- 3 С одной стороны, многих возмутит сравнение современного положения животных с положением узников концлагеря. Однако этот риторический ход распространен в текстах, посвященных дискриминации нечеловеческих животных по видовой принадлежности. В частности, нацистская идеология и ее способы классификации людей и животных является частым референсом, а иногда даже личным опытом (как у авторов сборника *Sister Species. Women, Animals and Social Justice*).

оборот, объективации своих подопечных не меньше, чем литераторы и обычные люди¹.

12 Существует довольно тонкая грань между немощностью и животным. Немощны ли они, потому что не умеют разговаривать? С картезианской точки зрения, с животными нет смысла говорить — мы не получим от них ответа. Тем не менее превращенные в «бездушные машины», они не лишены политического статуса, поскольку присутствуют и участвуют во всех человеческих обществах и учреждениях. Проблема современного положения животных-машин состоит в том, что они, будучи молчаливой политической группой, превращены антропоцентричным пониманием политики и языка в политическую группу, вынужденную молчать. Существуют разные попытки поправить это положение — от авторов *Zoopolis* Сью Дональдсона и Уилла Кимлика, предлагающих рассматривать различные группы животных в качестве граждан и жителей суверенных сообществ, — до новых политик природы Бруно Латура и идеи человеческого представительства нечеловеческих существ. Что из этого сработает, нельзя сказать заранее, однако общая уверенность в необходимости союзов и альянсов с нечеловеческими животными берет верх в условиях политики климатических изменений, а также мира антропоцена и его обитателей, которые как никогда повернуты лицом к смерти и встречают ее в виде экологической неустойчивости и массового вымирания.

2

Питер Сингер, автор поворотной работы *Animal Liberation* (1975), замечает: «Освободительные движения шестидесятых годов сделали освобождение животных обязательным следующим шагом» [Singer 2002: xv]. Эпоха сексуальной революции, хиппи, пацифизма, 1968

1 Исследование Саноры Тэйлор *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation* показывает глубокую взаимосвязь между социальными процессами, которые переживают люди с инвалидностью и животные. Тэйлор, переустанавливая идеологию инвалидности с точки зрения исследований животных и постгуманизма, выдвигает тезис о том, что в современном обществе все тела подвержены эйблизму. Инфантилизация и объективация — это большая проблема как для движений в поддержку людей с инвалидностью, так и для зоозащитных организаций. В этом смысле идеология защиты зачатую разделяет колониальную, гуманистическую логику, которая рассматривает любые физические и психические различия как биологические, естественные недостатки, которые необходимо регулировать и контролировать, вместо того чтобы развивать идеи компаньонства и партнерства между различными телами.

года во Франции, поколение бэби-бумеров, вторая волна феминизма и другие существенные факторы создавали особый эмансипаторный дискурс, который требовал новых представлений не только о человеческой субъективности и телесности, но также об этике, морали, экономике, политике и истории. Движение за освобождение животных оказалось сопряжено с борьбой за права детей, женщин, рабов, людей с не-белыми оттенками кожи, иначе — борьбой за права расовых, политических, гендерных, возрастных, видовых «других», которые испытывают на себе не только насилие физическое, но и эпистемологическое.

В человеко-животном освободительном контексте прошлого и настоящего феминизм и феминистские новые материализмы служат важной теоретической базой. Они способствовали критике терапий и демонологий патриархальной культуры, которая заставляла различные группы «других» существовать через отсутствие, через невозможность, фантазм и негативную монструозность. Фантастические животные поэтов, *femme fatale* модернистов, переселение женщины в машину в кинематографе Фрица Ланга¹, кот Мурр Гофмана, которого упоминает Деррида [Деррида 2019: 226], а также Олимпия, фантастическая механическая женщина, все они сами по себе в своей кажущейся невероятности воплощают тысячелетних чудовищ, которые угрожали нормальности и стабильности человеческого субъекта своими отклоняющимися от нормы привычками [Braidotti 1996: 136].

История женщин и животных местами равно невероятна², иногда фантастична до абсурда. Наделить женщину правами когда-то было так же странно, как бороться за права шимпанзе, признавать за ними обладание телом и когнитивными способностями³. Но эти фантазии воплотились в реальных актах и положениях, что заставляет увидеть в воображении мощный методологический

1 См. фильм «Метрополис» (1927).

2 Работы Робера Делора, французского историка, автора книги *Les Animaux ont une histoire* (1984), которая впервые представляет животную точку зрения на историю, являются частью освободительной мысли. Исследование Делора позволяет увидеть связи животного с человеческими участниками истории, такими как рабы в древности, женщины и дети вплоть до XIX века, крепостные или народы, завоеванные европейскими колонистами. Книга основана на документах, в которых животные живут с людьми, действуют и даже навязывают свое присутствие.

3 Примечательна история юриста из Флориды Стивена Вайза, который уже много лет борется за то, чтобы суды Америки наделили правами личности шимпанзе по кличке Кико. Вайз — один из создателей организации *Nonhuman Rights Project*, защищающей и борющейся за гражданские права нечеловеческих животных.

инструмент, устанавливающий трансверсальные связи материи и дискурса.

Работы Стейси Алаимо, Вики Керби, Сюзан Хекман, Донны Харауэй, Анны Цзин, Карен Барад посвящены животным, атомам, растениям, грибам, лишайникам и включают в себя переосмысление агентности материи. Материально-дискурсивная вписанность человеческих и нечеловеческих тел, о которой рассуждают философы, подразумевает глубокое переплетение между онтологией, эпистемологией и этикой (как тела связаны с другими телами и влияют друг на друга). Возможно, главное, что дают нам феминистские проекты новых материализмов, — это понимание того, как тела, материальности и процессы, превышающие человеческие, способствуют изменению работы концептуальных аппаратов политики, экономики, культуры, прогресса, субъекта и тела.

