

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ*

ЭНТОМОЛОГИЯ — ЭТО ГУМАНИЗМ**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ДИЛАНА ТРИГГА О ФЕНОМЕНОЛОГИИ УЖАСА

Тригг Д. Нвчто: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ УЖАСА / ПЕР. С АНГЛ. Я. ЦЫРЛИНОЙ,
Д. ЧУЛАКОВА. — ПЕРМЬ : ГИЛЕ ПРЕСС, 2017.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-3-249-261.

Everything has to have changed...
Or it's me...

The Cure, «Labyrinth»

Внешнее — внутри. Этот парадоксальный тезис как нельзя лучше передает ключевой мотив боди-хоррора — жанра кинематографа и литературы ужасов, который ассоциируется с нарушением границ между внешним и внутренним, своим и чужим, живым и мертвым (Trigg, 2011: 83). Эстетизируемые в пространстве боди-хоррора зоны неразличимости, телесного перехода, причудливого переплетения в-себе и для-себя представляют вполне очевидный интерес для современной философии, о чем, в частности, свидетельствует такой проект, как «ксенофеноменология». Этот вариант феноменологической философии, разработанный Диланом Триггом, ставит перед собой амбициозную задачу: выйти за пределы тела и, соответственно, опыта с тем, чтобы помыслить не/человеческое (unhuman) — не столько противоположность человеческого, сколько результат включающей дизъюнкции человеческого и нечеловеческого.

Чтобы позволить нечеловеческому в человеческом «говорить за себя» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 16), Тригг мобилизует ресурсы боди-хоррора, который становится эпистемологической машиной по исследованию зон неразличимости и определению пределов инаковости. Так, феноменология, пытаясь ответить на спекулятивный вызов

*Шалагинов Денис Сергеевич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), deterritorisation@yandex.ru.

**© Шалагинов, Д. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Квентина Мейясу, обращается за помощью (в частности) к Дэвиду Кроненбергу, чьи работы демонстрируют тело в его «грубой, примордиальной материальности» (Shaviro, 1993: 114). Чтобы указать на следы внешнего внутри в ходе критического анализа проекта не/человеческой феноменологии, я также обращаюсь к работам Кроненберга, один из персонажей которого — философ Аристид Аростеги — размышляет о любопытной встрече своей дисциплины с энтомологией. Его наблюдения в некотором смысле иллюстрируют тезис, который стал отправной точкой настоящего текста:

Увлечение энтомологией было, можно сказать, частью моих философских изысканий, что казалось мне вполне естественным: разве может философа не занимать существование и значение столь мощной и совершенно не похожей на человека формы жизни, как насекомые? Я всегда удивлялся, наблюдая трогательную, отчаянную тоску человечества по внеземным существам, актуализированную в массовой культуре, ведь под ногами у охотников за инопланетянами обитают самые экзотические, причудливые и фантастические организмы, какие только можно вообразить (Кроненберг, Тронина, 2015: 300).

Таким образом, радикально иное совсем рядом, и встреча с ним отнюдь не требует преодоления земного горизонта. В некотором смысле «великое внешнее» действительно начинается дома (Danowski & Castro, 2017: 73), причем это «начало» в пространстве боди-хоррора может принимать весьма любопытные формы: «А потом я услышал их. Насекомых. Они были внутри, и я их слышал» (Кроненберг, Тронина, 2015: 299), — речь идет о насекомых, якобы колонизировавших левую грудь жены Аростеги — Селестины. Иронично, что грудь — та часть человеческой плоти, которая предназначена для того, чтобы питать новую плоть, — оказывается наполненной не молоком, а нечеловеческой агентностью, становится «бурдюком с насекомыми» (там же: 240, 242). Увлеченность Кроненберга «философской энтомологией» выразилась, в частности, в изобретении такой (воображаемой) теоретической практики, как «разумное уничтожение культа насекомых». Именно так озаглавлено вымышленное эссе Селестины Аростеги¹, импульс которого

¹В эссе «Разумное уничтожение культа насекомых» Селестина Аростеги предложила радикальный подход к философии консьюмеризма. Ответом на эту работу стал вымышленный северокаорейский фильм с говорящим названием «Разумное использование насекомых», живописующий употребление насекомых в пищу с целью восполнения низкобелковой диеты.

