

То, что мы имеем перед собой, – лишь момент на пороге этого возможного события. Некая перипетия без разрешения – то, что оставлено на откуп активности восприятия зрителя. «Собака лежит справа». Пока.

Два слова о времени и лежащей справа собаке. Два первых представления собаки, лежащей справа, передают особую временную конфигурацию ее состояния. В первом, представленном Фуко, собака видится пассивным физическим предметом. Ее настоящее состояние детерминировано причинами (предшествующими состояниями), т.е. некоторым отчужденным от настоящего прошлым. Вторая интерпретация, истолковывающая ее состояние как отсрочку движения на пороге действия, предполагает иной тип детерминации настоящего – а именно будущим (некоторой собачьей целесообразностью). В третьем типе временные моменты, теряя свою представленность и различенность, сливаются в чистую длительность – неподвижность лежащей справа собаки: чистый ступок возможных и невозможных движений и состояний.

Джорджо Агамбен

Открытость. Человек и животное¹

ОБДЕЛЕННОСТЬ МИРОМ

*В своем поведении животное никогда не постигает
некое сущее именно как это сущее.*

Мартин Хайдеггер

В течение зимнего семестра 1929–1930 годов Мартин Хайдеггер читает курс в университете Фрайбурга, который он озаглавил «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit». В 1975 году, за год до своей смерти он подписывает к печати текст курса (который будет опубликован лишь в 1983 году и станет XXIX–XXX томами «Gesamtausgabe») и предваряет его посвящением Евгению Финку, указывая, что тот «постоянно настаивал на том, чтобы этот курс был опубликован раньше остальных». Этот авторский жест явным образом свидетельствует о том значении, которое сам Хайдеггер продолжал придавать этим лекциям. Что означает – в теоретическом плане – то, что они должны были быть опубликованы раньше всех остальных? Почему эти лекции

¹ Фрагменты книги. Перевод выполнен по изданию: *Agamben G. L'aperto. L'uomo e l'animale.* Torino: Bollati Boringhieri, 2002. Печатается с любезного разрешения автора.

предваряют все остальные, т.е. сорок пять томов, которые согласно проекту «Gesamtausgabe» должны были включать все лекции Хайдеггера?

Ответ отнюдь не очевиден, поскольку курс, по крайней мере на первый взгляд, не соответствует своему названию и вовсе не представляет собой введения в основополагающие понятия пусть даже такой особой науки, как «первая философия». Он посвящен пространному анализу – без малого двести страниц – «глубинной тоски» как фундаментальной эмоциональной тональности, после чего объектом рассмотрения становятся уже отношения животного со своей средой и человека со своим миром.

Сопоставляя «обделенность миром» (*Welt*), характеризующую бытие животного, и бытие человека-«создателя мира» (*weltbildend*), Хайдеггер стремится соотнести самую фундаментальную структуру *Dasein* – бытие-в-мире – с животным и таким образом выявить истоки и смысл той открытости, которая свершилась в живом благодаря человеку. Как известно, Хайдеггер упорно отвергал традиционное метафизическое определение человека как *animal rationale*, живого существа, обладающего языком (или разумом), при котором бытие человека представляло как некая добавка, присовокупляемая к «просто живому». В 10 и 12 параграфах «*Sein und Zeit*» он стремится продемонстрировать, как свойственная *Dasein* структура бытия-в-мире уже предположена всяким концепциям жизни (как философским, так и научным), которые всегда возникают лишь на ее основе, но «как умалчивающие интерпретации».

Эта метафизическая игра предположения и ответа, нехватки и восполнения, организуемая вокруг человека и животного, как раз и оказывается центральным предметом анализа курса 1929–1930 годов. Сравнение с биологическим подходом, сведенное в «*Sein und Zeit*» всего лишь к нескольким строчкам, теперь возобновляется, с тем чтобы осмыслить отношение между живым вообще и *Dasein*, но уже с более радикальных позиций. И именно здесь на карту оказывается поставлено неимоверно много, чем, в сущности, и объясняется необходимость опубликовать эти лекции раньше других. Поскольку бездна, отделяющая человека от животного,

вырисовывающаяся в сухой прозе курса, чревата их невероятной близостью и в ней не только *animalitas* утрачивает привычные черты, становясь «тем, что сложнее всего мыслить», но также и *humanitas* предстает как нечто неуловимое и отсутствующее, по сути *подвешенное* между «не-возможностью-остаться-животным» и «не-возможностью-с-животным-состоянием-растаться».

