

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Медникова Анна Александровна

**Экология как феномен самосознания человека
в эпоху постгуманизма**

5.7.8. Философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Гиренок Федор Иванович

Москва – 2023

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА: ОТ ПОСТМОДЕРНА К ПОСТГУМАНИЗМУ	20
1.1. Основание экологии: человек и природа	20
1.2. Антропоцен	22
1.3. От постмодерна к постгуманизму	24
1.4. Постгуманистичная экология: расширение человеческого.....	28
1.5. Вывод	30
ГЛАВА 2. СМЕРТЬ ПРИРОДЫ	31
2.1. Смерть природы и смерть человека.....	33
2.1.1. Смерть Бога	34
2.1.2. Конец истории	36
2.1.3. Смерть природы.....	37
2.2. Смерть природы: от природы к природокультуре и политической экологии.....	40
2.2.1. История создания.....	41
2.2.2. Новая антропология.....	44
2.2.2.1. Монизм Дескола.....	45
2.2.2.2. Территориальные границы природы и культуры	47
2.2.2.3. Животные и люди.....	49
2.2.3. Смерть природы: природа и общество.....	49
2.2.3.1. Слава Богу, природа умрет.	50
2.3. Смерть устойчивой природы	52
2.3.1. Природа в философии И. Канта.	54
2.3.1.1. Целостность, законность, разумность.....	55
2.3.2. Природа как художественный образ.....	59
2.3.2.1. Сезанн и цвет.....	60
2.3.2.2. И. Левитан и свет.....	65
2.3.3. Вывод.....	72
2.4. Природа без сущности.....	73
2.5. Вывод	76
ГЛАВА 3. КАТАСТРОФИЧНОСТЬ ЭКОЛОГИИ: ТЕМНОТА, АПОКАЛИПСИС И УЖАС	79
3.1. Апокалипсис.....	81

3.1.1. Современные представления об апокалипсисе (трансгуманизм)	84
3.1.1.1. Гедонизм Пирса	85
3.1.1.2. Вывод	88
3.1.2. Современное представление о пост-апокалипсисе.	89
3.1.2.1. Чеширский кот.....	91
3.2. Ужас	91
3.2.1. Ужас как страсть.....	92
3.2.2. Природный ужас	94
3.2.3. Ужас – слом границ	96
3.2.4. Ужас: природа и человек.....	99
3.2.5. Ужас двойничества	102
3.2.6. Панический ужас	103
3.3. Вывод	105
ГЛАВА 4. ГЕОСОЦИАЛЬНОСТЬ И ЭКОСОФИЯ.	108
4.1. Новый Климатический Режим - геосоциальность.....	109
4.1.1.1. Хтулуцен/Терраполис	113
4.1.1.2. Бездомность и субъективность	115
4.1.2. Глобализм, традиционализм Объектно-ориентированная политика	117
4.1.3. Экологический кризис – недостаток объективности	120
4.1.4. Демократия	122
4.1.5. Симпозис	124
4.1.6. Общий (техно)мир	126
4.1.7. Коллектив: путь к власти	127
4.1.8. Вывод	129
4.2. Экософия: жизнь и машина природы.....	131
4.2.1. Витализм и материализм	133
4.2.1.1. Энтелехия Дриша	134
4.2.1.2. Жизненный порыв Бергсона.....	135
4.2.1.3. Bildungstrieb Канта.....	135
4.2.2. Имманентность	136
4.2.3. Веще-сила	138
4.2.4. Активность ассамбляжа.....	139
4.2.4.1. Универсальный машинизм	141
4.2.5. Живое вещество	143
4.2.5.1. Механизм и организованность.....	145
4.3. Экологическая субъективность	146
4.3.1. Гибриды	149
4.3.1.1. Животное.....	150
4.3.1.2. Телесность.....	153

4.3.1.3. Инстинкт	154
4.3.1.4. Игра	156
4.3.1.5. Аффект и игра	158
4.3.1.6. Демократизация сознания и свободы	159
4.3.1.7. Киборг	161
4.3.1.8. Вывод.....	162
4.3.2. Преодоление технического взгляда.	163
4.3.2.1. От сущности к процессу.....	164
4.3.2.2. Существование: событие и процесс.....	165
4.3.2.3. Процесс	167
4.3.2.4. Субъективация.....	169
4.3.2.5. Вывод	170
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	172

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертационного исследования

Интерес к экологии сегодня обеспечивается появлением глобальных проблем. Главными причинами такого интереса обычно называют экономический рост, природные загрязнения, перенаселение планеты, стремительное развитие техники и т. д. – все они угрожают и жизни человека, и существованию Земли как живой планеты.

Экологические проблемы ставят под вопрос условия существования человеческой цивилизации. Одно это обстоятельство заставляет исследовать пути их появления, а также перспективы дальнейшего пути развития человека, его сознания и культуры, поэтому исследование носит философский характер.

Также вновь возникает вопрос о пределах технического отношения человека к природе, о влиянии науки на инженерное отношение к жизни (когда мы не создаем, а меняем, чтобы достичь желаемого результата (как в случае овечки Долли), а также о допустимости инженерного отношения технологического отношения человека к самому себе.

Главной проблемой является истощение ресурсов, которое накладывает ограничения на развитие техники. Одним из первых этот вопрос поднял А. Е. Ферсман: «Мы наметили два предела культурной деятельности человека: первый...определяет предел запасов, подсчитанных человеком в качестве реально годных для эксплуатации; второй...говорит нам о тех максимальных запасах, которые имеются в двухкилометровой пленке земной коры»¹. Далее: «Единственное, что может отодвинуть наступление второго предела, - это изменение коэффициента развития промышленности. Сама природа налагает узду на лихорадочный темп развития человечества. Но не означает ли это одновременно и рамки для

¹ Ферсман А.Е. Химические проблемы промышленности. Л., 1924. С. 7

всей человеческой культуры, остановку в развитии человечества»². Те же проблемы поднимают Дж. Форрестер и Д. Медоуз в отчете Римскому клубу³. Данная теория предполагала, что предотвращение глобальной катастрофы возможно в переходе к «нулевому росту», то есть прекращению роста численность населения и производительных сил.

Еще до появления техники возникали экологические проблемы, связанные с увеличением численности прирученных животных. Например, коза уничтожила растительность Средиземноморья (Ливана, Сирии, Греции, Италии и т.д.). Появились тучи саранчи и мышей, пустыни и полупустыни. Создавались дороги, здания, акведуки, храмы, шахты, каменоломни, штреки и т.д. В связи с этим появляются отвалы пустых пород и горы мусора.

Сегодня нельзя ограничить экологию только сферой, связанной с природой. Экологическая проблематика завоевала популярность и буквально проникла в ментальность цивилизованных обществ. Последнее столетие происходит всплеск экологизма, который связан с самосознанием человека, переопределением отношений к природе, социуму, виртуальности, технике, Земле, а также к самому себе. Безусловно, данные факты свидетельствует не только об идеологичности, ангажированности экологии, но и о метаноэе, то есть смене способа мышления человека и появлении иных ориентиров и ценностей.

Причина изменения самосознания видится в появлении научных исследований, свидетельствующих о глобальном потеплении и шестом вымирании видов. Споры о данных событиях не закончены до сих пор. Часть ученых поддерживает, а другая часть опровергает или не видит в происходящем чего-либо негативного. Но так как экологическая проблематика выявляет не только интерес науки к природе, но также

² Там же. С. 45-46

³ Медоуз Д. Пределы роста. М.: МГУ, 1991. 206 с

охватывает иные дискурсы, то причины заключены не только непосредственно в изменении (нарушении) процессов экосистем, но прежде всего – в самом человеке. Тогда популяризация экологии является признаком изменения мировоззрения. Следовательно, первичным будет появление новых антропологий. В конце концов, для обращения к теме «гибели планеты», нужно еще заметить эту гибель, нужно выработать земную эсхатологию.

А. Печчеи в 1977 г. задал рамки глобального движения: «Нужна не биологическая, а культурная эволюция, и, хотя процесс этот может оказаться длительным и сложным, осуществление его вполне в пределах наших возможностей»⁴. Выход из создавшихся проблем возможен с помощью влияния на культуру в целом, что приняли на вооружение экологические течения.

За последний век образовалось множество движений в поддержку экологии, а также существуют различные теоретические исследования. Однако, можно свидетельствовать, что основанием современной экологии стала постгуманистичная философия. Во-первых, в рамках постгуманизма зародилось иное понимание экологии. Во-вторых, постгуманизм вытесняет экологии, построенные на другой философии.

Суть антропокосмических и антропологических экологий – забота об окружающем мире. В таком случае «ноосфера и является той сферой, где существует человек»⁵. В постгуманистичной экологии человек онтологически равен миру и лишается своей миссии по охране. Для человека и природы общей сферой становится биосфера. Человека захватывает безразличие: «Безразличие само указывает на способ

⁴ Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1980. С. 55

⁵ Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии. М.: Проспект, 2021. С. 134

заботиться о людях и нелюдях, причиняя меньше насилия – просто позволив им существовать, как бумажкам у вас в руке»⁶.

В современных постгуманистичных текстах и живых обсуждениях термин «экология» и связанные с ней проблемы следуют за гендерными и расовыми вопросами. Они образуют триаду центральных тем для обсуждения, каждая из которых поднимает вопросы власти и неравенства. Эти три темы составляют ядро постгуманизма. Экологическое мышление сегодня вписано в дискурс постгуманизма.

Постгуманизм и постчеловек - это фундаментальные концепты, указывающие на тренд западной философии. Постгуманизм заявляет свои 3 фундаментальные особенности: пост-гуманизм, пост-антропоцентризм, пост-дуализм. Таким образом, он отказывается, во-первых, от идеи человека эпохи Просвещения. Во-вторых, от иерархически более значимого положения человека. В-третьих, от идентификации с помощью дихотомий. Однако под постгуманизмом, как правило, имеют в виду множество разных течений: непосредственное постгуманизм, трансгуманизм, антигуманизм, материализм (фем-исследования), ООО (объектно-ориентированные онтологии) и т.д.

Несмотря на то, что постгуманизм самоопределяется посредством выделения различий от трансгуманизма и антигуманизма, концептуально существует 2 стратегии в философии. В научной литературе (Н. Н. Ростова) эти стратегии, именуется постгуманистической и посткосмической: «Если постгуманистическая парадигма охватывает философские проекты по включению человека в тотализирующее целое – природы, животного мира, сферы объектов или техники, то посткосмизм объединяет антропологические проекты, основанные на идее человеческой

⁶ Мортон Т. Статья экологичным. М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019. С. 202

исключительности»⁷. Подобная, более широкая трактовка постгуманизма используется в данной работе.

Развитие постгуманистического движения усиливает интерес к экологической тематике. Ф. Феррандо в своем исследовании «Философский постгуманизм» пишет: «Философский постгуманизм генеалогически связан с радикальной деконструкцией “человека”, начавшейся в качестве политической задачи в 1960-е годы, превратившейся в академический проект в 1970-е и преобразованной в 1990-е годы в эпистемологический подход, который привел к умножению числа ситуативных и локальных взглядов»⁸. В то же время происходит организация Римского клуба (1968 г.) и международных ассамблей. Постгуманизм расширяет экологическую тематику, вводя в нее экологию мышления, экологию социальности, медиаэкологию, проблему экологичного отношения к самому себе и т.д. – трансформируется понимание экологического содержания.

Исследование направлено на анализ постгуманистической позиции в экологии и возможности данной позиции. Можно ли повлиять на сознание с помощью постгуманистической теории или для этого нужно влиять на бытие, как предлагали материалисты? Для этого исследуется мышление, которое фундируется на концептах постгуманизма.

Степень разработанности темы:

Исследования в области экологии объединяют множество методологий. Классические исследования, посвященные экологическим проблемам, как правило, посвящены изучению природных процессов и анализу отношения человека к природе. Перечислим исследования, связанные с экологическим сознанием и отношением человека к природе.

⁷ Ростова Н. Н. Посткосмизм и постгуманизм: две стратегии в философии человека// Человек.ru, № 15 2020. С. 220

⁸ Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 25

Ярким представителем отечественной философии является В.И. Вернадский⁹, создавший концепцию ноосферы. Разработкой данной темы также занимался Тейяр де Шарден¹⁰. Русские космисты Н.А. Федоров¹¹, К.Э. Циолковский¹², А.Л. Чижевский¹³ относятся к основателям экологичного сознания.

Экологичная проблематика стала популярной во многом благодаря деятельности представителей «Римского клуба»: А. Печчеи¹⁴, Д. Медоуза¹⁵, Е. Пестеля и М. Месаровича¹⁶, а также известного эколога Б. Коммонера¹⁷. Данные авторы занимались исследованиями, связанными с технологическими и социальными проблемами, подчеркивая роль человека. Внес вклад в развитие антропологического дискурса в экологии Н.Н. Моисеев¹⁸, рассматривая принцип сотрудничества и совместного развития человека и биосферы, Ф. И. Гиренок¹⁹ назвал ноосферу естественной попыткой человека стать человеком.

Значение экологического сознания в формировании устойчивого развития подчеркивается в исследованиях О. И. Башлаковой²⁰, С. Н.

⁹ Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. 576 с.

¹⁰ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.

¹¹ Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М.: Эксмо, 2008. 278 с.

¹² Чижевский А. Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. 767 с.; Чижевский А. Л. Солнечный пульс жизни. М.: Айрис-Пресс, 2015. 352 с.

¹³ Циолковский К. Э. Космическая философия. М.: Сфера, 2004. 496 с.

¹⁴ Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. 312 с.

¹⁵ Медоуз Д. Пределы роста. М.: МГУ, 1991. 206 с., Meadows D. H., Randers J., Meadows D. L. Limits to growth: the 30-year update. 3rd revision, expanded and updated. London: Earthscan, 2005. 338 p.

¹⁶ Mesarovic M., Pestel E. Mankind at the turning point. N. Y., 1974. 74 p.

¹⁷ Коммонер Б. Замыкающийся круг. М.: Гидрометеиздат, 1974. 280 с., Коммонер Б. Технология прибыли. М.: 1976. 114 с.

¹⁸ Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М.: Молодая гвардия, 1990. 351 с.; Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. №1. С. 3-30; Моисеев Н. Н. Избранные труды. В 2-х томах. Т. 2. Междисциплинарные исследования глобальных проблем. Публицистика и общественные проблемы. М.: Тайдекс Ко, 2003. 264 с.

¹⁹ Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. 184 с.

²⁰ Башлакова О. И. Экологическая безопасность как основа устойчивого развития современной России // Среднерусский вестник общественных наук. 2015. №2. С. 16-22

Глазачева, О. С. Глазачева, Ю. М. Гришаевой²¹, С. С. Кашлева²², А. Л. Маршака²³, Н. И. Симоненко²⁴, О. М. Шевченко, Л. Л. Штофер²⁵, Ю. В. Маслова²⁶.

Если вышеназванные авторы писали об экологии природы в связи с экологией человека, то современная европейская экологическая проблематика не связана с антропологизмом. Глубинная экология (А. Наэсс²⁷, Б. Деволл²⁸, Г. Сешнс) пытается бороться с принципом антропоцентризма. Основанием глубинной экологии Циммерман²⁹ называет идеи о бытии М. Хайдеггера. Темная экология Т. Мортон³⁰ постулирует экологичность как открытость для странности мира, пронизывающего насквозь человека и исключаящего оптику человек-окружающее пространство, человек-природа. В свою очередь, темная экология начинает проникаться темами ужаса, странности и пост-

²¹ Глазачев С. Н., Глазачев О. С., Гришаева Ю. М. Экологическая культура как фактор безопасного будущего в информационном обществе // Вестник международной академии наук (Русская секция). 2015. № 1. С. 8–12

²² Глазачев С.Н., Кашлев С.С. Экологическая культура: сущность, содержание, технологии формирования // Народная асвета. 2005. №2. С. 33–37

²³ Маршак А.Л. Глобальная экологическая культура общества как фактор формирования социальной толерантности // Общество и право. 2003. №1. С. 38–51

²⁴ Симоненко Н.И. Экологическая культура в современном социокультурном дискурсе: к определению онтологической сущности экологической культуры // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. №29 (167). С. 63–67

²⁵ Шевченко О.М., Штофер Л.Л. Экологическое сознание и экологическая культура в решении проблем устойчивого развития современного социума // Гуманитарий Юга России. 2020. №3. С. 232–247.

²⁶ Маслова, Ю.В. Экологическая культура современного российского общества: сущностные черты и тенденции семантических трансформаций // Гуманитарий Юга России Т. 8 (38), № 4. 2019. С. 178–188.

²⁷ Naess A. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge, 1989. 242 p.;

²⁸ Devall B., Sessions G. Deep Ecology: Living as if Nature Mattered. Salt Lake City, 1985. 288 p.

²⁹ Циммерман М. Хайдеггер, буддизм и глубинная экология // Мартин Хайдеггер: Сборник статей. СПб.: РХГИ, 2004. С. 426-457; Zimmerman M. Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism // Environmental Ethics. 1983. №5. P. 99-131; Zimmerman M. Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology // Modern Schoolman. 1986. №64. P. 19-43

³⁰ Мортон Т. Гиперобъекты. Пермь: Гиле Пресс, 2019. 284 с., Мортон, Т. Квир-экология, Художественный журнал, №105. URL:

http://moscowartmagazine.com/issue/78/article/1695?fbclid=IwAR1D0iJkNsirsYIYxE8tEo4BqRTO2Kq4h7BBzBJSsHZnxoDaEbT_Sl6y2Bs (дата обращения 21.12.2021), Мортон Т. Статья экологичным. М.: Ад

Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019, Мортон Т. Экология без природы, Художественный журнал, № 96. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/18/article/252> (дата обращения 21.12.2021), Morton, T., Boyer, D., Hyposubjects on becoming human, London: Open Humanities Press., Morton, T. The Ecological Thought. Harvard University Press. 2010. 163 p.

апокалиптичности. Такие мыслители как Д. Тригг³¹, Б. Вудард³², Ю. Такер³³ начали концептуализировать тему ужаса, связанного с природой вслед за произведениями Лавкрафта, также вышел журнал Темного Логоса³⁴ по этой теме.

Кроме того, в философии вводится дискурс «смерти природы» в работах Б. Латура³⁵, С. Жижека³⁶, новых антропологов Ф. Дескола³⁷, Э. В. де Кастру³⁸, Э. Кона³⁹. Также происходит переопределение экологии в рамках монизма, как в экософии Ф. Гваттари⁴⁰, когда субъективность, социальность, окружающая среда понимаются не как отдельные регионы, а как оптики восприятия. Согласно логике отождествления социального и природного пишут Б. Латур, Б. Массуми⁴¹, Д. Харауэй⁴², Ж. Делез⁴³, Д. Беннет⁴⁴.

Экология связана с темой субъективности, то есть человека, которая проявляется в попытке представить человека как сборку нечеловеческого в

³¹ Тригг Д. Нечто: Феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 174 с.

³² Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016. 124 с., Вудард Б. Мышление вопреки природе: природа, идеация и реализм между Лавкрафтом и Шеллингом // Логос. Том 32, 2. 2022. Том 1., Woodard B. Mad speculations and Absolute inhumanism: Lovecraft, Ligotti, and the weirding of Philosophy // Content. 2011. № 1.1. P. 3-13.

³³ Такер Ю. Ужас философии: в 3 т. Пермь: Гиле Пресс, 2017

³⁴ Темный Логос: Философия размытого мира / Исследования ужаса. Том 29 #5 2019.

³⁵ Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2019. 202 с., Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 336 с., Latour B. Pandora's Hope. London: Harvard University Press, 1999. 324 p.

³⁶ Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie> (дата обращения 24.02.2023)

³⁷ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

³⁸ Кастру Э. В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.

³⁹ Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.

⁴⁰ Guattari F. The Three Ecologies. London and New Brunswick (NJ): The Athlone Press, 2000. 96 p.

⁴¹ Массуми Б. Чему животные учат нас в политике? Пермь: Гиле Пресс, 2019. 180 с.

⁴² Харауэй Д. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. 340 с.

⁴³ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010. 695 с.

⁴⁴ Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 220 с.

работах Д. Харауэй, Р. Брайдотти⁴⁵, Д. Депре⁴⁶, Ж. Деррида⁴⁷, Ж. Симондона⁴⁸.

На данный момент фундаментальных работ, посвященных анализу экологического дискурса в постгуманизме нет.

Цель диссертационного исследования:

Исследование концепта экологичного сознания в философии постгуманизма.

Задачи диссертационного исследования:

1. Исследование различий между экологическими сознаниями постгуманизма и постмодернизма.
2. Выявление связи между постгуманистичной экологией и «природой».
3. Анализ дискурса «темной экологии» и связанных с ней феноменов ужаса и апокалиптичности.
4. Анализ нового отношения к окружающей среде и социуму на основании выделения представительской теории Б. Латура с точки зрения сингулярной философии.
5. Исследование установок экологии в рамках виталистического материализма и экософии Ф. Гваттари, основанное на методологии МАШ.
6. Анализ концепции экологической субъективности в рамках постгуманистического дискурса.

⁴⁵ Брайдотти Р. Критическая постгуманитаристика, или Относятся ли медиа-природы к природо-культурам так же, как зое - к bios? //Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C press, 2018. С. 24-41

⁴⁶ Депре В. «Людам удобно считать, что животные существуют в жесткой иерархии»: интервью с философом Венсиан Депре, 2017. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/16078-lyudyam-udobno-schitat-chno-zhivotnye-sushchestvuyut-v-zhestkoy-ierarkhii-intervyu-s-filosofom-vensian-depre> (дата обращения: 13.03.2023)

⁴⁷ Derrida J. The Animal That Therefore I Am / Trans. by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

⁴⁸ Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. М.: Грюндриссе, 2016. 140 с.

Объект диссертационного исследования:

В данной работе исследуется экология как феномен самосознания человека.

Предмет диссертационного исследования:

Предметом исследования является экологический дискурс постгуманизма.

Методологическая и теоретическая основа работы:

Как правило, экологические проблемы обсуждаются с помощью рассмотрения природы и общества, природы и техники. В данном исследовании предпринимается попытка рассмотреть экологическую проблематику сквозь призму взаимозависимости человека и природы. Постгуманистическая философия выявляет актуальность данной темы, выстраивая негативное отношение к человеку, вследствие чего тема человека остается эпицентром данной философии, от которой отталкиваются постгуманисты. В данной работе используется теория сингулярной философии, принятая в Московской Антропологической Школе (МАШ).

Научная новизна:

1. В диссертации впервые сформулировано различие между постгуманизмом и постмодернизмом в контексте проблем экологии: постгуманистический экологический дискурс основан на стирании границ между человеком и природой, а постмодернистский дискурс – на изучении связей природы и человека.
2. Впервые выявлен экологический смысл понятия постгуманизма «децентрированность». Постгуманизм разрывает связь между экологией и природой и объявляет о «смерти природы».
3. В исследовании показано, что экологичное мышление постгуманизма основано на попытке построить представление об окружающем мире по законам субъективности.

4. Впервые в научной литературе определено, что экология постгуманизма является методологической установкой, в рамках которой человек отождествляется с телом, социальность - с взаимодействием между телами, а окружающая среда понимается как результат сборки и самоорганизации материи.

Теоретическая значимость:

Данная работа позволяет сформировать представление об экологическом самосознании человека, основанном на философии постгуманизма. Автор выделил изменения, происходящие в области философских вопросов об экологии, природе и человеке. Исследование позволяет прийти к выводу о том, что экология в рассматриваемом контексте не стремится быть гарантом сохранности или защиты природы и человека от катастроф. Экология в эпоху постгуманизма представляет собой методологию восприятия человеком окружающего мира и самого себя, основанную на отождествлении живого и косного, сознания и тела. Данная позиция представляет собой превращенную форму идей радикального антропоцентризма (так как нечеловеческим феноменам приписываются человеческие начала) и одновременно попытку снять ответственность с человека (так как сознательностью наделяется материя).

Практическая значимость:

Результаты исследования применимы в качестве материала для лекций, культурно-исторических мероприятий, новых образовательных программ, посвященных экологической философии, философской антропологии, экологичной культуре. Результаты могут быть востребованы при совершенствовании экологической политики.

Положения, выносимые на защиту:

1. В рамках постгуманизма появляется новая экология. Постгуманистичная экология, в отличие от экологии постмодернизма, децентрирована, то есть не полагает в качестве

своего основания человека и его связь с природой. Постгуманистичная философия представляет более «гуманистичную» позицию, основание которой заключается в расширении человеческого. Поэтому методологией экологичного сознания становится антропоморфизм, основанный на плоской онтологии.

2. Постгуманистичная экология переопределяет свою позицию по отношению к природе. Провозглашается «смерть природы», позволяющая разрушить центр экологии. Ранее природа предполагала наличие второго значения данного понятие - сущность. Теперь философия, предполагающая сущности вещей, оказывается слишком технически ориентированной, поэтому происходит переход к пониманию природы как процесса, неотличимого от иных (в том числе технических) процессов.
3. Причины изменения экологического дискурса заключены не только непосредственно в изменении (нарушении) процессов экосистем, но прежде всего – в самом человеке. В связи с этим можно выявить связь смертей: смерть Бога, смерть человека, смерть природы. Смерть человека предопределила экологические реалии. Там, где нет человека, не может быть природы. Смерть человека с необходимостью заявила о смерти природы. «Смерть природы» является следствием перехода к процессуальной философии от философии сущностей, означающей расширение технического и приобретение власти человека над жизнью и смертью.
4. Экологичная философия постгуманизма пост-апокалиптична, то есть обращена не к феномену радикального преобразования мира и сохранению человека, а к отмене конца истории и поиску нечеловеческого в человеке. Постгуманистичная философия создает новое отношение к природе – аффективное, через ужас, пытаюсь

выйти за пределы рациональности. Появление данного отношения связано прежде всего с изменением отношения к самому себе. Нечеловеческое является феноменом отторгнутого человеческого в европейской философии, которое рождает тему ужаса в современной философии, обнаружившей человека как живое, аффектирующее существо.

5. Представительская теория Б. Латура, создавая демократичный мир как коллектив людей и нелюдей, приводит к созданию общего техномира, организующего законность насилия человека над природой.
6. Виталистический материализм, рассматривает один из самых фундаментальных вопросов в экологии – вопрос о жизни. Однако, он приходит к неспособности объяснить существование органики, исходя из своей теории. Главная стратегия современного материализма избавить философию от данного различия.
7. В рамках постгуманистичной философии дискурс субъективности редуцируется к субъектности, что в свою очередь приводит к стратегиям изменения телесности посредством гибридизации.

Степень достоверности и апробация результатов исследования:

Диссертационное исследование использует релевантные методы и опирается на источники на оригинальных языках и широкий круг исследовательской литературы, включающей как классические, так и актуальные публикации, что позволяет получить обоснованные выводы.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

По теме диссертации было опубликовано 8 статей (в том числе 5 из них - в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном

университете имени М.В. Ломоносова).

Положения и выводы диссертации получили апробацию в рамках научных конференций и иных публичных научных мероприятий, в том числе:

- XXX Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2023», секция «Философия. Культурология. Религиоведение. Прикладная этика» (Москва, 2023) – выступление на тему «Статус субъективности в экологичном мире»;
- Международная научная конференция «Московская антропологическая школа: новые идеи в философии», приуроченная к юбилею профессора Федора Ивановича Гиренка (Москва, 2023) – выступление на тему «Жизнь и сознание»;
- Теоретический семинар «Дискуссионные проблемы современной обществоведческой и экономической мысли» на тему «"Новые люди", или Кто там?» (Москва, 2023) – выступление на тему «Человек в перспективе экологичного мира постгуманизма»;
- X научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска» (Москва, 2022) – выступление на тему «Анализ экологического дискурса в рамках современной моды»;
- X научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска» (Москва, 2022) – выступление на тему «Феномен «апокалипсиса» в современной философии: ужас и катастрофа»;
- Научный семинар кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова «Апокалиптическое сознание в современном мире» (Москва, 2022) –

выступление на тему «Природа как причина и цель апокалипсиса: Левитан и Сезанн»;

- IX научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска» (Москва, 2021) – выступление на тему Новый образ человека в экологичном дискурсе: гипосубъект;
- Научный семинар кафедры философской антропологии «О возможности дигитальной философии» (Москва, 2021) – выступление на тему «О единстве природы и алгоритма в философии Канта»;
- XXVIII Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2021» (Москва, 2021) – выступление на тему «Экологичное будущее: инстинкт или интеллект»;
- Научный семинар кафедры философской антропологии «Человек vs природа: философско-антропологические аспекты проблемы» (Москва, 2021) – выступление на тему «Исчезновение границы между природой и культурой: куда пропала природа»;
- «Конструирование человека II: Концептуализация поиска humanitas человека» (Москва, 2020) – выступление на тему «Конструирование человека в эпоху аэроцена».

Структура работы:

Диссертация состоит из введения, 4 глав, заключения и списка использованной литературы, включающего 141 источник. Общий объем диссертации составляет 186 страниц.

ГЛАВА 1. ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА: ОТ ПОСТМОДЕРНА К ПОСТГУМАНИЗМУ

Экология постмодерна концентрировалась на желании объединить распавшуюся целостность природы и культуры. В этом случае человек был точкой этого единства, поэтому на нем лежит ответственность за их объединение. Предметом экологии было отношение человека к природе. Постгуманизм отказывается от различения данных категорий, а также от антропоцентризма и антропологизма вообще и объединяет все существа, искусственно окультуривая их. В данном случае антропоморфизм становится главной методологией, так как он позволяет во всем видеть человеческие начала, а в человеке – нечеловеческие процессы.

В данной главе будут рассмотрены философские основания экологии (§1.1.), а также отличия постгуманистического концепта «антропоцена» от «ноосферы» (§1.2.). Далее, будут выявлены различия между экологией постгуманизма и постмодерна. Главным принципом является децентрация: не только преодоление антропологизма, но и биоцентризма (§1.3.). Кроме того, постгуманизм предлагает более гуманистичную экологию, с расширенным пониманием человеческого (§1.4.).

1.1. Основание экологии: человек и природа

Ф.И. Гиренок выделил 2 способа рассмотрения связей человека и природы. Первый способ подразумевает, что человек предсказуем, понятен, то есть действует как часть системы: «в естествознании связи человека и природы описываются так, что при прочих равных условиях неопределенность действий биологического звена – человека – стремится к нулю, т.е. настолько мала, что в этой системе связей нет человека и, следовательно, нет доопределения человеком своего отношения к природе»⁴⁹.

⁴⁹ Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. С. 20

Второй подразумевает, что человек является настолько неумолимой величиной, отличной от действия природы, что игнорировать его уже нельзя. Эта концепция принадлежит В. И. Вернадскому. Концепция ноосферы считает, что человек, описывая природу, сам является участником и создателем природных процессов. В данном подходе человек всегда остается внешней фигурой по отношению к природе. Очевидность этого положения выражена в том, что продукт деятельности человека существует не по законам биосферы: «между естественным и искусственным нет органических связей части и целого... Иными словами, искусственное – часть ноосферы, а не биосферы»⁵⁰.

Переход от первого подхода ко второму и приводит к появлению экологии. Экология учитывает действия и представления человека, в отличие от предшествующей эпохи: «В современном естествознании вырабатываются средства и методы исследования связей человека и природы с учетом сознательного доопределения человеком условий своего собственного существования. Иначе говоря, идет процесс экологизации естественнонаучных знаний»⁵¹. Если по плану Геккеля, основателя данной науки, экология была биологической, то в 20 в. экология становится социальной, изучает территорию обитания человека и определяется теми целями, которыми ставит человек. Однако, это не значит, что теории природно-социальных систем достаточно, поскольку связь человека с природой осуществляется опосредовано, то есть с помощью «очеловеченной природы»: «Изменение в связях природы и общества можно представить двояким образом: изменения как в связке “человек-техносфера”, так и в связке “техносфера-биосфера”»⁵².

⁵⁰ Там же. С.34

⁵¹ Там же. С. 22

⁵² Там же. С. 38

Существует третья парадоксальная позиция, когда человек понимается как часть биосферы, но при этом признается, что он является причиной планетарных изменений. Например, данного мнения придерживался Л.Н. Гумилев: «пассионарность можно причислить к природным факторам биосферы, которая, как известно, весьма лабильна, что усиливает ее воздействия на людей, не успевающих реадаптироваться. А люди, в свою очередь, воздействуют на беззащитные биоценозы с помощью техники, созданной при становлении человека и накапливающейся в течение тысячелетий»⁵³. Современная экология следует за этой позицией, манифестируя новую геологическую эпоху – антропоцен.

1.2. Антропоцен

Термин «антропоцен», введенный Ю. Стормером и популяризированный П. Крутценом, фиксирует результат влияния человека на природу. Ф. Феррандо ассоциирует постгуманизм с эпохой антропоцена: «В историческом плане его [постгуманизм] можно считать философским подходом, который соответствует неформально определенной геологической эпохе антропоцена. Если философский постгуманизм сосредоточен на дискурсивной децентрации человека, то антропоцен доказывает громадное влияние человеческой деятельности на планетарном уровне, а потому подчеркивает, что людям нужно срочно осознать одно – они тоже принадлежат экосистеме, вред которой негативно сказывается и на положении человека как такового»⁵⁴.

Концепт ноосферы Вернадского также признает онтологичную фактичность человека как геологической силы. Но такой шаг был необходим, чтобы признать результат действия человека, которую не фиксирует естествознание, а также понимать, что человек не способен

⁵³ Гумилев Л. Н. Биосфера и импульсы сознания // Природа, №12, 1978. С. 100

⁵⁴ Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 50

объективно смотреть на Землю, так как является ее частью. Однако, «ноосфера» не умаляла отличия человека, а фиксировала новое состояние биосферы и новую форму ее выражения. Вернадский считал, что «создание ноосферы из биосферы есть природное явление»⁵⁵. Таким образом, ноосфера заявляет о критическом изменении природы, то есть изменении структуры биосферы.

Антропоцен подчеркивает не столько влияние человека, сколько обратную реакцию окружающей среды. Действия человека, наоборот, выступают в негативном ключе. Но, кроме этого, антропоцен имплицитно замкнут на самом человеке и выявляет такую же замкнутость на человеке постгуманизма. Антропоцен пугает человека его собственным исчезновением, но отнюдь не страхом за других живых и неживых существ. Точно так же постгуманизм сосредоточен на поиске «Я» в мире, а не просто миролюбивом отношении к иному. Поэтому, залогом снятия оппозиций в постгуманизме является повсеместное расползание собственного «Я», доопределение себя: «с точки зрения философского постгуманизма, основанного на медиации, постгуманизм мы можем интерпретировать как рефлексию о том, что было упущено в понятии человека, и в то же время как спекуляцию о возможном развитии человека как вида»⁵⁶.

Есть странное противоречие. Признание влияния человека требует объяснить причины этого влияния. Для этого нужно признать, что человек не просто часть природы. Антропоцен, наоборот, стремится к пониманию всего мира как целого, в котором связи между частями ведут к взаимному изменению, при этом нет никаких онтологических оснований для объяснения произошедшего. Осознание настоящей эпохи как антропоцена должно привести к мысли о необходимости понимания человека и

⁵⁵ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1977. С. 24

⁵⁶ Там же. С. 52

развитию философской антропологии. Вместо этого, вновь и вновь создаются онтологии, пытающиеся не объяснить различия, а создать единое основание для всех существ. Такая стратегия выстраивает искусственное чувство единства.

1.3. От постмодерна к постгуманизму

20 в. провозгласил экологический поворот: переход к постмодерну от модерна⁵⁷. Переход совершался плавно и начался с лозунгов «жить в согласии с Природой»⁵⁸. Постмодерн критикует антропоцентризм христианства и воинственные начинания Д. Бэкона «подчинить природу», внутринаучное разделение, которое привело к различению наук о природе и наук о культуре. То разделение, которое учреждает модерн, постмодерн пытается преодолеть. Преодоление начинается с биоцентризма, в котором видится основание экологического императива, становящегося ценнее морального. Экологический императив предполагает действия, которые соотносятся прежде всего с природными процессами, а не с волей человека. В то же время природа объявляется ценностью, а не только объектом: «И если речь идет об отношении человека к природе, как объекту самоценному, то, для того чтобы такое отношение возникло, сегодня требуется акт доопределения человеком условий своего цивилизованного существования, т.е. нечто такое, что из содержания самого существования не следует»⁵⁹.

Начало экологического поворота характеризуется глобалистикой и футурологией: попыткой выстроить математические модели развития общества и влияния общества на планету. Например, Римский клуб занимается демографическими проблемами, Н.Н. Моисеев разрабатывает концепцию «ядерной зимы», К.Э. Циолковский создает модель человека-

⁵⁷ Моисеева Н. А., Сороковикова В. И. Экологический поворот в системе научного знания // Право и практика, 2019. С. 263-267

⁵⁸ Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 100

⁵⁹ Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. С. 43

автотрофа, А. Л. Чижевский изучает корреляцию между солнечной активностью и социально-историческими процессами Земли, Вернадский пишет о планетарной роли человека. Стало очевидно, что для решения глобальных проблем «необходимо изменить сам способ связи человека с природой, т.е. саму цивилизацию»⁶⁰. Недостаточно просто ждать появления новых технологических решений, поскольку человек остается в том же типе глобальных проблем, основанном на существовании машины. Необходимо изменить отношение так, как того требует биосфера.

