

## МЫ-АЛЬФА: К МОДЕЛИ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СОБАКИ И ЧЕЛОВЕКА

*Ключевые слова:* антропология животных, этика живого, меж-  
видовые исследования, люди и собаки

Статья обращается к аспектам взаимоотношений человека и животных, которые затрагивают несколько мировоззренческих дискурсивных полей: интеллектуальной теории, социальной практики и культурных моделей живого. Лейтмотивом выступает тезис о том, что выработанные способы описания животного мира отражают наш, культурно сформированный, взгляд на характер “естественной” социальной организации. Возможность трансформации этики взаимоотношений человека и зависимых видов появляется, когда “доминантная” модель сталкивается с альтернативными моделями осмысления отношений между человеком и животным. Изменения в этических установках по отношению к животным осуществимы через признание единства “анимических” черт, наделение животных-компаньонов субъектностью, включение в общее символическое пространство социальности и взаимобмена как общего способа быть.

DOI: 10.31857/S086954150000401-1

*В третий раз ослица попыталась обойти ангела, но ангел снова оказался у нее на пути. Тогда она просто легла на землю и не вставала. Валаам был вне себя от бешенства. Он стал жестоко избивать ослицу и вдруг с изумлением услышал, как она заговорила человеческим голосом:*

*- За что ты бьешь меня? Я всегда верно служила тебе. Разве когда-нибудь прежде я отказывалась повиноваться тебе? (Ветхий завет. Чис. 22)*

История Валаамовой ослицы представляет собой пример представления о “естественном” порядке вещей, в рамках которого человек повелевает, а животное подчиняется. Интересно, что при этом именно ослица в состоянии видеть ангела, сокрытого для глаз и восприятия человека. Человек в данной ситуации обладает меньшим видением мира, что не ставит под сомнение его иерархическое положение. Однако мораль истории еще и в том, что и человек, и тварь подчиняются воле бога.

Модель, в рамках которой человек является лидером группы и находится на верху “стадной” иерархии, поскольку таков “естественный” порядок вещей, мы назовем “доминантной моделью”. Представляется, что на примере взаимоотношения человека и собаки-компаньона в современной западной культуре стереотипические представления о лидерстве проявляются наиболее ярко.

Было бы неверным утверждать, что взгляды на иерархические отношения в социальной организации животных полностью являются проекцией наших культурных установок. В академическом дискурсе представление об иерархической модели как естественной для животного мира широко обсуждается (Bradshaw 2009; Rowel 1974; van

---

Денис Сергеевич Гвоздиков | <http://orcid.org/0000-0002-5967-6772> | [den-gvozdikov@yandex.ru](mailto:den-gvozdikov@yandex.ru) | к. соц. н., ассистент кафедры культурной антропологии и этнической социологии факультета социологии | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 7/9, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

*der Borg et al.* 2015). Однако “доминантная модель” как совокупность идей о естественной иерархии явно древнее интерпретаций современных биологов и, вероятно, влияла на них (*Descola* 2013). В свою очередь, наблюдения и трактовки исследователей-этологов как результаты беспристрастной работы ученых становятся частью дискурса и референтом социальной практики. Мы постараемся показать, что в целом представления о настоящем, правильном лидере, которого признают животные либо в котором они нуждаются, — собирательный образ идеального лидерства, сформированный в нашей культуре.

В целом этнографическая теория и антропология все чаще обращаются к изучению взаимоотношений человека и других видов живого (растений и животных) в рамках осмысления онтологического поворота и научного интереса к вызовам антропоцена (*Archambault* 2015; *Khan* 2014; *Langford* 2013; *Lock* 2017; *Stépanoff* 2012). Такое обращение к взаимодействиям в ракурсе онтологических систем живого, предпринятое антропологами (главным образом американцами [*Descola* 2013; *Viveiros de Castro* 1998, 2012]) и этнографами, открывает возможности концептуального инсайта в аспекты отношений человека и зависимых видов в нашей собственной культуре. Poleмика в рамках данного направления происходит, в частности, вокруг фундаментальных принципов объективации природы: имеем ли мы дело с несколькими равноценными онтологиями (*Descola* 2013, 2014) или же речь идет о различных способах организации единых для человечества анимических (animic) принципов (*Sahlins* 2014)? В качестве допустимого терминологического консенсуса мы будем говорить об онтологиях как о различных организационных принципах живого.

На уровне практики наблюдаемые взаимоотношения владельцев и собак, судьбы животных и тренерские рекомендации по коррекции поведения для автора данной статьи являются живым и часто остро переживаемым материалом и одновременно контекстом погружения в проблему. Очевидная сложность коммуникации людей и собак в том, что животные не могут дать обратную связь на доступном человеку коммуникативном уровне (на уровне речи и языка культуры) относительно верности или ложности человеческих трактовок о них. Прогулки с собаками часто напоминают историю Вааламовых ослиц, когда человек не в состоянии распознать причину поведения, трактуемого им как непослушание или упрямство, или даже верно интерпретировать состояние животного. Интенции, приписываемые животному, остаются трактовками, которые животные не в состоянии однозначно подтвердить (*Iuño* 2017). Еще хуже, что такие интерпретации наделяются смыслами, рожденными в нашей системе ценностей и значений.

В свою очередь, вынужденные жить в экологическом нишах, созданных человеком, и адаптироваться к ним, городские животные лишены инсайта во многие семантические и конвенциональные аспекты нашей культуры: начиная с XIX в., ни одна собака так и не заинтересовалась напечатанными в газете “Times” результатами парламентских выборов. Однако социальные реалии со-проживания собак и людей в городе требуют от них соблюдения ряда норм и условностей в непосредственном своем виде, для них недоступном. В социологическом смысле поле взаимодействия людей и собак представляет собой перекос по интерпретативной работе, возможности обратной связи и власти (*Graeber* 2012). Человеческое поведение при этом рассматривается как предсказуемое и логичное, поскольку соответствует социальным смыслам и поддается интерпретации другими людьми. Парадоксальным образом по отношению к животным существуют ожидания, что и они тоже должны регулировать свое поведение в зависимости от социальных смыслов (*Стивенсон* 2010). Вопросов о том, насколько, в свою очередь, человеческое поведение кажется животным логичным и предсказуемым, как правило, не ставится. Автору неоднократно приходилось быть свидетелем, как хозяева “объясняли” их подопечным социальную ситуацию (да и самому произносить вслух подобные слова): бегун в парке, прохожий, грузчик зашел за товаром, велосипед и т.п. Как будто предполагается, что “нормальность” контекста эквивалентна “нормальности” реакции на него.