Все построение Хайдеггера организовано вокруг тройного тезиса «Камень лишен мира (*weltlos*), животное обделено миром (*weltarm*), человек есть создатель мира (*weltbildend*)». Поскольку камень (не-живое), лишенный какого-либо доступа к тому, что его окружает, тут же отбрасывается в сторону, Хайдеггер может начать свой анализ со среднего термина, сразу сталкиваясь с проблемой того, что должна означать «обделенность миром». Философский анализ здесь целиком ориентируется на биологические и зоологические исследования того времени, в частности на работы Ханса Драйша, Карла фон Бейера, Йоханнеса Мюллера и прежде всего его ученика Якоба фон Юксюля. Хайдеггер называет *das Entbemmende* – растормаживанием или снятием внутреннего напряжения то, что Юксюль называет «носителем значения», и говорит об *Entbemmungsring*, среде растормаживания, там, где зоолог говорит об *Umwelt*, среде обитания. Животное замкнуто в кругу своих растормаживающих реакций, и точно так же, как и у Юксюля, воспринимаемый им мир состоит из небольшого числа элементов. Поэтому, как и у Юксюля, животное, «вступая в отношение с другим, может встретить только то, что задевает его способность-быть и, таким образом, приводит его в движение. Все остальное *a priori* не способно проникнуть в мир, в котором существует животное»².

Но, интерпретируя отношение животного с тем миром, в котором животное существует, и исследуя, каким же образом это отношение поддерживается, Хайдеггер отходит от своей модели, чтобы выработать такую стратегию, где «обделенность миром»

² Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. XXIX–XXX: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, S. 369.

и мир, доступный человеку, получили бы некую единую интерпретацию.

Свойственный животному способ бытия, который определяет его отношение с окружающей средой, – это бессознательное состояние, оцепенелость (*Benommenheit*). Если отупение – это сущность животного, и оно целиком включено в свою среду, то в действительности оно не способно ни реагировать (*handeln*) на нее, ни держать себя по отношению к ней (*sich verhalten*): оно способно только на поведение (*sich benehmen*).

В качестве точного примера бессознательного бытия, вообще не способного открываться миру, Хайдеггер приводит уже описанный Юскюлем, когда пчела была помещена перед полной банкой меда. Если, после того как пчела начала сосать мед, рассечь ей брюшко, она спокойно продолжит сосать, наблюдая, как мед вытекает из распоротого брюшка. Именно в этом месте Хайдеггер задается вопросом о той открытости, которая свойственна состоянию бессознательного бытия животного, начиная таким образом как бы одновременно очерчивать и некую полую форму, определяющую отношение человека и его мира. Чему открыта пчела, что знает животное, когда вступает в отношение со своим миром?

Продолжая играть с частями глагола «nehmen», он пишет, что здесь нет восприятия (*vernehmen*), но имеет место лишь инстинктивное поведение (*benehmen*), поскольку у животного отсутствует (*genommen*) «сама возможность воспринимать некое сущее как сущее, и эта возможность отсутствует не здесь и сейчас, но она отсутствует в принципе»³.

Возникающая здесь сложность связана с тем, что способ бытия, который следует ухватить, не может быть назван ни разомкнутым, ни закрытым, и поэтому отношение, характеризующее связь животного и окружающей его среды, не может быть названо отношением в собственном смысле – тем, что связывает:

Из-за своего бессознательного существования и в силу своей организации животное постоянно пребывает в деятельности, обусловленной инстинктами, оно в принципе лишено способности всту-

³ Ibid., S. 360.