Постмодернизм прорастает интересом к природе и экологии, поскольку проникается апокалиптической идеей «конца истории» вопреки прогрессивизму и поиску нового эпохи модерна. Джанни Ваттимо в книге «Конец модерна: нигилизм и герменевтика культуры постмодерна» пишет об этой черте постмодернизма: «Если бы это был просто вопрос осознания – или предположения – представления исторической новизны, составляющей новую, иную фигуру в феноменологии духа, тогда бы постмодерн позиционировался в линии собственно модерна, поскольку последний управляется категориями “новизны” и “преодоления”. Все, однако, меняется, если мы видим в постмодерне не что-то новое в сравнении с модерном, а упразднение самой категории нового, то есть опыт “конца истории”, а не начало иного этапа собственно истории»⁶¹.

Экологичность предполагает упорство в воссоздание целостности – природы и культуры, природы и общества, которую должен обеспечивать человек экологический. Философская антропология как наука является в виде проектов, которые стараются срастить природу и культуру посредством человека. Эти идеи иногда центрировались натурализмом и настойчивым желанием подчинить человека природе. Тогда культура

⁶⁰ Там же. С. 56

⁶¹ Цит. по Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 113

объясняется как непротиворечивое продолжение природы следующими способами. Или культура является результатом постепенного развития природы (эту идею развил еще И. Кант в произведении «Идея истории во всемирно-гражданском плане»). Или культура понимается как видоспецифическая деятельность человека, одного из животных среди других.

Однако, постмодерн не идет вперед и не заявляет о сильной фигуре человека. Наоборот, заявляется его немощь и ограниченность, зависимость от сущего и от природы, в частности, наследуемое от экзистенциализма. На первый план выходит экзистенциал заботы о себе и других, а также ответственность. М. Хайдеггер пишет: «В отношении к сущему, которое не есть сам человек, он уже застаёт сущее как нечто его обуславливающее и определяющее, господином которого он в принципе, при любой культуре и технике, не сможет стать никогда. Будучи зависимым от другого сущего, он одновременно является в принципе невластным над сущим, которое есть он сам»⁶². В этих текстах уже случается переход: приходит понимание, что сам по себе человек не может приобрести власть, пока не расстанется с собственной бытийственностью.

Ж.-П. Сартр, заявляя об ответственности человека, пишет не только о сфере частных поступков и морали. Он возлагает на плечи человека ответственность за все человечество: «Но когда мы говорим, что человек ответственен, то это не означает, что он ответственен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей»⁶³.

Эту позицию активно критикуют современные мыслители постгуманизма, указывая на то, что экологическая тематика, поднимая тему ответственности перед природой, формирует у нас, людей, чувство вины.

⁶² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. С. 188

⁶³ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов. М.: Изд. Политической литературы, 1990. С. 319-344.

Экологическая политика, в свою очередь, занимается давлением на каждого конкретного человека, ответственного за все человечество. Постгуманизм отказывается от философии вины постмодернизма в отношении природы. Кроме того вина и ответственность оставляют возможность действия. Постгуманисты настаивают на обратном – отказать человеку в этом праве (Латур, Мортон).

Постмодернисты еще не знали о своей антропологичности. Об этом им позже поведают постгуманисты. Модель экологического человека эпохи постмодерна предполагала, что человек – порождение длительного природного процесса. Если раньше он пользовался правами, то теперь должен взять ответственность и обременить себя заботой о природе в ситуации экологического кризиса. На пьедестал наук восходит экология, все остальные ей подчинены и с ней соотносятся. Техногенные цивилизации должны отказаться от технологического отношения к миру, поскольку это создает угрозу в первую очередь для самого человека: «замещение естественных элементов среды обитания человека искусственными ведет к необратимой деградации естественных элементов окружающей природы, которые являются жизненно важными для самого человека»⁶⁴.

Постгуманисты выяснили, что постмодернисты не столь экологичны, как кажется: подвох в самой Природе, которая оказалась последним островком антропологичности. Потому лишние слои луковицы – природу - снимают как ненужную более шелуху. Постгуманизм является следующей ступенькой. Ф. Феррандо называет его «вторым поколением постмодернизма, которое ведет к окончательной деконструкции человека, осуществляемой благодаря теоретической ревизии “специзма”, то есть привилегии некоторых видов перед другими»⁶⁵. Отсутствие специзма и

⁶⁴ Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. С. 4

⁶⁵ Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 25

формирует экологическую тематику, то есть политику тотальной демократии – плоской онтологии.

Отказ от границ и сущностей, переход к философии процессуальности постепенно осуществлялся в искусстве. Первый современный шаг в экологическом искусстве делают футуристы. «Перформатор» Эпстайна Джейкоба – работа, которая имеет свою историю. Первый раз работа была представлена в виде железного существа, сидящего на треноге, готового вонзиться в землю. После войны Джейкоб отрезал клешню и снял с треноги свое чудовище: оно стало выглядеть униженно и печально. Военный симбиоз машины и человека показал кровь, ужас и бесчеловечность, на которую способны люди. С одной стороны, сам художник произвел эти создания в духе модернизма – прогресс и реформация окружающего пространства. С другой, отказал этой идее, поскольку она оказалась кощунственной, прежде всего для человека, и слишком агрессивной. Общество постмодерна уже не выдерживает подобного натиска на окружающее пространство, но оставляет в себе зачаток постгуманизма – железное, рефлексирующее существо. Страдает ли это существо? Нет, оно держит хитрую, скорбную форму, вследствие своей немощи, но будет продолжать свое движение и свою борьбу.

1.4. Постгуманистичная экология: расширение человеческого.

Кроме того, вопросы экологии зависят от положения человека. Если во времена постмодерна сохранялось противопоставление «человек и природа», то сегодня наметилось иное движение. Постгуманизм считает, что относительно человека возможно только 2 экологических дискурса. Или экология будет антропоцентричной, или «чистой». Б. Латур пишет: «Вот уже лет сто кипят дебаты о том, требуют ли вопросы природы отказаться от антропоцентризма или, наоборот, человек должен оставаться стержнем нашего мировоззрения: можно подумать, что мы стоим перед выбором между двумя экологиями – более чистой и более

“гуманистичной”. Очевидно, что не может быть никакой другой политики, кроме политики человечества и его блага! На самом деле под вопросом всегда было не назначение политики, а *форма и состав человечества*»⁶⁶.

Новая экология не пытается явно избавиться от человека, но расширить наше понимание человеческого. Приобщить к человеческому остальных акторов. У человека отбирают человечность, лишая его своей специфики. Человечностью надо делиться. Зачем? Чтобы в который раз переопределить понятия, а также поставить иные цели: для новых людей – новые требования.

Латур пишет: «Новый Климатический Режим заставляет подвергнуть пересмотру не центральное место, а его состав, характер присутствия, облик и, наконец, предназначение. Если все эти характеристики человека меняются, то меняются и его *интересы*... Сегодня ситуация меняется, так как климатический кризис вывел *обе стороны* – понятие причины и понятие человеческого – за их привычные пределы»⁶⁷.

Путь чистой экологии – это не выбор между 2 центрами: или природа, или человек. Чистая экология – это экология без центра, где нет ни человека, ни природы. «...возможно, пришло время говорить не о людях, а о земных (Earthbound), заострив внимание на упорствующих в этимологии слова *humain*⁶⁸ корнях *humus*⁶⁹ и *compost*⁷⁰ (слово “земное” хорошо тем, что не отсылает ни к роду, ни к виду). Слово “Мы – земные среди земных” и “Мы – люди в природе” намечают *две очень разные политики, вскормленные разной землей*»⁷¹.

⁶⁶ Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2019. С. 147

⁶⁷ Там же. С. 148

⁶⁸ Человеческое, человек

⁶⁹ Земля, почва

⁷⁰ Компост

⁷¹ Там же. С. 148-149

Так как расширяется понимание человечества, то в самом человеке признаются нечеловеческие основы. Экологичное мышление репрезентирует нечеловеческий взгляд – «космологический», «Планетарный», как пишет Такер. Он предлагает не только отбросить дихотомии я/мир, объект/субъект, но и перестать помещать «нечеловеческое» вовне. Тогда не только тело человека обнаруживает его нечеловечность, но основным становится тезис: «мышление не есть нечто нечеловеческое»⁷².

1.5. Вывод

Как сказано выше, экология постгуманизма направлена, во-первых, на признание в человеке нечеловеческих процессов, в том числе, признания мышления нечеловеческим. Во-вторых, расширение понятия «мы», то есть признания людьми иных существ. В-третьих, отказ от биоцентризма. Чем отличается данная позиция от постмодерна? Отсутствием устойчивых категорий человека и природы, на утверждении которых основывалась экология.

Таким образом, изменяется смысл понятия «экология». Философия постмодерна концентрировалась на связях между человеком и природой, и «экология» являлась совокупностью научного знания об этих связях и методологий, анализирующих их. Постгуманизм размывает эти основания: человека и природу. Постгуманистичная экология децентрирована.

В следующих главах анализируется, как формируется постгуманистичное экологичное самосознание. В первую очередь - с помощью последовательного разрыва экологии с природой. Затем - разветвления экологичности по всем направлениям (в данной работе будут проанализированы изменения в области окружающей среды, социальности и субъективности).

⁷² Такер. Ю. Ужас философии: в 3 т. Т. 1. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 15

ГЛАВА 2. СМЕРТЬ ПРИРОДЫ

В первой главе рассматривались основания экологии – природа и человек. Как было выяснено, экология постгуманизма выступает против антропоцентризма и настаивает на антропоморфизме. Так как экология постгуманизма децентрирована, природа более не является центром. Рассмотрим, что тогда происходит с самой природой.

Природа – это концепт, отражающий состояние культуры в выбранный момент времени. Под этим термином может пониматься совокупность различных объектов, которые становятся природой, удовлетворяя некоторым критериям. Как замечает А. Ахутин, «природа не явлена нам непосредственно в этой общности и целокупности, а всякий раз должна как-то *домысливаться*»⁷³, то есть природа, являясь идеей, нуждается в синтезе, в том, чтобы кто-то склеил выбранные объекты. Безусловно, идея природы затрагивает такую фундаментальную философскую проблему как тождество бытия и мышления: человек вынужден мыслить то, что существует вопреки мысли и противоречит ей. Природа в данном случае зависит от человека.

Сегодня природа ассоциируется с катастрофой. Дело не только в процессах, связанных с климатом, существованием животных, вымиранием растений, глобальным потеплением и т.д. Сам термин «природа» трансформируется и объявляется идея о «смерти природы». Тема конца истории, смерти Бога и человека связаны с идеей этой новой смерти. С. Жижек подчеркивает связь между этими процессами: «Крайне важно помнить, что явление постчеловеческой эры и конец природы — это две стороны одного и того же процесса»⁷⁴.

⁷³ Ахутин, А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1998. С. 3

⁷⁴ Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie> (дата обращения 24.02.2023)

Дело не просто в том, что человек – это такое существо, которое разрушает весь окружающий мир, то есть дело не только в проблемах непосредственно природных. Культура человека и он сам переживает катастрофу. Представление о кризисе и катастрофе в природе дублируют настроения, которые человек переживает относительно своей субъективности, социальности, своей культуры. «В мире никогда еще не царил такой беспорядок, - пишет А. Печчеи, - и никогда прежде в мире не было столь большого количества различных опасностей. И все это потому, что никогда прежде не было такого смятения в человеческой душе»⁷⁵.

Рассмотрим идею «смерти природы», удерживая линию происходящих с человеком событий. Природа является результатом существования фигуры человека, поскольку нечто объявляется не природным, так как относится к миру, созданному человеком. Удаляя фигуру человека, то есть сделав его вторичным по отношению к труду, социуму, языку, телу, разделение на природу и культуру становится несущественным. С. Жижек приходит к заключению: «решающим является взаимозависимость человека и природы: сводя человека к объекту среди других, свойствами которого можно манипулировать, мы теряем не (только) человечество, но и саму природу»⁷⁶.

Итак, «смерть природы» связана со «смертью человека» и невозможностью делить мир так же, как ранее, то есть с изменением самосознания человека. Идея «природного» теряется в следствие символической смерти фигуры, учреждающей разделение на природу и культуру, традиционную для Европейского мышления (§2.1.). «Смерть природы», с одной стороны, осуществляется в работах новых антропологов, постулирующих переход от природы к природокультуре (§2.2.). С другой

⁷⁵ Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1980. С. 54

⁷⁶ Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie> (дата обращения 24.02.2023)

стороны, появляются размышления о том, что природа является конструктом сугубо научного мышления, появляющегося в результате разделения на науку и политику, преодолеть которое является задачей современной философии (§2.2.).

Далее, смерть природы предлагает новую парадигму - представление о хрупкости окружающего мира и возможном радикальном изменении планеты. Тема «смерти природы» появляется в рамках страха перед исчезновением того стабильного состояния, свойственного природе, которое фиксируют философии Нового времени и эпохи Просвещения. Не только в науке, но и в искусстве также существует положение о том, что природа устойчива: она понимается как пейзаж и является маркером субъект-объектного мышления (§2.3.). Постгуманистичная философия заявляет о хаотичности и странности самого мира, связывая его с ужасом. (§2.4)

Смерть природы связана и с переходом к процессуальной философии, предполагающей отсутствие постоянства природы, ее закономерности. Природа более не обладает сущностью. Смерть природы указывает также на понимание природы как хаоса.

2.1. Смерть природы и смерть человека

Смерть природы связывается с преодолением антропоцентризма. По большому счету, преодоление разделения природы и культуры (см. 2.2.), природы и общества (см. 2.3.) основываются на борьбе с человеком. Избавление от человека в философии осуществляется двумя параллельными дискурсами. Первый из которых коренится в тезисе о «Смерти Бога», который выдвинул Ницше. Второй в идее о «конце истории», к которому в ходе развертывания своей философии пришел Гегель. Рассмотрим схематично эти направления.

2.1.1. Смерть Бога

Смерть Бога была популяризирована Ницше. Своей философией он проповедовал силу тела и земли вместо пресмыкания перед конституирующим трансцендентным Богом: «Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю – самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!»⁷⁷. Но Смерть Бога – это не частная проблема теологии: «Современная европейская философия, прощаясь с Богом, прощается с феноменом человек»⁷⁸.

Фуко в поиске оснований для философии и психологии, приходит к выводу, что человек не может быть основанием ни для одного, ни для другого. Почему? Потому, что человека само по себе не существует.

Согласно Фуко, психология – это не наука о душе, но форма культуры, которая включает в себя знания, укорененные не в человеке, а в бессознательном. Основание психологии, перевернувшее не только социальные науки, но повлиявшее на философию – открытие бессознательного Фрейдом. Фуко в интервью с Бадью говорит следующее: «Благодаря наблюдениям за бессознательным мы наконец осознали, грубо говоря, что никакого человека на самом деле не существует. И именно это понял Ницше. Провозглашая смерть Бога, он показал, что эта смерть явилась не просто концом христианской религии или всех религий вообще, но концом человека в привычной для него реальности и гуманистических ценностей, провозглашенных еще в эпоху Возрождения, еще при протестантизме и, возможно, даже во времена Сократа»⁷⁹.

Ницше еще до концептуализации бессознательного объявил о смерти человека. «Бессознательное» продолжило движение мысли Ницше: человек

⁷⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Сборник, Мн.: ООО «Попурри», 1997. С.8

⁷⁸ Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. С.248

⁷⁹ Фуко. Интервью Бадью, 1965. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-michel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (дата обращения 19.09.2022)

складывается посредством труда, социума, языка, жизни, которые образуют бессознательное. Фуко заявляет: «Таким образом, открыв существование бессознательного, психология открыла также, что наше тело само по себе, коллектив, окружающий нас, социальная группа, сама культура, в которой мы выросли, — все это формирует элементы нашего бессознательного»⁸⁰. Следовательно, психология больше не может заниматься человеком, поскольку он становится второстепенным для нее.

Кроме вопросов об основании психологии, Фуко ставит вопросы об основаниях философии. Фуко заявляет, что антропологический стиль мышления Канта больше не удовлетворителен: пора мыслить по-новому. Чтобы мыслить по-новому, можно выбрать любой из двух путей. «Во всяком случае, очевидно, что именно к этому сводятся все попытки мыслить по-новому — идет ли речь о том, чтобы охватить антропологическое поле целиком и, отрываясь от него на основе того, что в нем высказывается, обнаружить некую очищенную онтологию или некую коренную мысль о бытии, или же о том, чтобы, выходя за рамки не только психологизма и историзма, но и всех конкретных форм антропологических предрассудков, попытаться вновь поставить вопрос о границах мышления, вновь связав его, таким образом, с проектом всеобщей критики разума»⁸¹.

Первый вариант предпринял не только Хайдеггер, но и Ницше: связь человека и Бога и избавление от них дает возможность построить очищенную онтологию – «биологизм особого рода». Этот вариант развился далее в позитивной форме - психологии. Второй вариант – вновь поставить вопрос о границах мышления. Этот вопрос также был поставлен и переопределен. Границы мышления расширились: сегодня мыслят вне человека. Это мышление оказалось более предпочтительно для западной философии, поскольку исключает мечтания, грезы и ошибки. Такое

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб: А-Сад, 1994. С. 362

мышление более приближено к логической непротиворечивости и истине, то есть к наступлению абсолютного знания, о котором мечтал Гегель, называя это «концом истории».

2.1.2. Конец истории

Нарратив «конца истории» также оказывает влияние на смерть природы. Происходит это потому, что конец истории означает конец природы, несмотря на то что два этих термина состоят в некоторой оппозиции друг к другу и разграничивают разные области мира. Казалось бы, их внутренние содержания независимы друг от друга и занимают противоположные позиции. Но это оказалось не совсем так. Проект конца истории был выдвинут Гегелем и далее анализировался и дополнялся мыслями Кожева, Батая, Агамбена, Гройса, Фукуямы.

Гегель стремился выстроить здание науки – носителя абсолютной истины. Что мешало Гегелю на этом пути? Ошибки. Кто является носителем ошибки и постоянно отрицает природу и социум? Человек. Это значит, что конец истории представляется исключением человека. Во-первых, потому что он ошибка, противоречащая абсолютной истине. Во-вторых, потому что абсолютная истина подразумевает знание всего, тогда и человек должен быть познан. Познание человека происходит, когда он «умертвлен» в слове. Кожев объясняет смерть человека: «понятие “Собака”, например, может отделиться от реальной собаки и материализоваться в слове “Собака”, или, иначе говоря, концептуальное, или дискурсивное, познание (Wissen) собаки возможно только потому, что собака умирает, или становится Прошлым. И то же самое, как только что сказал Гегель, касается Человека и его исторического Мира»⁸².

Человек для Гегеля – это время. Природа – это пространство. Минковский, учитель Эйнштейна, ввел время как четвертое измерение

⁸² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. С. 543

пространства, пытаясь следовать зову науки, исключаящей человека, но приписывающей природе человечность.

Итак, объявлен конец истории, конец времени, конец человека. На сцену выходит пространство и его символ - животное. За смертью Бога последовали смерть человека и конец истории, но за этими двумя последовал третий покойник.

2.1.3. Смерть природы

Критика антропоцентризма приводит к отказу от построения мира относительно человека и смерть природы является продолжением данной тактики. Природа является термином, позволяющим систематизировать данные об окружающей среде, доступные для человека. Кант писал, что природа существует только в отношении к человеку, а не сама по себе⁸³. Поэтому Мортон также пишет о том, что «нам необходимо избавиться от термина “Природа”»⁸⁴. Это решение основано на анти-антропологической позиции Мортонна. Природа, по мнению Т. Мортонна, содержит множество неприродного, поскольку является такой идеей, которая как дамба удерживает «иерархию, авторитет, гармонию, чистоту, нейтральность и тайну»⁸⁵, то есть удерживает человеческое сознание. Т. Мортон предлагает сломать дамбу.

Т. Мортон увидел в природе призрак, созданный человеком, и во имя экологичности он предлагает отказаться от него. Но призрачна не только природа, человеческая действительность всегда призрачна⁸⁶. Но если «призрачная Природа подавляла рост экологической мысли»⁸⁷, то чтобы

⁸³ Кант, И. Критика чистого разума. Сочинения в 6 т., т. 3 Москва: Мысль, 1964. С. 213

⁸⁴ Мортон Т. Экология без природы, Художественный журнал, № 96. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/18/article/252> (дата обращения 21.12.2021).

⁸⁵ Morton, T. The Ecological Thought, Harvard: Harvard University Press, 2010. P.3

⁸⁶ Гиренок, Ф. О двух философских стратегиях в исследовании человека, Вестник Томского университета, №457, 2020. С. 66-71

⁸⁷ Morton, T. The Ecological Thought, Harvard: Harvard University Press, 2010. P.5

спасти планету, необходимы экзорцисты, которые бы избавили нас от этих призраков.

Существование призраков связано с чувством реального. Поэтому Т. Мортон заявляет, что «мы должны бросить вызов нашему чувству реального и нереального, которое считает, что существует, и считает, что не существует»⁸⁸. Уничтожение этого чувства – это избавление от призраков, избавление от границы между человеком и окружающей средой, который и создает природа.

Природа более не удовлетворительна, поскольку она слишком долго выступала фоном для нашей жизни, раздваивала мир на наш и чужой. Это раздвоение привело к экологическому кризису. Через отказ от конструкта «природа», которое отделяет нас от окружающей среды, эта среда должна становится приближенной, более того «она решительно перестаёт быть окружающей средой, поскольку больше не находится вокруг нас»⁸⁹. Природа вмещает в себя идею окружающей среды. Отказ от природы позволит стереть эту границу между человеком и окружающей средой, между тем, что является мной и тем, что мной не является, между внутренним и внешним. «Мыслить экологическую мысль сложно: она вовлекает тебя в то, чтобы становиться открытым, радикально открытым – открытым навсегда, без возможности закрыться снова»⁹⁰.

Т. Мортон разъединяет природу для того, чтобы разрушить границу «между видами, живыми и неживыми существами, между организмом и окружающей средой»⁹¹. Итак, квир-экология отождествляет виды (т.е. человека и улитку), живое и неживое (т.е. живого червя и виртуального

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Мортон, Т. Экология без природы, Художественный журнал, № 96, 2015. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/18/article/252> (дата обращения 21.12.2021).

⁹⁰ Morton, T. The Ecological Thought, Harvard: Harvard University Press, 2010. P.8

⁹¹ Мортон, Т. Квир-экология, Художественный журнал, №105. 2018. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/78/article/1695?fbclid=IwAR1D0iJkNsirsYIYxE8tEo4BqRTO2Kq4h7BBzBJSsHZnxoDaEbT_SI6y2Bs (дата обращения 21.12.2021).

червя), организмом с окружающей средой (т.е. человека и внешний мир). Поэтому улиток можно наделить человеческим способом проживания жизни: «улитки-гермафродиты переплетаются между собой с видимой страстью»⁹², а «вопрос животного» ассоциируется с «еврейским вопросом».

Парадокс в том, что экология, имплицитно развиваемая вследствие нарастания угрозы прекращения жизни человека, сама превращается в такую угрозу. Человек заботился об окружающем мире как об условии собственного существования и выживания, в этом процессе мир сам стал угрозой, но не смерти, а исчезновения, как предполагал Ж. Бодрийяр⁹³.

Итак, проект Т. Мортонна направлен на борьбу с антропологичностью и природоцентричностью. Он начинает вписывать человека в план сущего, заставляя человека отказаться от тех особенностей, которые ему даны. Он предлагает сломать преграду в виде природы, которая удерживала различие внутреннего и внешнего, человека и сущего. Для этого придется или отказаться от сознания, к которому имеет отношение только человек, или утвердить сознание за любым объектом, то есть денатурализовать других существ.

Природа теряет свою функцию разделения природного от неприродного; «наука подорвала прочную и устойчивую концепцию Природы, продемонстрировав, что границы между живым и неживым или между способностью и неспособностью ощущать недостаточно однозначны и отчётливы»⁹⁴. Т. Мортон ставит под сомнение возможность различить существование или несуществование ощущений, что отсылает к идее восприятия животного как автомата, описанной Р. Декартом⁹⁵.

⁹² Там же.

⁹³ Бодрийяр, Ж. Почему все еще не исчезло?, 2008. URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения 21.12.2021).

⁹⁴ Мортон, Т. Экология без природы, Художественный журнал, № 96, 2015. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/18/article/252> (дата обращения 21.12.2021).

⁹⁵ Декарт, Р. Рассуждение о методе, Сочинение в 2 т., т. 1. Москва: Мысль, 1989.

Автоматы, животные, люди перестали различаться на основе чувствительности.

Т. Мортон волнуют экологические проблемы, но его теория (квир-экология в частности) неспособна на действия. В равенстве живого организма и машины какую сторону занять, учитывая, что их способы существования различны и требуют разных до противоположности сред обитания? Включение в квир-экологию кремния и углерода на равных позициях приводит к отождествлению органической жизни и неорганической виртуальности и релятивизации жизни. И самый важный вопрос, остающийся открытым: как возможно создание иного отношения человека к окружающему миру без посредства призраков? Это невозможно. Следовательно, призрак природы сменяется новым призраком (см. главу 2.4).

2.2. Смерть природы: от природы к природокультуре и политической экологии

В предыдущем параграфе было выяснено, что природа зависима от человека. Если проанализировать, что включает в себя идея природы, то можно выявить две области. Во-первых, природное, обжитое человеком. Например, сады, парки, огороды, берега рек, подземелье, поверхности морей и океанов и даже воздушное пространство отчасти.

Во-вторых, есть неизведанное природное, нечеловеческое, дикое. Западное общество попыталось умозрительно приручить, очеловечить эту дикую природу с помощью науки, приписывая неизменные законы.

В обыденном языке природа представляется в виде атрибутов пейзажа. Дикая природа не включается в этот пейзаж природы, а расщепляется на множество отдельных пространств: чаща, впадина, звезды и т.д. Природа в привычном смысле – это небольшие территории, заповедники – то, что является частью мира человека.

Таким образом, природа является еще одной идеей, мифом, выполняющим функции идеологии. Культура определяет идею природы; у разных культур эти идеи различны. Природное, в свою очередь, является конструктом и отчасти вместилищем человеческого.

Тем не менее, данные понимания природы сохраняют оппозицию природа-культура. Экологичной философии постгуманизма свойственен отказ от этой дуальности. Рассмотрим, каким образом происходит отказ от этого различения, и результат, к которому приводит данный процесс. Но прежде этого обратимся к моменту создания данной пары.

2.2.1. История создания

В философии дихотомия «природа-культура» не утверждает человека, то есть не является необходимой для обнаружения сознания. Она утверждается для выделения нечеловеческого в мире человека, то есть разделения закономерного и свободного. Франк, рассматривая этот вопрос, утверждает, что изначально мир человека был целостен и воспринимался посредством антропоморфизации (то есть наделением сил природы душой, как в язычестве, или наделением умом и усмотрение в природе социального закона и цели, как в философии Аристотеля). Так же природу воспринимал Шеллинг, создавая натурфилософию.

В какой-то момент часть мира лишается тотального очеловечивания. Становится явным, что параллельно устойчивому миру природы существует изменчивая реальность, «какая-то реальность, не имеющая полноты подлинной реальности, полупризрачное, бесплотное бытие, царство мимолетных теней и случайных вымыслов»⁹⁶. Именно в этот момент происходит разрыв мира и появление разделенных природы и культуры, искусственного и естественного.

⁹⁶ Франк С. Природа и культура. Логос, 1910. С. 52

Франк усматривает причину этого разделения в человеке. Однако, он не антропоцентрист. Он не считает, что к культуре относятся вещи, которые сотворены наивысшим существом - человеком, центрирующим этот мир. Франк заявляет, что к искусственному относится то, **что** человек возвышает над собой, **чем** он центрирует свой мир, преодолевая порядок природы. Человек дополняет таким образом природу, прикрепляясь к этому миру, пытаясь наделить ее смыслом. Изначально культура – единственный способ для человека стать ближе к природе, осмыслить ее, поскольку он перестал существовать как ее часть.

После разделения мира появляются два лагеря. Первые находят корни бытия в природе, которая своей устойчивостью и необходимостью закона создает авторитет перед поклонниками. Другие – в культуре, позволяющей преодолеть болото природной неразличённости, предоставляя пространство для свободы. Франк создал схему, позволяющую упорядочить философские концепты, касающиеся этого вопроса. Он разделил течения на физиократизм и ноократизм.

Физиократизм может быть как идеалистическим, так и материалистическим. Его последователи воспринимали положительно естественное и пытались избавиться от искусственного. При определении «естественного» всегда возникает проблема: что им является, как провести эту границу? Франк замечает, что и стоики и эпикурейцы были физиократами, хотя занимали противоположные позиции, которые зависели от определения «природного». Эпикурейцы полагались на собственные чувства, на то, что ближе к материальному, а искусственным считали сферу логического и духовного бытия. Для стоиков естественны общеобязательные законы и разум, поскольку природа разумна, а временные убеждения человека – искусственны.

Ноократизму – направлению, приверженцы которого воспевали искусственное, - также присущи два направления. Первое из них –

рационалистический ноократизм - направлено на освобождение человека от стихии природы на пути к свободному прогрессу; хаотичная природа противопоставляется разуму человека настолько, что человеческая культура буквально изолирована, вынесена вне природы, не имея в ней своих корней. Второй - религиозный ноократизм – также противопоставляет природу человеку как хаотичное – разумному. Разница в том, что в данном случае бытие целостно, и имеет две составляющие: низшую и высшую. Человек является носителем разумного, духовного бытия и способствует его победе над плотским.

Франк, рассмотрев данную проблематику, выдвигает собственную позицию: культура существует внутри природы. Он пишет: «В общей сфере всего сущего устанавливается пограничная черта, делящая ее на две неравные по объему и значению части; или, говоря точнее, из этой общей сферы выделяется новая, меньшая сфера, которая, будучи частью целого, все же противопоставляется ему, как нечто постороннее ему и резко от него отличное»⁹⁷. Подобное мировоззрение разделяли также мыслители, современники Франка, создавшие проекты философской антропологии: Шелер, Плеснер, Гелен, Кассирер.

Однако им уже не свойственно резкое противопоставление. Такая «мягкая» позиция появилась вследствие диалектики Гегеля, объединившего природу и культуру в одну реальность. Он сместил акценты: вместо природы и культуры – Природа и История, Время и Пространство. С одной стороны, это попытка объединить бытие в целостную систему. С другой – выпуклыми становятся разные бытийные основания Природы и Человека.

Согласно Гегелю, Природе присуща тождественность. Она постоянна в своих повторяющихся процессах. Человек на фоне Природы появляется как ее Отрицание. Человек – это такое существо, которое разрушает

⁹⁷ Там же. С. 50

тождественность и постоянство Природы. Но к Природе относится также и характер, склонности, привычки и традиции – все, чем одарен человек от рождения, что не индивидуально. К природе относится и культура – то, что уже сложено, составлено другими людьми, поколениями. Накал между природой и человеком Гегель сглаживал идеей синтеза.

2.2.2. Новая антропология

Конец истории предполагает отсутствие оппозиции природа/культура, поскольку для нее больше нет оснований. Постгуманизм стирает различие не только между природой и культурой, но также рядом близких оппозиций: человек и животное, техника и природа, искусственное и естественное. Новая антропология, наследующая структурализм, также исключает эту оппозицию, основываясь на этнографическом материале, анализ которого приводит к выводу, что у ряда культур не обнаруживается дуального отношения к миру в рамках природы-культуры. В данном случае существуют два варианта. Или рассматривать человека как существо онтологически равное животному, следовательно, элиминировать из человеческого мира все, что невозможно найти в животном и следовать биологизации (Например, Фукуяма придерживается данной позиции, понимая культуру как видоспецифику, то есть часть природы, а человека – как результат эмерджентности, то есть совокупности черт, которые можно обнаружить у животного). Или гуманизировать животных, и шире – антропоморфизировать весь мир, составляя целокупность сущего, основанного на одних законах. Тогда животные наделяются целями и волей, страстями и аффектами, развитой системой родства и понимания рода, то есть наделяются сознанием. Новые антропологи используют вторую стратегию. Рассмотрим более подробно проект одного из самых известных современных антропологов, ученика Леви-Стросса - Дескола.

2.2.2.1. Монизм Дескола.

Дескола включает животных в целостный мир путем приписывания им антропных характеристик. Уничтожение оппозиции «природа»/«культура» является способом прийти к этой цели, поскольку, это два существенных столпа, образующих бинарность сознания в европейской философии.

К интерпретации жизни племени применяется материалистический подход, то есть выстраивается мир, в котором связи, выстраиваемые мышлением людей, рассматриваются как результат практической необходимости сосуществования в одном коллективе племени и иных существ, духов и т.д. Космология племен понимается как деятельность экологическая, а не мистическая. Например, Харауэй, анализируя жизнь племени, открыто исключает понятие «веры» как относящийся к христианству и конфессиональным диспутам, а мир племени рассматривается в рамках «осмысленного материализма»: «...вера не осмысленна. Я говорю, - пишет Харауэй, - о материальной семиотике о практиках мирения, о симпоэзисе, который является не только симбиогенетическим, но и всегда *осмысленным* материализмом»⁹⁸.

Дескола щедро оперирует этнографическим материалом, иллюстрируя свою позицию: племена живут вне дихотомии природа/культура и включают в свои общества таких субъектов как растения и животные, которые онтологически приравниваются к людям. Однако, аргументация основана на понимании «природы» как дикого, отчужденного от человека пространства, то есть нечеловеческого, а «культуры» как пространства человека. Но это только один из вариантов того множества, приведенного Франком выше. Тогда как содержание данных терминов может меняться, важным является само наличие этой

⁹⁸ Д. Харауэй. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 118

оппозиция. Эта дихотомия устанавливает культурные ориентиры, разграничивая пространство, принося смысл.

Безусловно племена, исследуемые Дескола, выстроили свой мир. Некоторые элиминировали из своего общества бездушных, то есть траву, насекомых, рыб, реки и т.д., то есть обесмыслили их. Все остальные существа, обитающие в их ареале, были включены в мир смысла и получили душу. У этих племен иные смыслы, но они не приверженцы плоских взаимодействий, поскольку существует иерархия, отталкивающаяся от законов их племени. То есть, мир племени ачуаров основан на их системе ценностей, призраков, которых они приносят в мир, чтобы совладать с ним, узаконить свое место. Днём они разговаривают с растениями, а ночью во снах растения им отвечают. Мир племени тотален: день и ночь равны как родной сын и дитя кукурузы.

Дескола уверенно последовательно описывает существование разных племен. Однако, утверждая и доказывая отсутствие каких-либо четких границ, он тут же начинает сомневаться в своей позиции. Сначала Дескола пишет, что нет оппозиции природа/культура у племени ачуаров, но потом пишет, что если все же попытаться выделить природное, то к нему можно отнести гальку, рыб и т.д., которые не наделяются душой. Значит оппозиция все-таки существует.

Далее, Дескола замечает, что понятие «природа» существует не во всех культурах, но часто оно заменяется термином «дикое», следовательно оппозиция культура/природа может быть представлена и в форме противопоставления домашний/дикий. Предоставляя материал о жизни кочевых племен, Дескола отказывается от мысли, что у них вообще есть такое деление, но в конце пишет: «А если мы все же захотим увидеть в жизни кочевых народов оппозицию “домашнее”/“дикое”, то нам придется, парадоксальным образом, перевернуть ее. Именно “дикое” пространство леса, степи, тундры для кочевников носит характер родного и привычного,

а островки оседлой жизни видятся ему неприятными, так как он там нежеланный гость, на которого косо смотрят»⁹⁹. Значит, оппозиция все-таки существует.

Также «дикое» и «домашнее» может принимать форму оппозиции сад/лес в культуре оседлых племен. Дескола анализирует племя ачуаров, чтобы доказать, что даже если в языке есть термины «лесной» («*ikiamia*») и «то, что посажено в землю» («*aramu*», подразумевает произрастание среди людей), то они не идентичны оппозиции дикое/домашнее, но потом приходит к такому заключению: «Таким образом, терминологическая пара “*aramu*”/ “*ikiamia*” не соответствует оппозиции “домашнее”/ “дикое”. В этой паре противопоставлены растения, возделанные человеком, и растения, возделанные духом». Значит, оппозиция все-таки существует.

Можно привести и другие примеры на том материале, который предоставляет Дескола. Но он приходит и сам к важному выводу: культуры рассматриваемых народов строятся на несколько иных понятиях, не похожих на устройство европейской (а также африканской) культуры с разделением пространства на культурное (одомашненное, свое, безопасное) и природное (дикое, чужое, ужасное). Таким образом, Дескола признает, что мир племен организован иначе, то есть главенствует иная иерархия.