состоит в следующем: «чистый научный атеизм подразумевает отказ от некоторых культов, которые не считаются культурами, но функционируют именно в таком качестве, поэтому их нужно разоблачить и ликвидировать — как культ насекомых...» (Кроненберг, Тронина, 2015: 266–267). Апроприруя выражение Кроненберга, я скажу, что в ликвидации культа насекомых, под которым я подразумеваю форму философской одержимости нечеловеческим, и состоит цель настоящего текста. Достичь ее предположительно можно, следуя по пути, который я рискнул ситуативно обозначить как «энтомологический гуманизм»². О том, что под этим подразумевается, я скажу ниже, но сначала приведу и прокомментирую основные положения ксенофеноменологии, представленные в книге «Нечто: феноменология ужаса» (2013).

УЖАС И ПЛОТЬ

Работа Дилана Тригга служит двум целям: во-первых, переопределению метода феноменологии посредством обращения к ее периферийным зонам, во-вторых, применению обновленного метода в ходе анализа объектов в жанре боди-хоррор, причем обе процедуры неотделимы друг от друга и осуществляются в продуктивном переплетении. Пытаясь очистить феноменологию от гуманистического нарциссизма, Тригг реформатирует ее в метод, подходящий для изучения не/человеческого (*unhuman*). Префикс «не-» (*un*) отсылает к концепту жуткого (*uncanny*) и тем самым позволяет связать предлагаемый подход с психоанализом: анализ фрейдистской концепции смерти и, конечно же, знаменитого понятия *unheimlich* играет в работе заметную роль (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 88–93).

Однако более важным материалом для сборки не/человеческой феноменологии являются идеи Гуссерля, Левинаса и Мерло-Понти. Тригг исходит из примата тела, — но если в перспективе традиционной феноменологии человеческое тело с неотъемлемым разнообразием настроений неотделимо от некоей идентичности, то задача ксенофеноменологии состоит в том, чтобы осмыслить иное тело — то, что предшествует личной идентичности и культурной ассимиляции; не столько конкретное контингентное тело, сколько *плоть*, которая «дестабилизирует опыт

²Сразу оговорюсь, что речь не только и не столько о насекомых, сколько о любых формах нечеловеческой агентности, поэтому выражение «энтомологический гуманизм» не следует понимать буквально.

бытия субъектом, вскрывая неассимилированную глубину в самой сердцевине привычного существования» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 18). Понятая таким образом телесность выступает источником ужаса, связанного с переживанием себя как другого и ощущением неподконтрольной метаморфозы: «ужас как затрагивает структуру становления человеческого не/человеческим, так и тематизирует опыт такой трансформации» (там же: 19). Тем самым концепт ужаса занимает важное положение в конструируемой модели, ведь «ужас тела изменяет антропоцентричной феноменологии, одновременно (и по той же самой причине) суля ей обновление» (там же).

Более того, Тригг формулирует рискованный тезис: «ужас космоса, в сущности, есть ужас тела» (там же: 22). Однако это любопытное уравнение вряд ли может быть верно истолковано без обращения, с одной стороны, к культовому фильму Джона Карпентера «Нечто» (1982), с другой — к концепту плоти, который является, пожалуй, базовым для моделируемой Триггом не/человеческой феноменологии. Причем подступиться к концептуализации плоти можно лишь косвенным путем — посредством кинематографического образа. Тем самым мы получаем непрямую онтологию, основанную на альянсе диссидентской феноменологии и боди-хоррора. Тригг резюмирует свой замысел следующим образом:

Не/человеческая феноменология осмысляет Землю не как объективацию обезлюдевшей планеты с точки зрения спекулятивной геологии, но как присутствующую самой материи бесформенность. Таким образом, говорить об ужасе тела значит также говорить об ужасе космоса. Ужас навещает нас в образе плоти, анонимного начала, которое и проступает, и скрывается во всех вещах, превращая человеческое тело из центра опыта в органон глубокого прошлого. Наш ужас поэтому обретается не в предстоящем вымирании, но в предшествующем нам истоке (там же: 154).