пать в отношении с сущим, которым оно не является, как и с сущим, каковым оно является. В силу подобной вечной обусловленности своего существования животное оказывается, так сказать, в подвешенном состоянии между собой и средой, лишенное возможности опыта как того, так и другого в качестве сущего. И тем не менее эта отсутствующая раскрытость сущего есть в то же время, как и эта отсутствующая способность к раскрытию, некое бытие-поглощенное чем-то... Нам следует сказать теперь, что животное находится в отношении с..., что бессознательное бытие и поведение демонстрируют открытость по отношению к... К чему же? Как мы должны охарактеризовать то, что в специфической открытости бытия-поглощенного неким образом приходит в столкновение с подвешенным бытием инстинктивной неосмысленной жизни?⁴

Последующее определение онтологического статуса мира животного подводит к главному моменту в тезисе об обделенности миром как сущностной характеристике животного. Отсутствие возможности иметь дело-с не является чистой негативностью: в действительности оно есть некая форма открытости, а точнее открытости, которая, однако, никогда не раскрывает мир животного как некое сущее.

Если поведение не является отношением с сущим, то выходит, оно есть отношение с ничто? Нет! Но если не с ничто, то тогда все же с чем-то, что все-таки должно быть и есть. Это, конечно, так, но вопрос как раз и заключается в том, что если поведение не является отношением с..., то, с чем связано поведение как неимение дела, для животного некоторым образом все же открыто (*offen*), что, однако, не означает, что оно в действительности раскрыто (*offenbar*) как сущее⁵.

Таким образом, онтологический статус мира животного может быть определен следующим образом: оно открыто (*offen*), но не раскрыто (*offenbar*, букв.: раскрываемо). Сущее для животного открыто, но недоступно; т.е. оно открыто как непонятое и непро-

⁴ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1972, S. 87.

⁵ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. XXIX–XXX, S. 368.

нищаемое – данное в некоем не-отношении. Эта *открытость без раскрытия* как раз и характеризует бедность мира животного по сравнению с человеком, формирующим мир. Животное не совсем лишено мира, поскольку оно открыто ему в своем бессознательном бытии, и поэтому, в отличие от камня, вовсе лишенного мира и без него обходящегося, ему его должно не хватать (*entbehen*), и как раз поэтому оно может быть определено в своем бытии обделенностью и нехваткой.

ОТКРЫТОСТЬ

Даже жаворонок не зрит открытость.

Мартин Хайдеггер

Центральным вопросом курса оказывается определение понятия открытости как одного из имен и даже имени бытия и мира (*kat' exochēn*). Через десять с лишним лет Хайдеггер вернется к этому понятию и набросает некоторую общую генеалогию. То, что оно восходит к восьмой «Дуинской элегии», является в некотором смысле фактом бесспорным, но когда оно наконец становится именем бытия («открытость, в которой высвобождено все сущее... это – само бытие»), то слово Рильке обретает диаметрально противоположное значение, что Хайдеггер постоянно стремится подчеркнуть. В действительности в восьмой «Элегии» именно животное (*die Kreatur*) прозревает открытость, «изо всех сил в нее вглядываясь», безусловно противостоя человеку, чьи глаза, напротив, «отведены» и расставлены вокруг нее, «словно лувушки». В то время как мир, открытый человеку, всегда находится всего лишь «перед ним» (*gegenüber*) и он никогда не обнаруживает «чистое пространство» внешнего, животное, напротив, движется в открытости, в зоне некоего «нигде, о котором нельзя сказать, что его просто нет».

Подобное превращение иерархического отношения между человеком и животным – то, с чем Хайдеггер как раз и не согласен.

Прежде всего, пишет он, если открытость понимать как имя того, что в философии мыслилось как *aletheia*, т.е. как раскрытость-потаненность бытия, то никакого преворачивания в действительности нет, поскольку открытость, о которой говорит Рильке, и та открытость, которую стремится вернуть мышлению Хайдеггер, не имеют ничего общего между собой. «Открытость, о которой говорит Рильке, – это не открытость непотаенного. Рильке ничего не знает об *aletheia* и даже не догадывается о ней, он ничего о ней не знает и ничего подобного не предчувствует – так же как и Ницше⁶. И у Ницше, и у Рильке происходит то самое забвение бытия, «которое лежит в основе как биологизма девятнадцатого века, так и психоанализа», высшим выражением которых стала «чудовищная антропоморфизация животного... и соответствующая биологизация человека»⁷. Лишь человек, лишь взор его подлинной мысли способен узреть ту открытость, которая есть непотаенность сущего. Животное же никогда эту открытость не видит.