От хозяев в таком случае ожидается и требуется, что они будут для своих питомцев наставниками и переводчиками, способными объяснить им, каким образом “нужно” вести себя в той или иной ситуации. Представляется, что континуум способов передать собаке, чего от нее хотят, тесно связан с нашей трактовкой сущности “животности”: онтологии живого и близости модели мира собаки к человеческому. На одном крае континуума будет наблюдаться нереалистичная антропоморфность животного, на другом — крайняя анималистичность и контрастность с миром людей. Нереалистичный антропоморфизм можно выразить фразой “все понимает, только не говорит”. В некоторых случаях хозяева читали собаке длинные речи о том, что она должна или не должна делать, иногда заканчивая общение фразой “ну, мы с тобой договорились”. Создавалось впечатление, что животное наделяется особым даром понимать интенции человека, выраженные речью или даже мыслью. В одном случае упоминалась “мыслетформа”, проекаясь мысли человека, которую считает собака. Крайняя анималистичность выражается в разграничивании мира культуры и мира природы, куда относят собаку. Человеческий язык в таком случае понятен для собаки, как “китайский понятен для нас”, по выражению одного инструктора. Собаки принадлежат миру инстинктов и законов природы. Таким образом, чтобы стать понятным собаке, следует говорить с ней на языке инстинктов и сил природы.

Здесь мы наиболее близко подходим к представлению о связи иерархии и силы как о естественной социальной организации. Так, в одном случае знакомая спросила, считает ли мой пес меня вожаком стаи. В другом случае речь шла о том, воспринимает ли меня собака как хозяина, лидера и персону, способную руководить. В обоих случаях я был вынужден ответить отрицательно, независимо от моего отношения к реалистичности трактовки. Идея заключалась в том, чтобы подавать собаке своими действиями “послания” в правильном ключе и не допускать у нее сомнения в моем авторитете. Считалось, что действия собаки будут отражать, насколько манера хозяина вести себя была верной. Более того, внутреннее состояние, которое очень хочется назвать “особым”, также прочитывалось таким чутким существом, как собака. Мой скепсис относительно идеи “внутреннего лидерства” заключался в том, что ее невозможно было фальсифицировать. Любой отрицательный результат говорил бы, что я либо недостаточно старался, либо внутренне был не уверен. А любой положительный — автоматически бы доказывал мою состоятельность “настоящего лидера”.

Здесь мы видим способ воплощения доминантной модели, когда в одном случае человек, не относясь целиком к миру сил и стихий (миру животного), тем не менее ведет себя так, чтобы говорить с представителем этого мира на естественном для него языке. Становясь частью “естественной” социальной организации, он может подсказывать варианты поведения, приемлемые также и для мира человеческой культуры. В другом случае можно видеть вариант доминантной модели, когда человек даже не пытается соответствовать “естественным” для животного способам коммуникации. Происходит полное отчуждение (алиенация) животного и его мира: естественным выглядит то, что животное само приспосабливается и выполняет требования общества. В этом случае доминирующее место человека определяется не тем, насколько хорошо он соответствует, например, “естественной” для животного организации “стаи” или подходит на роль вожака, а просто тем, что он — человек.

В своей категоричной форме, присущей этому варианту доминантной модели, все действия человека постулируются как априори верные, но не все действия животного позволительны. Обратное, когда действия человека выглядят в чем-то уступающими животному, расцениваются как нонсенс. Яркой иллюстрацией здесь могут служить отмечаемые инструкторами примеры “конфликта” между собакой и детьми хозяев (*Кожарская б.г.*): поведение детей рассматривалось как допустимое всегда, любая агрессия животного по отношению к детям как недопустимая — никогда. Предложенная “иерархическая” интерпретация представляется любопытной: дети воспринимаются как занимающие в иерархическом плане более высокое положение, чем собаки, и поэтому последние обязаны сносить любые их действия по отношению к себе. Можно отметить, что данная интерпретация инверсивна по отношению к идее “естественной стаи”

собак, однако обращена на человеческую семью. Представляется также возможным предложить и альтернативную интерпретацию: поскольку в данных семьях любое поведение детей расценивается как социально допустимое, данное социальное ожидание переносится на животное.

Следует отметить, что автору известны примеры, когда любое поведение животных рассматривалось хозяевами как допустимое и нормальное, даже если оно могло привести к конфликту с другими животными. Однако оно могло быть пересмотрено и расценено хозяевами как недопустимое, если вело к конфликту с людьми. В этом случае поведение животного считается нормальным, пока соответствует требованиям общества, и не важно, соответствует ли оно “нормативности” мира животных. Так, некоторым хозяевам бывает трудно объяснить, почему не нужно, чтобы собаки проходили “впритирку” друг к другу на расстоянии вытянутого поводка, если сами животные заранее демонстрируют свое нежелание находиться рядом: ведь нормативность человеческой социальности не нарушается.