Итак, мы видим, что ужас тела принимает здесь поистине вселенский масштаб. Это объяснимо как минимум тем, что концепт плоти призван принять спекулятивный вызов, брошенный концептом архиископаемого. Следовательно, вопрос, от которого отталкивается Тригг, состоит в том, как помыслить мир, предшествующий возникновению человеческого субъекта. Ответ предположительно можно обнаружить у Мерло-Понти, в текстах которого проводится различие между проживаемым телом и телом объективным. Это различие предполагает

возможность перехода от перцептуального реализма к реализму космическому, который зиждется на связывании тела как места опыта и тела как места анонимности. Второе — дегуманизированное — тело Тригг помещает в контекст космоса, пытаясь тем самым «обнаружить зачатки новой феноменологии, чувствительной к вещи, пребывающей вне опыта и поэтому конститутивной для ужаса, переживаемого изнутри опыта» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 123). Этой «вещью», которая предшествует опыту и перспективе, объявляется дорефлексивная плоть, отсылающая не к традиционной феноменологической интенциональности, но к «латентной интенциональности», предваряющей любую сознательную активность. Дело, иными словами, заключается в том, чтобы концептуализировать плоть как инстанцию чистого прошлого, до-временного «темного» истока времени как такового. Здесь Тригг «разыгрывает» встречу Мерло-Понти и Шеллинга: основание природы, трактуемое как безмолвная доисторическая «ночь хаоса и неразумия», становится плотью — нечеловеческим «веществом жизни». Результатом этой встречи должна стать «мрачная» феноменология, которая отличается чувствительностью к примордиальному аспекту природы, трактуемой как «живое основание бытия во всех его плотских проявлениях, основание нас самих, и в то же самое время, без нас» (там же: 132). Причем эта феноменология, по сути, является апофатической, так как плоть характеризуется структурной негативностью: «нет ничего, что можно было бы сказать о плоти, поскольку назвать ее — значит поместить в мир отдельных вещей» (там же: 135). Тем не менее Тригг совершает невозможное и все-таки дает плоти определение — впрочем, столь же темное, сколь и его предмет:

Плоть — это «предельное понятие», неделимое более на бытие и мир. Поскольку она является изначальной и предшествующей восприятию и субъективности, ей недостает всех необходимых аспектов для переживания в опыте и приблизиться к ней можно только как к анонимной зоне, которая безмолвно населяет вещи. Плоть — это немое существование, постигаемое только в терминах глубины, но не в горизонте опыта. Таким образом, она отмечает единство с бессознательным как тем, что структурирует вещи, сохраняя при этом автономность от этих вещей (там же: 134).

Тем самым «затемняющая феноменология» преодолевает предел корреляции, который не позволяет мыслить предшествование иначе, нежели в отношении самого мыслящего. Надо заметить, что концепт плоти в некотором смысле синтезирует решения Мейясу и Брассье, поскольку