2.2.2.2. Территориальные границы природы и культуры

Несмотря на то, что Дескола признает иерархичность и иное разделение мира, он стремится к своей цели – показать, что весь мир окультурен, нет четких территориальных границ между природой и культурой. Но и в европейском сознании нет пространственных границ «природа – культура». Они умозрительны. Например, существуют такие домашние животные, как клещи, над которыми с удовольствием рассуждали Хайдеггер и Делёз. Они культурны или природны? То же с

⁹⁹ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 57-58

бактериями. Дескола хочет доказать, что не существует пространственных границ. Но культура не ограничена локально. Зачастую она фиксирует некоторые надстройки над природой, и это доказывают племена, которые осмысливают окружающий их мир и пытаются вплести его в свой круг родства. Таким образом люди пытаются вселиться в мир природы – создать искусственные связи.

Дескола редуцирует оппозиции сознания до территориальных локаций не только в культуре рассматриваемых племен, но и в культуре Древней Греции. Он рассматривает «дикость» как фон для существования «домашнего»: «Место обитания диких животных становится, таким образом, неким цивилизованным окаймлением, необходимым для развития цивилизации»¹⁰⁰. Четкие контуры оппозиции, по мнению Десколы, формируются во времена Римской Империи: «Римляне определенно предпочитали буколическое очарование деревни, на которой лежал отпечаток закона и порядка, густому и влажному хаосу герцинского леса. Римский пейзаж и та система ценностей, которая за ним стоит, и сформировали то противопоставление дикого и домашнего, которое свойственно до сих пор нашей культуре и которое распространилось от римлян на завоеванные земли от Рейна до Бретани»¹⁰¹.

Европейская оппозиция «природа-культура» метафизична, поскольку организована, исходя не из организации быта отдельного дома. Она закрепляет организацию всего мира. Дело не в том, что пространство культуры европейца исключает все то, что относится к природе. Отнюдь нет. Все происходит наоборот: культура «цивилизованного жителя» включает множество природных объектов. Именно это позволяет Латуру заявить сегодня о расширении «социального», в которое необходимо включить всех тех, с кем мы соприкасаемся ежедневно. Латур, как и

¹⁰⁰ Там же. С. 77

¹⁰¹ Там же. С. 78-79

Дескола, мыслит оппозиции сознания территориально. Но это деление рождается из необходимости установить закон, позволяющий пленить мир, установив реальное.

2.2.2.3. Животные и люди

Дескола хочет с помощью воззрений других культур убедить нас в том, что животные действительно ведут себя подобно людям. В сухом остатке получается следующее: если племя Америки верит, что когда животное попадает в нору, раздевает свой костюм и становится человеком, то почему бы нам не поверить, что разница между человеком и животным как таковая отсутствует, и причин разделять природу и культуру нет. Собственно, этого Дескола и хочет добиться: «Однако гораздо больше разница между культурой Запада и всеми теми, кто в настоящем или в прошлом не стремился покорять природу. Задача настоящей книги — выявить, с чем связано такое различие. Мы не хотели бы тем самым углубить различия между культурами, но, скорее, выявить причины различий и попытаться преодолеть их»¹⁰².

Дескола настаивает на том, что существуют культуры, в которых нет деления на людей и нелюдей, но это деление не абсолютизируется, то есть оно не обязательно для сознания. Наоборот, первым шагом, чтобы вписывать себя в природу, необходимо породниться, хотя бы в своих верованиях, с этим миром. Дескола занимается разложением собственной культуры, поскольку он размывает те основания, на которых европейская культура была выстроена, то есть на оппозиции природа/культура, отказываясь этим шагом от природы как таковой.

2.2.3. Смерть природы: природа и общество

Рассмотрим еще одну линию преодоления оппозиции природа/культура. АСТ (акторно-сетевой теории) характерен отказ от

¹⁰² Там же. С. 50

природы и от натурализации. Люди и нелюди составляют единое целое не на основе природности каждого, но благодаря вступлению в общие объединения, образуя коллектив, как считает Латур.

Мортон заметил, что зачастую природа в культуре представлена как пейзаж, зеленая картина гармоничного благоденствия. Латур добавляет: кроме зеленых красок природа связана с красным и серым. Она выстроена серой наукой, следовательно, согласно законам, а также кроваво-красными представлениями о битвах, убийстве и дикости¹⁰³.

В произведении «Политики природы» Латур определяет область своего исследования, то есть политическую экологию: это «природа в ее отношении к обществу»¹⁰⁴, которая формируется посредством науки. Но далее Б. Латур, как и Т. Мортон, отказывается от природы как предмета экологии: «политическая экология вообще не занимается “природой” – этой помесью греческой политики, французского картезианства и американских парков»¹⁰⁵. Латур, как и Т. Мортон, заявляет, что можно расслабиться, торопиться некуда: «политическая экология уже на практике осуществила все то, чего мы от нее ожидали»¹⁰⁶.

2.2.3.1. Слава Богу, природа умрет.

Во имя экологии необходимо отказаться от природы, считает Латур, поскольку экология более не будет связана с узким сегментом естественного. Экология связана со всеми объектами, независимо от их происхождения. Латур стремится разорвать двухпалатную систему мира, где человеческое содержится отдельно от нечеловеческого. Свиньи влияют на политику, а политика на жизнь свиней. Пора признать, что мы существуем в едином пространстве. Латур опасается разделения, поскольку

¹⁰³ Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С.153-153, 156

¹⁰⁴ Там же. С.10

¹⁰⁵ Там же. С.11

¹⁰⁶ Там же. С.14

природа – это конструкт. Идея об отдельно существующей природе включает в себе знание о том, что эта природа конструируется какими-то группами или отдельными людьми, которые остаются в тени. Природа представляется не опосредованной людьми, а результатом действия неизвестных. Латур хочет проявить механизм создания природы.

Задача Латура не соединить человека и природу, а соединить политику и науку. Это возможно сделать, если отказаться от системы, разделяющей ученых, которые занимаются производством фактов в ходе работы с нелюдьми, и политиков, которые выступают в качестве представителя группы людей. Латур заявляет, что эти две фигуры, ученого и политика, идентичны, поскольку оба являются представителями людей и нелюдей. Вместо прежнего разделения наук о культуре и наук о природе, навеянного немецкой философией, следует соединить представителей наук, которые должны вместе решать локальные проблемы, на каждом из этапов.

Природа больше не понимается как целокупность научных законов. Экология отказывается от вовлеченности в научные споры и от заключения окружающего мира в системы. Мир признается принципиально хаотичным, и политическая экология не в состоянии объять весь мир. Она стремится быть локальной: действовать согласно конкретным ситуациям. Экология более основывается не на нуждах человека, но стремится вместить в себя разнопорядковые вещи. «Именно эта неосведомленность относительно целого ее и спасает, поскольку она не может уместить в рамках одного порядка мелких людишек и необъятные слои озона или же маленьких слоников и среднего размера страусов»¹⁰⁷.

За что природа дискриминируется? За статус трансцендентности. В таком статусе с природой больше работать не собираются. Отныне она должна представлять сама себя в коллективе или быть вне его – быть

¹⁰⁷ Там же. С.32

врагом. Природа нужна была для уловок, чтобы в политических спорах предоставлять «факты», с которыми не поспорить, поскольку они истинны. На природу ссылались в крайних случаях.

«Слава Богу, природа умрет. Да, великий Пан умер! После смерти Бога и человека природе тоже пора на покой. Давно пора, ведь мы уже практически не в состоянии заниматься политикой»,¹⁰⁸ - пишет Латур. Он фиксирует современную ситуацию: природы больше не осталось; нет пространства, которое было бы не затронуто политикой. Эту ситуацию Латур называет политической экологией: политика везде, природа – «враг», который при необходимости может стать частью коллектива. Расширить область политического можно, наступая на науку. Наука притесняла политику, убеждая всех, что создает факты, с которыми политик поспорить не властен. Но все меняется – экология сменяет соотношение сил. «Историческое значение экологических кризисов заключается не в появлении какой-то особой озабоченности природой, а, напротив, в том, что становится невозможно представить по отдельности политику и природу, которая одновременно была для нее эталоном, возможностью, ресурсом и свалкой»¹⁰⁹. Политическая экология выстраивает единый мир вне старой природы.

2.3. Смерть устойчивой природы

Приведенные стратегии (природокультура и политическая экология) преодоления оппозиции природа/культура устанавливают иное понимание природы. Как замечено выше, природа становится непредсказуемой и нестабильной. Таким образом, можно выделить переход от природы устойчивой к природе хаотичной, свойственный современному мировоззрению. Рассмотрим, как он осуществляется и какой новый призрак природы создается постгуманизмом.

¹⁰⁸ Там же. С.36

¹⁰⁹ Там же. С.77

«Страшные ураганы, засуха и наводнения, не говоря уже о глобальном потеплении — разве все это не свидетельствует о том, что мы являемся свидетелями чего-то, для чего единственно подходящим термином является “конец природы”?»¹¹⁰. Зачастую, смерть природы понимается в рамках климатических изменений. Дело не только в изменении представления о природе самого человека, но и в происходящих с окружающим миром изменениях.

Есть вероятность, что вместо той природы, основанной на устойчивых законах, которая существует сейчас, наступит иная климатическая ситуация с непредсказуемым ритмом смен погодных условий – хаос. Закономерная природа позволяла человеку подчинять ее, дестабилизация этой закономерности непредсказуема. Конец природы предполагает утрату сущности гармоничной природы.

Так поставленный вопрос является вопросом для естественных наук. Я не буду анализировать аргументы за и против в вопросе существования климатических изменений. Заметим более фундаментальное основание для этих споров – природа представляется «одной и той же». Эта тема более интересна для философии. Сама по себе природа – проблема для науки, так как принята концепция о постоянстве в природе или плавных изменениях – адаптивных. Природа как устойчивый конгломерат до сих пор бытует в нашем сознании. В связи с тем, что природа кажется постоянной, изменения воспринимаются негативно. «Смерть природы» в данном случае понимается как поломка стабильности природы, то есть изменение нашего представления о стабильной природе. Но как возникло это представление и почему нам кажется, что природа устойчива?

Прежде всего, образ природы рассматривался через 2 перспективы: как объект научной деятельности и как художественный образ. Или

¹¹⁰ Там же.

природа рационализировалась: представляла собой схему законов, алгоритмов работы. Или природа представлена, прежде всего, как часть чувственного восприятия, в котором она принципиально несводима к другим формам.

Вслед за этим разделением, сначала мы составим образ, который явился основанием для научного мышления. Для этого используем философию И. Канта. Заметим, что и докритическая философия также рационализировала природу, но И. Кант и как ученый, и как философ, и как деятель Просвещения наиболее полно воссоздал природу как объект естественно-научного мышления, который фундаментально не менялся, но постоянно дополнялся частными открытиями наук. Природа в философии И. Канта реализуется как целостный, систематичный и разумно организованный феномен.

Далее, проанализируем природу как предмет художественной деятельности, исследуя творчество таких разных художников, современников И. Левитана и П. Сезанна, поскольку пейзаж был основным интересом для каждого из них, а также эти пейзажисты наиболее близки к нам по времени своей жизни. Образ природы у художников в разные эпохи мог меняться, но нам важно проанализировать не исторические изменения, а наиболее поздний зафиксированный образ природы, который был последней ступенькой перед появлением нового отношения к природе, свойственного современной экологии.

2.3.1. Природа в философии И. Канта.

Природа стала определенной уже во времена древних греков. Для Б. Спинозы она была «одна и та же», поэтому можно было заняться поиском законов, по которым она действует¹¹¹. И. Кант решил узнать, как выстраиваются эти законы. Как понимает природу И. Кант? Прежде всего

¹¹¹ Спиноза, Б. Этика // Изб. произведения: В 2 т. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 359-618

он понимает ее как сферу действия целесообразности без цели. Для И. Канта целесообразность связана с формой.

У И. Канта природа является тем, что организовано по правилам, то есть тем, что исключает свободу, то есть произвол. «Все в природе, как в неживом, так и в живом мире, происходит по правилам, хотя мы не всегда знаем эти правила»¹¹². Природа – это то, что организовано разумом, то есть совокупность правил, по которым возможен синтез системы под названием «природа». И. Кант отрицает возможность появления в этой системе свободы, то есть произвола: хаос недоступен теоретическому разуму. Природа – это слепок мира, который синтезируется человеком. Этот слепок подразумевает целостность, законность и разумность.

О природе у И. Канта можно рассуждать, поскольку она не является ноуменальной: «природа у И. Канта не имеет ноуменального существования»¹¹³. Она существует только как *природа вообще* – как атрибут человеческого существования.

2.3.1.1. Целостность, законность, разумность

И. Кант вводит различие между понятиями «природа» и «мир», основанное на разных понятиях целостности. Природа целостна динамически, а мир – математически.

Под «миром» понимается совокупность всех явлений. Следовательно, в понятие мир включены все синтезированные знания, касающиеся каких-либо процессов. «[Мир] обозначает математическое целое всех явлений и целокупность их синтеза как в большом, так и в малом, т.е. в продвижении синтеза как путем сложения, так и путем деления»¹¹⁴. В своей основе «мир» раздваивается. И. Кант формирует понятие из двух частей. Во-первых, мир охватывает сами процессы и события – то, что является и становится

¹¹² Кант. И. Логика//Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319

¹¹³ Гайденко, П. История новейшей европейской философии и ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 358

¹¹⁴ Кант. И. Логика//Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 398

представлением. Во-вторых, к миру относится «целокупность их [явлений] синтеза», то есть представление о представлении. Понятие «мир» двуслойно. Это попытка объединить первичные данные о сущем и самом человеке и вторичные представления об этих данных, которые синтезируют дополнительные знания и образуют целостность сущего. И. Кант попытался объединить мысль с вещью в этом понятии: разрозненные представления с целокупностью сущего, которое формируется из них.

Далее И. Кант продолжает: «Но тот же самый мир называется природой, поскольку мы рассматриваем его как динамическое целое и имеем в виду не агрегат в пространстве или времени, чтобы осуществить его как величину, а единство в *существовании* явлений»¹¹⁵. Понятие «природа» схватывает некоторое постоянство изменчивого, текущего сущего. В этом понятии уже не схватывается какая-либо двойственность. У «природы» нет претензии на объединение всех явлений. Она не обращается отдельно к агрегатам пространства, то есть явлениям, и агрегатам времени, то есть представлениям о представлении. Природа не величина, то есть в отличие от «мира» не включает в себя пространственную величину, протяженность, и временную величину, то есть число. Природа нацелена не на объединение различий, а на выделение единства.

В вышеприведенной цитате И. Канта сказано, что несмотря на то, что природа выстроена по законам, мы их не всегда знаем. Это незнание не является проблемой непознаваемости природы или сущего вообще. Незнание законов природы связано не с ошибками познания или невозможности истины. Законы природы, как пишет Кант, подчинены априорным законам: «...существуют определенные законы, и притом а priori, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в

¹¹⁵ Там же.

согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт»¹¹⁶.

Опыт предоставляет материал для проявления априорных законов, вместе с тем возможность и границы опыта определены априори. Потому возможность и границы природы как термина определены априори. Частные, или эмпирические, как пишет И. Кант, законы могут изменяться в зависимости от опыта. Например, такое проявление природы как частные законы, вычисляющие силу гравитации на Марсе и Земле будут различаться. Однако, эта разница не отрицает существование природы, поскольку разум стремится найти единство в частных законах, «единство в существовании явлений» для построения природы.

Итак, природа у И. Канта зависит от существования человека. Изучение наиболее общих законов природы есть изучение законов разума самого человека. В связи с этим природа может быть устроена только по законам

Природа может быть познана рассудком, и действует по законам. Для И. Канта законность природы следует из положения о том, что она образована рассудком. Эта законность связана со способом устройства самого человека. В явлениях И. Кант не усматривает действия закона или свободы. Закон возможен там, где возможно свободное установление этого закона. Закон возможен, как пишет И. Кант, только относительно самого человека. «В самом деле, законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства»¹¹⁷.

Вещи сами по себе остаются для нас неизвестными, поэтому мы не можем применять к ним такие понятия как закон и свобода. Понятие закона

¹¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 8 томах. Т 3. М.: ЧОРО. 1994. С. 279.

¹¹⁷ Там же. С. 213

мы можем применять только тогда, когда являющееся нам воспринимается рассудком, то есть когда рассудок начинает связывать эти явления. Сами явления существуют посредством чувств человека. Таким образом, законы, совокупностью которых является природа, основаны на чувствах, обработанных рассудком: «Многообразное [содержание] чувственного созерцания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого»¹¹⁸. Воображение впадает в зависимость от чувственности и рассудка, поскольку вынуждено опосредовать себя рассудком в процессе интеллектуального синтеза и чувственностью в процессе создания единого представления.

«Природа вообще», - понимается И. Кантом, - «как закономерность явлений в пространстве и времени», а природа подчиняется априорным понятиям, то есть категориям, регулирующим действие природы: «Категории суть понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений»¹¹⁹.

Под природой как таковой И. Кант подразумевал совокупность правил. Природа стала первым алгоритмом, так как предполагает некоторую последовательность действий, или действие сообразно закону. Процесс алгоритмизации является тем процессом, который позволяет человеку выжить, заменяя инстинкты. Таким образом разум компенсирует недостаток чувственности человека в отношении к миру. Он восполняет это отношение законом. Чувственность человеку пришлось компенсировать постольку, поскольку он оказался вовлеченным в отношения не только с сущим, но и с самим собой. Поэтому чувственность распалась и обнаружила свой недостаток в отношении к миру. Теоретический разум

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же.

позволяет человеку компенсировать чувственность в процессе приспособления к сущему. Алгоритм предполагает уже положенный в основание закон. Если человек подразумевает уже-сознание, то алгоритм подразумевает уже-закон в качестве своего основания.

Объединим выделенные характеристики природы. Во-первых, природа понимается И. Кантом как целостное отношение человека к своим представлениям, направленное на установление единства явлений, то есть такой основы, которая удерживает все многообразие представлений.

Во-вторых, целостное отношение к своим представлениям осуществляется рационально. Только разум способен удерживать единство. Следовательно, природа – это рациональное отношение человека к своим представлениям.

В-третьих, целостное, рациональное отношение приобрело форму закона. Следовательно, «природа» - это форма, позволяющая человеку относиться к представлениям как к упорядоченному потоку сущего, основанного на причинности, постоянстве, системности.

2.3.2. Природа как художественный образ.

Природа является основанием для естественных наук. Наука конструирует предмет своего анализа, создает математические модели, на основании которых расширяется знание. Но для того, чтобы наука стала возможной, природа концептуально должна уже существовать. Природа предваряет возможность науки, то есть в общем виде природа формируется вне и до научного знания. Греки концептуально создали «фюсис», дав основание для научного мышления. Однако, сама наука не воссоздает цельный образ природы. В рамках науки природа остается всегда рационализированной. Цвет и запах, например, природны, но наукой не охватываются непосредственно. Таким образом, обнаруживается нетождественность: наука не способна охватить целостность представления природы.

Кроме того, наука складывается, как пишет М. Мерло-Понти из слепых операций ученого, а природой называется результат их обработки: «Сказать, что мир по номинальному определению есть объект X наших операций, означает возвести в абсолютизм познавательную ситуацию ученого, как будто все, что было и есть, всегда существовало только для того, чтобы попасть в лабораторию. “Операционное” мышление становится разновидностью абсолютного техницизма (artificialisme)...»¹²⁰. В связи с этим природа всегда представляется в форме технической – естественное появляется как результат искусственного. Что не хватает науке, по мнению М. Мерло-Понти? Перейти от мышления объекта как такового к уровню существования нашей жизни. Этот уровень доступен искусству.

По мнению В.П. Зинченко искусство опережает науку примерно лет на 100; он приводит примеры, ссылаясь на интуицию и прозрения поэтов¹²¹. Вслед за этой мыслью, проанализируем, какой образ природы формируется в искусстве. Известны популярные сегодня исследования Т. Мортонна природы на материале литературы периода романтизма и его заключение – природа создается как пейзаж¹²². В данной главе предпринимается попытка исследовать искусство художников на примере работ выдающихся творцов, П. Сезанна (1839-1906 гг.) и И. Левитана (1860-1900 гг.). Оба писали природу. Оба являются признанными гениями. Однако, каждый из них создает свой, уникальный способ доопределения природы. Попытаемся ответить на вопрос: отлично ли концептуально искусство от философии в плане постановки вопроса о представлении природы?

2.3.2.1. Сезанн и цвет

П. Сезанн изучает природу под лупой, следуя за своей культурой. Он вслед за философией Нового времени дистанцируется от природы и мыслит

¹²⁰ Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992. С. 10

¹²¹ Зинченко В. П. Возможна ли поэтическая антропология? М.: Изд-во Российского открытого ун-та, 1994. С. 44

¹²² Morton T. The Ecological Thought. Harvard University Press. 2010. P. 10

себя субъектом, а природу объектом. Сезанн гонится за истиной: «Я вам должен сказать истину в живописи и я вам скажу ее»¹²³. Он изучает собственное восприятие пространства, занимаясь гносеологией в красках. Например, пишет стол кривой, чтобы отразить двойную перспективу нашего восприятия (см. П. Сезанн «Натюрморт с яблоками и персиками», 1905 г.). Пишет огромную гору на заднем плане, нарушая при этом пропорции, указывая, что туда, на эту гору, направлен взгляд художника (см. П. Сезанн «Гора Сент-Виктуар», 1887 г.).

П. Сезанн использует природу, чтобы рассказать о природе человека, заключающейся, по его мнению, во взгляде вовне, снабженном психологическими (познавательными) особенностями субъекта. Сезанн - новатор, потому что занимается исследованием отношения человека к природе, а также теми законами, которыми эта природа формируется. П. Сезанн – это И. Кант от искусства, открывающий познавательные и рациональные способности субъекта.

В письмах П. Сезанн обнаруживает свою кантианскую позицию – мышление посредством понятий, неискренность, логичность: «...живописец конкретизирует посредством красок и рисунка свои чувства и понятия. Художник не должен быть ни слишком робким, ни слишком искренним, ни слишком подчиняться природе. Он должен более или менее властвовать над своей моделью и в особенности владеть своими средствами выражения, проникать в то, что имеет перед глазами, и стараться выражаться возможно логичнее»¹²⁴.

П. Сезанн, наставляя своего друга, пишет, что черпать духовную опору для произведений следует из природы, чем и занимаются другие великие художники. Сам П. Сезанн, будто используя скальпель, расчленяет

¹²³ Сезанн П. Письма // Мастера искусства об искусстве. Избранные страницы из писем, дневников, речей и трактатов в 4 т. Т. 3. М.: ОГИЗ. ИЗОГИЗ, 1934. С. 231

¹²⁴ Там же. С. 223

природу на составляющие, ища способ ее сочленения. По его собственному выражению он «двигается вперед в понимании природы с точки зрения картины».

П. Сезанн в письме другу ставит цель – универсализировать восприятие природы, продолжить научное мышление красками (и П. Сезанн часто говорит о своем стремлении достичь этой цели): «я вечно возвращаюсь к тому же, но я неуклонно ищу логического развития в том, что мы видим и чувствуем в изучении природы, с тем чтобы вслед за этим заняться способами передачи; способы передачи – это для нас простые средства заставить публику почувствовать то, что чувствуем мы сами, и согласиться с нами»¹²⁵. П. Сезанн стремится уложить восприятие природы в логические формы, чтобы передать свое восприятие другому.

П. Сезанн, следуя за природой, отказывается от тех абстракций, которые не присущи ей – от света, который выражен в переходе других абстракций от черного к белому. Сезанна завораживают цвета. Природа для него – это цвет. Он не размечает сначала форму, то есть сам рисунок вторичен. Его цель – создать форму цветом. Его интересует, как наше восприятие, основанное на цвете, создает все разнообразие видимого – тени, глубину, форму. Цвет – это форма и условие восприятия, необходимая живому человеку, а границы и свет производны для него.

Для создания универсального взгляда П. Сезанн прибегает к геометрическим формам, посредством которых он создает природу. П. Сезанн пишет: «Трактуйте природу посредством цилиндра, шара, конуса»¹²⁶. Глубина картины напоминает о взгляде художника, относительно которого наслаиваются вещи внутри картины. Глубина указывает нам на то, что мы имеем дело с сознательным актом, где вещи не врываются со скоростью снаряда, но упорядочиваются сознательно законом.

¹²⁵ Там же. С. 231-232.

¹²⁶ Там же. С. 219

П. Сезанн использует линии, но уже не для того, чтобы создать форму предмета, не для повтора мира, не для копии. П. Сезанн использует линии, чтобы создать пространство на холсте, прочерчивая глубину, поскольку природа для нас пространственна.

Итак, образующее ядро его картин, его исследования создания природы – цвет и геометрические фигуры. Если считать, что П. Сезанн как художник занимается видимостями, то он занимается скорее формами нашего восприятия и способом утверждения человеком внешнего. П. Сезанн показывает, что «я», исключенное из мира, создает искаженные изображения, называемые природой. Природа – результат действия «я». П. Сезанн пытается создать природу вторично; он «трактует природу». Он исследует красками событие распада единого на природу и я, в ходе которого рождается человек. П. Сезанна волнует вопрос утверждения природы.

Как говорит П. Сезанн, чтобы быть художником, не обязательно видеть гармонию и понимать, как смешивать краски, но необходимо иметь чувство искусства. В чем заключено «чувство искусства»? Чувство искусства связано с взглядом художника, в способности почувствовать собственное чувство, увидеть собственный взгляд. Личность художника, по мнению П. Сезанна, заключена в самом этом взгляде, утверждающем природу. Взгляд художника конституирован личностью и личность проявляется в этом взгляде, но П. Сезанн не выходит за границы этого взгляда. Он не исследует его появление. П. Сезанну не интересен вопрос создания личностного, образования собственного лица. Для его картин лицо – это камень, вещь. П. Сезанн не исследует иную часть человека, не связанную с образованием внешнего и образованием природы.

Искусство художника – вопрос зрения, по мнению М. Мерло-Понти. Картина позволяет нам приблизиться к невидимому процессу зрения, которое предоставляет нам видимое. Однако, зримость держится

призрачностью: цветом, тенью, оттенком и т.д. М. Мерло-Понти замечает следующую фразу П. Сезанна: «Природа пребывает внутри нас». Он объясняет это возможностью нашего тела откликаться на какие-либо признаки. Это значит, что область, на которую отклика нет, в природу не попадает. Природой способно стать только то, что соотнесено с нашей телесной способностью восприятия.

Зрение – это не просто отображение видимого в образы, а мышление, или, как пишет Мерло-Понти: «это род мышления, которое строго и однозначно дешифрует знаки, запечатленные в теле»¹²⁷. Но если это не прямое подобие, то художник вынужден мыслить, создавать этот взгляд всем своим существом, как это делает любой человек, но кроме того, художник должен запечатлеть собственный взгляд. Он работает не с предметами этого мира, а с собственными образами.

Продолжение традиции П. Сезанна – кубизм. Если П. Сезанна еще волновал взгляд человека, то его ученика Д. Брака, основателя кубизма, волновал не взгляд, а зрение, то есть он хотел приблизиться к вещам самим по себе, прорваться к внешнему, оторваться от работы мысли, то есть искажений. Центр уже не человеческий взгляд, поскольку цель – сказать о предмете больше, показать его с нескольких перспектив. Это предмет в мире, а не в восприятии человека. П. Сезанн, исследовавший свой взгляд на природу, породил искусство, решившее избавиться от человеческого взгляда ради знания самого предмета. Природа, рождавшаяся во взгляде, была заменена природой вовне. Это стремление от феноменов к ноуменам, то есть преодоление корреляционизма, настигшее философию спустя 100 лет.

По мнению М. Мерло-Понти, художник проводит инвентаризацию видимого, а тайна процесса – в зрении. Однако, посмотрев на творчество И.

¹²⁷ Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992. С. 27

Левитана мы заметим, что дело не в том, что происходит восприятие природы и отображение ее на холсте. Картина – это не только чувственно-телесная сущность, как пишет М. Мерло-Понти. И. Левитан – художник, утверждающий природу и создающий взгляд для других. И. Левитан сотворил русскую природу.

2.3.2.2. И. Левитан и свет.

И. Левитан - великий русский художник. Он смог воплотить накопленное время своей культуры. И. Левитан писал не людей, не быт, не деревню или город, а природу. Он пейзажист. Есть одна картина, на которой изображена девушка, но ее пририсовал брат Антона Чехова ради полноты композиции. И. Левитан не интересовался людьми. Однако, ему удалось выразить внутреннее состояние потому, что он намеревался изображать себя с помощью природы, обнаружив неразделенность между природой и внутренним миром.

Г. Федотов пишет в «Письмах о русской культуре»: «Русский славянин и в XIX в. еще не оторвался вполне от матери-земли. Его сращенность с природой делает трудным и странным личное существование. Природа для него не пейзаж, не обстановка быта и, уж конечно, не объект завоевания. Он погружен в нее, как в материнское лоно, ощущает ее всем своим существом, без нее засыхает, не может жить»¹²⁸ и далее «Даже духовная глубина Достоевского приоткрывает карамазовскую и шатовскую глубину - земли»¹²⁹. Подобную мысль можем прочесть у писателя Б. Шергина: «Венчаться, венчаться надобно человеку с природою, с временем года и жить вкупе и влюбё»¹³⁰. В. Розанов также фиксирует эту особенность: «Прекрасно в Православии (и в католичестве), что у них

¹²⁸ Федотов Г. И. Письма о русской культуре // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 392

¹²⁹ Там же. С. 395

¹³⁰ Шергин Б.В. Жизнь живая: Из дневников разных лет. М.: Патриот, 1992. С. 107

религия гораздо глубже врубилась в природу, стоит около нее не как враждующий или равнодушный сосед, а как друг и даже как родной»¹³¹.

В нищете красок природы воплощена душа человека: «Я увидел, узнал, нашел себя бесконечно своим этой заунывной осенней заре, бесприютности этих полей и дорог...И радость единства убогой души с бедною природою венчалась венцом надежды на счастье таинственное»¹³².

У И. Левитана не встречается того нацеленного, изучающего взгляда исследователя, каким обладает П. Сезанн. И. Левитан равнодушен к объективации. Он не анализирует учреждение природы человеком. Его не интересует результат разделения. И. Левитан поглощен не природой, а собой. Если П. Сезанн отставил себя самого в сторону в погоне за истиной, за отношением между собой и природой, то И. Левитан пишет о себе самом. Но в результате собственной двойственности, которая удерживает разделившееся, он вынужден писать о природе. Как иначе сделать видимость видимой? Писать природу, поскольку она является неотделимой частью единства и своей пустотой предоставляет место человеку. Другой человек в картине перетягивает все внимание к себе, не давая места художнику. И. Левитан не планирует изображать другого.

И. Левитан делает то, о чем думает Л. Карсавин: изображает самого себя через иное. Л. Карсавин пишет: «я существую и познаю себя существующим и познающим только в соотнесенности моей с “инобытием”, т.е. с другими существами и вещами. Таким образом мое самопознание есть вместе с тем и познание мною “инобытия”, а знание мною “инобытия” есть вместе с тем и мое самопознание»¹³³ и далее «...то,

¹³¹ Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М.: РИПОЛ Классик, 2018. С. 55

¹³² Шергин Б.В. Из дневников 1942-1953 годов // Шергин Б. В. Изящные мастера. М.: Мол. Гвардия, 1990. С. 373

¹³³ Карсавин Л. О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 27

что я называю инобытием и в качестве инобытия соотношу со мною, должно быть и мною»¹³⁴.

Левитан не смотрит на природу как на нечто чуждое, как на то, что нуждается в рациональном расщеплении и подведению под правило. Для И. Левитана природа – часть собственного существования, нуждающаяся не в освоении и подчинении, а в осознании и прояснении. Природа И. Левитана сера и блекла. Она не привлекает, не действует и не давит. Она пассивно предстает для созерцания, вводя в тоску и уныние, отстраняя от буйства органической жизни. Его картины – зеркала, предлагающие взглянуть вовнутрь.

Картины И. Левитана объемны, но не из-за трехмерных изображений, наличия заднего и переднего плана. Они объемны потому, что симфоничны: сохраняют не только цвет, форму, глубину, но сохраняют звук. И. Левитан, например, пишет картину «Вечерний звон», то есть пишет звон в красках. Он запечатлевает звон оттенками серого. Это не случайная картина, потому что картины И. Левитана – квинтэссенция звука: он просит свою ученицу сутками играть ему «Похоронный марш» Бетховена, пока он пишет, чтобы не пропустить и упорядочить своё внутреннее в ритм.

Что такое природа для И. Левитана? Что пытался изобразить художник, считающий, что картина – это кусок природы, пропущенный через собственный фильтр? Левитан был в Финляндии, но природы там не нашел. Смотрел на Альпы, но они напомнили картон. Природа есть не везде. Как такое возможно? Одно ли и то же мы понимаем под природой? Заболев, Левитан не идет к врачу, опасаясь, что его разлучат с природой. Левитан стремится к тому, чтобы «обобщить природу», как он выражается, выразить сущность природы: «Левитан, вдумчивый по природе, ищущий не только внешней "похожести", но и глубокого, скрытого смысла, так

¹³⁴ Там же. С. 29

называемых "тайн природы", ее души»¹³⁵. Левитан хотел найти смысл природы, и он создал его, наследуя художественные идеи своего учителя Саврасова, пытающегося уловить собственное сознание.

В XIX в. русские художники осознали, что смотрят на себя, природу, общество, Бога - глазами европейца. Нет художника, способного запечатлеть русские пейзажи, наоборот, все они пишутся на манер Франции, Италии, а в России интерес только к видам европейской архитектуры. К. Паустовский оставляет следующие зарисовки о мыслях Саврасова: «Сколько я написал видов Петергофа и Ораниенбаума - не сосчитать, не перечислить. Мы, нищие, благоговели перед великолепием. Мечты создателей этих дворцов и садов приводили нас в трепет. Куда нам после этого было заметить и полюбить мокрые наши поля, косые избы, перелески да низенькое небо. Куда нам!... А мы... Слепые мы, что ли, глаз у нас не радуется свету. Филины мы, филины ночные»¹³⁶.

Саврасов уезжает за границу, приезжает и начинает писать впервые по-русски. Он пишет «Грачи прилетели», побеждая на первой передвижной выставке, опередив картины Ге «Петр I допрашивает царевича Алексея в Петергофе», Перова «Охотники на привале», Крамского «Русалки», Шишкина «Вечер».

Саврасов учил писать жизнь и воздух. Он заставлял учеников писать на пленэре: «Как-то весной Саврасов пришел в мастерскую на Мясницкой пьяный, в сердцах выбил пыльное окно и поранил руку. “Что пишете!” - кричал он плачущим голосом, вытирая грязным носовым платком кровь. “Табачный дым? Навоз? Серую кашу?”. За разбитым окном неслись облака, солнце жаркими пятнами лежало на куполах, и летал обильный пух от одуванчиков, - в ту пору все московские дворы зарастали

¹³⁵ Несторов М. В. И. И. Левитан // Давние дни. URL: <http://tphv-history.ru/books/nesterov-davnie-dni13.html> (дата обращения: 06.06.2022).

¹³⁶ Паустовский К. Г. Левитан // URL: <http://isaak-levitan.ru/paustovsky.php> (дата обращения: 06.06.2022).

одуванчиками. “Солнце гоните на холсте”, - кричал Саврасов, а в дверь уже неодобрительно поглядывал старый сторож – “Нечистая сила”. “Весеннюю теплынь прозевали! Снег таял, бежал по оврагам холодной водой, - почему не видел я этого на ваших этюдах? Липы распускались, дожди были такие, будто не вода, а серебро лилось с неба, - где все это на ваших холстах? Срам и чепуха!”¹³⁷.

Левитан воспринимает идеи Саврасова – писать природу по-русски и стремиться изобразить воздух и свет. В отличие от Сезанна он не считает цвет первичным. У Левитана природа носитель света, поэтому он больше тяготеет к оттенкам. «Критики требовали гусей, Левитан же думал о великолепном солнце, которое рано или поздно должно было затопить Россию на его полотнах и придать каждой березе весомость и блеск драгоценного металла»¹³⁸. Свет имеет не только эстетическое, но онтологическое значение. Свет означает присутствие Бога. Творчество Левитана учреждает онтологический дуализм.

Однако, к изображению света стремился не один Левитан, но и остальные передвижники старались запечатлеть действие света. Гинзбург анализирует этот общий порыв: «Но дело не в том, что под «песней» или «поэзией» в пейзажной живописи передвижники обычно понимали освещение или цвет, рассчитанные на прямой физиологический эффект – в тех случаях, когда художник обходился без фигур, психологически «разъясняющих» пейзаж. Чем «натуральнее» (по их мнению), т.е. чем напряженнее, художник подчеркивал то или иное световое явление, чем больше приближался он к такому же “физиологическому раздражению в глазу”, которое производят на зрение настоящее слепящее солнце или луна, - тем это казалось лучше. Недаром передвижники охотно хвалили картину Куинджи “Лунная ночь на Днепре”, по кромешной черноте которой

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Там же.