Жаворонок (этот символ чистейшего любовного порыва нашей поэтической традиции – вспоминается «lauzeta» Бернарта де Вентадорна) не ведает открытости, поскольку в своем свободном порыве к солнцу он остается слепым по отношению к нему, он не способен раскрыть его как сущее и даже не способен как-то соотнести с его потаненностью (точно так же, как и клещ Юксюля слеп по отношению к своей среде). И именно поэтому в поэзии Рильке «сущностная граница, отделяющая загадку живого от загадки исторического»⁸, не переживается и не тематизируется, поэтическое слово не достигает здесь «решения, способного обособить историю», оставаясь, так сказать, по эту сторону, постоянно рискуя «без всякой меры и необоснованно антропологизировать животное», ставя это последнее не иначе как над человеком, превращая его в некотором смысле в «сверхчеловека»⁹.

⁶ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. XLIV: Parmenides / Hg. Manfred S. Frings. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993, S. 231.

⁷ Ibid., S. 226.

⁸ Ibid., S. 239.

⁹ Ibid.

Если проблема состоит в установлении границы, т.е. одновременно близости и удаленности человека и животного, возможно, настало время попытаться определить парадоксальный статус мира животного, какой-то обнаруживается в лекционном курсе 1929–1930 годов. Животное в одно и то же время раскрыто и не раскрыто, или, точнее, оно ни то и ни другое: *открыто в не-раскрытии*, что, с одной стороны, его отупляет и бросает с невиданной силой в его животный мир, но с другой – держит его таким образом связанным и включенным, оставляя эту связующую его силу для него сокрытой. Похоже, что Хайдеггер здесь колеблется между двумя полюсами, несколько напоминающими парадоксы мистического сознания, или, скорее, мистического незнания. С одной стороны, отупление или бессознательное бытие – это форма наиболее сильной, властной, базовой раскрытости всякого человеческого сознания; с другой же стороны, поскольку оно не способно раскрыть собственный мир, оно остается замкнутым внутри всеобщей непроницаемости, внутри неведения. Животное отупение и раскрытие мира соотносятся друг с другом, словно негативная и позитивная теологии, и отношения, их связывающие, столь же двусмысленны, как те, что одновременно противопоставляют и связывают в тайном союзе тьму мистической ночи и свет рационального знания. И возможно, в силу некоей негласной иронической аллюзии на такие взаимоотношения, Хайдеггер в какой-то момент чувствует потребность проиллюстрировать тупое состояние животного одним из наиболее древних символов *Unio Mystica* – мотыльком, что горит в пламени, на которое сам же и летит, в пламени, остающемся тем не менее совершенно для него непостижимым. Символ демонстрирует здесь собственную неадекватность, поскольку, согласно зоологии, то, по отношению к чему мотылек остается совершенно слепым, это как раз не-раскрытость мира животного, его бессознательное пребывание в этом мире. В то время как мистическое сознание есть, в сущности, опыт незнания и сокрытия как такового, животное не может соотноситься с не-открытостью и остается исключенным как раз из самой сущностной сферы конфликта раскрытия и сокрытия. Однако в ходе самого хайдеггеров-

ского курса бедность животного мира временами оборачивается его ни с чем не сравнимым богатством, и тезис о нехватке мира у животного ставится под сомнение как форма недопустимой проекции человеческого мира на животное.