Таким образом, в категоричном варианте доминантная модель, отчуждая мир животного и не стараясь его понять, предполагает исполнение социальных требований мира людей, выстраивая при этом иерархию с доминирующим положением человека и подчиненным животному. Человеческое общество находится в центре этого мира, *sui generis*, что в значительной степени верно и для собак, поскольку последние приспосабливаются к создаваемым социальным взаимодействиям и нишам. Данная перспектива, как кажется, все же не универсальна. В истории с Валаамовой ослицей и животное, и человек подчиняются законам и установлениям бога. Альтернативные онтологические модели, как показывает антропология, могут быть не социоцентричны (*Descola 2014*): в них общество и человек существуют благодаря иным, трансцендентным силам и должны быть благодарны за результаты своего труда кому-то иному. Разумеется, иной вариант онтологической модели живого не обязательно должен вести к более гуманному или эмпатическому отношению к другим видам животных. И разумеется, доминантная модель не исключает эмпатии к животным, в пределах выработанных в ней категорий. С нашей точки зрения, однако, предполагается, что основа эмпатии включает представления о связующей общности обоих существ: животного и человека. Фраза “братья наши меньшие” тоже выражает такое сущностное единство, хотя и на основе иерархии. Особенность же “доминантной модели” – это скорее отрицание (или игнорирование) субъектности животного, то есть его исключенность из формирования общей социальной организации. Как раз фраза Р. Киплинга “мы с тобой одной крови, ты и я” предполагает общую основу для организации отношений.

Таким образом представляется, что именно эмпатическая идея о сущностном единстве является основой для трансформации этики живого, когда доминантная модель не в состоянии более предлагать решения, не входящие в конфронтацию с эмпатией к животным. Данная конфронтация, на наш взгляд, становится возможна в контексте изменений среды сосуществования собаки и человека: роста городской инфраструктуры, плотности заселения (собак и людей), роста популяции, динамики изменений городской среды. А также в контексте социальных практик, относящихся к животным и сопутствующих подобной конфронтации, таких как: мода на заведение собак популярных пород, способы воспитания и содержания собак, отказ от собак. С нашей точки зрения, простое перечисление данных практик выглядит слишком “социологично” (точнее “социоцентрично”) и уводит проблему в дискурс неразумных хозяев, правовых норм, контроля численности и зоозащитных движений.

Важнее, как мы полагаем, то, что в рамках существующей модели живого уже не все социальные практики рассматриваются как отвечающие признаваемому единству и общности: например, животное нельзя бить по той же причине, по которой нельзя бить человека (человека нельзя бить по той же причине, по которой нельзя причинять страдание животному). Таким образом, изменения в этических установках по отношению к одомашненным видам животных происходят вместе с тем и через признание единых с человеческими черт: субъектности, личности, ценности жизни, права свободы от страданий. Так, например, представление о пяти необходимых свободах животного

(“права пяти свобод” [*Farm* 2012]) все более распространяется в кинологии. Правовые аспекты биоэтики ряда стран включают пункты о недопустимости причинения физического и эмоционального страдания позвоночным (разумеется, правовые аспекты не эквивалентны этическим установкам и допускают трактовку, например, гуманности эвтаназии и т.п. [Eugorean б.г.]).

Наиболее остро доминантная модель входит в конфронтацию с эмпатическими моделями в вопросе применения силы по отношению к животному. Непослушание собаки, в рамках модели, трактуется как проявление характера, которое хозяин должен подавлять, чтобы отстоять свою иерархическую позицию. В некоторых ситуациях речь может идти о “конкуренции” собаки с человеком за место “вожака”. Такой вариант наивного натурализма отвергается рядом инструкторов и кинологических направлений как несостоятельный (*McDevitt* 2007). Подчеркивается, например, что сами хозяева (или инструкторы) становятся источником конфликта с собакой, поскольку не в состоянии верно трактовать поведенческие сигналы (*Pygos* 2008; *McDevitt* 2007). Альтернативным вариантом являются представления о “лидере” (а не авторитарном доминанте), которого признают животные. В отличие от авторитарного доминанта, лидер не пытается везде и всюду доказывать свое место в иерархии, трактуя все действия “подчиненных” как посягательство на установившийся порядок. Лидера признают за его “природный” потенциал, арбитраж в конфликтах, поведение в сложных ситуациях.

Интересно, что в таком “мягком” варианте иерархической модели роль лидера также осмысливается как естественная для социальной организации псовых. Однако в нашей интерпретации модели и авторитарного доминанта, и справедливого лидера являются двумя полюсами одного континуума, отражающего коллективные представления об идеальном лидерстве (*Barker* 1997). Набор качеств, которые якобы хотят видеть животные в своих хозяевах, есть не что иное, как набор качеств, очень полярных, которые люди ожидают увидеть в персонах, наделенных властью. Таким образом, натурализация иерархической модели выступает как обоснование естественного источника власти. Подобно тому, как социоцентрическая онтология оставляет животных как субъектов за горизонтом общественных механизмов, натурализация иерархической модели оставляет источники наших моделей социальной организации за горизонтом созидательности самих людей. Иначе говоря, роль старших в такой перспективе – поддерживать существующее положение вещей как естественное (в стае, в семье, в обществе), а роль младших – ему подчиняться. У тех, кто находится иерархической ступенькой ниже, нет не только возможностей, но и “морального права” изменить существующий порядок вещей. Нетрудно заметить, что мы приходим к идеологии власти и подчинения, которая рассматривалась антропологией относительно других контекстов и культур: положения женщин, младших, зависимых групп и др. (*Godelier* 1978; *Graeber* 2012).

Чем же “плоха” доминантная модель? Прежде всего, доминантная модель прекрасно позволяет структурировать отношения от малых коллективов до масштабных групп фрактальным образом. При этом, как было показано, создаются “слепые зоны воображения”, в частности интерпретативная слепота в отношении подчиненного другого (*Graeber* 2012). Мотивы и интенции тех, кто находится в зависимом положении, упрощаются и сводятся к простым объяснительным схемам. Богатый репертуар образов начальников из художественных фильмов отлично иллюстрирует эту идею (в известном французском фильме “Игрушка” 1976 г. [реж. Ф. Вебер] взрослые вынуждены были подстраиваться под рационалистическое мышление сына начальника, игнорируя [при ответе на его вопрос “почему нельзя?”] реальные обстоятельства, поскольку мальчик “не понимал” их). У подчиненных как бы нет возможности объяснить, что не так в интерпретациях, создаваемых о них их начальниками.