проходила такая фосфорически-зеленая полоса реки, что пораженные зрители ходили смотреть, нет ли позади холста искусственной луны»¹³⁹.

Кроме того, изображение света – было основной задачей иконописи на Руси. Вслед за восточной православной традицией, встала проблема передать Фаворский Свет. В Византии решили эту проблемы физически: Собор Святой Софии в Константинополе аккумулировал архитектурно идею света, воздушности и торжественности с помощью широкого пространства, проемов и окон. Но уютно-интимные крохотные церкви Руси реализовали эту идею с помощью образа. Белые блики на иконах Феофана Грека символизируют Божественный свет, происходящий изнутри, как на огненном, ветхозаветном образе Пантократора, а образ Макария Египетского представляет нам человека, который весь превратился в свет.

Если Сезанн работал с созданием природы как с созданием пространства и глубины на холсте, то Левитан ставит иную цель, поскольку работает не с цветом и линией, а с воздухом и светом. Мерло-Понти замечает, что «живопись «освоила изображение движения без перемещения – через вибрацию или излучение»¹⁴⁰. Левитан идет не за импрессионистами, поскольку не изображает движение вещей. Он пытается запечатлеть движение без перемещения, то есть время. Учреждение времени является сознательной деятельностью; уловить время изображением света – значит запечатлеть сознание.

В русской культуре нет разделённости человека и природы потому, что не отделена природа от Бога. Несмотря на то, что Левитан пейзажист, самые известные пейзажи запечатлевают церковь (См. И. Левитан «Над вечным покоем», «Вечерний звон»). Это не случайность. Когда Левитан, очарованный Окой, решил разложить краски и заняться пейзажем, местные жители пришли в ужас: «Беззубая баба подошла сбоку, долго смотрела на

¹³⁹ Гинзбург И. Левитан // URL: http://isaaclevitan.ru/ginzburg_4 (дата обращения: 06.06.2022).

¹⁴⁰ Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992. С. 48

Левитана и вдруг ахнула: “Господи Сусе Христе, что ж это ты делаешь, охальник?” Мужики зашумели, Левитан сидел бледный, но сдержался и решил отшутиться. “Не гляди, старая, - сказал он бабе, - глаза лопнут”. “У-у, бесстыжий”, - крикнула баба, высморкалась в подол и пошла к мужикам. Там уже трясся, опираясь на посох, слезливый монашек, неведомо откуда забредший в Чулково и прижившийся при тамошней церкви. “Лихие люди! - выкрикивал он вполголоса. - Чего делают - непонятно. Планы с божьих лугов снимают. Не миновать пожару, мужички, не миновать бяды”. “Сход! - крикнул старик с вытекшим глазом. - Нету у нас заведения картинки с бабами рисовать! Сход!” Пришлось собрать краски и уйти»¹⁴¹. (Этот сюжет есть также в воспоминаниях Кувшинниковой С.П.¹⁴²)

Природа Божественна, неразделима. Невозможно относиться к ней обыденно. Снимать картинки с природы страшно; это богохульство. То же можно найти и у других певцов русской природы. Шишкин, создавший русский лес, считал, что лес напоминает храмовый комплекс; лес – это храм. Левитан поддерживает эту интуицию неразделенности: «Я никогда еще не любил так природу, не был так чуток к ней, никогда еще так сильно не чувствовал я это божественное нечто, разлитое во всем, но что не всякий видит, что даже и назвать нельзя, так как оно не поддается разуму, анализу, а постигается любовью»¹⁴³. Левитан сознает Бога в природе, и она видится убежищем от постоянного разлада с самим собой.

Соединенность природы с Богом является особенностью русского сознания – результат соборности сознания. Соборность подразумевает «собор всей твари», как пишет Е. Трубецкой¹⁴⁴. Спасаются не только отдельные люди или целые страны, но обожение коснется каждого зверя.

¹⁴¹ Паустовский К. Г. Левитан // URL: <http://isaak-levitan.ru/paustovsky.php> (дата обращения: 06.06.2022).

¹⁴² Левитан И. И. Письма. Документы. Воспоминания. СПб.: Лань: Планета Музыки, 2019. С. 202

¹⁴³ Там же. С. 42

¹⁴⁴ Трубецкой Е. Умозрение в красках // Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Новосибирск: Сибирь XXI век, 1991. С. 13

Соборное русское сознание не дистанцировало себя от природы, а брало ответственность за будущее всех.

2.3.3. Вывод

Образ природы может быть различным. Научный образ природы критикуется сегодня за ограниченность, но и художники также следовали этой интуиции. Первый тип отношения к природе – как научный, так и художественный (у Сезанна) – предполагал субъект-объектную разделенность. Природа в данном случае создается в зазоре между субъектом и объектом. Природой называется то, что является человеку. Она реализуется в результате технического подхода.

Во втором случае – ненаучном образе природы, как у Левитана – нет подобной дистанции. Природа ассоциируется с Божественным, то есть природа не противопоставлена человеку. Она не является результатом деятельного восприятия субъекта и последующего технического освоения. Природа, порожденная Богом, предоставляется пространством для духовного освоения. Паламическая традиция возможности преображения мира реализуется на Руси, территория которой увеличивается не вследствие захвата народов, а появления церковных обителей в удаленных от людей местах. Аскеты шли от людей к природе и Богу, а люди шли за аскетами. Это движение, центром которого было духовное делание, приводило к образованию не городов, а монастырей (Соловецкий монастырь в Архангельской области, Кирилло-Белозерский монастырь в Вологодской области, Александро-Свирский монастырь в Ленинградской области, Валаамский монастырь в республике Карелия и т.д).

Можно выделить 2 способа выстраивания природы. Первый – в отношении к человеку. Второй – в отношении к Богу. Соответственно этому появляются вопросы о различии человека и природы, природы и культуры в одной традиции. В другой – взаимозависимость Бога и природы, а статус человека уже определяется вторым шагом.

Наука выстраивала природу как технический проект собственного мышления. Анализ живописи показывает, что данное отношение является закономерным также и для европейского искусства, оказываясь универсальным отношением западной культуры. Техническое отношение основано на субъект-объектной перспективе, для которой экологическая проблематика оказывается объектной, то есть связанной с природой.

Представление об устойчивой природе – порождение теоретического разума в философии Канта, создающего образ разумной природы. Поэтому «смерть устойчивой природы» - это провал умозрительного универсализирующего подхода к природе в области науки, который предполагает постоянство природы. Вместо этого природа оказывается хаотичной, неустойчивой.

2.4. Природа без сущности

«Смерть природы» обнаруживает изменение отношение к природе. И. Пригожин и И. Стенгерс, отказываются от положения о том, что природа – это «автомат, все действия которого можно предсказать и которыми можно управлять».¹⁴⁵ Причиной данных изменений является не только появлении новых научных концепций, но и невозможность объяснить существование человека как часть природы и появление живого. Как пишет Ф. И. Гиренок, «мы не можем задать его [человека] конечным набором воспроизводимых связей и вещей»¹⁴⁶. К. Мейясу абсолютизирует способность природы порождать случайность, выдвигая принцип «необходимости контингентности», в который укладывается возможность описать большинство необъяснимых процессов и побороть устойчивость природы. Не только живое способно меняться, но и физические законы могут нарушиться согласно Мейясу.

¹⁴⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Возвращенное очарование мира // Природа. 1986. N 2. С. 87

¹⁴⁶ Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. С. 153

Однако Вернадский представил предел подобному мышлению, подчеркнув, что эволюция в мире возможно только благодаря живому веществу. Кроме того, теория хаоса предполагает детерминированную модель, и даже область квантовой механики, рассматривающей недетерминированные системы, подчиняются законам квантовой механики.

Почему существует попытка преодоления природы? Потому, что природа и культура перестали быть противоречием друг для друга. И то, и другое стало пониматься как структура, заданная человеком. Дело не только в том, что и то, и другое – идеи, разграничивающие восприятие человека. Преодоление природы возможно, когда человек может задавать, изменять окружающее пространство.

«Смерть природы» подразумевает освобождение, поскольку утрачивается какая-либо природа, то есть сущность. Если появление «природы» - это попытка выделить сущность, то есть единое во многом, то постгуманистичная философия настаивает на множественности. Смерть природы – это попытка «выйти на волю», освободиться от перспективы тоталитаризма заданных сущностей уже существующего, то есть продолжение лозунга «существование предшествует сущности» Сартра.

Смерть природы, кроме прочего, подразумевает возможность изменять природу, преодолеть ее законы – заставить ее работать для человеческой цели (даже если она будет названа экологичной). В данный момент природа предстает как угроза: она сопротивляется своей неподвластностью – то есть жесткостью закона. Смерть природы означает приобретение еще большей власти над природой и, прежде всего, - контроль над рождением и смертью.

Смена жизни и смерти природы отличается от смерти, созданной человеком. Абсолютная смерть, созданная человеком – смерть личностная. Природа осуществляет эту смерть. Смерть природы – смерть абсолютной

смерти. Это попытка обрести большой контроль над жизненно важными процессами.

«Выход на волю» должен был бы значить освобождение, но смерть природы приводит к порабощению, подчинению человека и остальной органики технике. Христианская догматика «человек – владетель садов и животных» превратилась в свою оборотную, ветхозаветную страну «человека-раба» сегодня еще больше, чем во времена модерна.

Смерть природы инициирована попыткой «пронести свободу» в область закона и найти в собственном теле и материи исток творчества. Так как все вокруг признано структурированным, единственной областью, являющей этот исток признается аффект. Но тогда придется признать, что не культура является пределом природы, а галлюцинация – предел культуры и природы.

Сущее в виде природы представлялось целостным, поддающимся соединению в систему. По крайней мере, так требовала способность суждения. Взамен таинственной, но целостной природы Т. Мортон предлагает новый концепт: чудовищной, катастрофичной жизни. Он предлагает «квирнуть экологическую критику», то есть признать, что жизнь «катастрофична, чудовищна, лишена целостности, непоследовательна, а отнюдь не органичная, связная, надежная»¹⁴⁷. Таким образом, взамен скрытой природы, предлагается обнаженная жизнь.

Т. Мортон, отказывается от природы, чтобы экологические объекты стали ближе к нам, что исключает какие-либо видимости. Он критикует позицию «Любовь к Природе» вследствие её маскулинности, сохранения границ и различий. Он пишет: «В страхе перед своей собственной тенью она [Маскулинная Природа] не хочет иметь дел с тем, что Гегель называл

147 Мортон, Т. Квир-экология, Художественный журнал, №105. 2018. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/78/article/1695?fbclid=IwAR1D0iJkNsirsYIYxE8tEo4BqRTO2Kq4h7BBzBJSsHZnxoDaEbT_SI6y2Bs (дата обращения 21.12.2021).

ночью мира, угрожающе пустым измерением субъективности. Маскулинная Природа боится пустоты женственной «всего-навсего» внешней видимости»¹⁴⁸. Мортон считает, что маскулинная природа скрывает от нас темноту и ужас, которые будут доступны вне концептов гармоничной, целостной природы. Но возможна ли ночь мира в отсутствии различий и в основании на внешней видимости? Не станет ли человек, в терминах Хайдеггера, так же скудомирен, как и животное¹⁴⁹?

2.5. Вывод

Для «смерти природы» обнаруживаются совершенно разные основания. Во-первых, происходящие с окружающим миром процессы: глобальное потепление и вымирание видов. Эта ситуация может повлечь за собой более радикальные изменения. Например, природа может перестать быть «гармоничной», то есть подчиняться законам, быть постоянной в пределах периодизации. Есть вероятность, что вместо природы будет хаос – неконтролируемая и непредсказуемая смена погодных условий. Но эти размышления основывались на представлении о природе как постоянной, гармоничной, подчиняющейся законам. Под «смертью природы» понимается смерть устойчивой природы.

Во-вторых, утвердившаяся в философии оппозиция природа-культура признается тоталитарной. Выражаются мнения о том, что ее нужно преодолеть: открыть границы. Природное является частью культуры, а культура частью природы. Преодоление происходит за счет попытки размывания границ в анализе мировоззрения племенных обществ. Однако, оппозиция всегда четко выделяется, не смотря на свою нетерриториальность.

¹⁴⁸ Мортон, Т. Экология без природы, Художественный журнал, № 96, 2015. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/18/article/252> (дата обращения 21.12.2021).

¹⁴⁹ Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики. СПб: Владимир Даль, 2013.

В-третьих, смерть природы связана с темой конца истории, то есть смерти человека. Смерть природы понимается как результат преодоления антропоцентризма.

В-четвертых, смерть природы связана с «разоблачением» процесса создания природы. Наука указывает на природу, то есть на сфабрикованные учеными факты, представляя позицию власти. Эту ситуацию разделения поддерживает «природа». Природа делит мир на 2 независимых области: мира науки и мир политики эпохи модерна.

Зачем нужна смерть природы? Не просто для отмены понятия. Отказ, конец, смерть позволяют ввести новые ориентиры. «Смерть природы» позволяет совершить экологический поворот: экология больше не базируется на термине «природа», распространяя свое влияние на иные сферы.

Во-первых, снятие оппозиции природа-культура позволяет описывать процессы на языке социального. Во-вторых, экология без природы дарует поле для экспериментов по слиянию естественного и искусственного, теряя основание для первого (природа) и для второго (человек). В-третьих, смерть природы позволяет создать общий демократический мир вне природы – коллектив людей и нелюдей.

Природа являлась последней трансцендентной областью, от которой решили избавиться. Как смерть человека расширила понятие «человек» (человеческим стали обладать не только люди), так и смерть природы потребовалась для расширения природного (природно не только естественное), то есть для устранения различий. Денатурализация устраняет тех, кто был исключен из человеческого мира в отдельную область природы.

Постгуманистичная философия в свете экологических проблем, отказывается от природы как результата существования пары человек-природа, в которой природа появляется в ходе детерминирующего взгляда

человека. Альтернативой такому подходу было бы расширение понимания природы, обоснованное включением в нее результатов деятельности человека. Вернадский настаивал на этой позиции, которая предполагала цивилизацию как часть природной среды. В данном случае, природа – не результат исключения и противопоставления, а объемлющее понятие, стремящееся не к исключению человека, а к учету его жизни.

ГЛАВА 3. КАТАСТРОФИЧНОСТЬ ЭКОЛОГИИ: ТЕМНОТА, АПОКАЛИПСИС И УЖАС

В предыдущей главе был выявлен переход от образа устойчивой природы к хаотичной жизни. Данное представление становится основанием для новой экологии, которой свойственны катастрофичность, апокалиптичность, ужас. Экология становится частью «темной философии». Появились темная экология, темная теория, темная этнография, темная антропология, темное Просвещение и т.д. Чем озадачены все темные потоки? Ш. Ортнер темной антропологией называет антропологию, «которая делает акцент на неприглядных и жестоких аспектах человеческого опыта, а также на структурных и исторических условиях, которые их производят»¹⁵⁰. Истоки темной теории приписываются К. Марксу, поднявшему вопросы экономической эксплуатации и классового неравенства, и М. Фуко, открывшему новые способы осуществления власти. Мортон заявил о чудовищности и странности мира, стимулируя движение от образа ясной и понятной природы к образу темной катастрофичности. Ю. Такер находит в темном дискурсе интерес к экологической апокалиптичности: «"черный = космический" или, лучше, "*черный = космический пессимизм*"»¹⁵¹.

Идея «темной экологии» создана Т. Мортоном. Основная идея: быть экологичным значит предполагать, что природа странная (weirdness). Это значит, что окружающий мир прежде всего не потусторонний предмет исследований человека, а причина его существования, таящая в себе все законы его жизни. Следовательно, поиск законов природы должен уступить место «сосуществованию» с нечеловеческим.

¹⁵⁰ Ортнер Ш. Темная антропология и ее другие: судьба теории после 1980-х годов// Логос. Том 32, 2. 2022. Том 1. С. 6

¹⁵¹ Такер. Ю. Ужас философии: в 3 т. Т. 1. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 27

Несмотря на то, что у «темной экологии» есть автор, в данной главе я рассматриваю иные источники, сосредоточенные на переопределении отношения человека к окружающей среде, так как Т. Мортон не занимается исследованием этого нового отношения. Таким образом, данная глава анализирует, на чем основана и как формируется странность окружающего и «темнота» экологии.

Современная темная экология (и литература, которая побудила философию), апеллируя к сюжетам конца света и возбуждению ужаса, репрезентирует иное отношение к природе, а также иной – темный образ природы, который выражен в существовании озоновых дыр, выбросах углерода, вымирании, ядерных отходах, пандемии и т.д. Точнее было бы сказать, что место природы заменяют иные термины – Земля, Великое Внешнее, Планета, Терра, Гея, природа-культура. Философия, таким образом, фиксирует, что природа «вышла из-под контроля», то есть пересекла границы, в рамках которых она была понятна нам. «Истинная» природа сокрыта, то есть существует в зазоре между миром, доступным человеку, и миром вовсе нам недоступном. Таинственное отношение к природе является основанием для темной экологии и предполагает возможность доступа к ней посредством техники.

Темная экология основана не на естественном, а на сверхъестественном. Формируется иное отношения к природе - посредством ужаса и страха: «сверхъестественный ужас оказывается одним из способов мышления о жизни по ту сторону субъективных (жизненный опыт) и объективных (наук о жизни) определений...Если ужас, как мы уже определили, является способом осмысления мира как невысказанного и границ нашего местоположения в этом мире, тогда наводящим ужас призраком выступает не смерть, а, напротив, жизнь»¹⁵². Феномен ужаса

¹⁵² Там же. С. 107, 108

вновь актуализируется в философии. Однако, он становится не признаком экзистенциализма и отношения человека к смерти и ничто, а отношением к чистой жизни.

Выстраивается не рациональное, а аффективное отношение к миру, который стал принципиально непознаваем, в то время как ранее «природа» носила тон научности. Цель преодоления научного отношения, основанного на познании, – избавиться от субъект-объектного мышления или, как минимум, заявить о перфорированности границ, выстроенных европейской онтологией. Аффект будто истончает грань, выстроенную человеком, позволявшую ему дистанцироваться от природы. Таким образом, с помощью аффекта предпринимается попытка построить монистичную экологию: преодолеть границу между человеком и нечеловеческим.

Аффективное отношение выстраивается с помощью переживания ужаса и страха по отношению к окружающему пространству, а также изменения апокалиптического фокуса, выстроенного посредством нарратива об исчезновении человека и мира после человека. Ужас интерпретируется как чувство, в котором человек выходит за границы человеческого на пути к нечеловеческому, становится чувством «локального апокалипсиса» - встречи человека с миром без человека. Что подразумевает «мир без человека»? Как правило, то же самое, но в нуарных оттенках при отсутствии рационализации, языка и структур.

3.1. Апокалипсис

Термин «апокалипсис» в точном переводе означает «откровение»¹⁵³. Иоанн Богослов, создатель апокалиптического нарратива, предрекал Второе пришествие Христа, которые описывали также евангелисты^{154 155}

¹⁵³ Ожегов И.С., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. URL: <https://reword.org/online/АПОКАЛИПСИС/bdojuvefdabefaorrerdrurfREirrcbrnrlfi>

¹⁵⁴ Матфей. Евангелие. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/mf/24/>

¹⁵⁵ Марк. Евангелие. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/mk/13/>

¹⁵⁶. Но текст Иоанна стал известен своими чудесами и ужасами, в которых люди вымаливали смерть, но не получали. Иоанн описывает события – все они экологичны – в которых Бог насылает беды на людей ¹⁵⁷. Природа здесь – инструмент Бога, которым он наказывает человека.

Катаклизмы запомнились больше, чем будущая благодать. Сам этот термин несет оттенок страха и дурное, негативное предчувствие. Апокалипсис был связан не только с ожиданием нового и перерождением, но со страшнейшими сценами жизни. После объявления смерти Бога, каков статус перерождения, то есть какое перерождение подразумевает современное апокалиптическое мышление?

Природа стала тем смысловым центром, с которым связан апокалипсис, а человек вынужден сегодня быть подавленным (поскольку он зависим от природы как от гиперобъекта, над которым он не властен) и виновным (поскольку он признается единственной причиной природных катастроф). Апокалиптическое сознание в современном мире связано с экологическим мышлением. Это значит, что ни Бог, ни социум не обнаруживают той угрозы, которая является существенной для человека. И то, и другое потеряло свою ценность.

Христианский апокалипсис предлагал нам старое тело и новый мир, имея в виду внутреннее преображение. Данное событие касалось не отдельно человека или природы, а сразу всех. Современная философия предлагает новое тело в старом мире, меняя человека для земной жизни. Потому событие апокалипсиса возможно приписать только объекту. Субъект остается связанным с этим событием, но только в рамках вины и причины, а не субъективности.

Современное мышление, символически отказавшись от Бога и человека, отказывается в конце концов от полной идеи апокалипсиса,

¹⁵⁶ Лука. Евангелие. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/lk/21/>

¹⁵⁷ Иоанн Богослов. Откровение. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/rev/8/>

поскольку нет кого-то, кто может гарантировать иное, новое будущее, отличное от настоящего. Это означает, что современная философия вынуждена отказаться от линейного времени, которое идет к своей цели - фундаментального преобразования мира.

Постгуманистичный образ природы продолжает следовать идее отделённости человека и природы, оставляя природу в кризисе, а человека с техникой. В связи с этим, вопрос апокалипсиса не затрагивает проблему внутреннего (то есть человека), но касается исключительно природы. Можно прийти к заключению, что как таковая идея об апокалипсисе по существу своему преодолевается, поскольку становится локально материальной. Обнаруживаются даже явные стратегии постапокалиптичности.

Проекты могут быть весьма различны, но они сосредоточены около двух направлений. Трансгуманистические идеи сконцентрированы на изменении телесности человека и животных, ограничивая биоразнообразие. Постгуманистические проекты, АСТ, спекулятивные реалисты склонны менять политику и социум, мышление человека в попытках изменить ритм жизни и сделать из людей настоящих землян.

Латур пишет, что нам пора наконец-то стать землянами вместо того, чтобы смотреть на Землю со стороны. «Чтобы перейти от одной системы к другой, нам нужно преодолеть господство экономизации – отказаться от дезинформирующего наблюдения Земли с Сириуса... Чтобы вновь овладеть Землей, нам нужно вступить в борьбу как с внеземными силами, навязывающими свои интересы и свои темпоральные режимы, так и с силами в некотором роде подземными, буквально запрещающими какому бы то ни было существу выйти в мир, явиться на свет»¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2019. С. 153

Подобную стратегию мышления в философии предложил уже Делез, выделив три типа философа и три типа философии соответственно. Современная философия отказывается от высот идей и подземелья мудрости, обращаясь к поверхности события: «Философ теперь не пещерное существо и не душа или птица Платона, а плоское животное поверхности – клещ или блоха»¹⁵⁹, что подразумевает «обнаружение бестелесых событий, смыслов и эффектов, несводимых ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям»¹⁶⁰.

Стать Землянами – значит остепениться и отказаться от космических поисков и взгляда, устремленного в небо, а также поисками скрытого, невидимого, невозможного. Заметим, что и это направление, как и трансгуманизм, также сконцентрировано на теле как на основе бессознательного, разума, языка и политики.

3.1.1. Современные представления об апокалипсисе (трансгуманизм)

Первое направление явно не отказывается от идеи апокалипсиса, аккумулируясь в трансгуманистических практиках «улучшения» тела и ожидания не Спасителя, а появления бессмертного сверхчеловека. Данная стратегия направлена на изменение тела посредством техники. Никто более не ждет внешнюю фигуру Бога и Суда, так как человек ассоциируется с разумным и свободным существом эпохи Просвещения. Он не ждет спасения, а спасает себя сам. Спасти себя – значит сохранить возможность мышления. В крайнем случае, можно передать способность мыслить другим существам, как предлагал Лиотар¹⁶¹, - искусственному интеллекту. Таким образом, апокалипсис понимается как деградация природы, а спасение видится в соединении человека с техникой и оснащении

¹⁵⁹ Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011. С. 177

¹⁶⁰ Там же. С. 176

¹⁶¹ Lyotard J.-F. The Inhuman. Reflections on Time. Stanford University Press. 1991. P. 217

собственного тела ради выживания в новых условиях во имя сохранения интеллекта.

Трансгуманизм надеется выйти за рамки единственной системы человека - его биологического тела. На смену единственно возможного в прошлом органического тела приходит множественность, то есть возможность человеческого, биологического тела вступить в контакт с техникой и природой. Постчеловек в рамках трансгуманизма - гибридное создание, появившееся вследствие изменения человека как вида.

При этом, трансгуманизм не отказывается от рационального гуманизма. Наоборот, свое начало возводит к прогрессу и рациональности. Трансгуманизм включает в себя множество направлений: либертарианский трансгуманизм (отстаивает свободный рынок как гарант права на усовершенствование человека), демократический трансгуманизм (требует равного доступа к технологическим способам улучшения), экстропианство (философия, основные принципы которой: постоянный прогресс, самотрансформация, практический оптимизм, разумная технология, открытое общество (информация и демократия, самоуправление, рациональное мышление), сингуляритаризм и т.д.

Рассмотрим наиболее интересный в рамках экологии проект гедонистического императива Д. Пирса.

3.1.1.1. Гедонизм Пирса

Д. Пирс - сторонник «гедонистического императива» выступает за уничтожение страдания для всех форм чувствующей жизни. В инженерию рая должна быть включена глобальная экосистема: «Наши постчеловеческие приемники переписут геном позвоночных, переконструируют глобальную экосистему и устранят страдания во всем живом мире»¹⁶². Пирс выступает против страданий, называя это чувство

¹⁶² Pearce David. The Hedonistic Imperative, 1995 URL: <https://www.hedweb.com/hedab.htm> (дата обращения 02.12.2022)

«уродством» [ugliness], доставшимся от предков. Мы сегодня в состоянии изменить нашу жизнь, считает Пирс, вытеснив страдания и стимулируя себя новой системой – благополучием, основанным на психическом здоровье. От физических болей большинство людей уже научилось избавляться благодаря появлению синтетических обезболивающих. Следующий этап – работа над сознанием человека. Почему от страданий нужно избавляться? Пирс считает, что в таком случае люди станут высокопродуктивными и будут находиться в перманентном состоянии блаженства. Пирс требует натурализации рая на земле, путь которому проложит наука.

Каков путь избавления от страданий? Работа с субстратом. «В течение следующей тысячи лет или около того биологические субстраты страдания будут полностью уничтожены. И "физическая", и "душевная" боль обречены на исчезновение в истории эволюции. Биохимия повседневного недомогания будет также генетически уничтожена. Недомогание заменит биохимия блаженства»¹⁶³. Путь избавления страданий касается всего живого, и должно повлечь изменение этой живой материи. Боль в данном случае понимается как механизм эволюции, то есть результат адаптации, необходимый для выживания в экосистеме. Удовольствие – то, к чему должны стремиться люди в частности и весь мир вообще: «некий вариант принципа удовольствия является универсальной - и универсально понятной - характеристикой разумной жизни; а его апофеоз в некоем возвышенном космическом оргазме - конечная судьба Вселенной»¹⁶⁴.

Пирс считает, что нам нужно переопределить нормы. То психическое состояние, которое сегодня считается нормальным, в будущем пост-человечества будет невежественно-депрессивным. Постлюди возведут

¹⁶³ Pearce David. The Hedonistic Imperative, 1995 URL: <https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>

(дата обращения 02.12.2022)

¹⁶⁴ Там же

норму эмоций к эйфорическим стабильным состояниям. Эйфория должна быть генетически запрограммирована и стать нашей природой. Переживания, мучения, страхи – это ужас человека, с которым он должен распрощаться: «Весь ужас некоторых видов страданий буквально невыразим и невообразимо страшен. В условиях дарвиновского режима "естественного" воспроизводства действительно ужасные переживания - равно как и эндемическое низкосортное недомогание - являются обычным и неизбежным явлением»¹⁶⁵.

Пирс ставит перед нами ряд вопросов, большинство из которых связаны со страданиями, переживаниями и эмоциями. Он пытается переопределить проблематику страстей и аффектов сегодня. Пирс считает, что постоянная стимуляция «оргазмического исступления от восторга» уже доступна нам, но людям этого недостаточно. Следующий этап – решить, отчего получать удовольствия, то есть решить вопрос второго порядка «желаний о желаниях». Или, как пишет Пирс, нам нужно рационализировать эмоции, то есть решить заранее, каким образом распределять эмоции для самостимуляции. Выбрать те причины и действия, которые побуждают совершенствоваться, и вознаграждать себя эмоциями.

Безусловно, размышления о страданиях приводят Пирса к вопросу о других живых существах. Мы ежедневно занимаем убийством животных ради приятного вкуса. Пирс обращает наше внимание на то, что боль физиологически свойственна не только людям: «Биохимия страдания не только тревожно похожа, но и идентична в широком спектре видов позвоночных (и даже некоторых беспозвоночных). По крайней мере, возможно, что представители любого вида, у которых больше болевых клеток с большей плотностью синапсов, чем у людей, иногда страдают более жестоко, чем мы, независимо от их условного "интеллекта"»¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же.

Но Пирс не ограничивается вегетарианством для людей. Дело не в том, что люди должны перестать употреблять продукты животного происхождения. Аргументация «убийство и хищничество – это естественно» не актуальна для постчеловека. Вся экосистема нуждается в изменении, пишет Пирс: «В будущем, так или иначе, формы жизни, существующие на этой планете, будут существовать только потому, что мы позволяем им быть таковыми или решаем их создать. Это пахнет высокомерием, но в то же время это действительно так. Мы все чаще можем конфигурировать материю и энергию мира так, как нам заблагорассудится, в соответствии с законами физики. Поэтому возникает моральный и практический вопрос: какие другие организмы, а значит, и какие другие способы получения опыта, мы собираемся либо создать, либо сохранить "в дикой природе" за пределами геномных банков и библиотек компьютерных программ в грядущие тысячелетия?»¹⁶⁷. Это означает, что нам нужно решать, что делать с хищниками, неприятными насекомыми и иными неудобными живыми формами, не соответствующими этике трансгуманизма.

3.1.1.2. Вывод

Апокалипсис в рамках трансгуманизма предполагает преобразование всего мира посредством телесных изменений. Цель данного преобразования – отказ от страдания и боли. Данное преобразование подразумевает техническое освоение и изменение всей экосистемы, которая должна быть подчинена правилам морали трансгуманизма. Данный подход выстраивает логику насилия над всем живым миром ради трансгуманистического блага. Апокалипсис в данном случае понимается позитивно – как будущая здоровая и счастливая постчеловечная жизнь. По большому счету, данную

¹⁶⁷ Там же.

стратегию нельзя назвать апокалипсисом скорее просто мечтой о рае на земле.

3.1.2. Современные представления о пост-апокалипсисе.

Вторая стратегия отказывается вовсе от возможности апокалипсиса, предлагая пост-апокалиптическое мышление. Если модерн предполагал линейное время и постоянный прогресс, а постмодерн – конец истории, то постгуманизм как продолжение постмодерна преодолевает это движение.

Модернизация призывала к движению вперед, развитию, прогрессу и науке, приоритету разума, который разделяет факты и ценности. Модерн живет со своей темной стороной - предчувствием апокалипсиса и конца жизни людей и природы, подстегивая самих себя этими видениями. «У нашей истории нет конца, - пишет Латур. - Конец истории – это стрела модерна, без нее он был невозможен. Ведь постепенное становление *космоса* не имеет конца. Поэтому политической экологии не стоит бояться Апокалипсиса: она возвращается домой, к *ойкосу*, к другим заурядным существам, к самому обыденному существованию»¹⁶⁸. Если трансгуманизм продолжает следовать стреле модерна, то пост-апокалиптическая стратегия отказывается от вершины нововременного прогресса – то есть конца.

Тема апокалипсиса, то есть конца истории – антропологическая проблема. Апокалипсис возможен, пока существует форма человека. Современная философия нивелирует эту форму, заявляя о том, что человек – это только совокупность тела и социально-политического эффекта. Исчезновение человека сродни вымиранию одного вида. Событие печальное и неприятное. Его придется занести в Красную книгу, сразу после желтых кувшинок. В рамках такого мышления вопрос апокалипсиса теряет свою актуальность, поскольку касается региональной проблемы. История, не смотря на наличие или отсутствие человека, идет своим ходом

¹⁶⁸ Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С.212

и не заканчивается с утратой человеческого. История понимается не как история человека, но как история бытия: «Человек как биологический вид не создает историю. Комплекс “человек+инструмент” не создает историю. А именно так рассказывают Историю сторонники человеческой исключительности. Эта История должна уступить место геоисториям, повествованиям Геи, симхтоническим историям»¹⁶⁹. Пост-апокалипсис утверждает существование материи после человека, поэтому исчезновение последнего – не повод для горя для постгуманистов: «Конец света переживет нечто (thing), чего быть не должно, анонимная масса материальности, истоки которой туманны, - вещь (thing) являющаяся не чем иным, как телом»¹⁷⁰.

С одной стороны, тема конца истории снимается, поскольку удаляется фигура человека, которая длила Историю, и судьба этого существа перестает волновать философию. Можно зафиксировать равнодушие современной культуры к изменениям, которые происходят с людьми как ее носителями. Личный опыт для каждого человека выходит на первый план. С другой стороны, и сам для себя человек тоже начинает исчезать, определяя свое мышление как производную структур социума, а свое тело как прибежище чужой жизни. Везде оказывается Другой по расчетам постгуманистов. Но этого недостаточно, и антикорреляционисты пытаются выйти за пределы человека, то есть обратиться к изучению нечеловеческого: «мы отстаиваем такую модель феноменологии, которая не просто способна говорить от имени нечеловеческих сфер, но особенно подходит для изучения чуждых сущностей»¹⁷¹, что означает «выйти за пределы человеческого тела, и пробраться в иное тело»¹⁷². Феноменология призывает найти в нашем теле «неассимилированную глубину», то есть

¹⁶⁹ Д. Харауэй. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 74

¹⁷⁰ Тригг Д. Нечто: Феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 14

¹⁷¹ Там же. С. 15

¹⁷² Там же. С. 16

обнаружить другого, живущего в нас. Это обнаружение иного вызывает ужас.

3.1.2.1. Чеширский кот.

Апокалипсис перестал ассоциироваться с человечностью человека. Первый вариант, трансгуманистический, интересуется анималистическими качествами, а второй – вовсе не может выделить человеческое. Однако сама апокалиптичность осталась в виде своих теней – ужаса и страха. Данные феномены существуют в виде улыбки чеширского кота: кот (апокалипсис в полном историческом значении этого феномена) исчез, а улыбка осталась. Как возможно существование этой улыбки? Как возможны ужас и катастрофа в мире без человека?

3.2. Ужас

Ужас сегодня рассматривается не как еще один феномен в списке других тем для философских исследований. «Жанр сверхъестественного ужаса, - пишет Такер, - является привилегированным местом для появления парадоксальной мысли о неммыслимом. То, что предыдущая эпоха описывала темным языком мистицизма или негативной теологии, современная эпоха мыслит в терминах сверхъестественного ужаса»¹⁷³. Ужас рассматривается как граница человеческого мира. Между кем проведена эта граница? Между человеческим и нечеловеческим (земным, планетарным, космическим) мирами.

Поэтому ужас сегодня приходит от земли: «все реагируют на еще одну, куда более радикальную реакцию – на реакцию Земли, прекратившей терпеть удары и начавшей все более сильно бить в ответ»¹⁷⁴. Ужас должен обнаружить скрытый ранее мир. Он проявляет себя в качестве катастроф, являя этим свою темную, скрытую сторону. Причина этих явлений

¹⁷³ Такер. Ю. Ужас философии: в 3 т. Т. 1. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 10

¹⁷⁴ Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2019. С. 41

оказывается недоступной и неважной, а философия концентрируется на создании онтологии существования в темноте. Правда ужасает. Общество постправды – это общество, которое вытолкнуло ужас за свои пределы. В природу. Но ужас до анти-антропологического движения был признаком человека, а точнее его души

3.2.1. Ужас как страсть

Ужас – это страсть души, по мнению Декарта. Он возникает в том случае, если образ, действующий на душу, приносит вред телу. То есть ужас возникает в страхе души за тело. Декарт пишет: «Если это образ чуждый и очень пугающий, т. е. если он живо напоминает то, что прежде вредило телу, то он вызывает в душе страсть страха, а вслед за ней — страсть смелости или страха и ужаса в зависимости от особенностей тела и от силы духа, а также в зависимости от того, удалось ли прежде уберечь себя, защищаясь или спасаясь бегством, от вредных вещей, к которым имеет отношение настоящий образ»¹⁷⁵.