Однако позже, когда этот тезис, казалось бы, отбрасывается уже окончательно, когда жизненная среда животного и человеческий мир разводятся как абсолютно различные, Хайдеггер вновь возвращается к нему, опираясь на знаменитый фрагмент «Послания к Римлянам» (Рим 8: 19), в котором Павел упоминает о мучительном ожидании всякой тварью спасения мира, поскольку обделенность животного миром, возможно, отображает «проблему живого как таковую»:

Мы должны допустить в качестве возможности, что подлинное и действительно метафизическое постижение мира тем не менее требует постижения отсутствия мира как обхождения-без-мира, и увидеть его в способе бытия животного, которое является бытием-обделенным. То, что ничего подобного не знает биология, ни в коей мере не является возражением против метафизики. Но если время от времени об этом все же говорят поэты, то уж метафизика никак не может пройти мимо этого факта. В действительности не требуется придерживаться христианской веры, для того чтобы понять кое-что в словах Павла (Рим 8: 19), которыми он описывает *apokaradokia tes ktiseos* – мучительное ожидание тварей, чьи пути, как об этом также говорит книга Ездры (Езд 4: 7–12), стали убоги, полны печали и многотрудны. Но вовсе не требуется быть пессимистом, чтобы увидеть в обделенности миром животного проблему живого как таковую. Будучи бытием, открытым для окружающего его мира, животное находится в бессознательном состоянии, в котором оно оказывается, в сущности, в некоем внешнем, в ином, которое конечно же не может быть раскрыто ни как сущее, ни как не-сущее, но, будучи жизненной средой, вызывает в самом естестве животного определенное сущностное потрясение (*wesenhafts Erschütterung*)¹⁰.

¹⁰ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. XXIX–XXX, S. 395–396.

ГЛУБИННАЯ ТОСКА

Тоска – это желание счастья в чистом виде.
Джакомо Леопарди

Так же как и в «Послании» Павла, в перспективе мессианского спасения, открывающейся вместе с *apokaradokia*, человек вдруг вновь оказывается совсем рядом, так что сущностное потрясение, испытываемое животным в своем бытии, выставленным в не-раскрытое, катастрофически сокращает ту дистанцию, которая была выстроена в лекционном курсе между человеком и животным, между открытостью и не-открытостью. Следовательно, обделенность миром, которая некоторым образом есть опыт не-открытости животного, выполняет роль некоего связующего звена между миром животного и открытостью, поскольку, являясь сущностью животного, бессознательное бытие «есть по сути необходимый фон, из которого можно спроецировать сущность человека»¹¹.

Отупение, бессознательное состояние предстают здесь как некая разновидность фундаментального *Stimmung's*, когда животное не открывается в мир как *Dasein*, но тем не менее экзотически выходит вне себя – в экспозиции, потрясающей все его нервные окончания. И понимание человеческого мира возможно лишь благодаря опыту некоей «особой близости» – даже если этот опыт, возможно, обманчив – к подобной *экспозиции бытия без раскрытия*. Похоже, что не следует сперва полагать бытие и человеческий мир, чтобы потом путем вычитания – путем «разрушающего наблюдения» – получить в итоге животное; возможно, дело обстоит прямо противоположным образом, т.е. открытость человеческого мира – поскольку это прежде всего открытость сферы сущностного конфликта раскрытия и утаивания – может быть достигнута лишь посредством операции, осуществляемой с не-раскрытостью животного мира. И место этой операции там, где на мгновение словно касаются друг друга человеческая открытость мира и открытость своей среде животного: тоска.

В опустошенном бытии глубокой тоски вибрирует некое эхо «сущностного потрясения», вызванного в животном его бытием, выставленным и включенным в некое «овне», которое ему, однако, никогда не открывается как таковое. Поэтому человек, испытывающий тоску, оказывается в «чрезвычайной близости» – даже если это всего лишь кажущаяся близость – к бессознательному бытию животного. Пребывая в этом состоянии, оба они *открыты для сокрытости*, целиком вручены чему-то, что упорно от них ускользает (и, если позволить себе определить некий *Stimmung*, свойственный каждому мыслителю, именно эта врученность чему-то, что ускользает, как раз и характеризует особый эмоциональный склад хайдеггеровской мысли).