Другая особенность данной модели заключается в том, что она исключает образность из коммуникации. Считается, что у собак есть способ сигнально продемонстрировать, когда что-то идет не так (сигналы примирения [*Pygos* 2008]). С точки зрения сигнальной системы, такие сигналы относятся к категории “честных” (*Smith, Harper* 1995). В развитии человеческой культуры важнейшую роль в коммуникации взял на

себя “образ” (*Brabec de Mori, Seeger 2013; Knight, Lewis 2017*). Образность языка культуры может рассматриваться как способ передать сигнал состояния или интенцию. Причем вполне вероятно, что “образы” можно отнести к разряду “честных” сигналов. Сложность общения через образы или метафоры заключается в том, что они требуют громадной интерпретативной работы, при этом интерпретация редко бывает полной или до конца ясной (*Bateson 1973: 183–198*). Также “образы” требуют честного и равного партнерства в обращении с ними. Момент однозначной интерпретации образа легко может быть трансформирован в момент власти (*Ibid.: 203*).

В парадоксальном ключе образность работает также и в коммуникации с животным, хотя буквальный перевод образов может быть неверен, а их значения остаются недоступны для животного. У большинства хозяев существует опыт игры со своими питомцами. При этом такая игра включает значительную часть воображения. Например, моя собака может не осознавать, что я изображаю ворону, однако она считывает интенцию относительно игры и бежит стремглав, “изображая зайца” (в моей интерпретации). Образность помогает безопасно сообщить о намерении и состоянии.

Осторожно предположим также, что образность и воображение, направленные на интерпретацию совместных действий с животным (прогулка, занятия или др.), могут способствовать созданию “партнерских” отношений, поскольку в такой конструируемой реальности животное приобретает “субъектность”. Здесь есть тонкая грань с наивным антропоморфизмом. Однако такой воображаемый мир маркируется “как игра”, что позволяет при этом концептуализировать важные аспекты совместного существования (*mutuality of being [Sahlins 2011]*). Заметим, что в данном случае “воображение” не работает как идеология, навязывающая свой вариант реальности, а оставляет свободу для выражения не только себя, но и другого.

В обозначенном нами конструировании совместной реальности посредством воображения много общего с явлением, которое К. Севери назвал параллелизмом (*Severi 2015: 206, 207*): шаман поет на “языке”, непонятном для пациента, но при этом воображение пациента также участвует в символическом действии, и таким образом через ритуальный процесс создается тесная связь двух субъектов. Иначе говоря, мы предполагаем, что на определенном этапе развития коммуникации образность выражения даже важнее однозначного понимания образности другого. Здесь, конечно, можно возразить, что в ситуации взаимодействия двух живых существ общий эволюционный базис позволяет им интерпретировать универсальные для них явления: например, игру и агрессию. А общий когнитивно-культурный базис позволяет людям “понимать” образное выражение другого. Однако возможно, что, прежде чем символика становится универсальной (*Bernard 2016*), а интенция разделяемой (*Kappeler, Silk 2010: 295*), другой должен стать субъектом в воображаемой реальности, чтобы в свою очередь получить возможность для выражения себя. В конце концов, у нас нет иной возможности выразить свою истинную природу, кроме как через образы.

Здесь хотелось бы перейти к тем аспектам этики живого, которые важны для поиска альтернативных моделей, а именно: к осмыслению возможности и способов быть. Почему такой поиск необходим? В академическом дискурсе эпоха антропоцена рассматривается с точки зрения вызовов человечеству как виду, многие из которых спровоцировал сам *homo sapiens* (*Chiarelli 2014; Crutzen 2002*). Популяционный рост и ограниченность ресурсов в глобальном масштабе представляют мальтузианскую проблему, в соответствии с которой рост популяции обгонит ресурсные возможности. В качестве ответа предлагается, например, кардинальная трансформация – изменения этики живого – в сфере репродукции людей (в данном случае по сути видовые изменения) и в сфере культуры (*Chiarelli 2011, 2014; Cohn 2014*). Отмечается, что прогресс науки и технологий уже ставит перед нами такие вопросы, на которые исторически сложившиеся этические системы не в состоянии дать ответа без трансформации мировоззренческих систем в целом. Оптимистично предположим, что поиск таких решений все же возможен через процесс рассмотрения различных моделей живого и пересмотра возможностей и способов быть.

Пересмотр модели взаимоотношений с животными может потенциально дать толчок трансформации социальных и экономических транзакций между людьми. Возможно, речь может идти о способах существования, когда социоцентрическая модель уступила бы место “гибридным сообществам” (*Descola, Pålsson* 1996: 98; *Descola* 2014), включающим сосуществующих субъектов различных видовых форм, но в то же время разделяющих одну сущность (единство). Заметим, что современная социоцентрическая модель смотрит на домашних животных с точки зрения двойной перспективы. С одной стороны, собаки зачастую воспринимаются хозяевами в качестве членов семьи (собака как ребенок, как родственник). Но за пределами семьи их положение своего рода социального класса диктуется логикой социальной иерархии как естественного порядка вещей. При этом в обоих случаях животные, несомненно, находятся за демаркационной линией “мы люди”. Семья, включающая животных в качестве своих членов, наиболее близка к идее “взаимного способа быть” (*mutuality of being* [*Sahlins* 2011]). Однако уже отмечалось, что доминантная модель здесь пока превалирует.

В научном дискурсе публичное выражение эмпатии и сочувствия к страданиям животных, например, в интернете, также может трактоваться с точки зрения социоцентрической модели и иерархической организации: люди воспринимают всех собак как детей (*Levin et al.* 2017), но не всех людей как детей, что вроде бы объясняет эмпатическую реакцию по отношению к другому виду. Так, в отличие от взрослых членов общества, собаки и дети обладают уязвимостью и не способны защитить себя. Например, в одной интернет-истории описывалась ситуация с жестокостью подростков по отношению к животному, которому помог взрослый. В свою очередь некоторое время спустя эта собака защитила ребенка одного из агрессоров-подростков от нападения другой собаки. В обеих ситуациях помощь оказывается уязвимому существу. Между тем в этой истории прочитывается и такое свойство, как “звериность” (у подростков и другой собаки) — крайне анималистичная характеристика, лишенная эмпатичности. Уязвимость и «звериность» здесь могут быть противопоставлены, как контрастные характеристики субъектов: и людей, и животных. Но все-таки даже в таких историях защищенность человеческого ребенка выглядит более ценной и значимой, чем защищенность собаки, и животное “понимает” это так же, как и конвенционную норму — “дети” неприкосновенны. Парадоксально, но истории, имеющие целью вызвать сопереживание животным, транслируются на языке социоцентрической перспективы и иерархической модели, где между двумя видами непреодолимая пропасть дихотомии животное-человек.

