

Научная статья

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

DOI 10.15826/koinon.2024.04.4.027

СМЕРТЬ ЖИВОТНЫХ: ПОЧЕМУ НАШИ ПИТОМЦЫ ДОСТОЙНЫ ПОГРЕБЕНИЯ?

Яна Александровна Макакенко

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

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

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

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

Original article

ANIMAL DEATH: WHY ARE OUR PETS WORTHY OF BURIAL?

Yana A. Makakenko

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Список источников

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

References

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

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

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

Информация об авторе

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

Information about the author

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