указывает на пересечение, в котором совпадают происхождение и вымирание. Таким образом, Триггу удастся связать оба варианта популярной мифологической схемы мира без людей (мир до нас + мир после нас): в данном случае это мир анонимной материи, которая соотносится не столько с телом, сколько с его темной изнанкой. Иначе говоря, плоть — это не вещь, разве что в том значении, которое отсылает к фильму Карпентера. Приведенный в заключении пересказ сценария этой картины — вперемешку со спекулятивными комментариями — снабжает плоть необходимой «образной дорожкой». История о «знакомстве» полярников с чужеродным организмом, ассимилирующим земные формы, переплавляя их в агентов «анонимной плоти», «рифмуется» с приводимыми в книге данными о найденном на Земле метеорите марсианского происхождения ALH84001, возраст которого — 4,5 миллиарда лет. Дело в том, что в сердцевине этого тела были обнаружены окаменелые «останки биоморфного червеобразного организма, напоминающего нанобактерию» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 27); кроме того, ученые нашли косвенные свидетельства наличия на древнем Марсе атмосферы и воды. Эта находка, о которой было объявлено в 1996 г., с одной стороны, заставляет принять всерьез теорию панспермии (т.к. первые следы земной жизни датируются 3,5 миллиарда лет назад), с другой — является любопытной нефикциональной иллюстрацией тезиса о том, что внешнее — внутри. Однако гораздо проще обнаружить следы этого конститутивного переплетения в научной фантастике, хорроре и даже независимом кино³.

Оптимальным объектом для осуществления этой задачи является картина Роя Уорда Бейкера «Коутермасс и колодец» (1967), которая интересна как минимум тем, что позволяет связать два упомянутых выше архетипических образа внешнего: инопланетянина и насекомое. Фильм повествует об обнаружении под лондонскими улицами космического корабля, который, как выясняется, повлиял на зарождение человеческой жизни, причем это влияние осуществлялось доисторической саранчой, которая прибыла на Землю с гибнущего Марса пять миллионов лет назад. Исходя из этого, получается, что человеческие существа являются манифестацией чужеродной жизни (там же: 43): мы обернуты в свою

³Яркими примерами нюансированной художественной проработки включающей дизъюнкции в независимом кинематографе являются такие фильмы, как «Примесь» (Upstream Color, 2013, Ш. Каррут), «Побудь в моей шкуре» (Under the Skin, 2013, Дж. Глейзер), «Медовый месяц» (Honeytoon, 2013, Ли Джаньяк) и др.

человечность, хотя мы не более чем анонимная плоть. Но сама эта «обертка» — результат вмешательства марсианских насекомых. Таким образом, тело оказывается производным внешнего и носителем множества временных шкал (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 43, 107, 116). Темный исток, понятый как подавленная цивилизацией генетическая память, укрывается в человеческом теле, являясь потенциальной причиной ужаса, который Тригг толкует именно как «место» переплетения человеческого и нечеловеческого, иначе говоря — «симбиоз» чуждых форм, сосуществующих в одном теле и конституирующих тем самым не/человеческую телесность (там же: 49–50).

НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ НАРЦИССИЗМ

Вариации на тему колонизации Земли (и человеческого тела) внеземными (нечеловеческими) формами жизни — весьма распространенное явление в научно-фантастическом кинематографе⁴. При этом в ксенофеноменологической перспективе колонизаторы, как правило, оказываются на стороне чистого прошлого — анонимной плоти как феноменологического конкурента архиископаемого. Однако если мы обратимся к фильму Кроненберга «Муха» (1986) — одному из излюбленных объектов Тригга, — мы обнаружим неявную инверсию этой схемы. Персонаж картины Сет Брандл — ученый, ставший жертвой собственного изобретения, — характеризует себя так: «ты ископаемое, реликтовое ископаемое, отброс, эхо далекого прошлого». Любопытно, что Брандл, который превращается в мутанта в результате генетического слияния с мухой, называет «эхом далекого прошлого» именно свою человеческую ипостась. Напрашивается вопрос: а что если как раз человеческое в человеке (и не только) соотносится с тем, что проходит под рубрикой чистого прошлого? Более того, что если сама одержимость нечеловеческим, которая выражается в неудержимом желании достичь некоего в-себе, очистить мир от человеческой точки зрения, помыслить «бездну вселенной без зрителя» (там же: 139), является последним пристанищем того самого нарциссизма, с которым современная спекулятивная философия пытается бороться?

Чтобы подступиться к ответу, я обращусь к формуле, вынесенной в заглавие: энтомология — это гуманизм. Речь вовсе не о том, что мы

⁴Достаточно вспомнить о сравнительно недавней картине «Аннигиляция» (Annihilation, 2017, А. Гарленд), которая прекрасно иллюстрирует разрабатываемую Триггом модель.