Тот же язык, увы, используется интеллектуалами, которые вроде бы стараются уйти от понятий-клише потребительского общества (представлений о безусловной любви собаки к человеку): например, Д. Харауэй отмечает, что “уважение” и “доверие” более соответствуют отношениям между людьми и рабочими породами собак, чем “любовь” (*Haraway* 2003: 38–40). Наблюдаемые ею профессионалы любят свою породу как “класс”, своего рода рабочий инструмент, создаваемый людьми, где “рабочие” признаки классовости важнее “иллюзии” интерсубъективности и взаимности в отношениях с конкретной собакой. Не является ли это описанием старой модели на новый лад (*Ibid.*: 41)?

Представляется, что другим важнейшим шагом в процессе формирования альтернативной “этики живого” является наделение животных-компаньонов субъектностью (*Haraway* 2007: 207–208). Как отмечалось, шаги в этом направлении уже предпринимаются как в рамках академического дискурса, так и в кинологии. Сложность с наделением субъектностью, как представляется, в том, что для многих семей их собаки уже субъекты (как члены семьи). Однако для человека с улицы — это чужая собака (или чужой человек и собака). Если внутри семьи у людей, как правило, есть связь с животным, то у людей за ее пределами — нет.

В этнографическом контексте субъектность, как, например, в случае народа чевонг, может включать язык, интенциональность, рассудочность, эмоциональность и разделяемую социальность (*Descola, Pålsson* 1996: 134). Представления о душе или со-

знании могут быть включены в представления о сущности, наделяющей субъектностью. Среди владельцев и не владельцев животных в нашем культурном контексте представления о душе или сознании у животных часто синкретичны и вбирают в себя научные или религиозные представления. Так, в одной трактовке животные наделены инстинктами (программами), но не наделены свободой воли. Или же животные, в отличие от людей, лишены души. В другой версии они лишены души, но могут обладать духом, общим для всего живого. В натуралистической версии бездушности животные – биороботы, не обладающие сознанием.

Следует отметить, что наличие сознания или необходимого неврологического субстрата у млекопитающих, птиц и некоторых других видов все чаще признается в академическом дискурсе<sup>1</sup>. Обсуждается также наличие самосознания у собак на основе зеркальных и других тестов (*Gatti* 2016; *Horowitz* 2011). Сложность с подтверждением или опровержением наличия человекоподобного сознания у животных заключается в антропоцентрическом представлении и подходах к сознанию.

В рамках христианской доктрины наличие души у животных подтверждается или опровергается ссылками на соответствующие строки из Писания или святых отцов: Книга Бытие (Быт 1:24–26, 28; 2:19); Екклесиаст (Екк 3:19); пр. Исаия (11:1–9); пр. Иоиль (Иоил 1:20); Левит (Лев. 17, 11); Послание к Римлянам (Рим.8:19–23) и др.

На наш взгляд, очень интересны развивающиеся среди владельцев представления о радуге или зеленой лужайке (в одном варианте – оранжевом свете), куда уходят их питомцы после смерти. Образ радуги появляется в виде рисунка в онлайн-сетях или же в виде скорбного пожелания в комментариях. В иных случаях образ радуги используется как смягченное обозначение утраты – “кто ушел на радугу”. Возможно, в данном контексте не столь важно, насколько владельцы действительно считают радугу реальной: на наш взгляд, она реальна настолько, насколько реальны образное выражение потери и эмоциональная связь с другим существом. В идее о радуге также интересно, что животное там обладает своей телесностью, свободно от несправедливости и лишений и получает все то, что любило делать на протяжении жизни. Здесь угадывается, что животное наделяется персональностью, поскольку речь идет именно об этом животном, именно о его судьбе и его счастье там<sup>2</sup>.

Включение другого существа в мир символического пространства в качестве субъекта предполагает также формирование общей социальности и способов взаимодействия. Сегодняшняя домашняя собака уже задействована в эмоциональном взаимодействии со своими хозяевами. То, что сближает людей со своими питомцами, – эмоции. Люди осознают эмоциональное единство, которое является “родственным” по сути. В остальном, кроме служебных пород, имеющих социальную функцию, домашние собаки живут на правах социальных иждивенцев.

Однако единство социального и символического пространств, куда включен другой в качестве субъекта, может предполагать и иной способ взаимодействия: я кормлю тебя не потому, что я главный, а потому, что мы равные. И когда-нибудь, может быть, ты накормишь меня. Таким образом, мы представляем собой единое сообщество несхожих существ. И вполне вероятно, что такой вариант осмысления реципрокности не предполагает доминантной модели. Так, случаи, когда собаки с готовностью и по своей инициативе делились добытой едой с человеком, стали известны автору из рассказов ряда владельцев. В этих нарративах животные делились добытой едой, принося и отдавая хозяевам кости, палку колбасы, пирожки, пачки масла, сало и другие продукты, найденные за пределами домохозяйства: в нескольких случаях владельцы подчеркивали, что “были трудные времена”. Разумеется, речь не шла о серьезном материальном вкладе, но такой взаимодействие как раз и способствует формированию сильной социальной связи.

То, что мы знаем об онтологических моделях живого, тесно связано со способами социальной организации и ресурсообмена (*Descola, Pålsson* 1996: 90; *Sahlins* 2013: 178). Человек, определяя свои отношения с другими видами, определяет и способы взаимодействия внутри человеческого сообщества. Для нашей культурной системы живое (обладающее дыханием, движением, взглядом и т.д.) есть что-то, что объединяет нас и

выделяет из мертвой природы. Животное начало (в системе представлений), помимо качеств живого, объединяет нас базовыми формами организации и инстинктивными реакциями. Животные – представители мира сил и стихий (инстинктов и реакций), соответственно нет необходимости в диалоге (интерпретативной работе, единстве символического и социального, наделении субъектностью), если достаточно только применения силы<sup>3</sup>. Не прослеживаются ли здесь параллели с тем, как мы вообще видим другого, не связанного с нами близкими социальными и эмоциональными узлами субъекта? Не похоже ли общество – как модель в этом аспекте – на мир сил и законов, но лишенный живого?