3

14

Глен Мазис, автор книги *Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries* выдвигает следующий тезис: «Машина может быть названа “постмодернистским животным”. В XXI веке оно/она преследует образы наших душ, как неизвестное лицо того, кем мы являемся и кем мы становимся, как воплощение дикости и неизведанных территорий нового опыта, как подавленное измерение, скрывающее в себе страхи, которыми в действительности мы являемся во многих отношениях, точно так же, как животное, которое преследовало сны, страхи и желания наших предков и все еще продолжает это делать незаметно для большинства из нас» [Mazis 2008: 21].

Утверждение Мазиса, что машина — это «постмодернистское животное», по сути, расширяет концепт автобиографического животного Деррида и его пассажа: *животное, которым я следовательно являюсь*. В этих формулировках человеческое доведено до предела, оно охватывает то, что веками из него исключалось — множественность животного и машинного. «Я животное, но я и машина»: сферы технологического и животного будоражат не только человеческие страхи, мысли, но и формируют субъективность, телесность в непрерывном процессе взаимодействия со средой.

Деррида пишет: «*Esses animot*. Ни вид, ни род, ни индивид, но неустранимая живая множественность смертных. И в большей мере, нежели двойник-клон или же слово-бумажник, оно является своего рода монструозным гибридом, химерой, выжидающей смерти от рук своего Беллерофонта. Кем была Химера? Чем была Химера?» [2019: 265].

Огнедышащим монстром, чудовищность которого происходит от множества содержащихся в нем животных, от заключенного в нем *animot* (голова и грудь льва, внутренности козла, хвост змея). Культура в лице Беллерофонта уничтожила химеру, эдипизировала человека и извлекла из представлений о последнем межвидовую составляющую. Тем не менее в сегодняшней схватке Беллерофонта и химеры побеждает многогранная, чудовищная и виновная *zoe*. Когда, следуя за Деррида, мы повторяем *animot*, которым я следовательно являюсь, мы признаем множественную жизнь внутри нас, не поддающуюся контролю.

Монистические онтологии *zoe* и *animot* отменяют категориальное разделение между естественными объектами и изготовленными артефактами, предлагая классифицировать все сущности — предметы и организмы — с точки зрения их сил и воздействия друг на друга. Это создает новое видение природы и экологии как *nature — culture — media — ecologies*, технологически опосредованные природокультуры [Nagaway 2016] и медиаприроды [Parikka 2010]. С появлением технонауки произошло размытие границ между телом, машинами, гендером; как следствие образ животного в его привычной форме, описанной Борхесом, Деррида или даже Хайдеггером, стерся. Само понятие природы переживает глубокий кризис. Какое животное мы изучаем сегодня? Что такое *esse animot* сегодняшнего дня?

15

Трансгенное существо онкомышь [Nagaway 2018]¹ и «гетерогенная жительница организма и машины» овечка Долли² обе отлучены

-
- 1 Онкомышь — «первое в мире запатентованное животное, трансгенный организм, созданный исключительно для исследовательских нужд. Онкомышь является постчеловеческим существом во всех возможных смыслах этого слова. Она была создана для получения прибыли от торговли между лабораториями и вследствие этого лавирует между патентными ведомствами и лабораторными столами. Харауэй стремится установить своего рода связь с этим трансгенным животным, она пишет об онкомыши: „Мой брат или сестра, женщина или мужчина, он/она — моя сестра“, — подчеркивая, как онкомышь является одновременно и жертвой, козлом отпущения, фигурой Христа, посвященной поиску лечения рака молочной железы; фигурой, которая спасает жизни многих женщин: млекопитающее, спасающее других млекопитающих. Поскольку онкомышь порывает с чистотой происхождения, она также становится призрачной фигурой. Как и Долли, она представляет собой то, что никогда не умирает, нарушая естественный порядок тем фактом, что она была создана, а не родилась. „Онкомышь является кибертератологическим устройством, смешивающим установленные коды и тем самым дестабилизирующим, но в то же время воссоздающим постгуманистический субъект“» [Braidotti 2013: 74].
 - 2 Овечка Долли — «гетерогенная жительница организма и машины — отлученная от репродукции и, следовательно, лишенная происхождения, сама

от «природной» среды обитания, лишены происхождения и репродукции. Они совмещают в своем генетическом коде напластования времен и различных технологий, жительницы будущего, умирающие от старческих болезней настоящего, химеры, которых уже сложно назвать животными, но и нельзя отнести к домену машин. Земные существа, которые никогда не покидали рая, никогда ему не принадлежали, «как заставляют нас полагать сентиментальные истории о выдуманной чистоте и справедливости мира природы. Животные всегда делили с людьми одну судьбу и планету, кризисы, войны, стихийные бедствия» [Никитина 2018: 191].

Животные в лабораториях, работники спасательных служб и полицейских отрядов, страдальцы на фабриках и скотобойнях, а также те, «кто делит с человеком диван», своим онтологическим статусом подчеркивают прочные генетические, эволюционные, биологические, культурные, научные, социальные и другие неуловимые связи, которые человеческие и нечеловеческие существа создавали на протяжении всей своей истории.