должны относиться к насекомым как к людям, поскольку этот жест лишь высветил бы нашу «расистскую сентиментальность» (Бодрийяр, Качалов, 2015: 178)⁵. Задача, скорее, состоит в том, чтобы осуществить продуктивное смещение самой оппозиции человеческое/нечеловеческое. В этом смысле мне кажется более чем уместным куртовский вопрос: «может быть, хватит уже очаровываться нечеловеческим? Может быть, сегодня мы уже в достаточной степени нечеловечны, и стоит говорить о чем-то пост-нечеловеческом?» (Куртов, 2017)

Впрочем, я бы предпочел не множить префиксы. Если верно, что любая критика антропоцентризма в конечном счете оказывается привязанной к человеческой точке зрения на вселенную, то любые формы как постчеловеческого, так и пост-нечеловеческого предположительно оказываются заперты в пространстве антропоцентризма. Как полагает Маттео Пасквинелли, возможный выход из этого тупика лежит в сфере «просвещенного антропоцентризма» (Pasquinelli, 2014). Однако мне бы хотелось дистанцироваться от просвещенческого импульса⁶, который замыкает нас в пространстве антропоцентризма. Дело в том, что попытка расколдовать мир до предела и тем самым достичь некоего объективного в-себе предположительно укоренена в современном разделении природы и культуры, которое, по сути, является одной из аватар субъектно-объектного дуализма. При этом антропоцентризм, выставленный за дверь, возвращается через окно, поскольку импульс расколдовывания неявным образом наделяет человека исключительностью, ведь именно устранение его точки зрения полагается в качестве условия доступа к «природе» как таковой (Dapowski & Castro, 2017: 35). Попытка сменить масштаб и перейти к «космическому реализму» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 115, 124) несет на себе печать того же «великого разделения» — только теперь речь идет о Земле и космосе. Таким образом, предложенная Триггом «феноменология, чувствительная к примордиальному аспекту природы» (там же: 130), в основании которой лежит плоть, трактуемая как космическое вневременное начало,

⁵Ярким образцом подобной расистской сентиментальности являются, на мой взгляд, слезливые постгуманистические фантазии о протезировании животных (Nikitina, 2018). В чем проявляется антропоцентрический нарциссизм, как не в превращении других в свои ущербные копии (неполноценность которых возмещается за счет технологического ангрейда)?

⁶Впрочем, следует отметить, что синонимом просвещенного антропоцентризма, по Пасквинелли, является «расширенный гуманизм», т. е. гуманизм в том числе и «энтмологический».

оказывается феноменологической вариацией на тему подобного негативного антропоцентризма. Однако негативный антропоцентризм — это все еще антропоцентризм, и эта его форма предположительно является наиболее радикальной (Danowski & Castro, 2017: 35).

Итак, борьба с антропоцентризмом, осуществляемая посредством «выскабливания» человеческого из мира, не приводит к желаемому результату. Гораздо большего успеха можно достичь, двигаясь в противоположном направлении. Иначе говоря, потенциальным «лекарством» от антропоцентризма является антропоморфизм, который можно назвать его «иронической инверсией» (ibid.: 72). В данном случае мы имеем дело с переворачиванием распространенной стратегии самокритики западной философии, которая пытается избавиться от принципа человеческой исключительности, утверждая, что на фундаментальном уровне люди — такие же материальные системы, как и прочие живые существа. Тезис радикального антропоморфизма, напротив, состоит в том, что все живые существа на фундаментальном уровне являются людьми (ibid.). Кастру комментирует эту идею следующим образом:

Всеобщая человечность существ, то есть фундаментальная космическая человечность, которая делает любой вид существ рефлексивной разновидностью человеческого, подчинена принципу взаимодополнения и определяется тем, что разные виды, неизменно человеческие для самих себя, не могут в то же время быть человеческими один для другого (Кастру, Кралечкин, 2017: 107–108).