Для Декарта образ являлся образом вещи и помогал человеку существовать. Например, вовремя убежать от собаки, увернуться от удара, не попасть в огонь. Но ужас не объясним как феномен, который предостерегает тело от возможного вреда. Причина ужаса – не тело и не вещи, а образ. Например, тело мертвеца или смерть другого человека ужасают. Какой это несет вред для другого тела? Никакого. Ужас причиняется не образами тела, а образами души. Но в философии Декарта страсти - и ужас, в частности, - являются продолжением механизма тела, а вид страстей зависит от особенности мозга. Происходит это потому, что субстанциально различия тело и душу, Декарт локализует душу в теле, в железе мозга, и объясняет возникновение страсти движениями нервов и духов в теле. «Воздействие, оказываемое на железу присутствием

¹⁷⁵ Декарт. Страсти души // Сочинения в 2 томах. Том 1. М.: Мысль, 1989. С. 498

устрашающего предмета, у одних людей вызывает страх, а у других может вызвать мужество и смелость. Причина этого заключается в том, что предрасположение мозга у людей очень различно»¹⁷⁶.

Для чего нужны тогда страсти? Почему нельзя без страстей действовать человеку. Дело в том, что Декарт обнаруживает нелинейность: воздействие на человека не гарантирует ответной реакции. Необходимы страсти, чтобы подготовить душу человека для действия: «Необходимо отметить, что главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти готовят его тело»¹⁷⁷. Декарт описывает процесс действия, но не говорит, почему человеческое тело не может действовать без страстей на вещи. Однако, он обнаруживает, что вещи действует не поверхностью на человека, а образом. И человеку нужен образ, прежде чем действовать.

Ужас является у Декарта такой страстью, которая необходима человеку, чтобы существовать в этом мире, то есть ужас результат предрасположенности мозга, следовательно форма влияния тела на душу. Однако, Декарт обращает наше внимание на то, что ужас, как и другие страсти, как и другие образы души возможны лишь во времени. Ужас – это временный феномен, возможный как реакция на образ тела, на прошлое, которое стало будущим. Страсти имеют такую колоссальную власть над человеком, что он почти не в состоянии от них избавиться. Возможно только заменить одну страсть другой.

Декарт связал ужас с миром. И причину видел в вещах. Также и Спиноза объяснил природу аффектов, где причиной были или сами вещи или воспоминания о них¹⁷⁸. Западная философия укрепила в данном понимании ужаса, соединив его с миром окружающим и реакцией человека

¹⁷⁶ Там же. С. 499

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Спиноза. Этика. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. 336 с.

на мир. Следующим шагом – избавление от человека и признание самого мира ужасным.

3.2.2. Природный ужас

Современная философия в связи с анти-антропологическим движением не может признать человека единственным существом, испытывающим ужас и порождающим его. Апелляция к Шеллингу позволяет представить человека как вторичный продукт по отношению к природе, а человеческое и внутренние состояния также укоренить в ней.

Б. Вудард, представитель спекулятивного реализма, определяет следующим образом основания своих размышлений: «Наша направляющая мысль звучит так: Природа есть как и продуктивность, так и бесконечное множество продуктов, обуславливающих порождение и потенциал человеческих субъектов с их способностью мыслить»¹⁷⁹. Природа выступает порождающей первопричиной. Она ничем не ограничена, активна, а результатом ее становления является создание продуктов, один из которых – человек.

Кроме того, спекулятивный реализм ведет войну с Кантом, и в частности, с его понятием времени. Вудард отрывает время от человека и приписывает темпоральность природе, как характеристику последней: «Время как не подлежащее восприятию (non-perceptual), но глубоко природное, всегда предстает перед нами как несуществующее и поэтому есть все, чем оно может быть (и основание всего, что могло бы быть), вместе с тем представляя как ничто, в виде своего рода чистой бытийности (pure-ness) “согласно своей природе, или Идее” времени самого по себе. Темпоральность, взятая не в качестве инертной формальности и не сугубо как нечто воспринимаемое, выражается в таком случае как время, которое движет само себя, которое функционирует за пределами компетенции

¹⁷⁹ Вудард Б. Мышление вопреки природе: природа, идеация и реализм между Лавкрафтом и Шеллингом// Логос. Том 32, 2. 2022. Том 1. С. 45-46

человеческой мысли и человеческой субъективности»¹⁸⁰. Время присуще природе, а значит всему сущему; оно до человека.

Непостижимость безумно длительных промежутков времени порождает ужас. По мнению Вударда, ужас – это результат столкновения с гигантскими величинами, то есть с бесконечностью, которая игнорирует человека. Ужас от этой мысли фиксирует ряд современных философов, неразличающих время и пространство, помимо Вударда: Мейясу¹⁸¹, Мортон¹⁸², Такер¹⁸³, Тригг¹⁸⁴. Этот феномен говорит о том, что один сон догматизма европейской философии развеялся: человека более не мыслят как главную фигуру в мире природы. Но вместо этого приписывают ему отличительные черты его особой животности.

Однако ужас здесь понимается не как сугубо человеческий феномен. Опираясь на образы литературы Лавкрафта, Вудард считает, что ужасное – ненормальная особенность самой природы: «создания Лавкрафта не сверхъестественны, а сверхнормальны; они маловероятны, но не невозможны, тем самым они отказывают бытию-ужаса (being-of-horror) в существовании за пределами природы. Если рассматривать ужас как знание слишком многого, тогда подлинный ужас заключается в знании слишком многого о непознаваемом, этом аморфном чуждом бытии, или неименованном Лавкрафта. Ужас становится одновременно производящей способностью мысли и природы, при этом мысль является попыткой природы стать объектом для самой себя»¹⁸⁵.

Таким образом, феномен ужаса объясняется гносеологически и онтологически. Дело обстоит таким образом: природа позволяет

¹⁸⁰ Там же. С. 48

¹⁸¹ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности, Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2017. 196 с.

¹⁸² Мортон Т. Гиперобъекты. Пермь: Гиле Пресс, 2019. 284 с.

¹⁸³ Такер Ю. Ужас философии: в 3 т. Пермь: Гиле Пресс, 2017

¹⁸⁴ Тригг Д. Нечто: Феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 174 с.

¹⁸⁵ Вудард Б. Мышление вопреки природе: природа, идеация и реализм между Лавкрафтом и Шеллингом// Логос. Том 32, 2. 2022. Том 1. С. 51-52

мышлению раскрыть саму себя в мысли. Ужас связан с объективацией природы – то есть мыслью. Природа, объективируя саму себя, кричит от ужаса от самой себя. Но если отвлечься от литературы, то философия сводится к идее появления ужаса как ситуации познания природы природой. Когда ужас возникает у человека, существа не принадлежащего природе, он объясняется как реакция на разрыв с этой природой или результатом самоаффектации. Но в данном случае невозможно обосновать ни причину ужаса, ни появления мысли от ужаса, а сам ход мысли, рассматривающий познание и чувство как взаимосвязанные события предстают метафорой «поломки» нововременной стратегии, которую упорно продолжают использовать, но уже в негативном ключе. Познание пришло к ужасу, а ужас рождает познание.

3.2.3. Ужас – слом границ

Ю. Такер мыслит ужас как знак границы между человеческим и нечеловеческим. Ужас понимается как феномен, который свидетельствует о границе мышления и предстания перед миром, в котором нет ничего человеческого. Заметим, что экологичное мышление вообще направлено на реализацию этого порыва к нечеловеческому и созданию «негативной философии»: «Культура здесь становится местом, где мы обнаруживаем попытки встретиться с безличным и безразличным миром-без-нас, подойти вплотную к непроходимой пропасти между миром-для-нас и миром-в-себе, где пустота, именуемая Планетой, балансирует между Миром и Землей. Именно по этой причине ужас рассматривается в этой книге как разновидность философии (или, возможно, “не-философии”)¹⁸⁶. Поэтому философии актуализируется в исследованиях сатанизма, музыке блэк-метала, злости, монстров, экзорцизма и т.д. - всему, что представляет собой не-человеческое. Демон – фигура, проявляющая не только нечеловечность

¹⁸⁶ Такер Ю. Ужас философии: в 3 т. Т. 1. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 16

человека в виде его одержимости. Демоны, - как пишет Такер, - вселяются не только в людей и животных, но также и в пейзаж, и в саму почву подземного мира»¹⁸⁷.

Задача вышеперечисленных авторов разбить связку природное = естественное и признать сверхъестественное также частью природы: «не существует различия между естественным и сверхъестественным, а то, что мы небрежно называем “сверхъестественным”, является лишь другой разновидностью природы, лежащей по ту сторону человеческого постижения – и не в относительном, а в абсолютном смысле»¹⁸⁸. Прибегать к такому ходу вынуждает отказ от человечества, которое всегда было только формой, зеркалом для природы. Лавкрафт, вдохновитель ужасной философии, ставит четко вопрос: «Чтобы постичь суть чего-то поистине чужеродного, во времени или в пространстве или в ином измерении, надо забыть, что такие вещи, как органическая жизнь, добро и зло, любовь и ненависть и все подобные атрибуты ничтожной и недолговечной расы под названием “человечество” вообще существует...но, когда мы пересекаем границу на пути к бескрайнему и ужасному неведомому – призрачному *Извне*, - мы должны оставить нашу человечность и все земные качества за порогом»¹⁸⁹.

Д. Хамис, переводчица Н. Ланда, предлагает типологию ужаса, объясняя данный феномен как нарушение привычного порядка, а именно представлений о самом себе и об окружающем мире: «Если мы хотим, в отличие от боди-хоррора, помыслить, так сказать, майнд-хоррор, или ужас в самой абстрактной его ипостаси, то допустим, что ужас врывается в нас именно тогда, когда нарушается обычный ход детерминации — определения границ вещей и самого себя (что, в общем-то, взаимосвязано,

¹⁸⁷ Там же. С. 44

¹⁸⁸ Там же. С. 89

¹⁸⁹ Джоши С.Т. Г.Ф. Лавкрафт: Жизнь, 2008. URL: http://samlib.ru/f/fazilowa_m_w/joshi17.shtml

поскольку детерминация происходит так, что вещи, процессы, сущности — словом, то, что является единицей желаемой онтологии, взаимно друг друга определяют)»¹⁹⁰. Данная трактовка сближает ужас с ощущением катастрофы. Последняя, в свою очередь, выступает объективацией чувства ужаса.

Хамис приводит разные ощущения и проживания ужаса к 3 типам, каждый из которых касается непосредственно человека. Первый: потеря границы между внутренним и внешним, меня и окружающего пространства. Второй: собственная неопределенность и одновременно с этим — определенность мира. Третий: безумие, выход меня за пределы субъекта, собственная нетождественность. Ужас в данной типологии по своему существу не имеет отношения к природе, но только к человеку. Однако, автор, отождествляя понятия «человек» и «субъект», приходит к выводу постгуманистическому. Хамис видит в данных примерах, особенно в последнем, преодоления субъекта, а потому и человека. Ужас, в связи с этим, видится в качестве проговаривания Безумия, который связаны не с человеком, а с природой: «Разве не важно в современной философии быть открытым внешнему? И разве не желает философия, как мы уже заметили, перешагнуть через конечный субъект — не значит ли это на самом деле замещение субъекта иным, внешним и, возможно, бесконечным? Шеллинг, например, пишет, что в нас мыслит природа — что если мы впустим ее в себя и дадим ей довести нас до автоматизма, открывая нам попутно интуитивный опыт своих секретов? Возможно, путем к этому «открытию себя» внешнему является ужас»¹⁹¹.

Итак, несмотря на антропологический подход к ужасу, Хамис приходит к уже встречающимся выше заключениям о природе ужаса,

¹⁹⁰ Хамис Д. Исследование ужаса. Логос. Том 29, 5. 2019. С. 138

¹⁹¹ Там же. С.145

который связаны с открытостью внешнему. Рассмотрим возможные причины таких выводов.

3.2.4. Ужас: природа и человек

Как западная философия представляет себе человека? Как субъекта, то есть как рациональное животное. Но как объяснить тогда безумие, страсти и аффекты человека? Как аффекты телесные, которые должны быть преодолены на пути к истине и знанию.

Кант в «Антропологии»¹⁹² понимает безумие как нарушение, поломку механизма мышления, а страсти и аффекты как средство, необходимое человеку, поскольку разум дает чувство жизни посредством аффекта.

Гегель занимает иную позицию. Безумие – не антагонизм, а предыдущая ступень для разума, то есть основание для возможности существования сознания¹⁹³. Но безумие – это следующий этап становления природной души, то есть идеализированной природы.

В той и другой позиции человек ассоциируется с наивысшим достоинством – понятийным мышлением. Философия XX в. преодолевает данную позицию, отрицая иерархию, в которой разумный человек должен быть на пьедестале, но современная западная философия до сих пор не пересмотрела распределение ролей: разум - от человека, а безумие, страсти и аффекты – от природы.

Философы ужаса сами признают этот факт: нечеловеческое, как пишет Тригг, «связано с понятиями чуждости, анонимности и бессознательного»¹⁹⁴. То есть данный термин направлен на привнесение в философию вытесненных феноменов, касающихся самого человека. Однако, она не может позволить приписать их человеку, следуя за традицией, оставляющей человека пустым носителем продуктов

¹⁹² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. в 6 томах, т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 349-588

¹⁹³ Гегель. Философия духа // Энциклопедия философских наук т. 3. М.: Мысль, 1977. 472 с.

¹⁹⁴ Тригг Д. Нечто: Феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 16

интериоризации. Ужас воспринимается как методология, следующая по пути преодоления корреляционизма, заявляет о телесном ужасе, то есть переживании себя как другого, а конкретнее – своего тела как места жизни иных существ. «Ужас космоса, в сущности, есть ужас тела»¹⁹⁵. Таким образом, ужас фиксирует всего лишь обнаружение философии: человек – живое существо.

По большому счету, тема ужаса была поднята Хайдеггером (ужас и смерть) и Кьеркегором (ужас и Бог), и далее – Лавкрафтом в связи с монстрами (ужас и природа). Нельзя сказать, что в русской философии тема ужаса исследовалась, исключая современность, вдохновленную ужасной философией. Возможно, тема ужаса была отстранена, поскольку ужас не связывался со смертью, как у Хайдеггера. Смерть в русской культуре встречается с нотой равнодушия: либо лихо по-казачьи (как в произведении «Тарас Бульба» Гоголя), либо смиренно-ответственно (как в фильме Довженко «Земля» или у Чехова в «»), Федотов выделял китайское спокойствие русского крестьянина по отношению к смерти¹⁹⁶). Ужас не связан и с Богом, по крайней мере, это не магистральное отношение. Как говорит Франк, мы хотим от Бога не суда, а спасения¹⁹⁷. В отношении природы, опять же, ужас не наблюдаем. Природа – это пространство Бога;

Более того, было бы неправильно рассматривать ужас сквозь призму причин ужаса – это то же, что рассматривать укусы в зависимости от породы укусившей собаки. Нужно обратиться к самому феномену и выяснить, что вообще позволяет ему состояться.

Единственная точка, момент зарождения ужаса – отношение с самим собой. Раздвоение, в котором одна из отделившихся частей тебя испытывает концентрированное состояние, которое целиком невозможно

¹⁹⁵ Там же. С. 22

¹⁹⁶ Федотов Г. И. Письма о русской культуре // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 388

¹⁹⁷ Франк С. Л. Крушение кумиров // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 152

вынести. Одна часть испытывает, другая удерживает в состоянии реальности – вразумляет. Состояние ужаса – это состояние безумия (мира наоборот), стабилизированное умом. Ум дает данность ужаса, освещая безумство.

Безумие – основание, прерогатива и привилегия человека. Безумие и ужас – родные братья человека в русской философии. Они друг друга не покидают. Поэтому нет однозначно радикальных персонажей в литературе и сухой рациональности в мышлении; нет разделение на человека как рационального субъекта и нечеловеческого как аккумуляции жизни и аффекта.

Герои Достоевского ужас испытывают в ситуациях безумия – обнаружения своего двойника. Розанов также ассоциирует понятия ужаса и безумия: «Без молитвы совершенно нельзя жить... Без молитвы – безумие и ужас»¹⁹⁸. Молитва здесь – упорядочивающий сознание ритуал. Что находится за рамками ритуала? Субъективность, столкновение с которой рождает ужас хаоса, разрывающей, тягучей темноты.

Бердяев пишет об ужасе в связи с наличием у человека пола: «Ужас перед полом есть ужас перед жизнью и перед смертью в нашем грешном мире, ужас от невозможности никуда от него укрыться. Ужасом пола и энергией половой полярности поражено все существо человека, его мышление и его чувства, его творчество и его нравственное сознание не меньше, чем жизнь его организма»¹⁹⁹. Ужас в данном случае указывает на обнаружение причины безумия: пульсирует чувственный хаос человека. Столкновение сознания с этой бездной порождает ужас. «Человек, в сущности, не замечает, что он живет в безумии, которое лишь внешне

¹⁹⁸ Розанов В. Уединенное // Уединенное. Апокалипсис нашего времени. М.: Мартин, 2021. С. 52

¹⁹⁹ Бердяев Н. О назначении человека. М.: АСТ, 2006. С. 126

прикрыто»²⁰⁰, но некоторые персонажи, как Господин Голядкин, приоткрывают прикрытое.

3.2.5. Ужас двойничества

Главный герой «Двойника» господин Голядкин, влюбленный чиновник, готовится к балу по случаю дня рождения объекта своих чувств. Он находится на пределе насыщенности, наполняет свою жизнь вещами, поступками, которые ему не свойственны: заказывает карету, берет напрокат ливрею для своего Петрушки, повязывает пестрый шелковый галстук, натягивает новехонький вицмундир, ходит по лавочкам, торгуется, приценивается к разным вещицам, и, наконец, заезжает в ресторан, выпивает горячий шоколад и рюмочку водки.

Его жизнь наполняется словами, людьми: он встречает сослуживцев, ездит к врачу Крестьяну Ивановичу, всем открывает правду о себе: «Вот, господа, мои правила: не удастся – креплюсь, удастся – держусь и во всяком случае никого не подкапываю. Не интригант – и этим горжусь. В дипломаты бы я не годился»; «Человек я маленький, сами вы знаете; но, к счастью моему, не жалею о том, что я маленький человек. Даже напротив, Крестьян Иванович; и, чтоб все сказать, я даже горжусь тем, что не большой человек, а маленький...Полуслов не люблю; мизерных двуличностей не жалею; клеветой и сплетней гнушаюсь. Маску надеваю лишь в маскарад, а не хожу с нею перед людьми каждодневно»²⁰¹. Господина Голядкина затягивает водоворот людей, вещей, слов, поступков, переживаний. Его не пускают на бал, выгоняют прямо на входе, но он тайно прокрадывается, и его выгоняют повторно, а теперь еще и прилюдно.

Насыщенность и переполненность господина Голядкина приводит к рождению второго господина Голядкина. Один как будто отделяется от

²⁰⁰ Там же. С. 148

²⁰¹ Достоевский Ф.М. Двойник. 1846. URL: <https://ilibrary.ru/text/18/p.5/index.html>

другого, поскольку вместе, в едином целом, существовать они более не могут.

Господин Голядкин встречается самого себя. Ситуация собственной противоречивой полноты, собственной двойственности – вот что является ужасом. «Волосы встали на голове его дыбом, и он присел без чувств на месте от ужаса... Господин Голядкин совершенно узнал своего ночного приятеля. Ночной приятель его был не кто иной, как он сам, — сам господин Голядкин, другой господин Голядкин, но совершенно такой же, как и он сам»²⁰²; «Тот, кто сидел теперь напротив господина Голядкина, был — ужас господина Голядкина... одним словом, был сам господин Голядкин»²⁰³.

Ужас господина Голядкина указывает на встречу с самим с собой, которая возможна только в пространстве воображения. Для того чтобы встретиться с собой, господину Голядкину пришлось расширить мир, населяя его собой. Процесс расширения – это то, что происходит при ускользании сущего.

3.2.6. Панический ужас

Вернемся к теме связи ужаса и экологии. Корни связи природы и ужаса можно найти еще в греческой мифологии. Ужас был антропоморфизирован в образе Пана, бога лесов, гор, полей, животных – дикой природы. По преданию, когда Пан родился, его мать, увидев его, сбежала от ужаса. Выглядит Пан демонически: его тело подобно человеческому, но ноги у него козлиные, а на голове рога и красное лицо. Уродство, склонность к одиночеству и любовь к музыке и нимфам – отличия этого бога. Панический ужас связан полуденным сном Пана. Если кто-то из смертных разбудил его во время затишья природы, Пан наводил

²⁰² Там же.

²⁰³ Там же.

на него панический ужас, на животных - панику. Потому время полудня было священной тишиной.

В русской литературе конца 19 в. – начала 20 в. образ Пана использовался у Ф. И. Тютчева («Полдень», 1829 г.), М. Ю. Лермонтова («Пан», 1829 г.), И. С. Тургенева («Нимфы», 1878 г.), Ф. М. Достоевского, В. Я. Брюсова. В начале 18 в. в русской традиции образ Пана (природы) гармонизировался, а представление о паническом ужасе потеряли свою актуальность: «в лирике Лермонтова и Тютчева образ Пана служит образной доминантой идиллического образного мира, космоса, всеединства»²⁰⁴.

Спустя 50 лет И.С. Тургенев противопоставляет христианство природе: Пан умер в первый век рождества Христова. Когда герой произведения выкрикнул «Великий Пан воскрес», вокруг все озарилось радостью: «И тотчас же — о чудо! — в ответ на мое восклицание по всему широкому полукружию зеленых гор прокатился дружный хохот, поднялся радостный говор и плеск. “Он воскрес! Пан воскрес!” — шумели молодые голоса. Всё там впереди внезапно засмеялось, ярче солнца в вышине, игривее ручьев, болтавших под травой. Послышался торопливый топот легких шагов, сквозь зеленую чащу замелькала мраморная белизна волнистых туник, живая алость обнаженных тел... То нимфы, нимфы, дриады, вакханки бежали с высот в равнину...Они разом показались по всем опушкам. Локоны вьются по божественным головам, стройные руки поднимают венки и тимпаны — и смех, сверкающий, олимпийский смех бежит и катится вместе с ними...»²⁰⁵. Но, увидев крест церкви, все исчезли. У Тургенева в целом мотив противостояния природы и человека: «Я не

²⁰⁴ Косяков Г. В. Мифопоэтика образа Пана в русской культуре XIX – нач. XX вв. // Наука о человеке: гуманитарные исследования, 2008. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mifopoetika-obraza-pana-v-russkoy-kulture-xix-nach-xx-vv/viewer> (дата обращения 29.05.2023)

²⁰⁵ Тургенев И.С. Нимфы. 1878. URL: https://rvb.ru/turgenev/01text/vol_10/02senilia/0251.htm (дата обращения 29.05.2023)

ведаю ни добра, ни зла..., - говорит Природа, - Разум мне не закон — и что такое справедливость? Я тебе дала жизнь — я ее отниму и дам другим, червям или людям... мне всё равно... А ты пока защищайся — и не мешай мне!»²⁰⁶.

3.3. Вывод

«Смерть природы» является атрибутом пост-апокалиптического движения философии ужаса и ужаса философии. Если «природа» как образ и структура, в том числе, реализовывала желание контроля человеком окружающего мира, то бесконтрольное состояние выражается определенным отношением – ужаса. Неподконтрольность мира катастроф сменила «покладистую» и предсказуемую природу.

Экологический нарратив появляется как продолжение мысли о возможном конце мира, который, в свою очередь, адресует к природе. Современная экология заявляет о необходимости переопределить отношение к природе: вместо рационального – чувственное. Экологический дискурс воссоздается через чувство ужаса и апокалиптические настроения.

Так как апокалипсис теряет свой изначальный христианский смысл, связанный в том числе с внутренним преображением, появляется две стратегии апокалиптичности. Первая – счастливое, технически преображенное состояние без ужаса. Вторая - ужасное состояние без конца.

Первая стремится к техническому освоению и подчинению мира, преобразованию его согласно собственной этике, основанной на преобразовании тел людей и животных. Апокалипсис вырождается в стремление к сверх-человечному преображению.

Вторая стратегия отказывается от идеи апокалипсиса как идеи конца истории, поскольку история не связывается с человеком. Потому исчезновение человека не может привести к концу истории и мира.

²⁰⁶ Тургенев И.С. Природа. 1879. URL: <https://ilibrary.ru/text/1378/p.41/index.html> (дата обращения 29.05.2023)

Техническая стратегия напрямую наследует нововременное западное мышление. Отношение посредством ужаса создает современную экологию. На смену рационального отношения приходит аффективное. Природа не только вызывает ужас, но и объявляется онтологическим источником ужаса. Несмотря на это, тексты, посвященные теме ужаса и природы, выявляют антропологичность мыслей и онтологичность выводов. Образ окружающего мира выстраивается посредством приписывания вещам человеческих переживаний и восприятий. В обилии текстов о постистории, постчеловеке, Великом Внешнем, «мире без меня» угадывается чувство бессмысленности, ненужности человека. Он вторичен и представляется необязательным конструктом, ограничивающим потенцию природы. Но ужас стал естественной особенностью не природы, а человека, мир которого, в том числе и природа, разрушается на глазах. Ужасает выпадение из привычного хода мира: слом, катастрофа. Так или иначе, ужас связывается с чем-то необъяснимым, выскочившим «как-то вдруг» и поражающее настолько, что возникает не улыбка изумления и вопросительно поднятые брови удивления, но крик ужаса. Ужасает собственное раздвоение (выскочивший вдруг твой близнец) или созданные человеком видения, разрывающие плотность природы, то есть порожденные тобой образы. Ужасает беспричинность, то есть те случайности, причина которых – человек.

В связи с этим, я прихожу к выводу о том, что идея непознаваемости и ужасности природы, составляющая основу новой экологии, указывает на изменения, касающиеся антропологии, а не онтологии. Изменившееся отношение к природе, следовательно, заявляет об изменении внутреннего мира. Темная экология впустила в философию темы загадки, аффектов, страстей, дикости, темноты – феноменов человеческой жизни, но оторвала их от человека и приписала природе. В целом, это особенность западной

философии, которая всегда занималась только природой, а добравшись до человека, идентифицировала его также как фюсис.

Кроме того, темная экология начала вновь приоткрывать мысль о дистанции человека по отношению к природе, которая, оказывается, создается на основании воображении человека. Иногда на представлениях о химерах, страшной слизи и т.д. Иногда – о четко работающем механизме физико-химических законов.

ГЛАВА 4. ГЕОСОЦИАЛЬНОСТЬ И ЭКОСОФИЯ.

Перейдем к анализу предпринимаемых стратегий в рамках постгуманистичной экологии и определим, какой смысл вкладывается в этот термин постгуманизмом. В главе 3 выяснено, что переопределяется отношение человека к окружающему миру. Вместо заботы о природе и охраны окружающей среды – ужас. Во-вторых, основная цель – попытаться выйти за рамки описания человеческого опыта, то есть пытаться схватить «точку зрения» (мысли, ощущения, восприятия) объектов. Для этого нужна иная онтология: такая, которая создала основание для поиска этой «точки зрения». Потому на монизме и антропоморфизме базируется экологичная онтология (спекулятивный реализм, акторно-сетевая теория, объектно-ориентированная онтология). Заметим, что борьба с антропоцентризмом в постгуманизме приводит к масштабизации антропоцентризма, когда все наделяется человечностью.

В связи с этим экология больше не исследует связи между природой и человеком. Экология постгуманизма является методологической установкой, в рамках которой человек отождествляется с телом, социальность - с взаимодействием между телами, а окружающая среда понимается как результат сборки и самоорганизации материи. Ф. Гваттари заявил о необходимости расширения сферы влияния экологии, связав последнюю с коллективностью и субъективностью человека. В проекте экософии он заявил, что явления экологического дисбаланса необходимо рассматривать в соответствии с тремя подходами: «пролить свет на эти вопросы может исключительно этико-политическая артикуляция, которую я называю *экософией* – в соответствии с тремя экологическим регистрами: регистром окружающей среды, социальных отношений и человеческой субъективности»²⁰⁷. Все эти направления априори заявляются Гваттари как

²⁰⁷ Гваттари Ф. Три экологии. Часть 1. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-1>

экологические регистры, то есть он задает словом «экологический» рамки рассмотрения этих направлений, поэтому социальность и субъективность становятся в один ряд с окружающей средой.

В предыдущих главах мы уже разобрались с двумя темами, которые ассоциируются с постгуманистичной философией – темное отношение к природе и смерть природы, обе темы негативно связаны с антропологией. Рассмотрим, что же позитивного предлагает постгуманизм. Касательно данной темы можно выделить 2 подхода. Рассмотрим сначала метод репрезентации природы Латура, а затем – эстетико-политический метод Гваттари, исключающий репрезентацию.

Экология постгуманизма разрешение экологических проблем видит в изменении самосознания человека. Если постмодернизм менял отношение человека к природе, то постгуманизм сосредоточен на изменении человека к себе. В свете этого изменения переопределяются остальные вопросы. Третья тема, рассмотренная в данной главе: как реализуется проект экологичной субъективности. Вместо решения глобальных проблем, поставленных в XX в., экология занялась устранением человека.

4.1. Новый Климатический Режим - геосоциальность

Сегодня, как скажет Латур, мы вступили в новый климатический режим, который структурирует отношения между людьми и окружающим миром («"климат" понимается здесь в очень широком значении отношений между людьми и материальными условиями их существования²⁰⁸»). Это значит, что геополитические вопросы определяются климатическим вопросом, что понял и папа Франциск, опубликовав энциклику *Laudato Si'* (2015), продолжив тему культуры жизни Папы Иоанна Павла II в энциклике *Evangelium Vitae* (1995): «Миграции, рост неравенства и Новый

²⁰⁸ Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2019. С. 11

Климатический Режим – это единая угроза»²⁰⁹. Было бы вернее сказать, что такое разделение невозможно: «Если XIX в. был веком социального вопроса, то XXI в. – это век нового вопроса, геосоциального»²¹⁰.

Геосоциальность подразумевает не внимание к условиям существования и окружающему пространству, но попытку рассматривать Землю как политического аттрактора, переопределяющего социум и условия существования людей. Люди не смогли создать полностью общий мир и глобализация невозможна для человеческого мира, поэтому Латур пытается видеть в Земле точку притяжения, объединения и основания политических процессов. Такая угроза, по мнению Латура, способна срастить глобализм и традиционализм. Геосоциальность основана на попытке определить социальность как принадлежность земле. «Ощущение, что земля уходит из-под ног, - это и есть наша новая всеобщность»²¹¹, - пишет Б. Латур.

4.1.1. Земное и мигранты

Движение между глобальным и традиционным уже не актуально. Идея глобализации преобразована. Положение определяется теперь другой направленностью, как считает Латур, - от Внеземного к Земному: «Земное как новый политический актор»²¹².

Сегодня меняется представление о земле. Мы все стали мигрантами: «К мигрантам извне, пересекающим границы вследствие жутких трагедий, которые заставили их покинуть свою родину, теперь нужно добавить мигрантов изнутри, остающихся на своих местах, но с болью осознающих, что родина покидает их сама. Осмыслить миграционный поток так трудно именно потому, что он является симптомом – более или менее вопиющим –

²⁰⁹ Там же. С. 24

²¹⁰ Там же. С. 111

²¹¹ Там же. С. 24

²¹² Там же. С. 73

опыта, общего для всех: мы потеряли землю»²¹³. Латур пишет о миграции как о потере людьми своего фона существования – привычной территории. Но миграция – это не передвижение человеческих тел, а влияние нечеловеческих процессов, которые стирают чувство дома потому, миграция не только политическая проблема, но прежде всего онтологическая.

Постгуманизм убеждает нас в том, что «мигрант» становится синонимом слова «человек», поскольку последний сбежал из своего подлинного дома – нечеловеческого, став метафизическим гостем. Философия в лицах Деррида и Левинаса побуждала нас к открытости и гостеприимству, отмечая недостижимость этого идеала, поскольку некто всегда занимает место хозяина. Однако, перед человеком сегодня ставится задача быть гостеприимным по отношению к нечеловеческому для того, чтобы разрушить дуализм человеческого и нечеловеческого. Основным аргументом является мысль о том, что человек дифференцируется в результате практик. Существование же дуализма указывает на рассогласованность человека с самим собой: человек не может признать собственную нечеловечность. Человеческое должно стать еще одним видом, порожденным нечеловеческим и являющимся земным.

Быть земными – значит быть землей. Д. Беннет противопоставляет такую позицию энвайроментализму, для которых существовало различие человека и природы: «Если энвайронменталисты – это Я, которые живут на Земле, то виталистические материалисты – это Я, которые живут как Земля»²¹⁴. Эту мысль разовьет Харауэй, придя к выводу, что люди компост.

Пора понять, говорит Латур, что не Земля под нашим контролем, но мы находимся под ее властью. Нам приходится лавировать вслед за ее состоянием, принимать ее роль, потому что теперь она становится

²¹³ Там же. С. 19

²¹⁴ Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 144

субъектом нашей общей истории. Человек подвластен земле, то есть конструируется состояниями внешнего для него пространства, оказываясь узником планеты, которому отказывают в свободе: «Раньше мы определяли ее [свободу], с гордостью подчеркивая способность человека противостоять силам природы и стихийным бедствиям. Однако теперь, когда человек научился воздействовать на климатические условия (именно такое воздействие подразумевает термин “геоинженерия”) и строит смелые планы терраформирования, свободу *homo sapiens* надлежит понимать как разумную ответственность перед планетой»²¹⁵. Ответственность за природу во времена постмодерна сменяется ответственность перед планетой.

Земля уходит из-под ног не только у тех, кого колонизировали, чьи земли отбирали насильно. Но у всех сразу. Земля – это не окружающая среда (так как кто-то должен быть центром этого круга) и не природа. Природа является если не пустым, то точно лишним словом для постгуманизма. Территория и земля еще носит отпечаток власти, договора и собственности, а потерять последнюю действительно страшно. Киреевский выделял приписывание личности к частной собственности – характерной чертой мышления европейца²¹⁶. Латур спрашивает: «Замечали ли вы, что испытываете разные эмоции, когда вас призывают встать на защиту природы (это наводит скуку) и вашей территории (это мобилизует вас без промедлений)»²¹⁷. Оказалось, что под размеченной территорией, происходят процессы, над которыми собственники этих территорий не властны. Несмотря на то, что людям казалось, что они надежно закрепились, оказалось, что они буквально шатаются на ветру, и пелена уверенного землевладения застила им глаза: «Но вот под землей частной

²¹⁵ Бинчик Э. Эпоха человека: риторика и апатия антропоцена. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 15

²¹⁶ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России/ Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. Стр. 151-213

²¹⁷ Там же. С. 22

собственности, территориальной экспансии, землепользования закопошилась, задвигалась, затряслась другая земля»²¹⁸.

Латур предлагает нам решение. С одной стороны, нам нужно найти хоть какую-то основу. Колебаться на ветру хаоса невозможно. Нужна опора и защита. С другой стороны, возврат к жестким границам и идентичностям также неблагоприятен. Латур предлагает срединный путь: «Чтобы их успокоить, нужно вновь увязать друг с другом два взаимно дополнительных стремления, которые в процессе модернизации стали взаимоисключающими: это стремления быть привязанным к определенному клочку земли и безгранично распространяться по миру. Пока их соединение считается невозможным: принято думать, что нужно выбрать что-то одно. Вот это мнимое противоречие текущая история, думается, и призвана решить». Абстрактное земное должно стать универсальной точкой притяжения для всех, по версии Латура.

4.1.1.1. Хтулуцен/Терраполис

О. Тимофеева, обращаясь к Фрейду, писала, что «нечеловеческое» как эпицентр философии сигнализирует о попытке вытеснения из сознания темы «человеческого» и в то же время имплицитно основано на данной теме. Но вместо того, чтобы следовать мысли о том, что «постгуманизм еще должен открыть для себя человеческую сердцевину нечеловеческого»²¹⁹, Харауэй отказывается от негативной центрации на человеке, заявляя, что антропоцен и капиталоцен – неподходящие названия. Философия должна преодолеть данную постановку вопроса, по мнению Харауэй, которая разделяет мнение о том, что «антропоцен – это, скорее, пограничное событие, подобное мел-палеогеновой границе, а не эпоха. Антропоцен

²¹⁸ Там же. С. 36

²¹⁹ Тимофеева О. Что нас ждет за поворотом к нечеловеческому? // НЛО, № 158, 4/2019. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/158_nlo_4_2019/article/21361/ (дата обращения 15. 03. 2023)

маркирует серьезные и резкие изменения – то, что было после, будет непохоже на то, что было до»²²⁰.

Хтулуцен подчеркивает существование экономики как одной из практик, а антропоса – одного из видов. Хтулуцен предлагает не выработать стратегии спасения земли от человека, а быть заодно с землей, выйти навстречу. На смену человеку пришел компост, как заявляет Харауэй: «Мы гумус, а не Ното или Антропос; мы – компост, а не постчеловеческие существа»²²¹. Человек – это только мясо, которую сложно отличить от туши животных, заметил Делез.