4

В России отношения между животными и людьми развивались в, казалось бы, противоположных направлениях: с одной стороны, коммунизм и нарождающийся зоопролетариат, с другой — религиозная мысль, которая сыграла не последнюю роль в том, чтобы начать борьбу за права животных, их здоровье и достойное место в обществе.

Советская революционная идеология с ее освободительным потенциалом вложила в понятие коммунизма неантропоцентричные представления об устройстве общества и субъекта¹. Яркая иллюстрация этого процесса — творчество Андрея Платонова, который в своих работах создал нарратив о тотальном сплетении, родстве и безграничном поглощении человека животным и животного человеком, машиной, станком, вещью. Герои Платонова воплощают один из ранних сценариев постчеловечества, который характери-

для себя являющаяся матерью и сиротой, существующая за пределами дихотомий патриархальной системы родственных связей. И при всем этом прогрессивном налете существо, которое умерло от ревматизма. Однако Долли, совмещая в себе несколько временных пластов, не будучи уже животным, но в то же время еще не будучи машиной, становится воплощением сложности, множественности и иконой постчеловеческой кондиции» [Ibid.: 74].

1 Подробнее о советском постчеловеческом (как утопическом трансгуманистическом) проекте можно прочитать в статье [Жижек 2016: 70–87].

зуется отказом от гендерных стереотипов и традиционного представления о семье, созданием общей телесности, сексуальности и субъективности¹.

В СССР было множество учреждений для маленьких любителей природы. С 1930-х годов до позднего советского периода дети приезжали на станции юных натуралистов, чтобы изучать основы ботаники, биологии и так называемой агробиологии Мичурина, которая была одним из проводников коммунистических идей в мире растений и животных. Среди полей, саженцев и школьных опытов по селекции растений знаменитый девиз «Пролетарии всех стран, объединяйтесь!» приобретал постчеловеческие коннотации. Коммунистическая идеология объединяла, заметим, не людей, а пролетариев — существ или, скорее, рабочее товарищество, рассматриваемое вне пределов пола, расы и вида.

Восприятие культурных растений, сельскохозяйственных и служебных животных как полноценных участников труда и обороны государства позволяет сделать предположение о наличии в советском обществе первой половины XX века такого социального слоя, как зоопролетариат².

Подход к животным как к соратникам и партнерам, в особенности, если это партнерство основано не столько на разделении труда, сколько на разделении лишений и страданий, представляет собой попытку помыслить животных вне отношений, основанных на эксплуатации и угнетении, романтизации жертвы, которую съели или отправили смертником под танк. «Зоологический Маркс» [Nagawa 2008: 72], к которому взывает Харауэй, заставляет нас еще раз взглянуть на саму природу угнетения и эксплуатации через идею того, что не только животные несвободны в трудовых, лабораторных или промышленных отношениях — их рабочие люди в той же степени не принадлежат себе.

В этом смысле проблема зоопролетариата все еще состоит в нежелании видеть в животном равноценного партнера. Люди долгое время, как объясняет Харауэй, находились с животными в инструментальных отношениях и воспринимали их в качестве технологий, источника ресурсов для производства [Ibid.: 73]. По этой причине работникам скотобойни или лаборатории вместо создания рабочей

- 1 Подробно эту проблему, включая последствия постантропоцентрического подхода, я рассматриваю в статье [Nikitina 2019].
- 2 О советской специфике зоопролетариата как о равенстве, основном на привязанности, любви и уважении к труду животных, см. в статье [Черкаева, Типикина 2019]. Зоопролетариат особенно проявил себя во время войны. Это собаки, кони, голуби и другие животные, которые служили наравне с человеком.

кооперации или профсоюза с нечеловеческими животными легче очертить отчуждающие границы, которые должны якобы помочь в моральном отношении животным: «Даже на фабриках мясной промышленности люди сталкиваются с тем, что куры или свиньи “отказываются от жизни”, потому что с ними нет кооперации, сотрудничество с ними полностью игнорируется из-за чрезмерного человеческого инженерного высокомерия. Это ситуация представляет очень низкий стандарт мышления о свободе животных в инструментальных отношениях [Ibid.].

18 Наравне с коммунистическими идеями и зоопролетариатом отношения между человеком и животным были пересмотрены в религиозной мысли Татьяны Горичевой. В ее философии, как замечает Алина Митек-Дземба, православие, феминизм и антропоцентризм находят нетипичные объединения и трактовки¹. Особое место среди теологических работ Горичевой занимает брошюра «Святые животные» (1992). Эта книга, предлагающая геофилософские и религиозные трактовки ойкологии, — теологический ответ на диагнозы экологического кризиса, о котором начинают публично говорить в 1960-е годы. «Святые животные» пользуются популярностью за рубежом и являются одной из первых попыток создания дискурса исследований животных в России. Горичева — зоозащитница и религиозный философ, вернувшись в 1990-е годы из изгнания, стала активным борцом за права и этическое отношение к животным в нашей стране. Оригинальность ее подхода состоит в том, что она не продолжает распространенную практику обвинений западного богословия и философии в беспощадном, инструментальном отношении человека к миру природы. Взамен, пытаясь проникнуть в суть этих обвинений, Горичева глубоко погружается в христианскую мысль и религиозную практику, чтобы воссоздать ту форму антропоцентризма, которая следует из Священного Писания и не базируется на жестокости к «земным тварям».

«Святые животные» могут быть расценены как оздоровляющая ересь, поскольку сам по себе жест придания животным «лика», святости и религиозной идентичности довольно радикален для традиционного православия, как и то, что Горичева — это православная женщина, феминистка, ратующая за переосмысление положения животных и создание новой теологии, отвечающей экологическим кризисам современности.