Речь идет о межвидовом перспективизме, который утверждает, что в нормальных условиях всякое сущее воспринимает себя и особой своего вида как людей, но не воспринимает особой другого вида в этом качестве. Таким образом, человечность одновременно является «универсальным условием и строго дейктической самореференциальной перспективой» (Danowski & Castro, 2017: 70). Как и тригговская плоть, универсальный антропоморфный фон отсылает к чистому прошлому, в данном случае — докосмическому плану мифа. Но этот вариант концептуализации антериорности не соотносится с объективным, нечеловеческим, природным миром, ведь условием возможности последнего, по Кастру, как раз и выступает имманентная виртуальная человечность. Любопытно, впрочем, что когда Тригг, производя причудливый сплав Делёза, Карпентера и Мерло-Понти, пишет о плоти как о «промежуточной корпоральности»

(Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 148), его мысль оказывается конгенитальной подходу Кастру, в рамках которого интенсивная телесность духа концептуализируется как «учреждающая транстелесность»:

...дух — это нечто обделенное телом только потому, что оно имеет слишком много тел, способно принимать различные соматические формы. Это скорее промежуток между любыми двумя телами, чем не-тело или отсутствие тела (Кастру, Престес, 2018: 133).

Сходство с тригговской плотью как веществом жизни, способным принимать любые формы и пребывающим в процессе постоянной мутации, вполне очевидно. Но плоть — концепт, призванный обеспечить выход из круга корреляции, тогда как в рамках теории Кастру «в-себе» не имеет никакого смысла, поскольку каждая личность является гибридной сущностью — одновременно бытием-для-себя и бытием-для-другого, т. е. бытием-в-отношении. Всякое сущее, таким образом, является внешним по отношению к самому себе (Danowski & Castro, 2017: 72). По Триггу, безмолвный космос сталкивает нас с пределами собственно-нарциссизма — в этом безмолвии якобы нет ничего, кроме нашего собственного голоса (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 31). Однако в некотором роде мы сами — это другие⁷. Примерно в этом же смысле инопланетянин, конечно же, не перестающий оставаться «двойником наших собственных воспоминаний» (там же), несет в себе частицу интенсивной человечности. Проблема заключается в том, что боди-хоррор как эпистемологическая машина, успешно расшатывая традиционную оппозицию между внутренним и внешним, тем не менее блокирует опцию смены перспективы: внешнее неизменно предстает в качестве чего-то жуткого, отвратительного, уродливого, но разве оно не является таковым сугубо *для нас*?

Подводя черту, повторю, что в координатах телесного ужаса формула «внешнее — внутри», как правило, обозначает колонизацию тела различными формами чужеродной агентности. Подобная интервенция чаще всего приводит к телесной метаморфозе, которую — с некоторыми оговорками — вполне можно концептуализировать как «интенсивную

⁷Чтобы проиллюстрировать эту вариацию на тему знаменитой формулы Артюра Рембо, можно, в частности, вспомнить о том, что «по оценкам ученых примерно девяносто процентов клеток человеческого тела принадлежат к не-человеческим организмам (бактерии, грибы и прочий бестиарий подобных существ)» (Такер, Иванов, 2017: 15).

суперпозицию разнородных состояний» (Кастру, Престес, 2018: 129). Образцовым примером является упомянутый фильм «Муха»: в результате мутации Сет Брандл превращается в «Брандлфлая» — гибридный организм, в ходе возникновения которого происходит дестабилизация и почти полное разрушение человеческой ипостаси персонажа. Таким образом, ценой превращения оказывается «смерть»: «Кроненберг представляет нам своеобразную „онтонекрологию“, т. е. телесное пространственно-временное движение, импульс которого коренится в реальности смерти и дезинтеграции» (Trigg, 2011: 95).