При этом отчуждаемая модель социального (*Descola, Pálsson* 1996: 97; *Sahlins* 2013: 181; *Viveiros de Castro* 2012: 86), где нет взаимообмена, но есть директива, нет возможности выражения, но есть давление; где другой непонятен, но определяем, его поведение непредсказуемо, но контролируемо, – проецируется на образ отношений в животном мире – идею о законах природы. Примером такой отчуждаемой модели может быть иерархическая стая, якобы естественная организация для псовых, а не человека, но человек должен вести себя с животным, как будто он глава стаи. Если представить, что иерархическая модель вовсе не естественная организация псовых, а воспринимаемая и отчуждаемая человеком характеристика общественных отношений, то отчетливее проявится ракурс социоцентрической перспективы: когда мы говорим о животных, мы говорим о людях. Проникновение в подлинную природу наших представлений, пересмотр модели животного может способствовать тому, что эти модели станут не только не отчуждаемы, но и изменяемы.

Здесь следует с вниманием отнестись к предостережению Ф. Десколя о том, что в отношении моделей природы не бывает социальных объяснений (*Descola* 2014): “анимизм” – это не проекция социального на мир животных. Эволюционная психология, например, в лице Э. Уилсона, обнаружит в нашей способности видеть “живое” в мягких игрушках или искусственных формах с очертаниями лиц общий “эволюционный” базис (*Lumsden, Wilson* 2005: 72,73). Однако, не касаясь истинности данного утверждения, такая трактовка приписывает источник нашего поведения силам “природы”, как и в случае с доминантной моделью. Перефразируя Э. Вивейроса де Кастро (*Viveiros de Castro* 1998), человек видит одних животных как людей и других животных как животных. Возможно, в новой этике живого границы человечности могут быть расширены за пределы видовых границ (*homo sapiens*) и социальных классов?

Какие бы конкретные формы ни приобрела новая этика, изменения становятся возможны, в том числе и за счет интеллектуального инсайта в конвенционный и условный характер наших моделей “естественной” социальной организации. Этические нестыковки в выработанных в нашей культуре категориях животных и живого, общества и человека, а также пограничное положение видов-компаньонов, по нашему мнению, могут способствовать постепенному вытеснению доминантной модели. В данной статье мы старались не определять альтернативные модели конкретно, лишь обозначив их возможную базу – принципы, которые по выражению М. Салинса, можно назвать “анимическими”.

Демонтаж доминантной модели и трансформация этики живого может потенциально привести и к изменению модели социальной организации между людьми, включая способы производства и ресурсообмена. Возможно, что поиск ответов на макро-вызовы в рамках этики живого стоит начинать не с глобальных решений, а с поиска моделей, которые могут сложиться на локальном уровне культуры – из существующих тенденций и практик. И хотя до кардинального изменения существующих моделей природы и общества еще далеко, нам представляется, что некоторые положительные изменения в переосмыслении взаимоотношений человека и зависимых видов в культуре уже наступают. А значит, и относительный перспектив новой этики живого и взаимного способа быть можно оставаться оптимистами.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: The Cambridge Declaration on Consciousness, July 7, 2012.

<sup>2</sup> Наделение владельцами своих питомцев душой как субъективного образа личности, возможно, отличается от наделения другого душой или сознанием на основании логики классов: незнакомый человек наделяется сознанием на основе принадлежности к классу людей, а не на основе личной близости и совместного способа быть. Социоцентрическая перспектива нормативности, ролей и функций лишена анимического переживания: чужой занимает скорее перспективу потенциального агрессора, действия которого требуют нормативности, а не живого существа.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: Симондон 2016.

### Источники и материалы

- Кожарская б.г. – Кожарская О.* Собаки и дети // Догфренд Паблишерс. [http://www.dogfriend.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=55:dogs-and-children&catid=78&Itemid=153](http://www.dogfriend.org/index.php?option=com_content&view=article&id=55:dogs-and-children&catid=78&Itemid=153) (дата обращения 23.10.2017)
- Ругос 2008 – Ругос Т.* Диалог с собаками: сигналы примирения. Вена: Догфренд Паблишерс, 2008.
- European б.г. – European Convention for the Protection of Vertebrate Animals used for Experimental and other Scientific Purposes* // Council of Europe. <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/123> (дата обращения: 23.10.2017)
- Farm 2012 – Farm Animal Welfare Council.* 12.05.1979 // Art National Archives. 10.10.2012. <http://www.fawc.org.uk/freedoms.htm>
- McDevitt 2007 – McDevitt L.* Control Unleashed: Creating a Focused and Confident Dog. South Hadley: Clean Run Productions, 2007.