1 В своей статье [Mitek-Dziemba 2017] автор разбирает влияние социальной вовлеченности Горичевой, в частности, связь с диссидентским движением в поздние 1970-е годы, борьбой за права женщин, распространением феминистских идей, на развитие ее проекта православной экотеологии.

Экотеология Татьяны Горичевой связана с осознанием того, что без реальных животных, «без морального учета того, как с ними обращаются или пытаются облегчить их страдания, сегодня невозможно думать о подлинном православном христианстве с его широким пониманием Церкви и спасения. Святой человек также является — и всегда был — святым или благословенным животным» [Mitek-Dziemba 2017: 66].

5

Исследования животных как академическая междисциплинарная область возникли вследствие попытки ухватить реальное животное во всей его множественности и неуловимости за хвост. Сделать это довольно трудно, учитывая, что четкая граница между животным и человеком размыта. Так или иначе животные всегда сопутствовали людям, их развитию и становлению. Без животных невозможно объяснить, что такое окружающий мир, описать, как устроен человек и его мысль.

Как направление в гуманитарных науках исследования животных начали складываться к 1990-м годам. Теоретический импульс дали кафедры культурологии, компаративистики и литературоведения [Wolfe 2010: 99]. Появление *animal studies* совпало с бумом междисциплинарности 1970–80-х годов. Тогда возникло множество *studies*, опиравшихся на идеи экокритики, постколониализма, расовых исследований, фемтеории, медиатеории, постструктурализма, культурологии и антропологии. Когерентность дисциплин была безвозвратно утеряна: так, в гуманитарных науках усилилось внимание к биологии, этологии, а также к биополитике, которую интересовала животная сторона человека [Wolfe 2010: 100]. В целом эти процессы формировали дискурс, который, с одной стороны, свидетельствовал о новом витке развития гуманитарного знания, излагаемом в риторике кризиса, с другой — давал почву для формирования новых исследовательских проектов и направлений. В результате к 2010-м годам стойкий интерес к «нечеловеческому» и «животному» оформился в динамично развивающиеся направления, такие как *plant studies*, *environmental studies*, постгуманизм, неантропоцентричный гуманизм, *queer death studies*, *extinction studies*, исследования человеческой и животной инвалидности и многие другие.

Посыл многочисленных *studies*, с разной степенью исследовавших границы человеческого и возможности выхода за его пределы, строился на постулате преодоления непонимания и эксплуатации нечеловеческих животных и нечеловеческого в целом. «Непослушные края» новых *studies* расположились «между, поперек и вне тра-

диционных дисциплин. Однако они не просто противостоят гуманизму, но и создают альтернативные версии Я, человека, знания и общества» [Брайдотти 2018: 27].

Таким образом, исследования животных — одни из маркеров новой парадигмы гуманитарного знания, обращенного к проблемам нечеловеческих других и экологических катастроф. Они выстроены вокруг постгуманистического, гумуситарного субъекта [Nagaway 2016] — номадического, реляционного, основанного на множественности, приземленности [Nagaway 2008], на становлениях-с-другими: животными, растениями, машинами, женщинами.

В целом риторика исследований животных способствует созданию межвидовых «радикальных эпистемологий, сформулировавших ситуативно обусловленное знание о тех, кто структурно отличается от гуманистического человека и антропоса» [Брайдотти 2018: 26]. Важное место в этом процессе играет англосаксонское прочтение Жюль Делеза и Жака Деррида, а также повсеместно встречающаяся критика Мартина Хайдеггера и Рене Декарта как главного вивисектора от философии.

20 Внутри сложной структуры *animal studies* скрывается не менее проблематичный предмет исследований, который довольно сложно ухватить, описать и поместить в понятные рамки, как и само животное. Как «животное» (человек) исследует другое животное, как животное исследуется исследованиями животных, и наоборот: как исследования животных исследуют «животное»? Исследование животного — это немного или всегда исследование себя, отсюда термин не человек, но «нечеловеческие животные». *Animal studies* преследуют идею рассказать нам о самом неуловимом, реальном множественном существе человеческим языком, доводя слова до предела и открывая нечеловеческое в самом языке.

Однако, разделяя такую позицию, пытаюсь рассказать историю животного, мы не перестаем быть гуманистами, но расширяем это понятие: «Только потому, что мы направляем свое [исследовательское] внимание к изучению нечеловеческих животных, — даже если мы поступаем так с целью продемонстрировать, как их не понимали и эксплуатировали, — это не означает, что мы не остаемся гуманистами, а значит, антропоцентристами по определению» [Wolfe 2010: 99].

6

Джереми Бентам, английский правовед и философ, был одним из первых, кто сделал попытку вывести мышление о животных из инструментально-механистической парадигмы. Отказавшись

от картезианского вопроса о способности животного мыслить, он писал: «Не важно, могут ли они понимать или говорить, вопрос скорее в другом — могут ли животные страдать?» [Bentham 1997: 311]. Проблема, поднятая Бентамом, связана не с функциональностью живых существ, а с их пассивностью, точнее, правом на нее.

Фундаментальный вопрос, поставленный Бентамом во «Введении в основания нравственности и законодательства», был переформулирован Деррида в проблему: может ли животное в нашей культуре быть «не-способным»? Могут ли животные не просто страдать, а могут ли они «не-мочь»? Деррида пишет, что способность страдать не может считаться силой/функцией/активным состоянием. «Это бессильная возможность, невозможная возможность» [Derrida 2008: 26]. Страдание «бесчеловечно» относится к человеку, оно меняет его онтологический статус — ведь именно смертность, как самый радикальный способ мышления конечности, мы разделяем с животными. Смерть, связанная с конечностью жизни, переживанием сострадания, возможностью делиться возможностью невозможности, мукой страданий и терпением этого мучения — те точки, в которых человеческое и животное переплетаются.