Д. Харауэй предлагает термин, синонимичный Земле, но объединяющий, кроме научного и природного подтекста, политический нарратив, - «Терраполис» (аналог Геи). Она описывает Терраполис метафорически: «Терраполис богат миром, привит от постгуманизма, но зато богат компостом, привит от гуманизма человеческой исключительности, но зато богат гумусом, жирной почвой для многовидового рассказывания историй. Этот Терраполис – дом-мир не для человека как *Ното*, этого вечно параболического, разбухающего, съеживающегося и снова разбухающего, фаллического самотождественного образа себя, а для человека, трансмогрифицированного этимологической индоевропейской ловкостью языка в гумана, работника почвы. Мои СФ²²²-твари – скорее сущности грязи, чем небес, но звезды светят и Терраполису»²²³.

В рамках Хтулуцена «природа» начинает фигурировать, вновь срастаясь с термином «сущность». «Природа» не используется как термин, близкий по значению к Универсуму, космосу, бытию или сущему. Природа

²²⁰ Д. Харауэй. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 134

²²¹ Там же. С. 80

²²² «СФ означает сайнс-фикшн, спекулятивный феминизм, сайнс-фэнтази, спекулятивную фабуляцию, сциентический факт, а еще – сплетенные фигуры». Д. Харауэй. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 28

²²³ Там же. С. 30

выявляет особенности некоторых сообществ. Д. Харауэй постулирует данный подход: «Становление-с и наделение способностью изобретают примерное нишевое пространство и его обитателей. То, что получается в результате, часто называют природой»²²⁴. В такую локальную природу могут входить совершенно различные социальные, политические и т.д. практики, осуществляемые не только людьми, но и животными, машинами и т.д., включающими не только материальный мир, но и виртуальное пространство. Временные коллективы образуют свои природы, каждая из которых становится характеристикой, объединившихся под ее титулом акторов. В связи с этим различие между природой и социумом расплывается. Социальность становится основанием для организации природы, а природа – сущностью социальности.

4.1.1.2. Бездомность и субъективность

Что делать, если внутреннее человека стало управляться внешним, Земным? Природы, то есть сущности, которая дала бы ему место, у него нет. Внутреннему также отказано в своем месте, то есть в границах. Глобализация не смогла устаканить человека. К чему обратились? К Земному. Оно достаточно основательно, чтобы бояться и преклоняться, а человек покорно бредет за ней. Люди - это мигранты, а с местными нужно считаться. Кто такие эти «местные»? Нелюди. Сквозь размеченную территорию частной собственности просочились локальные жители Земли, и Европейскую философию такая ситуация приводит в ужас.

Современная философия обнаруживает собственную бездомность, но поиски собственного дома можно обнаружить уже в начале и середине 20 в.: элегии Гельдерлина «Возвращение домой», в размышлениях Хайдеггера и Клагеса.

²²⁴ Там же. С. 35-36

Хайдеггер подходит к данной теме как к бытийно-исторической: поиск родины сигнализирует о забвении бытия новоевропейским человеком, то есть человек воспринимается как сущее. Хайдеггер пишет: «То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека»²²⁵.

Русская философия уже давно знала про неуместность человека в космосе: он здесь незаконен. Сущее более основательно, чем человек. Человек не пытался подчинить землю. Как заметил Толстой, он нуждается примерно в двух метрах земли – для могилы²²⁶.

Но и к Земному никто не стремится. Движение направлено ровно в обратную сторону: от Земного к Внеземному. Русский космизм стремился преодолеть землю. Фильм Тарковского «Андрей Рублев» начинается с этого отчаянного полета: «Я лечуууу», - кричит мужик в самом начале фильма. В этом полете сосредоточена вся направленность жизни. Это не полет сухостоя, подчиняющееся случаю или законам Земли. Это отчаянный шаг за пределы, который формирует независимость. Это попытка заявить, пусть и неудачная, о своей внеземности.

Тема космоса – наиболее животрепещущая проблема в русской философии. В условиях катастрофы русское сознание предпринимает попытку обжить пространство, сделать возможным для жизни. Европейской философии свойственно приземление, что подразумевает попытку устроить свое мышление и свою культуру по принципам земным, то есть таким образом, чтобы наращивалась объективность, а субъективность сужалась. Сознание стремится одомашнить территорию. Культура – появление такого дома.

²²⁵ Хайдеггер. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 207

²²⁶ Толстой Л. Н. Много ли человеку земли нужно?, 1886. URL: https://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_10/01text/0259.htm (дата обращения 30.05.2023)

Русская философия предпринимает иной шаг. Ассимиляция пространства происходит по принципам субъективности. Литература и философия пытаются предоставить планы по завоеванию территорий, которые всегда воспринимаются как иные и никогда не становятся одомашненными на долгое время. Домой возвращает человека только смерть.

Федоров стремится изменить все законы и пустить космическое время назад («Назад» нас призывал Малевич, а Леонтьев, если не назад, то «подморозиться»). Циолковский строит агрегаты для полетов. Вернадский наблюдает влияние разума на весь мир. Розанов размышляет над проблемой а-космичности христианства.

Латур пытается вмешаться в научный дискурс, сделав науку более локальной, а не космической. Однако, он пользуется терминами, отсылающими к целой планете, то есть взгляду из космоса, или предмету экономики и природопользования. Более уместным было бы апеллировать к почве, самостоятельному природному телу. Рассмотрением почвы как естественно-исторического тела занималась Русская школа почвоведов, сформированная В.В. Докучаевым. Почва отражает своеобразие и уникальность Земли как планеты, поскольку является живой, в отличие от беспочвенных земель других планет.

4.1.2. Глобализм, традиционализм Объектно-ориентированная политика

«...больше нет людей в чистом виде по одну сторону, и не-человеков – по-другую. Экология – это не партия и даже не занятие, это призыв изменить направление: “К Земному!”»²²⁷. Что, в сущности, предлагает Латур? Новое основание – Земное. Правда, это основание должно стать подходящим для всех, поэтому он вынужден защищать свой концепт перед

²²⁷ Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2019. С. 103

правыми и левыми, перед глобалистами и традиционалистами. Ради привлечения глобалистов, он заявляет, что его проект прогрессивен. Иначе кто из глобалистов согласится с ним? Латур пишет: «Сколь бы ни было спорным слово “прогрессист”, маловероятно, что кого-либо заинтересует предложение встать на путь “регресса”. Попробуйте-ка увлечь массы идеей “конца прогресса”, перспективой жить не так хорошо, как жили их родители, предложением учиться довольствоваться меньшим»²²⁸.

С другой стороны, традиционалистов привлекают Земным. Земное не является залогом идентичности; это ничье. Почвенники называются так не потому, что смогли найти почву под ногами, а потому, что смогли создать метафизические и органические основания собственной жизни. Латур не предлагает никакого создания. Земное – это то, что уже существует: определенная, твердая земля. Латур пишет: «Если Локальное поддерживает отличия, изолируясь, то Земное, наоборот, поддерживает их, открываясь... Дело в том, что Земное, при всей своей опоре на идеи земли и почвы, одновременно является мировым в том смысле, что не замыкается ни в каких границах, выходит за рамки любой конкретной идентичности»²²⁹.

Проект «Земного» очень похож на глобализм с одной оговоркой. Латур отрицает подход к природе издалека, то есть отношение к природе как целокупности постоянно действующих физических законов. Он предполагает более близкий контакт, то есть понятию «природы» следует вместить в себе ответную реакцию на человека. Это более не безответный монолит, а система, частью которой является человек. «Глобальное рассматривает все вещи издалека, словно они внеположны социальному миру и абсолютно безразличны к действиям людей. Земное рассматривает те же вещи вблизи, как внутренние для человеческих коллективов и

²²⁸ Там же. С. 88

²²⁹ Там же. С. 96-97

чувствительные к человеческой деятельности, на которые они живо реагируют»²³⁰. «Климат» - понятие, отчасти заменившее природу, на данный момент, поскольку содержит возможность радикального изменения. Природа в том виде, в котором она существует сегодня, может исчезнуть. Земное призвано убедить нас в том, что климатический режим нашего дня уже существенно изменился и способен безвозвратно потерять хрупкую гармонию. Нужно, как говорит Латур, «предельно холодно и трезво познавать теплую активность Земли, глядя на нее вблизи»²³¹.

Латур пытается отделиться от такого рода идеализма, выдающего себя за материализм, и ставит следующие задачи: «Чтобы перейти от одной системы к другой, нам нужно преодолеть господство экономизации – отказаться от дезинформирующего наблюдения Земли с Сириуса. Как писал Поланьи, “мирская религия” рынка – не от мира сего. Ее материализм – это на самом деле идеализм, утративший последнюю связь с какой-либо материальностью в результате климатической мутации. Чтобы вновь овладеть Землей, нам нужно вступить в борьбу как с внеземными силами, навязывающими свои интересы и свои темпоральные режимы, так и с силами в некотором роде подземными, буквально запрещающими какому бы то ни было существу выйти в мир, явиться на свет»²³². Земное должно выйти на свет, освободиться от оков природы, то есть от тех рамок, которыми наделял Земное человек. И одновременно с этим отказаться от идеализма, устранив преграду между человеком и всем остальным.

Призывы Латура, по большому счету, представляют собой политический проект. Он направлен не на решение экологических вопросов, сводящихся к сохранению жизни на планете во всем ее многообразии. Как подчеркивалось выше, экология связана со статусом

²³⁰ Там же. С. 117

²³¹ Там же. С. 129

²³² Там же. С. 153

человека, а Новый Климатический Режим направлен на то, чтобы не преодолеть гуманизм, а его расширить, и озадачить политику ориентацией на объекты.

4.1.3. Экологический кризис – недостаток объективности

Экологический кризис эпохи постмодерна связывали с дисгармонией, нарушением баланса: «цивилизация является тем мостиком, который соединяет искусственное и естественное, то, что от природы, и то, что от человека. Если такое соединение не сбалансировано, то возникают экологические проблемы»²³³.

Экологический кризис, по версии Б. Латура – это не вина технического отношения человека, а недостаточная объективность. Экологический кризис состоит в том, что мы разделили мир на 2 отделенных мира, или 2 комнаты, как выражается Б. Латур. Первая область – это чистая природа, которая является носителем истины, достичь которой пытается человек. Вторая область – область людей, политики, социума. Ученые перемещаются из одной комнаты в другую. Подобное восприятие мира приводит к созданию приглаженных объектов.

Б. Латур, создавая политическую экологию, намерен нарушить такую конструкцию мира. Почему? Потому, что природа управляет и определяет социальную жизнь исподтишка и не может войти в полные владения, так как она не использует, а подавляет политику. Следует перейти к новому шагу: проводить политику природы, то есть открыто заявить о своей позиции.

Латур считает, что экологический кризис – это кризис объективности. Дело не в каких-то определенных процессах или событиях, связанных с природой. «Как только мы переключим свое внимание на реальные экологические кризисы, то сразу поймем, что они предстают совсем не как

²³³ Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987.

кризисы, связанные с “природой”. Они, скорее, предстают в виде *кризисов объективности*, как если бы новые предметы, которые мы совместно производим, не умещались в прокрустово ложе двухпалатной политической системы, а традиционным “лысым объектам” отныне противопоставлялись “лохматые” или всклокоченные объекты, которыми активисты усыпают свой путь»²³⁴.

Что мешает экологии и объективности? Экологический кризис связан с чрезмерной субъективностью. Нужно выбирать или объективность или субъективность. Латур идет за объектами. Почему? Они оказались еще более интересными, чем думал Аристотель. Объекты завораживают Латура: они оказались не такими, как мы считали, не «лысыми», как говорит Латур. Теперь эра «всклокоченных» объектов, то есть таких, которые таинственны; они что-то прячут в карманах. Теперь эра рискованных соединений; этот мир не обжит, не привычен. Нам стоит его исследовать более тщательно и не надеяться на пощаду.

Что может помочь нам станет более объективными? Проект политической экологии Латура? Он пишет: «Мы считаем, что куда продуктивнее было бы рассматривать новый подъем политической экологии как то, что, напротив, *положит конец* господству инфернальной пары политики и природы, чтобы посредством множества инноваций, которые еще только предстоит внедрить, заменить ее на новое понятие общественной жизни в едином коллективе»²³⁵. Создание единого коллектива, общего мира – вот путь, предлагаемый Латуром.

Латур не рассматривает вопрос о том, каким будет человек. В общем, это более не важно. На первый план выходит сущее. Однако процесс реформирования запустила антропология: она призвала расширить свои границы. «Антропологическая наука выступила в качестве заведующего

²³⁴ Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С.29

²³⁵ Там же. С.42

протоколом, чтобы научить людей модерна входить в контакт со всеми остальными»²³⁶. Вместо работы с уже данными сущностями и утверждению одной единственной природы и множества культур, антропология, по мысли Латура должна стать экспериментальной и мультинатуралистичной. Это значит учитывать все голоса, особенно нелюдей.

4.1.4. Демократия

История больше не заключена в локальной борьбе между субъектами. Теперь найден новый враг. Нечто неуловимое, неизвестное и ужасное - экологические катастрофы - грозящее исчезновением враждующим сторонам. Человеческий мир преломился перед природой. «Неужели история останавливает свой бег, завидев природу? Вот так Земля стала нашим общим врагом»²³⁷. Поскольку история состоит из войн, то есть узаконенного договором насилия, Серр предлагает создать договор с природой, то есть начать регулировать насилие, оказываемое человеком по отношению к Земле. Серр предлагает установить партнерские отношения и равные права,²³⁸. Это означает, что люди должны действовать не только в интересах государства/народа, но и в интересах мира. Серр пишет, что «даже предлагал, чтобы Земля, Воздух, Вода и Огонь стали такими же субъектами права, как и все Живущее. И даже субъектами политическими»²³⁹.

Что происходит с природой и человеком? Они перестают быть разьединенными величинами, проникаясь друг другом. История больше не прерогатива человека. Историю имеет океан, касатка, грибы и дождевой червь. Природа, в свою очередь, перестает быть тождественной себе, претерпевая влияние исторических событий, постоянно трансформируясь. Они не являются больше двумя нетождественными основаниями. Как

²³⁶ Там же. С.231

²³⁷ Серр М. Договор с природой. СПб.: Изд. Европейского университета в СПб/6 2022. С. 42

²³⁸ Там же С. 13

²³⁹ Там же. С. 16

пишет Серр, «Глобальная история проникает в природу, а глобальная природа проникает в историю – и для философии это что-то доселе невиданное»²⁴⁰.

Латур ввел актанта вместо интенциональности человеческого действия, коллектив вместо культуры и природы. Он хочет проявить политичность, которая стоит за образованием «природы». Демократический коллектив, - как пишет Латур, - это коллектив, «собирающий вместе звезды, прионы, коров, небеса и людей... в “космос”, а не в “беспорядочный кавардак”»²⁴¹.

Демократия и погоня за общим миром вынуждают создавать коллектив: «...если мы хотим в оставшейся части этой книги наметить контуры новых демократических учреждений, то, начиная с этого момента, мы должны иметь в своем распоряжении множество ассоциаций людей и нелюдей, притом что их *собрание* как раз и является задачей коллектива»²⁴². Демократия сегодня распространяет свое влияние на науку, то есть учитывает голоса нелюдей. Как осуществляется демократия с вещами? Подобно тому, как от лица народа говорит политик, от лица вещей выступает официальный представитель - ученый. Но этого недостаточно. Политическая экология стремится к тому, чтобы дать голос вещам. Латур говорит, повторяя за Серром, как можно это сделать: «На самом деле, Земля разговаривает с нами в понятиях сил, отношений и взаимодействий, и этого достаточно, чтобы составить договор»²⁴³.

Почему экология становится политизированной? Не только потому, что огромные корпорации и государства заинтересованы в добыче полезных ископаемых, которая негативно влияет на биогеоценоз. Экология становится политизированной потому, что в нее проникает идея

²⁴⁰ Там же. С. 33

²⁴¹ Latour B. Pandora's Hope. London: Harvard University Press, 1999. P. 261.

²⁴² Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С.52

²⁴³ Там же. С.298

демократии (тень монизма Геккеля). Экологии передана политическая эстафета освобождения и возможности «дать голос». Латур пишет об этом: «Готовы ли вы, и ценою каких жертв, жить вместе благой жизнью? То, что этот важнейший из когда-либо поставленных моральных и политических вопросов, озадачивший столь многие светлые умы так много веков подряд, касался только людей и не принимал в расчет не-людей, которые были их частью, скоро будет казаться (в этом у меня нет никаких сомнений) столь же нелепым, как и то, что Отцы-основатели отказывали рабам и женщинам в праве голоса»²⁴⁴.

Проникновение в философию экологии означает, что базовым понятием становится «жизнь» - общая цель для всех земных существ. Латур пишет: «Возможно, пришла пора отказаться от слова “экология”, сохранив его лишь для обозначения научной сферы. В реальности же важны лишь вопросы мест для жизни в согласии или конфликте с другими земными, имеющими те же цели, что и мы. Для обозначения этих мест для жизни должно подойти прилагательное политическое, с учетом расширения смысла термина полис, который долгое время понимался слишком узко»²⁴⁵. Полис объединяет всех земных, для них общее - это территория. Цель всех земных – жизнь, продолжение рода, порождение, а не производство. Анализом «жизни» мы займемся главе 4.2.

4.1.5. Симпозис

Термин «симпозис», введенный в экологичную философию подразумевает отрицание возможности рассмотрения личности и персоналистскую философию. Например, как на уровне биологии, так и на уровне философии невозможным более видится рассмотрение существования субъекта вне связи влияния на него бактерий, которые оказываются тем, кто и создает этого субъекта. Харауэй пишет о

²⁴⁴ Latour B. Pandora's Hope. London: Harvard University Press, 1999. P. 297

²⁴⁵ Сепр М. Договор с природой. СПб.: Изд. Европейского университета в СПб/6 2022. С. 154

симпозисе как о новом стиле коллективности: «В 1998 году аспирантка-эколог М. Бет Демпстер предложила термин “симпозис” для обозначения “коллективно производимых систем, не имеющих самоопределяемых пространственных или темпоральных границ”»²⁴⁶. Симпозис намерен убедить в изначальной коллективности, а также в том, что личность создается активностью всей экосистемы. Человек, как и остальные животные, рассматривается также в перспективе действия на него иных членов коллектива, например, жизни бактерий в его кишечнике.

Сегодня нужно «уступить другому способность мыслить»²⁴⁷, то есть мыслить, исходя из мышления совместного с миром, а не нацистских оснований функции и долга. Не только мышление становится совместным, но и любовь, сексуальность распространяется на новую коллективность.²⁴⁸ Это называется интимностью без близости. Интимность без близости отличается от близости без интима (как, например, у Блока). Близость предполагает единение в чувстве любви, интимность – чистую телесность. Это не значит, что нужно множить людей. «Интимность без близости – это не “виртуальное” присутствие; это “реальное” присутствие, но не в петлеобразных материальностях. Абстракции математики в вязании крючком – своего рода приманка для аффективной когнитивной экологии, связанной с волоконными искусствами. Вязанный риф – это практика заботы, избавленная от навязчивости прикосновения камеры или рук в очередном походе за открытиями. Материальная игра формирует заботливую публику»²⁴⁹. Изучение коралловых рифов заменяется вязанием крючков моделей этих рифов. Культура искусственно наполняется «природным» в качестве части этой культуры. Таким образом, вместо противопоставления природы/культура появляется новая схема – сделать

²⁴⁶ Д. Харауэй. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 87

²⁴⁷ Там же. С. 56

²⁴⁸ См. фильм «Прощай гора, Голи: экоксексуальная история любви»

²⁴⁹ Там же. С. 108

природу частью культуры, а природных агентов частью социума. Харауэй создает условно «природный мир» для людей.

4.1.6. Общий (техно)мир

Естественное теряет свои прерогативы. Больше никто не пытается спасти природу. Язык Латура, несмотря на его попытки отказаться от антропоцентричности, указывает на разделение мира, относительно человека (люди/нелюди), а также продолжение идеи воспроизводства природы как техники: природные объекты создаются и учреждаются решением коллектива. Наука должна соотноситься с потребностями остальных людей, как считает Латур, а не предоставлять общественности созданные сущности. Следовательно, наука (и то, что некогда было природой) должна подчиниться выгодам социума.

Латур привлекает в свой лучший общий мир не только политиков и ученых, но и моралистов с экономистами. Последние нужны, чтобы рассчитать работу этого общего мира. Расчет предполагает, что заранее все участники определены, а человек рассчитан, как машина, так же, как и остальные существа.

Латур выстраивает философию общего мира, но не плюрализма. Плюрализмом защищались от тоталитаризма. Но плюрализм - значит обман, по мнению Латура: я делаю вид, но знаю, что твоей реальности не существует. «Обращаясь к плюралистической демократии, хотели избежать тоталитаризма в единственной и наспех описанной вселенной, которая при этом не оставляла времени для развертывания различных миров и не предлагала общему миру средств для объединения. Почему плюрализмом называется лицемерное уважение к убеждениям, которым мы отказываем в реальности?»²⁵⁰. Латур стремится унифицировать реальность. Общий мир должен по возможности учесть различные установки, а лишние отбросить.

²⁵⁰ Там же. С.201

Прежняя система предполагала, что природа уже существует, а люди занимаются выстраиванием социального мира, который держится не на материале, но на мнениях. Латур настаивает на том, что общий мир – это результат создания общего дома, где нет ничего предзаданного, в том числе и природы. Экологичность подразумевает создание общего дома для людей и нелюдей. Внимание смещается: фокус теперь не на идеях, мыслях, эмоциях или мнениях, а создании цивилизации, пространства сожительства друг с другом. Латур предлагает нам сегодня начать обживать Землю. Но как поступить, если она давно уже обжита, по крайней мере на Западе и отчасти в Азии?

4.1.7. Коллектив: путь к власти

Латур продолжает биологизм Ницше. Обживать территорию снова – значить проявлять волю к власти, волю по захвату сущего. Как по-новому осуществлять этот захват? Посредством химеричности коллектива.

Латур предлагает следующее разделение мира. Есть вещи, которые мы используем – это коллектив. Есть вещи, которые мы не используем – это окружающая среда. Нет никаких запретов. Если будет нужно, внешние вещи мы одомашним, то есть впишем в коллектив. Что делает Латур? Дает возможность использовать ради цели или интереса то, что вошло в коллектив, то есть людей и нелюдей. Коллектив фиксирует участие, а не добровольное согласие. Свобода, по мнению Латура, – результат существования коллектива: «перед нами откроется совершенно новый аспект человечности и, вместо того чтобы существовать отдельно, люди смогут использовать целую сеть нелюдей, без которых о свободе не может быть и речи»²⁵¹. Коллектив нужен сегодня человеку, поскольку только в соединении с вещами он может получить полную власть. Латур предлагает создать химеру: «люди и нелюди, если они больше не находятся в

²⁵¹ Там же. С.62

состоянии гражданской войны, могут изменить свои свойства и послужить материалом для создания коллектива»²⁵². Власть требует химеричности от человека - слияния с вещами. Стремление к власти принуждает человека соединяться с сущим, совершенствуя собственную биологическую силу.

Если цель – создание единого коллектива, то Латуру приходится отказаться от того, что только человек соотнесен со свободой, а мир детерминирован. Латур пишет: «Если мы хотим, чтобы коллектив мог собраться, то достаточно отделить понятие внешней реальности от понятия непреложной необходимости, чтобы равномерно распределять власть между всеми “гражданами”, являются ли они людьми или нелюдьми. Поэтому для нас понятие внешней реальности будет ассоциироваться скорее с *неожиданностью и событием*, чем с “наличным бытием” военной традиции, неоспоримым присутствием *matters of fact*»²⁵³. Латур распыляет свободу на вещи, ассоциируя это понятие с неожиданностью. Вещи не подчиняются полностью законам, мир не часовой механизм. Возможны разные варианты развития событий. Свобода, как и речь, становятся особенностью мира вообще. Человек – один из носителей, интериоризирующих эти способности.

Изменение «социального» происходит не вследствие изменения только практик. Социальное прежде понималось как соединение людей, подчиненных целому. Поменялось понимание целого: целым называется не причастность культуре, а причастность экосистеме. Характерной чертой является и изменение мышления по отношению к «целому», которое подразумевает не единство, но принципиальную множественность. Нанси понимает под сообществом «*быть многим, выставленным друг другу*

²⁵² Там же. С.80

²⁵³ Там же. С.99-100

*напоказ»*²⁵⁴, то есть сообщество понимается как пространственный феномен.

Латур совершает подмену. Выстраиванием отношений он называет физические контакты, но отношения базируются на чувстве, на эмоции, на мысли, на видении. Невозможно создать общество из людей и нелюдей, поскольку общество – это совокупность не тел в пространстве²⁵⁵, а единение во времени. Чем опасна химеричность соединения с вещами? Автоматизируемостью полной, и как следствие, угасанию полноты души: «Техника, присоединившись к душе, дала ей всемогущество. Но она же ее и раздавила. Появилась “техническая душа” – contradiction in adjecto. И вдохновение умерло»²⁵⁶.

4.1.8. Вывод

Латур предлагает разделить мир относительно социума: либо являешься частью, либо исключен. Сама модель такого существования выстраивается на мнении человека, а не на рассмотрении Земли как экосистемы. Не космос – часть общества, но общество – часть космоса. «Вечно совершается таинственный эндосмос и экзосмос между жизнью общественной и жизнью космической. Вы же захотели устроиться общественно на земле, забыв о космосе,...не желая знать приливов космических энергий, опрокидывающих все ваши построения, все ваши утопии, все ваши земные раи»²⁵⁷.

Вопрос социальный зависим от онтологии, разрешение которой возможно только через антропологию. На человеке ответственность за мир. Позиция изоляции социального утопична, но представительская теория Латура продолжает ее осуществлять, только формально объединяя вещи в

²⁵⁴ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук. М.: Ad Marginem, 1994. С. 162

²⁵⁵ Понимание общества как объединение тел в пространстве появляется уже к Дьюи и Рансьера. По мнению Дьюи объединение происходило для решения проблемы, после которого оно распадалось.

²⁵⁶ Розанов В. Уединенное // Уединенное. Апокалипсис нашего времени. М.: Мартин, 2021. С. 46

²⁵⁷ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 49

пространстве и рассматривая природу как конструкт механически созданного социума. Но не природа формируется социумом, но сам социум и государство во многом зависимы от природы.

Латур считает, что нужно в социум включать природу, разрушая жесткие границы. Это означает, что происходит нормализация насилия над природой. «Договор с природой» Серра осуществляет узаконивание этого подчинения. Согласно данной логике, насилие будет распространяться еще больше. В то время как общество формализует отношения человека друг с другом и с миром, то есть универсализирует реальность с помощью языка.

Представительская теория Латура предполагает социум как систему, точнее сеть, связанных акторов, в которую входят органическое и неорганическое, люди и нелюди и т.д. Социум организуется как выделенный из окружающей среды фрагмент, то есть как своеобразный организм, но «отношения “природа-общество” существенно отличаются от отношений “среда-организм”»²⁵⁸.

Латур смешивает биоэкологию и социальную экологию. Первая занималась изучением природы как системы. Вторая утверждала двойственность отношения человека к природе в связи с разделением естественного и искусственного. Социальный подход выделял связь между искусственным и естественным, которую невозможно редуцировать к биоэкологическому подходу, так как искусственное - результат деятельности человека, которую не учитывает естественно-научная теория. Цель социальной экологии – учесть человека как воображающее существо, что было предпринято в концепции ноосферы.

Каким образом Латур смешал эти подходы? Он занимает естественно-научную позицию, пытаясь выстроить линейность отношений, но в то же время именовал сеть материальных связей социумом. Латур предлагает

²⁵⁸ Гиленок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. С. 29

быть еще объективнее вслед за научной позицией, а социальная экология учитывает неопределенность и наличие разрыва между представлением и предметом. Таким образом, он пытается «пронести» социум в сферу науки, отрицая и двойственность человека, и не рациональное устройство общества. Основная цель социальной экологии утрачивается, потому что человек понимается как еще один деятель природы, то есть существо, подчиняющееся причинно-следственной детерминации, а не как существо, ставящее цели, то есть самодетерминированное.

Оппозиция искусственного/естественного была косвенным признаком, указывающим на существование общества, продуктом которого являлось искусственное.

Происходит перенос смысловых значений. Коллектив Латура – это не коллектив, а множество вещей. Человек становится элементом системы вещей, в которой он ведет себя как вещь. Классические экологические вопросы в данном случае невозможно поставить. Но встает вопрос об экологии человека: почему исчезает человек. Не случайно антрополог Латур занимается экологическими вопросами: антропология является основой экологии.

4.2. Экософия: жизнь и машина природы

Перейдем к другому направлению, заявленному в начале главы – непредставительской теории Гваттари. Он считал, что экологический дисбаланс являет нам в качестве своей причины разрыв в человеке, а точнее взрыв, направленный вовнутрь: «Сети родственных отношений склонны сокращаться до минимума, домашняя жизнь поражена гангреной потребления масс-медиа, супружеская и семейная жизнь зачастую “окаменевают” от своеобразной стандартизации поведения, соседские отношения по большей части сводятся к своим наихудшим проявлениям... В такого рода общем движении имплозии и регрессивной инфантилизации компрометируется именно связь субъективности с ее

экстериорностью – социальной, животной, растительной или космической»²⁵⁹. Происходит обращение вовнутрь, а не во вне, который обнаруживает инфантильность человека самого по себе, его безрассудство по отношению ко всему экстериорному, то есть внешнему. Отношение между субъективностью человека и внешними процессами показываются в самом неприглядном, по мнению Гваттари, виде, поскольку показывают свою необязательность.

В отличие от Латура, Гваттари заявляет в качестве причины экологических проблем не недостаточность объективности. Гваттари пишет о региональности реальности: «Что нужно винить в действительности, так это неприспособленность социальных и психологических практик, а также слепоту к ошибочному характеру разделения реального на определенное число областей. Несправедливо отделять воздействие на психику от воздействия на социум и на окружающую среду»²⁶⁰. Гваттари считал, что эти три области являются регистрами одного целого. Причиной такого понимания, как мне кажется, заключается в изменении понимания «жизни», на котором мы сосредоточимся в этой главе. Переопределение этого понятия – основа «трансверсальности», то есть мысли о взаимопроникновении экосистемы техносферой, неотделимости природы от культуры. Гваттари предлагает эко-логику, которая фиксирует не коммуникацию, а «движения, интенсивности эволюционных процессов»²⁶¹.

У Латура и Харауэй про «жизнь» сказано вскользь. Но я считаю, что именно изменение в понимании жизни влияют на экологию и дает основание для появления вышеназванных мыслей. Брайдотти пишет о том,

²⁵⁹ Гваттари Ф. Три экологии. Часть 1. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-1>

²⁶⁰ Гваттари Ф. Три экологии. Часть 2. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-2>

²⁶¹ Там же.

что так как постгуманитаристика движима сегодня экософией и теориями цифровых медиа, то «особое внимание к “природо-культурам” в XXI веке распространилось на “медиа-природы” или даже на то, что я бы назвала “медиа-природо-культурами”, - и это приводит к тому, что центральное место занимает не человеческая жизнь (bios), а жизнь не-человеческая (zoe)»²⁶².

Философия жизни восходит к Спинозе, Ницше, Бергсону, Дришу, Делезу и Гваттари, аккумулировавших данное направление посредством разработки и актуализации данной философии. Постгуманистичная философия представляет собой саму материю. Такая позиция отлична от других философов жизни, предполагавших наличие какого-то дополнения, несущего функцию оживления, в виде души, жизненного порыва, энтелехии и т.д. В то же время они не предполагают механистичность природы. Постгуманистизм склоняется в данном вопросе к философии Делеза и Гваттари. При этом Беннет выражает рациональную позицию: «удержаться в границах науки, признавая при этом существование чего-то не поддающегося расчету»²⁶³.

4.2.1. Витализм и материализм

В чем тут дело и почему тема появления жизни важна? Дело в том, что появление жизни сложно объяснить, и если изменение остальных веществ подвластно людям, то создание жизни до сих пор остается загадкой. Рассмотрим философии, которые пытались объяснить существование жизни. Мы исключим теории, которые предполагали жизнь как вселение души, поскольку непонятно, чем отличается человек от червя. Рассмотрим иные подходы.

²⁶² Брайдотти Р. Критическая постгуманитаристика, или Относятся ли медиа-природы к природо-культурам так же, как zoe - к bios? //Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C press, 2018. С. 28

²⁶³ Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 92

4.2.1.1. Энтелехия Дриша

Дриш понимает природу не только пространственно: «Понятие природы следует расширить, следует продемонстрировать, что одна часть природы полностью пространственна, другая же пространственна лишь частично»²⁶⁴. Материя в данном случае несвободна и механистична, которую изменяет немеханистичная часть природы - энтелехия. Материалисты вопреки виталистам считали, что материя, даже органическая, подчинена физико-химическим законам.

Дриш ввел аристотелевское понятие «энтелехия», чтобы выделить немеханистичный характер жизни и в то же время не приписывать жизнь действию души. Дриш не отождествляет энтелехию с энергией, поскольку считает, что последняя поддается расчету, тогда как энтелехия не исчисляема. Энтелехия, как пишет Дриш, принадлежит только порядку отношений. Дриш допускает, что энтелехия может присутствовать и в неорганике: «Материальный мир – это мир случайностей, но есть также мир формы или порядка, который обнаруживает себя в некоторых областях материального мира, а именно в биологическом индивиде и, вероятно, другим способом, в процессе филогенеза и истории; формоподобные конstellляции могут присутствовать в том, что мы называем Неорганическим»²⁶⁵.

Он отличил организм от неживой природы, но не считал, что организм реагирует свободно. Он выделил «общий запас возможностей», которым обладает организм для реакции. Организм в отличие от машины стремится к самоидентификации, то есть восстановить свою целостность.

²⁶⁴ Цит. По Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 92

²⁶⁵ Driesch H. The Problem of Individuality. London: Macmillan And Co.Ltd, 1914. P. 80, 74-75.

Бахтин придерживался механицизма. Он критиковал Дриша за введение энтелехии, так как считает, что организм не делает выбора, но жизнь определена конкретной физико-химической ситуацией.

4.2.1.2. Жизненный порыв Бергсона

Бергсон видит и материю, и жизнь как проявление космического потока, различающегося в своих тенденциях. Предрасположенность к активности заключена в жизни, а предрасположенность к стабильности и пассивности – в материи. Таким образом, материя – это стремление подвижного временного потока к пространственному состоянию.

Тем не менее, Бергсон вводит «жизненный порыв», чтобы обойти механицизм. Жизненный порыв побуждает и организует материю. В отличие от энтелехии, которая использует свои ограниченные возможности для поддержания целостности, жизненный порыв обладает творческой способностью, поскольку целостность, которую поддерживает организм, не дана, но создается – становится. По мнению Бергсона, жизненный порыв не осуществляет какой-либо план, это не движение к уже созданной цели, а создается в процессе: жизнь «несомненно имеет творческий характер: она производит действия, в которых она расширяется и выходит за пределы самой себя. Эти действия не были даны в ней наперед, и потому она не могла ставить их целью»²⁶⁶.

4.2.1.3. Bildungstrieb Канта

Кант столкнулся с той же проблемой. Понятие «организм» завело его в тупик. С одной стороны, он отделял жизнь от материи, которая была полностью механистична. С другой называл организм «само себя организующее» и рассматривал его как «причину и действие»²⁶⁷. Чтобы решить этот вопрос Кант вводит Bildungstrieb – силу, оживляющую

²⁶⁶ Бергсон А. Творческая эволюция // Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 67

²⁶⁷ Кант И. Критика способности суждения // Сочинения в 6 томах. Том. 5. М.: Мысль, 1966. С. 395, 397.

материю, то есть «стремление к формированию». Термин был введен И. Ф. Blumenбахом. Сотрудником Геттингенского университета. Оба ученые не верили в возможность появления органического из неорганики.

Кант считал, что причинность *Bildungstrieb* скрыта от нас и является непостижимой, но позволяет мыслить организм как и механическое, и предполагающее цель. Кант ввел термин *Anlagen* «целесообразные задатки», подчеркивая, что живое не создает абсолютно нового.

4.2.2. Имманентность

Спиноза основывал свою философию на понятии Природы, или Бога. Жизнь он рационализировал, считая, что все подчиняется законам разума, то есть законам природы. Монизм Спинозы является важным, поскольку во многом он стал основанием современной философии.

Делез вторит Спинозе, называя Природу имманентным планом: «Абсолютная имманентность сама в себе: она не в чем-то, не у чего-то, она не зависит от объекта и не принадлежит субъекту. У Спинозы имманентность не у субстанции, но субстанция и модусы в имманентности»²⁶⁸. Существующее занимает один план – имманентный - и представляет собой жизнь: «Скажем о чистой имманентности, что она некая жизнь, и ничего другого»²⁶⁹.