### Научная литература

- Гийо Д.* Люди и собаки. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Симондон Ж.* О животном и человеке. М.: Изд-во Грюндриссе, 2016.
- Стивенсон С.А.* Лаять запрещено: дисциплинирование животных и их владельцев в Южной Калифорнии // The Journal of Social Policy Studies. 2010. Vol. 8. No. 2. P. 253–272. <https://jsps.hse.ru/article/view/3560>
- Archambault J.S.* Taking Love Seriously in Human-Plant Relations in Mozambique: Towards an Anthropology of Affective Encounters // Cultural Anthropology. 2015. Vol. 31 (2). P. 244–271. <https://doi.org/10.14506/ca31.2.05>
- Barker R.A.* How Can We Train Leaders if We Do Not Know What Leadership Is? // Human Relations. 1997. Vol. 50 (4). P. 343–362. <https://doi.org/10.1023/A:1016950726862>
- Bateson G.* Steps to an Ecology of Mind. L.: Paladin, 1973.
- Bernard A.* Unity versus Interdisciplinarity: A Future for Anthropology // Current Anthropology. 2016. Vol. 57. Supplement 13. P. 145–153. <https://doi.org/10.1086/686022>
- Brabec de Mori B., Seeger A.* Introduction: Considering Music, Humans, and Non-humans // Ethnomusicology Forum. 2013. Vol. 22 (3). P. 269–286. <http://dx.doi.org/10.1080/17411912.2013.844527>
- Bradshaw J.W.S., Blackwell E.J., Casey R.A.* Dominance in Domestic Dogs: Useful Construct or Bad Habit? // Journal of Veterinary Behavior. 2009. Vol. 4. P. 135–144. <https://doi.org/10.1016/j.jvbeh.2008.08.004>
- Chiarelli B.* (ed.) Global Bioethics – Perspective for Human Survival. L.: InTech, 2011. <https://doi.org/10.5772/1009>
- Chiarelli B.* The Bioecological Bases of Global Bioethics // Global Bioethics. 2014. Vol. 25. No. 1 P. 19–26. <http://dx.doi.org/10.1080/11287462.2014.897068>
- Cohn E.* Toward an Ethical Practice in the Anthropocene // Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4 (1). P. 459–464. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.1.028>
- Crutzen P.J.* Geology of Mankind // Nature. 2002. 415. P. 23–23. <http://dx.doi.org/10.1038/415023a>
- Descola P.* Beyond Nature and Culture. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Descola P.* The Grid and the Tree: Reply to Marshall Sahlins' Comment // Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4 (1). P. 295–300. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.1.015>
- Descola P., Pålsson G.* (eds.) Nature and Society: Anthropological Perspectives. L.; N.Y.: Psychology Press, 1996.
- Gatti R.C.* Self-Consciousness: Beyond the Looking-Glass and What Dogs Found There // Ethology, Ecology & Evolution. 2016. Vol. 28 (2). P. 232–240. <http://dx.doi.org/10.1080/03949370.2015.1102777>
- Godelier M.* Infrastructures, Societies, and History // Current Anthropology. 1978. Vol. 19 (4). P. 763–771.
- Graeber D.* Dead Zones of the Imagination: On Violence, Bureaucracy, and Interpretive Labor // Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2012. Vol. 2 (2). P. 105–128. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau2.2.007>

- Haraway D.* The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- Haraway D.* When Species Meet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Horowitz A.* Theory of Mind in Dogs? Examining Method and Concept // *Learning & Behavior*. 2011. Vol. 39 (4). P. 314–317. <http://dx.doi.org/10.3758/s13420-011-0041-7>
- Kappeler P.M., Silk J.B.* (ed.) *Mind the Gap: Tracing the Origins of Human*. Heidelberg: Springer, 2010.
- Khan N.* Dogs and Humans and What Earth Can Be: Filaments of Muslim Ecological Thought // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2014. Vol. 4 (3). P. 245–264. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.3.015>
- Knight C., Lewis J.* Wild Voices: Mimicry, Reversal, Metaphor, and the Emergence of Language // *Current Anthropology*. 2017. Vol. 58 (4). P. 435–453. <http://dx.doi.org/10.1086/692905>
- Langford G.M.* Wilder Powers: Morality and Animality in Tales of War and Terror // *Journal of Ethnographic Theory*. 2013. Vol. 3 (3). P. 223–244. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau3.3.009>
- Lock P.* Elephants as Persons, Affective Apprenticeship, and Fieldwork with Nonhuman Informants in Nepal // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2017. Vol. 7 (1). P. 353–376. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau7.1.024>
- Lumsden C., Wilson E.O.* Genes, Mind, And Culture: The Coevolutionary Process. Hackensack: World Scientific, 2005.
- Rowel T.E.* The Concept of Social Dominance // *Behavioral Biology*. 1974. Vol. 11 (2). P. 131–154. [http://dx.doi.org/10.1016/S0091-6773\(74\)90289-2](http://dx.doi.org/10.1016/S0091-6773(74)90289-2)
- Sahlins M.* On the Culture of Material Value and the Cosmography of Riches // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2013. Vol. 3 (2). P. 161–195. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau3.2.010>
- Sahlins M.* On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2014. Vol. 4 (1). P. 281–290. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.1.013>
- Sahlins M.* What Kinship Is (Part One) // *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*. 2011. Vol. 17. P. 2–19. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>
- Severi C.* The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination. Chicago: Hau Books, 2015.
- Smith M., Harper D.G.C.* Animal Signals: Models and Terminology // *Journal of Theoretical Biology*. 1995. Vol. 177. P. 305–311.
- Stépanoff C.* Human-Animal “Joint Commitment” in a Reindeer Herding System // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2012. Vol. 2 (2). P. 287–312. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau2.2.015>
- van der Borg J.A.M., Schilder M.B.H., Vinke C.M., de Vries H.* Dominance in Domestic Dogs: A Quantitative Analysis of Its Behavioural Measures // *PLOS ONE*. 2015. Vol.10 (8). <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0133978>
- Viveiros de Castro E.* Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4. P. 469–88. <http://dx.doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro E.* Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Manchester: Hau Network of Ethnographic Theory, 2012.

## Research Article

**Gvozdikov, D.S.** We-Alpha: Toward a Model of Social Organization of the Dog and Human [My-alfa: k modeli sotsial'noi organizatsii sobaki i cheloveka]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 4, pp. 44–56. <https://doi.org/10.31857/S086954150000401-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology

**Denis Gvozdikov** | <http://orcid.org/0000-0002-5967-6772> | [den-gvozdikov@yandex.ru](mailto:den-gvozdikov@yandex.ru) | Saint Petersburg University (7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

### Keywords

anthropology of animals, ethics of the living, intra-species research, humans and dogs

### Abstract

The article addresses the aspects of relationships between humans and animals that cross over a number of discursive fields such as intellectual theory, social practice, and cultural models of the living. The argument running through them all is that the accepted ways of describing the animal world reflect our own, culturally shaped, view of the “natural” social organization. The ethics of relationships between the humans and “subaltern” species may begin to be transformed when the dominant model of understanding these relationships comes to be challenged by alternative ones. Changes in ethical attitudes towards animals are possible and may stem from the recognition of commonality of “animic” features and principles, recognition of animal subjectivity, and incorporation of animals into a shared symbolic space of the social life and mutual exchange that unfold as a mutual way of being.