Однако научная фантастика предлагает нам и другие сценарии, способные внести вклад в деколонизацию нашего воображения. Сделать это, в частности, можно благодаря переворачиванию колонизирующей инстанции. Вспомним о знаменитом рассказе Рэя Брэдбери «Были они смуглые и золотоглазые» (1949), который примечателен, во-первых, своей близостью проблематике боди-хоррора, во-вторых — нетривиальной проработкой мотива колонизации. Это история о том, как земляне, опасаясь атомной бомбардировки на родной планете, колонизируют Марс. Прибытие на чужую планету ознаменовано ощущением погружения в «химический состав, в котором растворяется разум и сгорает прошлое» (Брэдбери, Галь и др., 1985: 423). Это ощущение выражается в иррациональном страхе, который до некоторого времени остается беспочвенным. Не обнаружив на Марсе местных жителей, земляне начинают обживать чужую планету, но вскоре воздействие марсианской среды дает о себе знать: у выращенных земных овощей «вкус тот же и не тот», а у привезенной с Земли коровы растёт третий рог. Исходя из этого ключевой персонаж заключает:

Если мы тут останемся, неизвестно, во что мы превратимся. Это все воздух. Разве вы не чувствуете? Что-то такое в воздухе. Может, какой-то марсианский вирус, или семена какие-то, или пыльца (там же: 427).

В результате сама планета — или, выражаясь в духе Тригга, ее вещество жизни, — колонизирует колонизаторов, постепенно меняя их тела, имена и образ мысли. Эти изменения описаны в стилистике боди-хоррора:

Лежа в постели, Битеринг чувствовал, как внутри шевелится каждая косточка, и плавится, точно золото в тигле, и меняет форму. [...] Все меняется. Меняется. Медленные, подспудные перемены. [...] Вода смывает нашу прежнюю плоть, и удлиняет кости [...] Тает, плавится в знойном воздухе все тело (там же: 428, 429, 431).

В результате телесной переплавки колонизаторы превращаются в марсиан, забывая о своем человеческом прошлом. Финальным штрихом становится лаконичная характеристика землян: «До чего же уродливый народ» (Брэдбери, Галь и др., 1985: 432). Урок, который можно извлечь из этой истории, состоит как минимум в том, что борьба с нарциссизмом и антропоцентризмом едва ли увенчается успехом, пока сами борцы одержимы «слишком нечеловеческим», которое наделяется монструозными чертами и воплощается в образах инопланетян и насекомых.

ЛИТЕРАТУРА

- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. А. Качалова. — М. : Постум, 2015.
- Брэдбери Р.* Сборник научно-фантастических произведений / пер. с англ. Н. Галь [и др.] — Кишинев : Штиинца, 1985.
- Кастру Э. В. де.* Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Кастру Э. В. де.* Кристальный лес : заметки об онтологии амазонских духов / пер. с порт. Д. Престес // Опыты нечеловеческого гостеприимства / под ред. М. Крамар, К. Саркисова. — М. : V-A-C Press, 2018. — С. 122–152.
- Кроненберг Д.* Употреблено / пер. с англ. Л. Трониной. — М. : АСТ, Corpus, 2015.
- Куртов М.* Критика котика: зоополитика и искусственный интеллект. — 16 июня 2017. — URL: http://redmusem.church/kurtov_kritikakotika (дата обр. 16 авг. 2018).
- Таскер Ю.* В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. — Пермь : Гиле Пресс, 2017.
- Тригг Д.* Нечто: феноменология ужаса / пер. с англ. Я. Цырлиной, Д. Чулакова. — Пермь : Гиле Пресс, 2017.
- Danowski D., Castro E. V. de.* The Ends of the World. — Cambridge : Polity Press, 2017.
- Nikitina E.* The Unable Machines: On Prostheticity and Animality in Postanthropocentric Culture. — 2018. — URL: https://academia.edu/36494505/The_Unable_Machines_On_Prostheticity_and_Animality_in_Postanthropocentric_Culture (visited on Aug. 16, 2018).
- Pasquinelli M.* The Contradiction of the Sun (and the Limits of a Molecular Revolt). — Aug. 20, 2014. — URL: <http://matteopasquinelli.com/ultimate-capital-is-the-sun/>.
- Shaviri S.* The Cinematic Body. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993.
- Trigg D.* The Return of the New Flesh: Body Memory in David Cronenberg's The Fly // Film-Philosophy. — 2011. — Vol. 15, no. 1. — P. 82–99.