7

Большой вклад в развитие исследований животных сделан французской мыслью¹, в основном, однако, пропущенной через американскую академию. Анна Барч, одна из теоретиков *animal studies* в Польше, иронично подмечает, что даже Деррида мы знаем и читаем в первую очередь на английском [Baczc 2015: 309].

В результате аффирмативное прочтение Деррида, Делеза, критика Декарта и Хайдеггера во многом заставила реанимировать и пересмотреть вопрос о «животных машинах», перенеся его с отчуждающей фабрики в человеческую этику и повседневность. В частности, Мазис, Тэйлор, Вулф в своих работах обращают внимание на то, что культурное и интеллектуальное наследие, доставшееся нам от древних греков и красной нитью проходящее через современную науку и философию, содержит в себе инструментальный вопрос к животным, который ставит их в положение машин: что может животное?

1 На русский язык все еще не переведены работы Венсиан Депре, Эрика Баратая, Доминика Лестела, как и упомянутого ранее Робера Делора. В то же время французской мысли о животных и *animal studies* посвящены несколько номеров журнала *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, где подробно разбирается вклад этих и других известных философов в развитие дисциплины.

на что оно способно? может ли оно мыслить, говорить, иметь сознание, тело и так далее?

22 Считается, что эту инструментальную логику закрепил Хайдеггер. Приведем его знаменитый тезис, к которому обращается философ, отвечая на вопрос «Что такое мир?». Он пишет, что «камень безмирен (*weltlos*); животное скудомирно (*weltarm*), а человек мирообразующ (*weltbildend*)» [Хайдеггер 2013: 275-279.]. Хайдеггер рассматривает нечеловеческие сферы «приватными», закрытыми и безмолвными друг для друга и для человека, опираясь на биологические открытия своего времени и, в частности, на концепцию *Umwelt* Якоба фон Иксюля. Согласно Иксюлю, животное никогда не может по-настоящему действовать, оно находится в «оцепенении», замкнуто в своем мире и поддается лишь растормаживанию, когда его рецепторы задеты другими существами [Агамбен 2012: 60-68]. В мире животного не стоит вопроса о бытии и смерти, поскольку его мир слишком позитивен в отличие от мира и темпоральности человека, который переживает бытие через негативность, через ужас и смерть. В отношении ко времени это может выглядеть так: неодушевленная реальность как бы вневременная, живые существа бедны во времени, и только человеческое существо, поскольку ему открыт доступ к ирреальному, фантазматическому и фантастическому как представлениях о смерти, является историческим. Таким образом, человеку дано бытие только через бытие-к-смерти — это и есть человеческое время и главный источник человеческой культуры, человеческого мира, его этики и мировоззрения.

Дополняя дискуссию о животном, которое бедно в мире, внеисторично и бессильно, Мазис представляет классическую позицию исследований животных в своей трактовке Хайдеггера; он пишет следующее: «Придерживаясь утверждения, что “животное скудомирно”, Хайдеггер не только отрицает, что животные могут встречать объекты, других животных или даже с помощью света различать, как меняются свойства объектов. Хайдеггер не предполагает, что существует “столкновение” между животными и другими существами. Он даже отрицает, что животным присуще какое-либо чувство смерти. Он утверждает, что животные способны “только подойти, приблизиться к концу”, но не могут умереть в том смысле, в котором умирание приписывается людям, поскольку люди всегда знают о своем надвигающемся конце и о той пустоте, которая вторгается в жизнь через смерть» [Mazis 2008: 33].

Согласно Хайдеггеру, животное не может умереть, поскольку оно не может осознать смерть, возможно, не телесно, но интеллектуально. Ему как бы закрыт доступ к фантазии и истории, то есть возможности представить свой или чей-то конец. Современные

этологи могли бы с этим поспорить, обращая наше внимание на исследования, которые показывают обратное. Ученые из Университета штата Колорадо представили редкое видео, на котором группа слонов из Национального заповедника Самбуру в Кении прощается с главой группы — пожилой слонихой по кличке Виктория [Как слоны... 2016]. Загадочное поведение слонов заставляет нас задуматься не только о том, что животные могут осознавать смерть свою и другого, но и то, что они обладают особыми ритуалами траура и скорби. Подобное предположение выдвигает один из основоположников *extinction studies* Том ван Дорен в книге *Flight Ways: Life at the Edge of Extinction* [Doogen 2014]. Исследуя исчезающий вид гавайских воронов, которые переживают утрату любимых мест, разорение гнезд и гибель других особей, ван Дорен приводит свидетельства и выводы орнитологов об изменениях в поведении птиц, которые находятся в тяжелом эмоциональном состоянии. Чаще эти изменения связаны с особым «пением», звуками скорби, и пристальным вниманием к умирающим [Doogen 2014: 134]. Эти свидетельства ставят под вопрос фундаментальное утверждение о том, что животное слишком позитивно, чтобы переживать опыт ничто.

23

Мир так же, как смерть и скорбь, в условиях особой временной парадигмы, которую задает антропоцен, подлежит совместности и общности всех видов, в том числе человека: «Траур — это путь к пониманию того, что в жизни и умирании все переплетены друг с другом; человеческие существа должны со-скорбеть с другими, поскольку мы вплетены в эту ткань уничтожения и состоим из нее. Без основательного поминовения мы не можем научиться жить с призраками и потому не можем мыслить. Подобно воронам и вместе с воронами, живые и мертвые, мы находимся под угрозой в компании друг друга» [Харауэй 2018: 190].