DOI: 10.31857/S086954150000401-1

## References

- Guillo, D. 2017. *Liudi i sobaki* [Dogs and Humans]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Stivenson, S.A. 2010. Laiat' zapreshcheno: distsiplinirovanie zhivotnykh i ikh vladel'tsev v Yuzhnoi Kalifornii [Barking is Prohibited: The Disciplining of Pets and Their Owners in Southern California]. *The Journal of Social Policy Studies* 8 (2): 253–272. <https://jsps.hse.ru/article/view/3560>
- Archambault, J.S. 2015. Taking Love Seriously in Human-Plant Relations in Mozambique: Towards an Anthropology of Affective Encounters. *Cultural Anthropology* 31 (2): 244–271. <https://doi.org/10.14506/ca31.2.05>
- Barker, R.A. 1997. How Can We Train Leaders if We Do Not Know What Leadership Is? *Human Relations* 50 (4): 343–362. <https://doi.org/10.1023/A:1016950726862>
- Bateson, G. 1973. *Steps to an Ecology of Mind*. London: Paladin.
- Bernard, A. 2016. Unity versus Interdisciplinarity: A Future for Anthropology. *Current Anthropology* 57 (13): 145–153. <https://doi.org/10.1086/686022>
- Brabec de Mori, B., and A. Seeger. 2013. Introduction: Considering Music, Humans, and Non-humans. *Ethnomusicology Forum* 22 (3): 269–286. <http://dx.doi.org/10.1080/17411912.2013.844527>
- Bradshaw, J.W.S., E.J. Blackwell, and R.A. Casey. 2009. Dominance in Domestic Dogs – Useful Construct or Bad Habit? *Journal of Veterinary Behavior* 4: 135–144. <https://doi.org/10.1016/j.jveb.2008.08.004>
- Chiarelli, B., ed. 2011. *Global Bioethics – Perspective for Human Survival*. London: InTech. <https://doi.org/10.5772/1009>
- Chiarelli, B. 2014. The Bioecological Bases of Global Bioethics. *Global Bioethics* 25 (1): 19–26. <http://dx.doi.org/10.1080/11287462.2014.897068>
- Cohn, E. 2014. Toward an Ethical Practice in the Anthropocene. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 459–464. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.1.028>
- Crutzen, P.J. 2002. Geology of Mankind. *Nature* 415: 23–23. <http://dx.doi.org/10.1038/415023a>
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, P. 2014. The Grid and the Tree: Reply to Marshall Sahlins' Comment. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 295–300. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.1.015>
- Descola, P., Pálsson, G., eds. 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Psychology Press.
- Gatti, R.C. 2016. Self-Consciousness: Beyond the Looking-Glass and What Dogs Found There. *Ethology, Ecology & Evolution* 28 (2): 232–240. <http://dx.doi.org/10.1080/03949370.2015.1102777>
- Godelier, M. 1978. Infrastructures, Societies, and History. *Current Anthropology* 19 (4): 763–771.
- Graeber, D. 2012. Dead Zones of the Imagination: On Violence, Bureaucracy, and Interpretive Labor. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 105–128. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau2.2.007>
- Haraway, D. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. 2007. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Horowitz, A. 2011. Theory of Mind in Dogs?: Examining Method and Concept. *Learning & Behavior* 39 (4): 314–317. <http://dx.doi.org/10.3758/s13420-011-0041-7>
- Kappeler, P.M., and J.B. Silk, eds. 2010. *Mind the Gap: Tracing the Origins of Human*. Heidelberg: Springer.
- Khan, N. 2014. Dogs and Humans and What Earth Can Be: Filaments of Muslim Ecological Thought. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3): 245–264. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.3.015>
- Knight, C., and J. Lewis. 2017. Wild Voices: Mimicry, Reversal, Metaphor, and the Emergence of Language. *Current Anthropology* 58 (4): 435–453. <http://dx.doi.org/10.1086/692905>
- Langford, G.M. 2013. Wilder Powers: Morality and Animality in Tales of War and Terror. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3): 223–244. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau3.3.009>
- Lock, P. 2017. Elephants as Persons, Affective Apprenticeship, and Fieldwork with Nonhuman Informants in Nepal. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 353–376. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau7.1.024>
- Lumsden, C., and E.O. Wilson. 2005. *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process*. Hackensack: World Scientific.
- Rowel, T.E. 1974. The Concept of Social Dominance. *Behavioral Biology* 11 (2): 131–154. [http://dx.doi.org/10.1016/S0091-6773\(74\)90289-2](http://dx.doi.org/10.1016/S0091-6773(74)90289-2)
- Sahlins, M. 2013. On the Culture of Material Value and the Cosmography of Riches. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 161–195. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau3.2.010>
- Sahlins, M. 2014. On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 281–290. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau4.1.013>
- Sahlins, M. 2011. What Kinship Is (Part One). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(1): 2–19. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>

- Severi, C. 2015. *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*. Chicago: Hau Books.
- Simondon, G. 2016. *O životnom i cheloveke* [On Animal and Man]. Moscow: Grundrisse.
- Smith, M., and D.G.C. Harper. 1995. Animal Signals: Models and Terminology. *Journal of Theoretical Biology* 177: 305–311.
- Stépanoff, C. 2012. Human-Animal “Joint Commitment” in a Reindeer Herding System. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 287–312. <http://dx.doi.org/10.14318/Hau2.2.015>
- van der Borg, J.A.M., M.B.H. Schilder, C.M. Vinke, and H. de Vries. 2015. Dominance in Domestic Dogs: A Quantitative Analysis of Its Behavioural Measures. *PLOS ONE* 10 (8): 1–18. <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0133978>
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–88. <http://dx.doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, E. 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Manchester: Hau Network of Ethnographic Theory.