Сознание понимается двояко. Или оно дублирует жизнь; потому оно избыточно в философии Делеза. Абсолютным сознанием (поток сознания) он называет жизнь²⁷⁰. Или оно выявляется в субъект-объектной перспективе, когда человек становится дубликатом вещей. Тогда сознание – это «что», точнее – иллюзия. Выпадение из поля жизни создает объекта и субъекта, останавливающих движение жизненного потока. Сознание возникает в случае этого выпадения; быть сознательным – значит быть

²⁶⁸ Делез Ж. Имманентность: некая жизнь // *EINAI*. Том 10, № 1 (19), 2021. С. 231

²⁶⁹ Там же. С. 232

²⁷⁰ Там же. С. 229-235

субъектом и быть трансцендентным жизни. Делез написал оду жизни как таковой – жизни безличной, несубъектной, охватывающей всех: «имманентная жизнь, несущая события и сингулярности, которые актуализируются в субъектах и объектах»²⁷¹.

Жизнь – это становление, которое он понимает как изменение силы. Сила – основание жизни, а сила виртуальна и вневременна. Виртуальность появляется вследствие понимания материи как энергии: «Итак, как же определить такую материю-движение, такую материю-энергию, такую материю-поток, такую материю в вариации: входящую в сборки и покидающую их? Это – дестратифицированная, детерриторизованная материя»²⁷². Такая модель отказывается от придания формы извне пассивной материи, то есть позволяет сделать философию монистичной, поскольку придание формы извне предполагает нечто нематериальное. Учение о появлении структуры из хаоса – это основание для понимания формы как результата активности, самоорганизации материи. Мысль о самоорганизации сильно повлияла на представления об окружающей среде. Не только Гваттари и Делез вдохновились хаосом, рождающим порядок, но и М. Деланда²⁷³, Д. Беннет²⁷⁴ пишут о творческой силе, присущей материи.

Спиноза ввел разделение *natura naturata* (природа порожденная) и *natura naturans* (природа порождающая). Он дал следующее определение: «под *natura naturans* нам должно понимать...такие атрибуты субстанции...т.е...Бога, поскольку он рассматривается как свободная причина...А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы Бога, иными словами, каждого из его атрибутов, т.е. все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как

²⁷¹ Там же. С. 233

²⁷² Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010. С. 689

²⁷³ De Landa. Thousand Years of Nonlinear History. New York: Zone, 1997. p.16

²⁷⁴ Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 34

вещи»²⁷⁵. Для постгуманистов важна природа как свободная причина, то есть природа, не имеющая причин для своих действий – творческая природа. Для Спинозы также было важным отделить природу от целесообразности: «Немногого также требует показать, что природа не предназначает для себя никаких целей и что все конечные причины составляют только человеческие вымыслы»²⁷⁶. Природа существует не ради цели, а ради процесса.

На более локальном уровне, такая позиция приводит к тому, что жизнь приписывается и неорганике: «то, что металл и металлургия выводят на свет, - это жизнь, присущая материи, жизненное состояние материи как таковой, материальный витализм, существующий, несомненно, везде, но обычно спрятанный или скрытый, сделанный неузнаваемым, разложенный гилеморфической моделью. Металлургия – это сознание или мысль материи-потока, а металл – коррелят такого сознания».²⁷⁷

4.2.3. Веще-сила

В философиях, представленных выше, мы видим, что жизнь всегда встраивалась внешним образом в материю. Постгуманистичная экология вслед за Делезом и Гваттари пытаются преодолеть это разделение. Беннет пишет: «Виталистический материализм утверждает, что материя является активным принципом, а универсум наполнен живой материальностью, находящейся в различных состояниях развертывания и диффузии; материальности здесь являются активными и творческими, не нуждаясь при этом в телеологии, им не нужно быть частью чего-то божественного и целесообразного»²⁷⁸.

Д. Беннетт, отождествляя материю и жизнь, вводя термин вещь-сила. «Веще-сила – необычная способность неодушевленных вещей оживлять,

²⁷⁵ Спиноза Б. Этика // Сочинения. Том 1. СПб.: Наука, 1999. С. 276.

²⁷⁶ Там же. С. 284.

²⁷⁷ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010. С. 695

²⁷⁸ Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 124

действовать, производить поистине драматические и тонкие эффекты»²⁷⁹. В данном случае, целью является «освободить “жизнь” от ее привычной укорененности в “психологическом” и “органическом”»²⁸⁰.

Как представитель постгуманистического проекта Беннет отказывается от биоцентризма, так как ценностным центром и основанием становится материя. Беннет формулирует свою цель: «выработать теорию чего-то в роде геоаффекта, или материальной витальности, которая бы основывалась на методологическом обязательстве избегать антропоцентризма и биоцентризма или, возможно, точнее было бы сказать, на иррациональной любви к материи. На ум приходит еще одна “немыслимая” идея – идея Марио Перниолы о “сексуальной привлекательности неорганического”»²⁸¹.

Беннет, продолжая этот дискурс, пишет о «изменчивых интенсивных аффектах», «исходных качествах материи», «творческой материальности»²⁸², чтобы преодолеть не только пропасть между органическим и неорганическим, но и материализмом и витализмом. «Нам необходимо, - пишет Беннет, - сформулировать смутную идею о том, что материальность *сама по себе* гетерогенна, сама по себе является дифференциалом интенсивности, сама по себе является жизнью. Этот *виталистический* материализм не знает абсолютной неподвижности, не знает такого неделимого атома, который не был бы пронизан дрожью виртуальной силы»²⁸³.

4.2.4. Активность ассамбляжа

Беннет в качестве своей задачи выделяет, во-первых, понимать материю как силу, энергию, а не как сущность. Более подходящим понятием вместо материи может быть Внешнее. Во-вторых, мыслить вещь

²⁷⁹ Там же. С. 30

²⁸⁰ Там же. С. 80

²⁸¹ Там же. С. 89

²⁸² Там же. С. 83

²⁸³ Там же. С. 89

не атомистически, а понимать действие как результат активности ассамбляжа. Вместо индивидуализма – распределенная агентность.

Основанием для подобного мышления становится философия Спинозы и ее рецепция в проекте Делеза и Гваттари. Спиноза, утвердив мир как Природу или Бога, положил, что чем больше тела, тем больше мысли, точнее мышление зависит от способности страдать и действовать: «Ибо чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многим способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению»²⁸⁴. Делез и Гваттари, создав понятие ассамбляжа, предоставили возможность случайно объединять вещи в коллективы. Ассамбляж – не слаженный организм, а сумма, лишенная тотальности. Фуко призывал: «освободить политическое действие от любой формы тотализирующей или объединительной паранойи»²⁸⁵.

Как и Латур, Беннет расплывает ответственность по всей материи: «Но предположить, что “локусом” политической ответственности является ассамбляж людей и не-людей – значит сделать беспрюграммную ставку...индивиды просто неспособны нести *полную* ответственность за результаты своих действий»²⁸⁶.

Ассамбляж становится ответственным, поскольку приобретает агентность, представленной в виде реализации трех понятий: действенность, траектория и причинность. Действие связано не с субъектом, а с «идеей силы, способной вносить изменение, которое требует ответной реакции». Траектория подразумевает отказ от цели и интенциональности, оставляя влечение к ассамбляжу. Причинность становится эмерджентной, то есть невозможно выделить что-либо определенное в качестве причины. Можно попытаться найти «истоки». В

²⁸⁴ Спиноза Б. Этика // Сочинения. Том 1. СПб.: Наука, 1999. С. 449

²⁸⁵ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Книга I. Анти-Эдип. Луганск: Большой Донбасс, 2022. С. 9

²⁸⁶ Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 62-63

конечном счете, как пишет Беннет, «эмерджентная причинность смещает фокус на процесс как на актант сам по себе»²⁸⁷.

4.2.4.1. Универсальный машинизм

Но понимать ассамбляж только как социальное Латура недостаточно. Ассамбляж – это появление машины с набором функций. Природа – тоже машина, равно как и организм, человек и поезд.

Для Делеза любое тело заковывает стихии. Земля, небо, человек – примеры таких тел. Энергия – характеристика стихии. Задача – стать стихией. Структура Другого в человеке препятствует этому процессу: «Другой фабрикует тела из стихий и объекты из тел точно так же, как он фабрикует свое собственное лицо из миров, которые он выражает... Другой – это великий уравниватель, и, следовательно, деструктурирование другого является не дезорганизацией мира, но его вертикальной организацией... это обособление чистой стихии, которая наконец свободна»²⁸⁸.

Природные процессы «опускают» - низводят стихии в тела. Появление тел – это есть появление машин, с разными возможностями функционирования: «Очень просто, одна и та же материя обладает разными соединениями, разными отношениями движения и покоя, входит в разные сборки у мальчика и девочки (девочка не писает стоя или вдаль). Правда ли, что у паровоза есть то-что-делает-пипи? Да, и к тому же в иной машинной сборке. У стульев такого нет...»²⁸⁹.

Мир представляет собой потоки и срезы – то есть множество разных процессов. Природа также отождествляется с процессом производства. «Больше нет ни природы, ни человека, есть лишь процесс, который производит одно в другом и состыковывает машины. Повсюду производящие и желающие машины, шизофренические машины, целая

²⁸⁷ Там же. С. 58

²⁸⁸ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С. 410-411

²⁸⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010. С. 422

порождающая жизнь; я и не-я, внешнее и внутреннее больше ничего не значат»²⁹⁰. Заметим, что в данном случае не только природа понимается инструментально, но и человек – как часть производства. Производство – это эффекты машин.

В связи с этим, люди, организмы, животные – это не часть экосистемы и не целое, а ассамбляж. «... орган в точности будет являться тем, что создают его элементы согласно их отношению движения и покоя, и он – тот способ, каким это отношение компануется или декомпануется с отношением соседствующих элементов. Это не анимизм, а уж тем более не механицизм; скорее, это универсальный машинизм»²⁹¹.

Понимание природы как машины свойственно европейской философии. Жижек сегодня продолжает мыслить подобным образом: «представим саму природу — то, что мы считаем ее наиболее «естественными» чертами (стихийность, хаос и т. д.) — как обманчивую видимость, скрывающую внутри машину»²⁹².

Хайдеггер предлагает глубже взглянуть на данную проблему и ставит вопрос о происхождении технического мышления. Мысль технична в том случае, если она находится на службе у действия: «Чтобы научиться чистому осмыслению, а значит вместе и осуществлению вышеназванного существа мысли, мы должны сначала избавиться от ее технического истолкования. Начала последнего уходят вглубь вплоть до Платона и Аристотеля. Само мышление расценивается у них как *τέχνη*, процесс обдумывания на службе у действия и делания»²⁹³. Признак технической

²⁹⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Книга I. Анти-Эдип. Луганск: Большой Донбасс, 2022. С. 12

²⁹¹ Там же. С. 423

²⁹² Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie> (дата обращения 24.02.2023)

²⁹³ Хайдеггер. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 193

интерпретации мысли - деление на теорию и практику, основание которых – логика.

Техническое мышление рождает техническое отношение к природе. Мышление, подчиненное действию вынужденно технически осваивать природу. Но вполне вероятно, что подобное мышление скрывает от нас природу: «Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку»²⁹⁴.

Кроме того, техника порождает материализм в мышлении: «существо материализма кроется в существе техники»²⁹⁵. Человек представляется в виде субъекта, вынужденного опредмечивать сущее, которое становится только материалом труда.

4.2.5. Живое вещество

Безусловно, монизм, отсутствие оживляющей души приводит к заключению о том, что вся материя обладает качеством жизни, что демонстрирует Беннет. Подобные размышления Вернадскому казались слишком необоснованными, когда он остановился на вопросе жизни. Он выстраивал свои умозаключения, исходя из конкретных фактов. Такая позиция привела к необходимости понимать жизнь не абстрактно, а как «живое вещество», что привело к мысли об ошибочности атомистической модели: «Я буду поэтому избегать слов и понятий “жизнь” и “живое”, ограничивая область, подлежащую нашему изучению, понятиями “*живого природного тела*” и “*живого вещества*”»²⁹⁶.

Разделение на живое и косное Вернадский принимает поскольку следует не за установками мышления, а за разнородностью пространства. Живое вещество определено иной геометрией (Лобачевского и Римана),

²⁹⁴ Там же. С. 198

²⁹⁵ Там же. С. 207

²⁹⁶ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1977. С. 14

выражающееся в неравенстве явлений в организме. Живое диссимметрично и характеризуется необратимостью.

Вернадский выделил два процесса, которые определены существованием живого. Во-первых, постоянно увеличивается воздействия живого вещества на косное. Живые существа, в том числе люди, не только поддерживают устойчивое состояние Земли, но меняют его все больше и больше. Во-вторых, само живое вещество меняется, эволюционирует. Таким образом, Вернадский не считал, что природа не постоянна в своем проявлении, а пластична, то есть «эволюция видов переходит в эволюцию биосферы»²⁹⁷. Непрерывное изменение отличает живое от неживого.

Если рассматривать живое как живое существо, получается, что живое отличается от всего неживого, и философия постгуманизма этим положением преодолевается. Кроме того, данное положение требует повышение нашей чуткости ко всему живому и неминуемому выводу о живости сознания человека и невозможности искусственного сознания. Сама идея разрыва человека на дух и материю порождена европейским мышлением, и создание ИИ – результат этой концепции, равно как и ориентированность на технику и, как мы видим, подавление живого.

Если живое вещество радикально отлично, то материя не универсальна в своих законах, то есть атомарная концепция, должна быть изменена. Эту мысль подтверждает не только до сих пор отсутствие человеком созданной искусственной жизни (вне живой материи в качестве своего основания), но и не окончившаяся успехом попытка создать виртуального червя. Таким образом, «законы» существования живого не ясны. Техника сигнализирует нам о том, что мы до сих пор создаем вещи, соответствующие механистически понятой природе.

²⁹⁷ Там же. С. 18

Возможно ли, вместить в техничность звук и запах? Только как информацию. А осязание? Ведь мы знаем об отсутствии боли у фиксирующей температуру машины в отличие от животного. Более того, поломка машины не окончательна – для нее возможна реконструкция. А для цветка? Машина отлична от живого отсутствием чувственного мира. Машина владеет информацией, а не чувствами. Для нее «холодно» чувственно не отличимо от «красного»: и то, и другое – информация.

4.2.5.1. Механизм и организованность

Вернадский вместо механицизма и витализма, обозначенных выше, ввел иное разделение – механицизм и организованность. «Организованность резко отличается от механизма тем, что она находится непрерывно в становлении, в движении всех ее самых мельчайших материальных и энергетических частиц. В ходе времени – в обобщениях механики и в упрощенной модели – мы можем выразить организованность так, что никогда ни одна из ее точек (материальная и энергетическая) не возвращается закономерно»²⁹⁸. Живое вещество создает движение и неравновесность системы, так как оно является причиной «биогенного тока атомов».

В тот же время, живое и неживое понимается как необходимая целостность. Например, живое устроено таким образом, чтобы нарушать второй закон термодинамики. Если неживой мир увеличивает хаос, то живому свойственна самоорганизация. Вернадский также придерживался позиции целостности, поэтому считал, что живое существует так же долго, как и неживое, и будет вечно. И кроме того, количество живого вещества – величина постоянная.

Вернадский сформулировал идею о вечности жизни, в связи с этим он отвергал большой взрыв и переход от неживого к живому. Также он

²⁹⁸ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1977. С. 15

сформулировал закон о постоянстве живого вещества. Людей должно быть, как и других видов нашего вида, по подсчетам Капицы 100 тыс. Нас 10 млрд. За счет чего тогда существуют люди? За счет исчезновения других живых существ.

Пассивность в виталистическом материализме основывала жизнь. Но организм – это не множественность, не потоки, не бездействие. Организм – это иной уровень. Для живых существ характерна психика. Для образования психики необходимо движение в пространстве. Кроме того, движение живого (реакция) возможно только в мире звука, цвета и запаха. Потому психика – это вещь, но сознание не часть психики. Потому пассивность не может быть основанием.

У человека, помимо психики и мозга, есть сознание. Сознание связано с объектами пустых желаний. Разум заполняет объекты пустых желаний. Так создается поле существования сознания. Сознание с тем, чего нет. Что-то слепляется из импульсов восприятий в цвете, звуке и запахе, потому галлюцинация есть сама реальность. Воображение, образ ищут воплощения, плоть. Любое галлюцинаторное всегда отсылает к причине этой реальности - человеку.

4.3. Экологическая субъективность

Экология постгуманизма основывается на мысли о проблематичности сосуществования экологичного мира с человеком. Если начало XX в. было озабочено изменением отношения человека к природе, то сегодня главная экологическая цель – изменить отношение к человеку и потребовать изменения самого человека. Гваттари, включив вопрос о субъективности в экологическую проблематику, считал, что ответом на экологический кризис является революция не только техносферы, но также «областей чувствительности, интеллекта и желания»²⁹⁹. Но Гваттари понимал

²⁹⁹ Гваттари Ф. Три экологии. Часть 1. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-1>

субъективность как социальный продукт, смешивая субъективность (то, чем вдохновлен субъект, сущностно определен) и идентичность (то, что является незначительной особенностью для внутреннего мира человека, но характеризует его как часть социума). Против гомогенной субъективности, созданной медиа, экософская позиция предполагает производство сингулярной субъективности, которая сводится к практикам, то есть к изменению существования: «Эта проблематика является в конечном счете проблематикой производства человеческого существования в новых исторических контекстах»³⁰⁰ и далее «...ментальная экософия приведет к переизобретению отношений субъекта к телу, фантазму, проходящему времени, “тайнам” жизни и смерти».

Экологичный мир постгуманизма предполагает подобное понимание субъективности. Что такое субъективность? Субъективностью называется то, чему принадлежит субъект³⁰¹. В немецкой классической философии субъективность фиксировали мировые понятия, которые создавали субъекта: воля, свобода, история. Субъект – тот, кто приобщен; он осуществляет, реализует данные феномены. Такой ход мысли делал ставку на человека как на инструмент, изменяющий мир. В конце концов, человек нужен был, чтобы улучшить мировое состояние или прийти к концу истории. В любом случае, главной задачей человека было действие и преобразование налично данного. Человек был привязан к миру.

Иное понимание субъективности – ситуация, в которой акцент сделан не на преобразовании мира, а преобразовании самого себя. Можно найти у византийских авторов рассуждения на тему обрезания сердца и попытку стремиться не насильственно, не с помощью действий, направленных вовне, преобразовывать мир. Аввакум призывал стремиться к состоянию

³⁰⁰ Там же.

³⁰¹ Гиренок Ф., Козолупенко Д., Ростова Н. Кто мыслит сложно в современной философии? // Вопросы философии. 2022. Т. № 1. С. 30–42.

святости, при котором запах, исходящий от человека, преобразует даже животных.

Данные философии создавали так называемого «сильного субъекта». Вместо этого, экологичной философией предлагается «слабый субъект» (как часть дискурса слабой теологии, слабой философии) - это не тот, кто предан субъективности, но тот, кто определен ситуацией. То есть ровно наоборот – не тот, кто задает ход существования мира, а тот, кто соответствует процессам (в широком смысле) окружающей среды.

Соответственно этому слабая субъективность – это процессы, являющиеся частью уже существующих феноменов: языка, виртуального пространства, инстинкта. В соответствии с этим, большая часть существ становится субъектами. Например, переопределяются термины инстинкта и материи в соответствии с которыми инстинкт подразумевает свободу (как у Массуми), а материя – пульсирует сознанием (как у Беннетт). Такое положение Бодрийяр называл появлением бесконечного количества субъектов и растворением субъективности по миру³⁰².

То есть, экологичная субъективность постгуманизма – это слабая субъективность, фиксация существа как соучастника процесса, поскольку сам процесс должен наделять его субъективностью.

Выходит странная схема. Субъективность пропадает из философии. Субъективностью улавливалось то, что существует в мире не по законам этого мира – то есть внутреннее, свобода и т.д. Кто такие слабые субъекты? Это то, чем занимается постгуманитаристика, создавая представления о «номадическом, воплощенном, вписанном в мир, технологически опосредованном субъекте»³⁰³.

³⁰² Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло?, 2007. URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения 21.12.2021)

³⁰³ Брайдотти Р. Критическая постгуманитаристика, или Относятся ли медиа-природы к природо-культурам так же, как зое - к bios? //Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C press, 2018. С. 29

Экологическая субъективность предполагает, что человек определяется через нечеловеческое, то есть как результат гибридизации (§ 4.3.1.). В таком случае изначально становится не человеческое в человеке, а животное и техническое, между которыми устраняются различия.

Человек определяется как вид, несмотря на то что, наоборот, человек является в той мере человеком, насколько он не является видом. Где вид, там материя и бытие. Человек же использует то, чего нет – небытие. Вся человеческая жизнь состоит из мнимостей, которым человек дает существование. Если бы человек был центром или элементом мира, его можно было бы воспроизвести, то есть повторить. Но это невозможно, так как человек растворен в мире воображаемого, который сказывается на его поведении в мире протяженном. Поведение диктуют не внешние вещи.

4.3.1. Гибриды

Человек в постгуманизме становится центральной фигурой в негативном ключе. Несмотря на то, что постгуманизм стремится к децентрации, точкой отсчета является человек, а если быть точнее – попытка преодоления человека. Итальянский философ Роберто Маркезини в книге «Преодоление человека. Постгуманистический взгляд» пишет: «Человеческое более не является эманацией или выражением человека, отныне оно результат гибридизации человека с нечеловеческой инаковостью»³⁰⁴.

Агамбен³⁰⁵ также предлагает переопределить понятие «гуманизм», которое должно включать не только рассмотрение человека, но и остального живого мира, поскольку человеческое расплзается и начинает включать не-человечность. Этот процесс прокладывает дорогу постгуманизму.

³⁰⁴ Цит. по Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 116

³⁰⁵ См. Агамбен. Открытое. Человек и животное. М.: РГГУ, 2012. С. 26, 41

4.3.1.1. Животное

Деррида открывает новое направление для философов в гуманитаристике – animal studies, изучение животных. Деррида пишет про животное: «У него есть своя точка зрения относительно меня. Точка зрения абсолютного другого, и ничто не даст мне больше пищи для размышлений об этой абсолютной альтернативности соседа или соседки, чем эти моменты, когда я вижу себя обнаженным под взглядом кошки»³⁰⁶.

Конечно, точки зрения у кошки нет, так как для этого нужно перестать быть частью этого мира. Человек выброшен из мира взрывом галлюцинаций. Но здесь важно не попытке придать кошке взгляд и не изменение отношения человека к животным, но радикальное изменение конструирования человека.

Фигура «Другого» в философии – это фигура, открывающая человеку его темную, неприглядную сторону. То есть «Другим» для человека был сам человек, а точнее то, что хранит понимание собственной низости. В европейской философии «Другим» для человека становится животное. Таким образом, европейская философия фиксирует неприятие человеком той части в себе, за счет которой он существует как человек – неприятие живого, являющееся частью долгого противопоставления души и тела.

Для Деррида кошка – всего лишь зеркало, позволяющее взглянуть ему на себя как на тело. Выше уже было сказано о том, что рациональность и наличие морали закономерно отводилась человеку, но дикость оставалась прерогативой животного мира. Вследствие этого, животное в европейской философии стало тем инструментом, которое позволяет достроить самого себя. «Переходя границы или концы человека, - пишет Деррида, - я прихожу или сдаюсь животному, животному в себе, животному во мне и животному,

³⁰⁶ Derrida J. The Animal That Therefore I Am / Trans. by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008. P. 11

которое не в ладах с самим собой»³⁰⁷. Но вместо того, чтобы до сих пор идти вслед за выбранной в философии парадигмой, стоит признать, что не в ладу с собой тот, кого тянет в разные стороны, то есть у кого нет работающего инстинкта, позволяющего ориентироваться на чувства.

Итак, Деррида предлагает новое зеркало, нового Другого – животного. Например, кот, застигающий Деррида нагим, становится зеркалом, с помощью которого сам Деррида испытывает стыд перед котом, и стыд за свой стыд перед этим животным. Стыд – результат самовоздействия, то есть действия на себя во времени. Но Деррида хочет воспользоваться примитивным переносом и убедить нас в том, что нагота обнаруживает собственную животность, поскольку сняты одежды логоса, ценностей, морали, истории и т.д.

Нагота – это «чувство, аффект (сознательный или бессознательный) опыт существования в наготе»³⁰⁸. Для Деррида этот опыт апокалиптичен: «Как и всякий бездонный взгляд, как и взгляд другого, взгляд, называемый “животным”, предлагает моему взору бездонный предел человеческого: нечеловеческое или ачеловеческое, конец человека»³⁰⁹. Опыт наготы становится той границей, которую которую в главе 3 другие авторы интерпретировали через ужас – опыт столкновения человека со своими границами – нечеловеческим. Но границей человека является ничто.

Животное рассматривается как первоначало человека, как то, что предшествует ему. Деррида мыслит разрыв между ними в термине «следование». Он задается вопросом: не является ли тогда животное подлинным хозяином и тираном?

Жижек, обращаясь к тексту Деррида, с одной стороны, опровергает аргументацию, согласно которой различия между человеком и животным

³⁰⁷ Там же. Р. 3

³⁰⁸ Там же. Р. 5

³⁰⁹ Там же. Р. 12

едва различимы. С другой стороны, он выстраивает подобную линию мышления, согласно которой человек оказывается «идеальным животным». Человек – всеобщий эквивалент для животных, как деньги для товара. Человек призван обнаружить антагонизм, заложенный в животном: «Выражаясь по-гегелевски, дело не только в том, что тотализация под именем «животного» влечет за собой насильственное упразднение сложной множественности, но и в том, что в таком насильственном сведении множества к минимальному различию есть момент истины. То есть множество животных форм должно быть понято как серия попыток разрешить некий базовый антагонизм или напряжение, определяющее животность как таковую, напряжение, которое можно сформулировать, только вовлекая человека»³¹⁰.

Но Жижек понимает человека как идеальное животное – базовое животное, сохраняющее только универсальность, а Деррида настаивает на том, что человек удерживает множественность животных: «Ессе 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...»³¹¹.

Очевидно, что оба автора не считают, что существует человеческое вне и помимо животного, но кроме этого, и животное, и человека они хотят объяснять как нечто единое, в терминах природы. Мысль об идеализации животного выстраивал также Кожев, когда антропогенез рассматривал как идеализацию животного желания – в желание желания человека. Однако, Кожев фиксировал диалектичность человека: человек не только

³¹⁰ Zizek. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012. С. 409

³¹¹ Деррида Ж. Животное, которым я следовательно являюсь. *Социология власти*, 31 (3), 2019. С. 265

идеализирует животность (таким образом «снимая» ее), но и отрицает ее в рамках творческих действий труда, борьбы и снобизма^{312 313}.

Животное стало образом, с помощью которого выстраивается отношение к себе, а животность понимается как телесность.

4.3.1.2. Телесность.

Экологичная субъективность выстроена на идентификацию человека через тело. Нагота обнаруживает собственную телесность, которая признается Нанси той границей мышления, к которой оно должно стремиться: «то, о чем должно мыслить, есть как раз то, что находится у предела мысли (напр., но это не только примеры, - “тело”, “материальные вещи”, “друговость другого”, “пребывание вместе”, “исходить” и т.д.)»³¹⁴.

Телесность обеспечивает нам первичные смыслы, как пишет Нанси, так как смыслы даны в существовании, посредством физических чувств. «”Смысл”, - пишет Нанси, - не есть *телос*, цель или результат. “Смысл” дан, или поднесен. Он всегда уже поднесен существованию, - и существование всегда уже “внутри” смысла, вобрано им»³¹⁵. Только человек (фашистски настроенный, как считает Нанси) синтезирует чувства в единый образ – в представление, что уже не является единством чувств.

Тело оказывается тем основанием, благодаря которому человек становится экологичнее. Тело не только фиксирует человеческую животность, но и позволяет расширять субъективность, как считают постгуманисты. Модификации тела позволят переживать опыт других животных, то есть стать обладателем субъективности разных животных. Напомню, что субъективность зачастую понимается как субъектность, а

³¹² Кожев. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля / Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 553-656

³¹³ Кожев. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 10-550

³¹⁴ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук. М.: Ad Marginem, 1994. С. 163

³¹⁵ Там же. С. 160

точнее агентность. Харауэй описывает такой возможный опыт в будущем, когда родителем человеческих детей, будет какое-нибудь животное или растение: «При рождении симребенка к его телесному наследию прибавляют несколько генов и микроорганизмов от животного-симбионта, в результате чего чувствительность к миру, переживаемому в опыте животного, и реакция на него у человеческого члена симбиотической команды могут стать более живыми и отчетливыми. Животные-партнеры не модифицируются подобным образом»³¹⁶. Человеку предлагается менять свою животность на основе материала, полученного от другого животного, а этому другому животному оставаться таким, как есть. Харауэй описывает некоторых новых детей: «С самого начала дети-симбионты обрели сложную субъективность, состоящую из уединенности, сильной потребности в социальности, близости с нечеловеческими другими, особости, отсутствия выбора, полноты смысла и уверенности в будущей цели»³¹⁷.

4.3.1.3. Инстинкт

Экологичное сознание понимает телесность человека, основывающее его субъективность, как животность, актуализируя философию Аристотеля касательно вопроса о человеке. Аристотель полагал, что человек составляет с остальными животными континуум, в котором нет качественных изменений при переходе от одного животного к другому. Аристотель не выделял онтологические границы между человеком и животным: «Именно одни отличия животных от человека так же, как человека от многих животных, сводятся к большей или меньшей величине (некоторые из этих свойств присущи в большей степени человеку, другие прочим животным); другого рода различия по аналогии: что в человеке искусство, мудрость и понимание, то у некоторых животных есть другая какая-нибудь природная

³¹⁶ Харауэй Д. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 185

³¹⁷ Там же. С. 195

способность то же рода... Природа переходит так постепенно от предметов бездушных к животным, что в этой непрерывности остаются незаметными и границы, и чему принадлежит промежуточное»³¹⁸. Продолжая эту мысль, можно сделать вывод о том, что субъективность если и отличает человека, то у животных может быть что-то аналогичное или иметь зачатки субъективности.

Субъективность больше не признается привилегией человека. Обеспечить экологичную субъективность можно, определив ее процессами, которые свойственны всем животным. Основанием для переопределения становится работа над изменением понимания термина «инстинкт». Экологичная философия расширяет рамки неodarвинизма, что подразумевает не только рассмотрение животного как результат процессов адаптации, мутации и естественного отбора: «Работая против редуccionистских, механистических, и адаптационных логик, в которых укоренены экологические науки, мы предлагаем прочтение, дающее голос творческим, импровизационным и ускользающим практикам, в которых растения и насекомые *вовлекаются* в жизнь друг друга»³¹⁹.

Если В. Дебре отказывается от объяснения животных посредством общих теорий, нахождения твердой иерархии и подчинению инстинкту³²⁰, то Б. Массуми предлагает понятие «инстинкт» укоренить в феномен «игры». Таким образом, он предлагает проект по пересмотру отношения к животным, меняя отношение к самому себе: «Этот проект требует замещения человеческого в животном континууме. Это следует сделать так, чтобы не стереть отличительные черты человека, но, уважая их, привести их к новому выражению в рамках континуума – выражению, имманентному

³¹⁸ Аристотель. История животных. М.: РГГУ, 1996. С. 301

³¹⁹ Харауэй Д. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 96

³²⁰ Дебре В. «Людям удобно считать, что животные существуют в жесткой иерархии»: интервью с философом Венсиан Дебре, 2017. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/16078-lyudyam-udobno-schitat-chno-zhivotnye-sushchestvuyut-v-zhestkoy-ierarkhii-intervyu-s-filosofom-vensian-depre> (дата обращения: 13.03.2023)

животности»³²¹. Человеку следует найти себе место в ряду остальных животных, а человеческое, по мнению Б. Массуми, не должно выходить за рамки видового.

С другой стороны, все человеческие практики – язык, мышление, творчество – Б. Массуми усматривает в жизнедеятельности животных. Поэтому, он предлагает отказаться совсем от антропоморфизма, особенно в отношении самих себя.

4.3.1.4. Игра

Термин «игра», ставший основой человеческого существования во времена постмодерна, в постгуманизме используется еще шире. Данное понятие позволяет онтологически уравнивать всех животных и человека, оказываясь, как выражается Б. Массуми, «людическим жестом» (людический – значит общий для людей и не-людей). Игра – это абстрактное действие, согласно Бейтсону, так как предполагает ситуацию, в которой действия не означают того, что они должны обозначать. Например, укус не означает укус и начало драки. Заметим, что игра человека подразумевает перевоплощение, в то время как животное не перевоплощается. Для Массуми это различие незначительно, как мы заметим дальше.

Игра свойственна и людям и животным с той разницей, замечает Б. Массуми, что человек обескуражен игрой, так как она нарушает законы логики его мышления, а животные, наоборот, активизируются игрой. Таким образом, игра обнаруживает зону неразличимости между животным и человеком: «С одной стороны, животные обучаются играя...С другой стороны, сфера применения его ментальных способностей, или мощностей, расширяется. В игре животное возвышает себя до метакоммуникативного уровня, на котором оно обретает способность мобилизовать возможное.

³²¹ Массуми Б. Чему животные учат нас в политике? Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 11

Мощь (power) его абстракции возрастает. Мощности его мышления увеличиваются. Его жизненные возможности разворачиваются более полно, хотя и абстрактно. Его силы витальности, соответственно интенсифицируются. Людический жест – это *витальный жест*. Люди также могут практиковать действенный парадокс, разрешая себе отдаться игре. В игре человек вступает в зону неразличимости с животным»³²².

Б. Массуми считает, что быть человеком – значит уметь говорить, пользоваться языком; человеческий – значит вербальный. Игра понимается как уровень, предшествующий языку (следовательно, появлению человека), и является основанием для появления языка: «Почему бы не считать человеческий язык репризой животной игры, обретшей большую мощь? Или сказать, что именно в языке человек достигает своей высшей степени животности?»³²³.

Посредством рассмотрения игры, Б. Массуми приходит к выводу о том, что не игра имеет пропедевтическую функцию подготовки к реальным условиям боя, но именно в игре формируются способность импровизировать, обеспечивающая будущность атаки, то есть игра самоценна и является более важным феноменом, чем сам бой. Ссылаясь на Дарвина, он вспоминает дождевых червей, которые поступает не однотипно (закупоривая свои норы), но сингулярно, что объясняется наличием «ментальной мощи».

В конце концов, он приходит к выводу о том, что жизнь включает в себе что-то еще – «прибавочную ценность жизни», несводимую к функциональности инстинкта, выраженную в энтузиазме тела к сверхнормальному, которую продуцирует игра. Цель в данном случае – поменять смысл понятия «инстинкт», более не приписывая ему неodarвинистские позиции механистичности и автоматизма. Б. Массуми

³²² Там же. С. 16

³²³ Там же. С. 17

связывает инстинкт с сингулярностью, импровизацией, творчеством, следовательно, инстинкт придется связать и с мышлением.

4.3.1.5. Аффект и игра

Рассмотрение игры в частности и вообще инстинкта происходит за счет обеспечения их аффектом. Б. Массуми при этом разделяет 2 разных типа аффекта, указывая на то, что аффект стоит понимать не только как витальный процесс, но и как категориальный, то есть учитывать эмоцию. Аффект объединяет ситуации игры и боя. Если ситуации боя присущ аффект, то и в игре он уже должен быть.

Более того, аффект – единственное основание, благодаря которому и можно выстроить всю конструкцию инстинкта, созданную Б. Массуми: «Эта аффективная истина – гарант энтузиазма тела игрового партнера. Без нее игре бы не хватало интенсивности. Категориальный аффект – закваска, позволяющая образоваться аффекту витальности. Без нее сила индукции людического жеста была бы незначительной. Трансформация-на-месте, несущая силу игры, проваливалась бы»³²⁴.

С другой стороны, разделив эти два вида аффекта согласно классическому разделению, Б. Массуми приходит к тому, что они неразрывны: «Мы уже видели ранее, как аффект витальности, означенный -ственностью людической драматизации, несет транситуационные потенциалы, охватывая далекие экзистенциальные территории. Он является *знаком потенциала*. Категориальный аффект со своей стороны, является *знаком мощи*. Оба неразделимы как две стороны одной и той же медали-жеста»³²⁵. Таким образом, Б. Массуми заявляет, что эмоции обнаруживают витальность, а аффект витальный указывает на наличие внутренних переживаний. Таким образом, наличие тела гарантирует аффективность.

³²⁴ Там же. С. 38

³²⁵ Там же.