Несмотря на шовинистский шлейф, который закрепился за наследием Хайдеггера, в последние несколько лет вернулась тенденция неантропоцентричного и экологического прочтения его основных работ. Интересной попыткой стала книга Магдалены Холы-Лучай «Радикальный неантропоцентризм. Мартин Хайдеггер и глубокая экология» (2018). На обложке мы видим улыбающегося философа, окутанного растениями и подставившего указательный палец для воробья, чтобы тот на него сел. Глубокая экология, радикальное экофилософское направление, возникшее в 1970-е годы, объединяет «широко понимаемую “жизнь” идентичную со сферой *physis* (растения, животные, скалы, реки)» [Hoła-Łuczaj 2018: 9], а также отмечает антропоцентричный подход к пониманию мира, знания и культуры. Хайдеггер выступает здесь как радикальный критик антропоцентризма, ассоциирующегося с «вычислительно-инстру-

ментальной моделью мышления и вытекающей из него техники» [Hoła-Łuczaj 2018: 9].

Интерпретируя основные концепции философа, Хола-Лучай уделяет отдельное внимание вопросу о животном и смерти. Известный пассаж Хайдеггера о предстоянии смерти перед сущим может стать основой мышления, озабоченного сохранением экологического баланса на планете. Другими словами, ответственность за окружающую среду и непревращение техники в «постав» (*Gestell*) лежит только на человеке, который в своей смертности остается изолированным от животного и должен вести себя в соответствии с тем, что ему предстоит умереть, и ничего уже нельзя будет поправить.

Однако в контексте массового вымирания видов в антропоцене рассуждение Хайдеггера о предстоянии смерти, на мой взгляд, обретает иное значение. Перед лицом исчезновения видов и климатических угроз смерть уже не просто предстоит, она ближе, чем когда-либо. Мы заведомо мертвы как вид, и в этом наша близость с животными, которые всегда заведомо мертвы у Хайдеггера. Или мы никогда не умираем в таком случае?

24

В контексте вымирания смерть перестает быть «только твоим», человеческим явлением и приобретает внечеловеческий и межвидовой контекст, заставляя переосмыслить такие процессы, как мышление, наследование и отношение к будущему, то есть темпоральность мира и отдельно взятых существ. Сегодня мы перестаем спрашивать: «Что такое мир?», поскольку его антропоцентричность и гомогенность вместе с онтологической однородностью поставлены под вопрос множеством явлений и концепций. Для нас куда более важны вопросы: «Когда существо, человеческое или нет, умирает, что происходит с миром?», «Что потеряно для мира?» [Wolfe 2017: vii]. Венсиан Депре, рассуждая о последствиях массового вымирания пингвинов, пишет в послесловии к сборнику *Extinction Studies. Stories of Time, Death, and Generations*: «Мир умирает от каждого отсутствия; мир разрывается от отсутствия [...] Когда существа больше нет, мир внезапно сужается и часть реальности рушится. Каждый раз, когда исчезает существо, исчезает и часть совокупности наших ощущений» [Despret 2017: 219–220]. С исчезновением каждого нового существа, со смертью каждого индивида мир рискует превратиться в *weltlos* (*безмирный*) сам для себя, стать пустым и безжизненным пространством.

Для камней, людей и животных из знаменитого тезиса Хайдеггера, а также для растений, трупов и машин существует общее пространство. Можно назвать его миром, которому пришел конец, поскольку он больше не является истоком для каждого существа. Есть множество миров и темпоральностей, которые составляют это

общее пространство, назовем их, например, планетой, точно так же, как единственно существует необходимость стремиться к ответственности (*response-ability*) по отношению к различным способам жизни в мире разных существ: «Смерть, ни много ни мало, — конец мира [*конец мира, но не апокалипсис, то есть конец мира не равен концу света*]. Не всего лишь конец среди многих других, конец кого-то или чего-то в мире, конец жизни или живого существа. Смерть знаменует раз за разом — и каждый раз вопреки арифметике — абсолютный конец одного-единственного мира; того, что каждый открывает как один-единственный мир; конец уникального мира, конец тотальности того, что представляется (или может быть представлено) как исток мира для любого уникального живого существа, будь то человек или же нет» [Derrida 2004: 14].

Попытка отказаться от догмы «животное скудомирно» выстроено не на стремлении уравнивать, стереть предел между разными смертями и различными формами жизни, но на умножении фигур этих жизней и этих смертей, «усложнении, утолщении, делинеаризации, складывании и разделении линий, их увеличении и умножении, которые проявляются в виде “узлов” и “интерфейсов” между разными живыми существами и поколениями» [Wolfe 2017: x].

25

Для Хайдеггера только человек обладает бытием во времени, и будущее играет для него ключевую роль в формировании его особой человеческой темпоральности. Отношение человека с будущим выстраивается не на радикальной обновленности, новизне, но на обращении (*response*) к опыту прошлых поколений и его обновлении, возобновлении и иногда восстановлении. Человеческое существование особым образом раскрывается в категориях наследования доставшегося опыта. Мы зачастую жестоко вброшены в этот процесс, находясь уже всегда в гуще событий. И эта гуща сегодня, или смута,¹ которая напоминает о себе в виде глобального потепления, озоновых дыр, радиации, свалок-чаек-и-падающих-самолетов, указывает на то, что для человека вопрос о будущем напрямую связан с положением других видов на планете. Мы наследуем не только то, что подлежит восстановлению, но по большей части безвозвратно утерянное, то, что реконструировать не получится, поскольку «в эпоху массового вымирания сама ткань времени Земли, сотканная на протяжении тысяч и тысяч лет, угрожает распутаться на наших глазах» [Wolfe 2017: xii]. Проблема куда более сложная, так как не отдельные виды, но мультивидовые узлы времени, из которых состоят человеческие и нечеловеческие животные, рискуют исчезнуть.