Shalaginov, D. S. 2018. "Entomologiya — eto gumanizm [Entomology is Humanism]: retsenziya na knigu Dilana Trigga o fenomenologii uzhasa [A Review of Dylan Trigg's Book on Phenomenology of Horror]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (3), 249–261.

DENIS SHALAGINOV

PHD STUDENT AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

ENTOMOLOGY IS HUMANISM

A REVIEW OF DYLAN TRIGG'S BOOK ON PHENOMENOLOGY OF HORROR

TRIGG, D. 2017. *NECHTO: FENOMENOLOGIYA UZHASA [THE THING: A PHENOMENOLOGY OF HORROR]* [IN RUSSIAN]. TRANS. FROM THE ENGLISH BY YA. TSYRLINA AND D. CHULAKOV. PERM': GILE PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-249-261.

REFERENCES

- Bodriyyar, Zh. [Baudrillard, J.] 2015. *Simulyakry i simulyatsii [Simulacres et simulation]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Kachalov. Moskva [Moscow]: Postum.
- Br-edberi, R. [Bradbury, R.] 1985. *Sbornik nauchno-fantasticheskikh proizvedeniy [Science Fiction]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Gal' [et al.] Kishinev: Shtiintsa.
- Danowski, D. and E. V. de Castro. 2017. *The Ends of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Kastru, E. V. de [Castro, E. V. de]. 2017. *Kannibal'skiye metafiziki: rubezhi post-strukturnoy antropologii [Metaphisiques cannibals. Lignes d'anthropologie post-structurale]* [in Russian]. Trans. from the French by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- . 2018. "Kristal'nyy les [A floresta de cristal]: zametki ob ontologii amazonskikh dukhov [notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos]" [in Russian]. In *Opyty nechelovecheskogo gostepriimstva [Essays on Nonhuman Hospitality]*, ed. by M. Kramar and K. Sarkisov, trans. from the Portuguese by D. Prestes, 122–152. Moskva [Moscow]: V-A-C Press.
- Kronenberg, D. [Cronenberg, D.] 2015. *Upotrebleno [Consumed]* [in Russian]. Trans. from the English by L. Tronina. Moskva [Moscow]: AST / Corpus.
- Kurtov, M. 2017. "Kritika kotika: zoopolitika i iskusstvennyy intellekt [A Critique of a Cute Cat: Zoopolitics and Artificial Intelligence]" [in Russian]. June 16. Accessed Aug. 16, 2018. http://redmuseum.church/kurtov_kritikakotika.
- Nikitina, E. 2018. "The Unable Machines: On Prostheticity and Animality in Postanthropocentric Culture." Accessed Aug. 16, 2018. https://academia.edu/36494505/The_Unable_Machines_On_Prostheticity_and_Animality_in_Postanthropocentric_Culture.
- Pasquinelli, M. 2014. "The Contradiction of the Sun (and the Limits of a Molecular Revolt)." Aug. 20. <http://matteopasquinelli.com/ultimate-capital-is-the-sun/>.
- Shaviro, S. 1993. *The Cinematic Body*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taker, Yu. [Thacker, E.] 2017. *V pyli etoy planety [In the Dust of This Planet]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Ivanov. Perm': Gile Press.
- Trigg, D. 2011. "The Return of the New Flesh: Body Memory in David Cronenberg's The Fly." *Film-Philosophy* 15 (1): 82–99.
- Trigg, D. 2017. *Nechto: fenomenologiya uzhasa [The Thing: A Phenomenology of Horror]* [in Russian]. Trans. from the English by Ya. Tsyrlina and D. Chulakov. Perm': Gile Press.