Кроме того, аффект представляет основание для детерриторизации игры. После одиночества переживаний человека эпохи экзистенциализма, делезианство подарило новую традицию, в которой возможно поле пересечения «внутренних» миров. Человек, как и любое животное, больше не один. Игра актуализирует возможность пересечения двух субъектов. Это пересечение возможно благодаря их единому аффективному состоянию. «Внутреннее» животного создается аффектом, потому оба участника игры объединены аффектом, создающим одинаковое «внутреннее». Аффективность понимается как процесс, участники которого актуализируют свою субъективность.

4.3.1.6. Демократизация сознания и свободы

Игра обнаруживает наличие «первичного сознания», которое учреждается вследствие ситуации, в которой животное удерживает, кроме себя самого, другое животное и дистанцию между ними, обнаруживающую две несовпадающие перспективы. Б. Массуми пишет: «Абсолютный обзор – другое название модуса существования симпатии, индуцированной в бытие в акте интуиции. Рюйе также называет ее *первичным сознанием*, соответствующим начальной стадии ментальности (так как соединенность-в-различии разобщенных перспектив в абсолютном обзоре уже превосходит дизъюнктивность данного, не стирая его). Дело не в том, что у животного есть сознание имманентного промежутка, являющегося абсолютным обзором симпатии. Скорее, этот имманентный промежуток и есть сознание»³²⁶. Следуя за мыслью Ж. Делеза о том, что «сознание не является сознанием чего-то, сознание само есть что-то»³²⁷, Б. Массуми представляет сознание в виде способности к полицентричности. Сознание понимается как вещь, а не как коллективная чувствительность, обеспеченная временем.

³²⁶ Там же. С. 49

³²⁷ Ж. Делез. Переговоры. СПб.: Наука, 2004. С. 107-108

Также Б. Массуми приходит к обнаружению связи инстинкта и спонтанности, то есть свободы: «Рюей высоко ставит тот факт, что инстинкт может запустить себя сам даже при отсутствии стимула. Он называет эту способность (*ability*) “галлюцинаторной” в том смысле, что она “непосредственно импровизируется на перцепт”. Эту способность (*capacity*) к спонтанной импровизации, добавляет он, следует считать необходимым аспектом инстинкта в целом. В качестве другого слова для обозначения этой изначально присущей галлюцинаторной способности можно употребить то, которое использовал Юм: воображение. Но как бы мы это не назвали, мы имеем дело не с игровым автоматом, но с *первой степенью ментального* в континууме природы»³²⁸. Безусловно, инстинкту не нужен стимул, потому что галлюцинации не вписаны в инстинкт.

Воображение в данном случае рассматривается как начальная ступень, присущая живым существам (не только червям, но и амебам).

Однако инстинкт связан не с галлюцинаторной способностью, поскольку последняя подразумевает создание объекта, которого не существует вне сознания. Создание, в свою очередь, означает сингулярность. Это значит, что животные должны были бы создавать, при наличии воображения, различные объекты: кто-то может и клевать зерно, которого нет, но остальные – заниматься иной *различной* деятельностью.

Кроме того, воображение подразумевает создание объекта, часть из которых могла бы быть пустыми, то есть выходить за рамки функциональности. Тогда мы бы видели животных занимающихся инстинктивно деятельностью, идущей во вред жизни. Далее, воображение объективируется в создании своих галлюцинаций. Должно было бы найтись хотя бы одно животное, создавшее объект, выходящий за рамки практического интеллекта.

³²⁸ Б. Массуми. Чему животные учат нас в политике? Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 27

Безусловно, собраны данные о наличии сигнального языка не только у куриц, но и у других животных, и достаточно развитого, как у белух, например. И проведено множество экспериментов: классические – с обезьянами, доказывающие наличие практического интеллекта – то есть варибельности действий в согласии с данными условиями обитания. Но исходя из этого, еще нельзя предположить, что животные обладают воображением.

Система европейской философии создана таким образом, что воображение полагается начальной, необходимой ступенькой разумной деятельности, как это демонстрирует Б. Массуми. Подобную систему основывает Кант, положив в основание рациональной деятельности – трансцендентальное единство апперцепции, или продуктивное воображение априори. Но по наличию практического интеллекта нельзя сделать вывод о том, что животному присуще воображение.

4.3.1.7. Киборг

Экология как часть постгуманистического дискурса несет на себе не только символ открытия границы между человеком и остальным живым миром. Экология постгуманизма вынуждена принять в себя отказ от дуализма и иерархий: опыт искусственного интеллекта, то есть вместить в себя вопросы техники и неорганического материала. Поэтому образом современной экологии стал киборг.

Этот термин придумали Манфред Клайнс и Натан Клайн в 1960 г., а Д. Харауэй разработала этот концепт. Фигура киборга лишена историчности, как пишет Харауэй, то есть не связана с идеей изначального единства.

Постгуманизм не отказывается от техники. Этот вопрос становится ключевым для разделения постгуманизма и трансгуманизма. Постгуманизм в отличие от трансгуманизма заявляет о децентрации и отказе от антропоцентризма. Что значит отказ от антропоцентризма? Он означает

коэволюцию техники и человека: техника наделяется собственной субъектностью и активностью. Технология становится «второй природой». «Постгуманисты разного толка сходятся в том, что не существует “изначальной человечности”, а есть лишь “изначальная техничность”»³²⁹.

4.3.1.8. Вывод

Все существа наделяются основаниями субъективности. В первую очередь, переопределяется инстинкт. Он укореняется в аффекте – процессе, задающем общую субъективность участников. Игра, сознание, воображение и свобода – также становятся характеристиками животных.

Основанием для всего существующего, становится жизнь. Материя оказывается пульсирующей жизнью. Экологичная субъективность постгуманизма демократично наделяет каждого переживанием (благодаря жизни). Жизнь объединяет не только животных, человека, но и растения, минералы и техническое. «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 и медиаприроды»³³⁰.

Глен Мазис выдвигает следующий тезис: «Машина может быть названа “пост-модернистским животным” 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

³²⁹ Брайдотти Р. Критическая постгуманитаристика, или Относятся ли медиа-природы к природокультурам так же, как *zoe* - к *bios*? //Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C press, 2018. С. 31

³³⁰ Никитина. Е. Б. Исследования животных: непослушные заметки по краям / Социология власти. Том 31 № 3, 2019. С. 15

все еще продолжает это делать незаметно для большинства из нас»³³¹. Человек является не только животным, но и машиной. Все является машинами, как заявляют Деррида и Гваттари³³². Мониизм требует от данных авторов не замечать, что человек – производное не экосистемы, а продуктивного воображения априори.

Гуманизм в данном случае рассматривается как практика – «дрессировка» животного в человека, то есть зоополитика: «Начиная с *Politikos* и *Politeia* в мире ведутся разговоры о человеческом сообществе как о зоологическом парке, который является в то же время и тематическим парком; содержание людей в парках или городах предстает с этих пор как зоо-политическая задача...То, что презентуется как размышление о политике, является в действительности фундаментальной рефлексией над правилами функционирования человеческих зоопарков»³³³.

4.3.2. Преодоление технического взгляда.

Основанием для постгуманизма стал не только постмодернизм и структурная антропология, но также и гуманизм, в лоне которого зарождается концептуализация субъективности, которая присуща постгуманизму. Рассмотрим гуманистический проект Сартра и Хайдеггера, поскольку именно эти авторы создали гуманизм как философию (а не только как критерий человечности), которая повлияла на постгуманистичное экологичное мышление. Они оба включили человека в мир.

Начнем с Сартра. Выше уже было отмечено, что человек понимается как гибрид, в том числе как киборг, то есть как существо, удерживающее

³³¹ Mazis G.A. *Humans, Animals, Machines. Blurring Boundaries*, New York: State University of New York Press, 2008. P. 21

³³² Делез Ж., Гваттари Ф. *Капитализм и шизофрения. Книга I. Анти-Эдип*. Луганск: Большой Донбасс, 2022. С. 432

³³³ Слотердаjk. «Правила для человеческого зоопарка». URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/> (дата обращения 08.03.2023)

техничность. Как ни парадоксально, причиной тому во многом стала попытка Сартра избавиться от технического взгляда.

4.3.2.1. От сущности к процессу.

Сартр элиминировал сущность человека, представив его пластичным существом, сводящимся к существованию. В отказе от сущности он видел преодоление технического взгляда на самого себя. То, что имеет сущность до существования, подчиняется логике изготовления, то есть технично. Атеизм, по мнению Сартра, выводит человека из области техники, поскольку предоставляет человеку непредзаданность. Таким образом, Сартр полагает, что нужно отказаться от кредо рациональности: всякое существование предполагает то, что существует. Он отказывается от что.

Существование подразумевает существование субъектом. Экзистенциалистов, как пишет Сартр, объединяет уверенность в том, что «существование предшествует сущности или, если хотите, что нужно исходить из субъекта»³³⁴. Быть субъектом – значит основывать свои действия на порыве к какому-либо типу существования, но, кроме того, субъектность (и субъективность) задается фигурой Другого.

Нанси уточняет: субъективность «способна принимать свое иное или свою инаковость (мир, вещи, других субъектов, Бога и т.д.) как *свое*»³³⁵. Принятие происходит посредством особого инструмента – логоса, то есть разума, языка, истории и т.д. Благодаря удержанию рождается следующим шагом разделение на внутреннее и внешнее. Поэтому, субъективность, согласно Нанси (как и для Сартра) есть способность быть субъектом, то есть иметь не онтологическую границу между внутренним и внешним, а удерживать разнородное: присвоенное и иное.

³³⁴ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов. М.: Изд. Политической литературы, 1990. С. 321

³³⁵ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук. М.: Ad Marginem, 1994. С. 153

В то же время, окружающие предметы в философии Сартра удостаивались «технического взгляда», то есть отношения, в котором изготовление предшествует существованию, что в свою очередь основано на предшествовании сущности. Таким образом, экзистенциализм Сартра предполагает, что только человек без сущности (то есть субъект), в то время как окружающий человека цивилизованный мир задается самим человеком, посредством триады: учреждение сущности/изготовление/существование. То же распространяется и на весь мир, в котором Бог и созданные им понятия предстояли по отношению к существованию вещей.

Противостоять техническому отношению к человеку Сартр пытается, отказавшись от мысли существования божественного разума, дарующего человеку понятие человека, предваряющего его появление. С помощью этой мысли экзистенциализма, пишет Сартр, мы можем отличить нож от человека, то есть выделить человека, к которому не допустим техничный взгляд от всего остального мира. Таким образом, залогом техничного отношения стала субстанциальная философия, которую экологично настроенные постгуманисты стали критиковать, противопоставляя терминологию процессуальности, основанную на существовании.

4.3.2.2. Существование: событие и процесс

Хайдеггер, написав о том, что человек еще не приблизился к вопросу о человечности, имел в виду не одного только человека, но вообще вещь. Существует некий зазор между тем, как существует вещь и как она должна существовать, согласно своей сущности. Хайдеггер пишет: «"Возможность", таящаяся в расположении бытия, есть то, "в силу" чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле "возможное" — то, суть чего покоится в расположении могущего... Делать что-то возможным означает здесь:

сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии»³³⁶. Данный дискурс был назван репрессивным, поскольку он подчиняет вещи быть определенным образом, но идея зазора между существованием и сущностью, распространенная на вещь вообще, стала главенствующей. В постгуманизме вещам была дана «свобода», освободив их от сущности, навязываемой бытием.

Хайдеггер, называя сущность человека, говорит о событии просвета бытия – экзистенции, то есть пишет о сущности как о событии. Таким образом, Хайдеггер, с одной стороны дистанцирует вещи от сущности, а с другой объявляет сущность человека событийной.

Возвратимся к вопросу о субъективности. Что можно назвать экологичной субъективностью, если на вопрос «кто мы?». Постгуманистичная философия отвечает «мы существуем»³³⁷. Субъективность, как и в классической философии, понимается как способность удерживать разнородное, противоречивое, как было сказано выше. Но если удержание ранее осуществлялось субъектом, то есть логосом, разумом и т.д., то есть субъективность была особенностью субъекта, то позднее постгуманизм отказывается от учреждения субъектом субъективности. Б. Массуми заявляет о необходимости дистанцироваться от понятия субъекта, постановляя субъективность-без-субъекта. Такая субъективность событийна и процессуальна.

«Чистое» существование, как выражается Нанси, не подразумевает предположенности, которой обладает субъект, то есть не предполагает оснований, цели, идеи, плана. Субъективностью называется «взаимоотношение с самим собой, присутствие-при-самом-себе»³³⁸, то есть пребывание при собственном существовании. Существование, в свою

³³⁶ Хайдеггер. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 194

³³⁷ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук. М.: Ad Marginem, 1994. С. 152

³³⁸ Там же. С. 154

очередь понимается как «показ», который удаляет дихотомию внутреннего и внешнего: «Быть показанным это быть положенным “вовне”. Не “из-вне” (из чего-то подобного “внутреннему”), но как внешнее. (По правде говоря, “внутри” и “вовне” здесь более неуместны.) “Внутри” и есть здесь “вовне”: например, тело существует как выставленная напоказ поверхность»³³⁹.

Быть при себе – значит быть при собственной направленности вовне. Субъективностью называется присутствие в данный момент, что то же – быть событием. Существования как такового нет: оно заключено в множестве разных событий существования конкретных тел. Поэтому субъективность не является даже синтезом множества внешних событий, но присутствие при каждом из них.

4.3.2.3. Процесс

Переходя к процессуальной философии, Ж. Делез и Ф. Гваттари отметили, что они имеют в виду под процессом. Во-первых, все является производством, а взгляд, который делит его на сферы производства, распределения и потребления (вслед за различием человек-природа, промышленность-природа, общество-природа) вторичен. «Таков первый смысл процесса: внести регистрацию и потребление в само производство, сделать из них производства того же самого процесса»³⁴⁰. Согласно данному положению, нет угнетающих и угнетенных, рабов и хозяинов, работников и лентяев. Каждый является производящим телом. Процессуальность фиксирует человека как процесс, то есть человека как тело, производящее потоки и присовокупленное к потреблению других потоков (что тоже является производством).

Во-вторых, не существует различия человек-природа. Природа – это производство человека и человеком: «человек и природа – не как два

³³⁹ Там же. С. 155

³⁴⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Книга I. Анти-Эдип. Луганск: Большой Донбасс, 2022. С. 13

термина, противопоставленные друг другу или даже схваченные одним отношением каузации... но как одна-единственная сущностная реальность производителя и произведенного. Производство как процесс выходит за границы всех идеальных категорий и образует цикл, который соотносится с желанием как имманентным принципом»³⁴¹. Желание играет ключевую роль. И. Кант выделял человека из природы, так как люди обладают «пустыми желаниями», Кожев называл это «желанием желания». Животные определялись с помощью конкретных желаний, ограниченных сферой материального. Ж. Делез и Ф. Гваттари приравнивают человека и природу, осуществляют это с помощью имманентизации любого желания. Любая машина (в том числе человек и природа) «состыкованы» с чем-либо посредством потребления, которое понимается как желание. Машины желают масло и нефть, кролик – траву, человек – чай. Однако, от такой логики ускользает желание того, чего нет (у человека), и предполагается, что человек определен возможным и актуальным. Вместо того, человек образован невозможным. Далее, машины не желают, поскольку для этого нужно существовать на основе своей чувственности, то есть жить первым сенсориумом. Машины не ориентированы на чувственность. Они ориентированы на программу.

В-третьих, процесс – это то, что имеет начало и окончание (выполнение), но не детерминированы ими. «...третий смысл процесса: необходимо не только, чтобы процесс не принимался за цель, за конец, но и чтобы он не смешивался со своим собственным продолжением до бесконечности»³⁴². Процесс не может продолжаться бесконечно и не может быть задан целью или результатом. Иначе человек превратиться в

³⁴¹ Там же. С. 14

³⁴² Там же. С. 14

«искусственного шизофреника», то есть в «жалкого аутиста, произведенного в качестве отдельной сущности»³⁴³.

4.3.2.4. Субъективация

Почему появилось такое понимание субъективности? Во многом благодаря тому, что субъективность понимается как практика субъективизации.

Гваттари призывает к изменениям в областях «чувствительности, интеллекта и желания»³⁴⁴. Он пишет: «Со своей стороны, ментальная экософия приведёт к переизобретению отношения субъекта к телу, фантазму, проходящему времени, “тайнам” жизни и смерти. Она приведёт к поиску антидотов массмедийной и телематической стандартизации, конформизму моды, манипулированию общественным мнением посредством рекламы, опросов и т. п. Способ её работы будет ближе к подходу художника, чем профессиональных «психотерапевтов», вечно преследуемых устаревшим идеалом научности»³⁴⁵.

Гваттари предлагал перейти от вопроса о субъектах к обсуждению «компонентов субъективизации», под которыми он понимал рассмотрение «процессов с участием групп людей, социально-экономических объединений, информационных машин и т. п.»³⁴⁶. Для этого он предлагал отказаться от наукообразности в отношении субъективности (в том числе подвергнуть сомнению психоанализ) и перейти к этико-эстетическому подходу – сближаться с искусством. Это значит, что вместо фиксации бессознательного на архаике, стоит переориентироваться на будущее – высвободить футуристичность (вполне постмодерновый ход) и конструктивизм виртуального. Но далее Гваттари определяет более четко,

³⁴³ Там же. С. 14

³⁴⁴ Гваттари Ф. Три экологии. Часть 1. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-1>

³⁴⁵ Там же.

³⁴⁶ Гваттари Ф. Три экологии. Часть 2. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-2>

что он имеет в виду: «я подразумеваю развертывание или, если хотите, разворачивание как становления-животным, становления-растительным, космическим, так и становления-машинным, коррелирующего с акселерацией технологических и информационных революций (именно так на наших глазах происходит потрясающее развитие субъективности, поддерживаемой компьютером)»³⁴⁷. Для Гваттари психическое – есть субъективность. Более того, он переходит от вопроса о субъективности к вопросу о субъективизации и сингуляризации – то есть обращении к тому, что нарушает «нормальный» порядок вещей, которое он видит, прежде всего в развитии технологий и поиску животного в себе. Таким образом, по мнению Гваттари, субъективность задается объединением тел.

4.3.2.5. Вывод

Избавление от сущностей позволяет говорить о зоо-политике, человеко-животном и т.д., то есть о таких вещах, которые соединяют две сущности, две природы. Аристотель запрещал соединять две природы, но процессуальная философия пренебрегла сущностями. На языке становления философии позволительно создавать гибридов и химер. Субъективность экологичная основана на гибридности. Прежде всего – на гибридности техно-животной.

Избавление от сущностей назначает любому существу удерживать несколько природ: и техническую, и животную. Онкомыши, овечка Долли, голуби-киборги, с имплантированными в мозг электродами, регулирующими их поведение³⁴⁸ – носители экологичной субъективности.

Другой (человеческий), задающий субъективность человека сменился нечеловеческим Другим, задающим субъективность любого существа. Для этого сама субъективность должна центрироваться телесностью. Потому

³⁴⁷ Там же.

³⁴⁸ См. URL: https://www.scmp.com/news/china/science/article/3197162/chinese-scientists-use-solar-energy-power-control-bird-brains?module=perpetual_scroll_0&pgtype=article&campaign=3197162 (дата обращения 05.04.2023)

растения и машины также смогут быть соучастниками субъективности. Экологичное отношение к себе фокусируется на психо-физическом состоянии: снижении давления, стресса, комфорте и т.д.

Экологичный человек понимается как животное. В то же время, постгуманизм присваивает феномены человеческой жизни животным, видя в нем экологичного человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе было рассмотрено, каким образом осуществляется экологический дискурс постгуманизма. Экологичное сознание в философии постгуманизма определяется установкой, согласно которой человек отождествляется с телом, социальность - с взаимодействием между телами, а окружающая среда понимается как результат сборки и самоорганизации материи.

В ходе работы было выявлено, что экологичное сознание постгуманизма имеет ряд установок, отличных от постмодернизма. Экологичная философия разрывает собственную связь с природой, вводя дискурс «смерти природы».

На смену нововременной устойчивой модели природы приходит ужасающая природа в виде пугающей материи. Познаваемая природа должна смениться непознаваемой и странной. Но катастрофа случается не только с природой, а с представлением природы человеком. Природа перестала быть законной: она стала необъяснимой, принципиально не целостной и готовится к разрушению.

Современная философия нормирует ужас, превращая его не в экстраординарное, не присущее естеству событие, а только не вполне нормальную, необычную особенность материи. Но ужас в современной философии фиксирует, что она столкнулась с обнаружением антропологических феноменов, которые не вмещают классическое определение человека.

Смерть природы является продолжением дискурса смерти человека. Данная мысль манифестируется вследствие утраты сущности, то есть природы как единства. В то же время, смерть природы открывает дорогу технологиям в области живого. Кроме того, осуществляется мечта антропоцентризма – контроль над смертью и рождением.

Гваттари условно предлагал 3 фундаментальных вопроса, с которыми должна быть связана экология: окружающая среда, социум и субъективность. Несмотря на разделение экологичного мышления на три темы, экологизм эпохи постгуманизма представляет собой стройную систему. Во-первых, Латур предлагает переопределить «социальное», то есть включать в данное понятие живых и неживых существ. В понимании социального как объединения тел в пространстве, а не создании общего воздуха социальной жизни во времени, Латур видит проявление демократии. В качестве предложений в области экологичного сосуществования главным пунктом становится усиление объективности. Латур продолжает двигаться по стратегии Нового времени, не замечая, что причины экологических катастроф не в недостатке объективности, а в субъективности человека, который не существует, а грезит, в результате чего человек перестает быть частью мира, то есть солидаризироваться в способе существования иных живых существ. Латур предлагает нам стройный мир, где у каждой сети тел будет свой представитель. В этом он видит залог успешной экологичной политики.

Во-вторых, экология, несмотря на разрыв с темой природы, все же работает с понятием «жизнь». Постгуманисты считают, что жизнь – особенность любой материи. Они стараются стереть разницу между живым и неживым. Этот маневр необходим опять же ради более открытого манипулирования с объектами живой природы. Беннет предлагает концепцию витального материализма, пытаясь соединить материализм (для которого жизнь понималась механистично) и витализм (внешний фактор по отношению к материи, который оживлял). Витальный материализм считает, что вся материя имеет зачатки жизни, творчества, сознания, аффекта.

Наконец, экологичность подразумевает экологично понятую субъективность. Несмотря на то, что Сартр боролся с техническим взглядом на человека, результатом этой борьбы оказалась гибридизация человека.

Человек понимается как сборка. Постгуманисты считают, что в эту сборку необходимо включить животных, растения и технику. Более того, субъективность понимается как практика субъективации, а не как то, чему принадлежит человек.

Итак, субъективность апеллирует к теме земли и со-действию. Социальность подразумевает соединение земных существ, многие из которых обладают субъективностью. В свою очередь, Земля (Гая, Терраполис) более не холодный научный термин, но включает в себя события, происходящие со всем многообразием субъективных ощущений. Экологичное сознание постгуманизма направлено на создание техногенной цивилизации. Вместо этого, нам следует признать сегодня, что человек – живое существо. Быть экологичным – это прежде всего сохранять живое и человеческий способ жизни, то есть исследовать иллюзивную материю.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Агамбен. Открытое. Человек и животное. М.: РГГУ, 2012.
2. Аристотель. История животных. М.: РГГУ, 1996. 528 с.
3. Ахутин, А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1998. 208 с.
4. Башлакова О. И. Экологическая безопасность как основа устойчивого развития современной России // Среднерусский вестник общественных наук. 2015. №2. С. 16-22
5. Беннетт Д. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 220 с.
6. Бергсон А. Творческая эволюция // Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 8-413
7. Бердяев Н. О назначении человека. М.: АСТ, 2006. 570 с.
8. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
9. Бинчик Э. Эпоха человека: риторика и апатия антропоцена. – М.: Новое литературное обозрение, 2022. 392 с.
10. Бодрийяр, Ж. Почему все еще не исчезло? 2007. URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения 21.12.2021).
11. Брайдогги Р. Критическая постгуманитаристика, или Относятся ли медиа-природы к природо-культурам так же, как зое - к bios? //Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C press, 2018. С. 24-41
12. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. 576 с.
13. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1977. 192 с.

14. Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016. 124 с.
15. Вудард Б. Мышление вопреки природе: природа, идеация и реализм между Лавкрафтом и Шеллингом // Логос. Том 32, 2. 2022. Том 1.
16. Гайденок, П. История новоевропейской философии и ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 456 с.
17. Гваттари Ф. Три экологии. Часть 1. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-1>
18. Гваттари Ф. Три экологии. Часть 2. URL: <https://syg.ma/@lesia-prokopenko/fieliks-gvattari-tri-ekologhii-chast-2>
19. Гегель. Философия духа // Энциклопедия философских наук т. 3. М.: Мысль, 1977. 472 с.
20. Гинзбург И. Левитан. URL: http://isaaclevitan.ru/ginzburg_4 (дата обращения: 06.06.2022).
21. Гиренок, Ф. О двух философских стратегиях в исследовании человека // Вестник Томского университета, №457. С. 66-71
22. Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. 184 с.
23. Гиренок Ф., Козолупенко Д., Ростова Н. Кто мыслит сложностно в современной философии? // Вопросы философии. 2022. Т. № 1. С. 30–42.
24. Глазачев С. Н., Глазачев О. С., Гришаева Ю. М. Экологическая культура как фактор безопасного будущего в информационном обществе // Вестник международной академии наук (Русская секция). 2015. №1. С. 8–12.
25. Глазачев С.Н., Кашлев С.С. Экологическая культура: сущность, содержание, технологии формирования // Народная асвета. 2005. №2. С. 33–37.

26. Гумилев Л. Н. Биосфера и импульсы сознания // Природа, №12, 1978. С. 97-105
27. Декарт, Р. Рассуждение о методе, Сочинение в 2 т., т. 1. Москва: Мысль, 1989.
28. Декарт. Страсти души // Сочинения в 2 томах. Том 1. М.: Мысль, 1989. 666 с.
29. Делез Ж. Имманентность: некая жизнь // EINAИ. Том 10, № 1 (19), 2021. С. 229-235
30. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
31. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С. 395-421
32. Делез Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004.
33. Делез Ж. Что такое акт творения. UR: <https://monocler.ru/zhil-delyoz-chno-takoe-akt-tvoreniya/> (дата обращения: 10.09.2022 г.)
34. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Книга I. Анти-Эдип. Луганск: Большой Донбасс, 2022. 432 с.
35. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010. 695 с.
36. Депре В. «Людям удобно считать, что животные существуют в жесткой иерархии»: интервью с философом Венсиан Депре, 2017. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/16078-lyudyam-udobno-schitat-chno-zhivotnye-sushchestvuyut-v-zhestkoy-ierarkhii-intervyu-s-filosofom-vensian-depre> (дата обращения: 13.03.2023)
37. Деррида Ж. Животное, которым я следовательно являюсь. Социология власти, 31 (3), 2019. С. 220-275.
38. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
39. Джоши С.Т. Г.Ф. Лавкрафт: Жизнь, 2008. URL: http://samlib.ru/f/fazilowa_m_w/joshi17.shtml

40. Достоевский Ф.М. Двойник. 1846. URL:
<https://ilibrary.ru/text/18/p.5/index.html>
41. Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. URL:
<https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie> (дата обращения 24.02.2023)
42. Зинченко В. П. Возможна ли поэтическая антропология? М.: Изд-во Российского открытого ун-та, 1994. 44 с.
43. Иоанн Богослов. Откровение. URL:
<http://www.patriarchia.ru/bible/rev/8/>
44. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. в 6 томах, т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 349-588
45. Кант, И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. в 6 томах, Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5-25
46. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения в 6 томах. Том. 5. М.: Мысль, 1966. С. 161-530
47. Кант, И. Критика чистого разума. Соч. в 8 томах. Т 3. М.: ЧОРО. 1994. 799 с.
48. Кант. И. Логика // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
49. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч. в 6 томах. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 67-210.
50. Карсавин Л. О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 3-234
51. Кастру Э. В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.

52. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России/ Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. Стр. 151-213
53. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
54. Коммонер Б. Замыкающийся круг. М.: Гидрометеиздат, 1974. 280 с.,
55. Коммонер Б. Технология прибыли. М.: 1976. 114 с.
56. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.
57. Косяков Г. В. Мифопоэтика образа Пана в русской культуре XIX – нач. XX вв. // Наука о человеке: гуманитарные исследования, 2008. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mifopoetika-obraza-pana-v-russkoy-kulture-xix-nach-xx-vv/viewer> (дата обращения 29.05.2023)
58. Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2019. 202 с.
59. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 336 с.
60. Левина Т. В. «Вне мира»: предел антропоцентризма в философии экологии// Арткульт. 2014. 15 (3).
61. Левитан И. И. Письма. Документы. Воспоминания. СПб.: Лань: Планета Музыки, 2019. 332 с.
62. Маршак А.Л. Глобальная экологическая культура общества как фактор формирования социальной толерантности // Общество и право. 2003. №1. С. 38–51
63. Маслова, Ю.В. Экологическая культура современного российского общества: существенные черты и тенденции семантических

- трансформаций // Гуманитарий Юга России Т. 8 (38), № 4. 2019. С. 178–188.
64. Массуми Б. Чему животные учат нас в политике? Пермь: Гиле Пресс, 2019. 180 с.
65. Медоуз Д. Пределы роста. М.: МГУ, 1991. 206 с
66. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. М.: Кабинетный ученый, 2017. 196 с.
67. Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992. 63 с.
68. Моисеев Н. Н. Избранные труды. В 2-х томах. Т. 2. Междисциплинарные исследования глобальных проблем. Публицистика и общественные проблемы. М.: Тайдекс Ко, 2003. 264 с.
69. Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. №1. С. 3-30
70. Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума. М.: Языки русской культуры, 2000. 224 с.
71. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М.: Молодая гвардия, 1990. 351 с.
72. Моисеева Н. А., Сороковикова В. И. Экологический поворот в системе научного знания // Право и практика, 2019 с. 263-267
73. Мортон Т. Гиперобъекты. Пермь. Гиле Пресс, 2019. 284 с.
74. Мортон, Т. Квир-экология // Художественный журнал, №105. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/78/article/1695?fbclid=IwAR1D0iJkNsirsYIYxE8tEo4BqRTO2Kq4h7BBzBJSsHZnxoDaEbT_SI6y2Bs (дата обращения 21.12.2021).
75. Мортон Т. Стать экологичным. М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019.

- 76.Мортон, Т. Экология без природы // Художественный журнал, № 96.
URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/18/article/252> (дата обращения 21.12.2021).
- 77.Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148-164
- 78.Несторов М. В. И. И. Левитан // Давние дни. URL: <http://tphv-history.ru/books/nestorov-davnie-dni13.html> (дата обращения: 06.06.2022).
- 79.Никитина «Исследования животных: непослушные заметки по краям» / Социология власти. Том 31 № 3, 2019.
- 80.Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Сборник, Мн.: ООО «Попурри», 1997. с. 3-297
- 81.Ортнер Ш. Темная антропология и ее другие: судьба теории после 1980-х годов// Логос. Том 32, 2. 2022. Том 1. 228 с.
- 82.Паустовский К. Г. Левитан // URL: <http://isaak-levitan.ru/paustovsky.php> (дата обращения: 06.06.2022).
- 83.Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1980
- 84.Пригожин И., Стенгерс И. Возвращенное очарование мира // Природа. 1986. N 2.
- 85.Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М.: РИПОЛ Классик, 2018. 342 с.
- 86.Розанов В. Уединенное // Уединенное. Апокалипсис нашего времени. М.: Мартин, 2021. 224 с.
- 87.Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
- 88.Ростова Н. Н. Посткосмизм и постгуманизм: две стратегии в философии человека // Человек.ru, № 15 2020, с. 217-220.

89. Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии. М.: Проспект, 2021. 176 с.
90. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов. М.: Изд. Политической литературы, 1990. С. 319-344.
91. Сезанн П. Письма // Мастера искусства об искусстве. Избранные страницы из писем, дневников, речей и трактатов в 4 т. Т. 3. М.: ОГИЗ. ИЗОГИЗ, 1934. С. 207-240.
92. Серр М. Договор с природой. СПб.: Изд. Европейского университета в СПб/6 2022. 222 с.
93. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. М.: Грюндриссе, 2016. 140 с.
94. Симоненко Н.И. Экологическая культура в современном социокультурном дискурсе: к определению онтологической сущности экологической культуры // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. №29 (167). С.63–67
95. Слотердаjk. «Правила для человеческого зоопарка». URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/> (дата обращения 08.03.2023)
96. Спиноза, Б. Этика // Изб. произведения: В 2 т. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 359-618
97. Спиноза Б. Этика // Сочинения. Том 1. СПб.: Наука, 1999.
98. Такер. Ю. Ужас философии: в 3 т. Т. 1. Пермь: Гиле Пресс, 2017.
99. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: пер. с фр. М.: Наука, 1987. 239 с.
100. Тимофеева О. Что нас ждет за поворотом к нечеловеческому? // НЛО, № 158, 4/2019. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/158_nlo_4_2019/article/21361/ (дата обращения 15. 03. 2023)

101. Толстой Л. Н. Много ли человеку земли нужно?, 1886. URL: https://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_10/01text/0259.htm (дата обращения 30.05.2023)
102. Тригг Д. Нечто: Феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 174 с.
103. Трубецкой Е. Умозрение в красках // Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Новосибирск: Сибирь XXI век, 1991. С. 13
104. Тургенев И.С. Нимфы. 1878. URL: https://rvb.ru/turgenev/01text/vol_10/02senilia/0251.htm (дата обращения 29.05.2023)
105. Тургенев И.С. Природа. 1879. URL: <https://ilibrary.ru/text/1378/p.41/index.html> (дата обращения 29.05.2023)
106. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М.: Эксмо, 2008. 278 с.
107. Федотов Г. И. Письма о русской культуре // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 379-419
108. Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. 360 с.
109. Ферсман А.Е. Химические проблемы промышленности. Л., 1924.
110. Франк С. Л. Крушение кумиров // Сочинения. М.: Правда, 1990, с. 113-180
111. Франк С. Природа и культура. Логос, 1910.
112. Фуко. Интервью Бадью, 1965. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (дата обращения 19.09.2022)

113. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб: А-Сад, 1994. 407 с.
114. Хамис Д. Исследование ужаса. Логос. Том 29, 5. 2019, стр. 135-150.
115. Харауэй Д. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. 340 с.
116. Хайдеггер. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. Стр. 192-220
117. Циммерман М. Хайдеггер, буддизм и глубинная экология // Мартин Хайдеггер: Сборник статей. СПб.: РХГИ, 2004. С. 426-457
118. Циолковский К. Э. Космическая философия. М.: Сфера, 2004. 496 с.
119. Чижевский А. Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. 767 с.
120. Чижевский А. Л. Солнечный пульс жизни. М.: Айрис-Пресс, 2015. 352 с.
121. Шевченко О.М., Штофер Л.Л. Экологическое сознание и экологическая культура в решении проблем устойчивого развития современного социума // Гуманитарий Юга России. 2020. №3. С. 232–247.
122. Шергин Б.В. Жизнь живая: Из дневников разных лет. М.: Патриот, 1992.
123. Шергин Б.В. Из дневников 1942-1953 годов // Шергин Б. В. Изящные мастера. М.: Мол. Гвардия, 1990.
124. De Landa. Thousand Years of Nonlinear History. New York: Zone, 1997.
125. Derrida J. The Animal That Therefore I Am / Trans. by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

126. Devall B., Sessions G. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City, 1985. 288 p.
127. Driesch H. *The Problem of Individuality*. London: Macmillan And Co.Ltd, 1914. 93 p.
128. Guattari F. *The Three Ecologies*. London and New Brunswick (NJ): The Athlone Press, 2000. 96 p.
129. Latour B. *Pandora's Hope*. London: Harvard University Press, 1999. 324 p
130. Lyotard J.-F. *The Inhuman. Reflections on Time*. Stanford University Press. 1991. 217 p.
131. Mazis G.A. (2008) *Humans, Animals, Machines. Blurring Boundaries*, New York: State University of New York Press, 2008.
132. Meadows D. H., Randers J., Meadows D. L. *Limits to growth: the 30-year update. 3rd revision, expanded and updated*. London: Earthscan, 2005. 338 p
133. Mesarovic M., Pestel E. *Mankind at the turning point*. N. Y., 1974. 74 p.
134. Morton, T., Boyer, D. *Hyposubjects on becoming human*, London: Open Humanities Press.
135. Morton, T. *The Ecological Thought*. Harvard University Press. 2010. 163 p.
136. Naess A. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge, 1989. 242 p.
137. Pearce David. *The Hedonistic Imperative*, 1995 URL: <https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm> 02.12.2022
138. Woodard B. *Mad speculations and Absolute inhumanism: Lovecraft, Ligotti, and the weirding of Philosophy // Content*. 2011. № 1.1. P. 3-13.

139. Zimmerman M. Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism // *Environmental Ethics*. 1983. №5. P. 99-131;
140. Zimmerman M. Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology // *Modern Schoolman*. 1986. №64. P. 19-43
141. Zizek. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.