1 См. “troubling times” [Haraway 2016].

* * *

Исследования животных — следование за животными, следование за, с, от, вопреки, по следам, теряя следы и находя неожиданные тропы. Не важно, говорим мы о правовом, политическом, экономическом или философском аспекте *animal studies*, это всегда требование радикального выхода навстречу, к ответу и ответственности перед теми, с кем мы делим один стол, планету или кишечник.

Ответственность возможна в результате терапевтического жеста, успокоения и исключаящего включения бестии, зверя в человеческий субъект; возможна в случае преодоления комплекса жертвы, которая лежит между животным и человеком [Derrida 2008: 101], и переключения этого модуса отношений в режим партнерства, компаньонства и построения сообществ.

Ответственность и способность к ответу невозможно измерить, как и различие между инстинктивной реакцией и ответом имеет лишь эпистемологическое значение. Нет формулы для ответа. Несмотря на это, способность к ответственности приписывается исключительно людям: только люди могут отвечать, животные лишь реагируют. Только люди могут скорбеть, животные лишь беспокоятся благодаря инстинкту. Только люди могут быть убиты (*murderable*), животные лишь умерщвляются (*killable*). А если животное ответит? Что если оно способно отвечать, поскольку ответственность — это взаимосвязь разнонаправленных отношений человеко-нечеловеческих тел и субъектов, благодаря которой люди, животные, предметы, растения, машины приходят в мир?

26

Библиография / References

Агамбен Д. (2012) *Открытое. Человек и животное*, М.: РГГУ.

— Agamben G. (2012) *The Open: Man and Animal*, М.: RGGU. — in Russ.

Брайдотти Р. (2018) Критическая постгуманитаристика, или Относятся ли медиа-природы к природо-культурам так же, как зое — к bios? М. Крамар, К. Саркисов (ред.) *Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология*, М.: V-A-C press: 24–41.

— Braidotti R. (2018) The Critical Posthumanities: Or, Is Medianatures to Nature-cultures as Zoe Is to Bios? М. Kramar, K. Sarkisov (eds) *The Experiences of Inhuman Hospitality: Anthology*, М.: V-A-C press: 24–41. — in Russ.

Горичева Т.М. (1992) *Святые животные*, СПб.: Высшая религиозно-философская школа.

— Goricheva T.M. (1992) *Svyatyje zhivotnyje*, SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.

- Декарт Р. (2012) *Человек*, М.: Праксис.
— Descartes R. (2012) *Chelovek*, M: Praksis.
- Деррида Ж. (2019) *Животное, которым я следовательно являюсь*. Социология власти, 31 (3): 220-275.
— Derrida J. (2019) *The Animal That Therefore I Am*. *Sociology of Power*, 31 (3): 220-275 — in Russ.
- Жижек С. (2016) Сексуальность в постчеловеческую эпоху. *Stasis*, 4 (1): 70-87.
— Žižek S. (2016) *Sexuality in the Posthuman Age*. *Stasis*, 4 (1): 70-87.
- Как слоны оплакивают умерших* (2016) [видео] (nat-geo.ru <https://nat-geo.ru/nature/kak-slony-oplakivayut-umershikh-video>)
— *Kak slony oplakivayut umershich* (2016) [video] (nat-geo.ru <https://nat-geo.ru/nature/kak-slony-oplakivayut-umershikh-video>)
- Латур Б. (2019) *Где приземлиться? Опыт политической ориентации*, СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб.
— Latour B. (2019) *Gde prizemlitsya? Opyt politicheskoy orientacii*, SPb.: Izd. Evropejskogo universiteta v SPb.
- Латур Б. (2018) *Политики природы. Как привить наукам демократию*, М.: Ад Маргинем Пресс.
— Latour B. (2018) *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, M.: Ad Marginem Press. — in Russ.
- Мостовщиков Е. (2015) *Примат закона*. *Esquire* (<https://esquire.ru/archive/6358-steven-wise/#part0>)
— Mostovshikov E. (2015) *Primat zakona*. *Esquire* (<https://esquire.ru/archive/6358-steven-wise/#part0>)
- Никитина Е. (2018) О постчеловеческой субъективности: становясь-с животными, растениями и машинами. *Художественный журнал*, (106): 189-200.
— Nikitina E. (2018) *On Posthuman Subjectivity: Becoming-with Animals, Plants and Machines*. *Moscow Art Magazine*, (106): 189-200. — in Russ.
- Хайдеггер М. (1997) *Бытие и время*, М.: Ад Маргинем Пресс.
— Heidegger M. (1997) *Being and Time*, M.: Ad Marginem Press. — in Russ.
- Хайдеггер М. (2013) *Основные понятия метафизики. Мир — Конечность — Одиночество*, СПб.: Владимир Даль.
— Heidegger M. (2013) *Osnovnyje ponyatiya metafiziki. Mir — Konechnost — Odnochestvo*, SPb.: Vladimir Dal.
- Харауэй Д. (2018) Тентакулярное мышление. Антропоцен, капиталоцен, хтулуцен. М. Крамар, К. Саркисов (ред.) *Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антрология*, М.: V-A-C press: 180-228.
— Haraway D.J. (2018) *Tentacular Thinking*. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, M. Kramar, K. Sarkisov (eds) *The Experiences of Inhuman Hospitality: Anthology*, M.: V-A-C press: 180-226.—in Russ.

- Черкаева К.А., Типикина Е.Н. (2019) Межвидовая любовь помимо устава: служебные собаки Ленинградского фронта и их вожатые-саперы. *Социология власти*, 31 (3): 159-185.
- Cherkaev X.A., Tipikina E.N. (2019) Interspecies Love Beyond the Field Guide: Mine-Detection Dogs and their Handlers on the Leningrad Front. *Sociology of Power*, 31 (3): 159-185.
- Alaimo S., Hekman S. (eds) (2008) *Material Feminisms*, Bloomington: Indiana University Press.
- Angelaki (2014) *Journal of the Theoretical Humanities*, 19 (3).
- Angelaki (2015) *Journal of the Theoretical Humanities*, 20 (2).
- Barad K. (2007) *Meeting The Universe Halfway*, Durham, London: Duke University Press.
- Bentham J. (1997) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London: Clarendon Press.
- Braidotti R. (1996) Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differenced, N. Lykke, R. Braidotti (eds) *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*, London, New Jersey: Zed Books: 133-145.
- 28 Braidotti R. (2013) *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Barcz A. (2015) I zwierzęta mają historię... O książce Érica Barataya. *Zoophilologica. Polish Journal for Animal Studies*, (1): 309-316.
- Cudworth E., Hobden S. (2018) *The Emancipatory Project of Posthumanism*, London; New York: Routledge.
- Derrida J. (2008) *The Animal That Therefore I Am*, New York: Fordham University Press.
- Derrida J. (2004) Uninterrupted Dialogue — Between Two Infinities, the Poem. *Research in Phenomenology*, 34 (1): 3-19.
- Despret V. (2017) Afterword. It Is an Entire World That Has Disappeared, D.B. Rose, T. van Dooren, M. Chrulew (eds) *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, New York: Columbia University Press: 217: 222.
- Despret V. (2016) *What Would Animals Say If We Asked the Rights Questions?* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Donaldson S., Kymlicka W. (2011) *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, New York: Oxford University Press.
- Donna Haraway: Storytelling for Earthly Survival* (2016) film by F. Terranova.
- Dooren van T. (2014) *Flight Ways: Life at the Edge of Extinction*, New York: Columbia University Press.
- Haraway D.J. (2016) *Manifestly Haraway*, Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Haraway D.J. (2018) *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Onco-Mouse™*, New York: Routledge.

- Haraway D.J. (2016) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham; London: Duke University Press.
- Haraway D.J. (2008) *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harrison R. (2013) *Animal Machines*, Wallingford: CABI.
- Hoła-Luczaj M. (2018) *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Warszawa: Wydawnictwo uniwersytetu Warszawskiego.
- Kirby V. (2017) Matter out of Place: 'New Materialism' in Review, V. Kirby (ed.) *What if Culture Was Nature all Along?* Edinburgh: Edinburgh University Press: 1-26.
- Kean H. (1998) *Animal Rights. Political and Social Change in Britain Since 1800*, London: Reaktion Books Ltd.
- Kemmerer L. (ed) (2011) *Sister Species. Women, Animals and Social Justice*, Urbana, Chicago, Springfield: University of Illinois Press,
- Mazis G.A. (2008) *Humans, Animals, Machines. Blurring Boundaries*, New York: State University of New York Press.
- Mackenzie L., Posthumus S. (eds) (2015) *French Thinking About Animals*, Michigan: Michigan State University Press.
- Mitek-Dziemba A. (2017) „Święta zwierzęcość”: Tatiany Goriczewej przyczynek do prawosławnej ekoteologii. *Zoophilologica. Polish Journal for Animal Studies*, (3): 57-67.
- Nikitina E. (2019) Hogweed VS. Sunroot: Zoemachy of Soviet Postanthropocentrism. *Arts&Cultural Studies Review*, 2 (40). — 135-150.
- Parikka J. (2010) *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Salt H.S. (1894) *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress*, New York; London: Macmillan & Co (<https://archive.org/details/animalsrightsco00salt>)
- Singer P. (2002) *Animal Liberation*, New York: Harper Collins Publishers.
- Taylor S. (2017) *Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation*, New York: The New Press.
- Tsing A.L. (2015) *The Mushroom at the End of the World On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Weerd van de H., Sandilands V. (2008) Bringing the Issue of Animal Welfare to the Public: A Biography of Ruth Harrison (1920-2000). *Applied Animal Behaviour Science*, (113): 404-410.
- Wolfe C. (2013) *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Wolfe C. (2017) Foreword. D.B. Rose, T. van Dooren, M. Chrulwew (eds) *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, New York: Columbia University Press: vii-xvi.
- Wolfe C. (2010) *What Is Posthumanism?* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Рекомендация для цитирования:

Никитина Е.Б. (2019) Исследования животных: непослушные заметки по краям. *Социология власти*, 31 (3): 8-30.

For citations:

Nikitina E.B. (2019) Animal Studies: Disobedient Notes Around the Edges. *Sociology of Power*, 31 (3): 8-30.

Поступило в редакцию: 14.10.2019; принято в печать: 16.10.2019

Received: 14.10.2019; Accepted for publication: 16.10.2019