Анализ же второго «структурного момента» глубинной тоски позволяет выявить как ее близость к бессознательному бытию животного, так и то дальнейшее развитие, которое в ней совершается. Этот второй структурный момент (непосредственно связанный с первым – с бытием-предоставленным-опустошению) есть бытие-пребывающее-в-приостановке (*Hingebaltenheit*). Недоступность сущего в целом, имевшая место в первом моменте, неким образом делает яльным – но именно как невозможное – то, что *Dasein* могло бы осуществить, или то, на что оно могло бы надеяться. Эти возможности открываются теперь перед ним в их абсолютной нейтральности, одновременно присутствующие и совершенно недоступные. Пребывать в подвешенном состоянии, приостанавливая деятельность – таковыми теперь предстают специфические возможности *Da-sein*, его способность делать то-то и то-то. Но эта приостановка конкретной деятельности впервые демонстрирует то, что в принципе *делает что-либо возможным* (*das Ermöglichende*), чистую возможность, или, как ее называет Хайдеггер, «изначальную возможность мочь» (*die ursprüngliche Ermöglichung*). Бытие-пребывающее-в-приостановке – этот второй существенный момент глубинной тоски – есть не что иное,

¹¹ *Ibid.*, S. 408.

как опыт раскрытия изначальной возможности (т.е. чистой возможности) в ходе приостановки или вычитания всех конкретных специфических возможностей. Здесь становится виден *исток самой возможности* – т.е. самого *Da-sein*, или сущего, которое существует как возможность-бытия. Но эта способность или изначальная возможность именно потому конститутивно организована как способность-не, как неспособность, что она способна мочь лишь отталкиваясь от *способности не*, от нейтрализации отдельных специфических фактических возможностей.

Таким образом, близость и – одновременно – дистанция, обнаруживающиеся между глубокой тоской и животным отупением, наконец-то становятся более понятными. Пребывая в отупении, животное находится в непосредственном отношении со своей средой, выставленное и забывшееся в ней, так что оно никогда не может быть раскрыто как таковое. Животное не способно именно что приостановить и нейтрализовать свое отношение со специфической средой окружения. Мир животного таково, что в нем невозможна такая вещь, как чистая возможность. Глубинная тоска в таком случае выступает в качестве метафизического оператора, с помощью которого осуществляется переход от обделенности миром собственно к миру, от животной среды к человеческому миру: здесь речь идет ни больше ни меньше как об антропогенезе, о становлении живым человеком, *Da-sein*'ом. Но этот переход, это *становление-Da-sein*'ом живого человека (или, как пишет в курсе лекций Хайдеггер, принятие на себя того бремени, каким для него оказывается *Da-sein*) не свершается в каком-то ином пространстве, более просторном и светлом, завешанном за пределами животного мира и уже не имеющем к нему никакого отношения: наоборот, оно открывается только через приостановку и нейтрализацию отношения животного со своей окружающей средой. В этой приостановке, в этой нейтрализации активности среды бессознательное бытие животного и его экспонированность в не-раскрытость могут быть впервые постигнуты как таковые. Открытость, свобода-быть не обозначают ничего принципиально иного по сравнению с ни-открытостью-ни-потаенностью животного мира: они есть лишь явные потаенного, приостановка и схватывание не-видения-жворон-

ком-раскрытости. Главная драгоценность, пребывающая в центре человеческого мира и его *Lichtung*¹², – не что иное, как бессознательное бытие животного; удивление перед тем, «что сущее есть»; не что иное, как схватывание «сущностного потрясения», которое испытывает живое существо в своем бытии, выставленном в не-раскрытость. В этом смысле *Lichtung* – это на самом деле *lucus a non lucendo*; открытость, которая здесь свершается, – это открытость по отношению к сократити, и тот, кто глядит в открытость, видит только сократие, одну лишь не-зримость.

В курсе лекций, посвященном Пармениду, Хайдеггер несколько раз указывает на верховенство *lethe* по отношению к раскрытости. «Где существует утаивание, должно быть или свершаться раскрытие... Однако на какой опыт указывали греки и что имели в виду, когда в потаенности всякий раз указывали на раскрытие, в действительности неясно»¹³. В той перспективе, какую мы попытались здесь очертить, тайна раскрытости исчезает, поскольку *lethe*, господствующая в самом сердце *aletheia* – не-истина, изначальное причастная истине, – это нераскрываемость, не-раскрытое в бытии животного. Непрерывающаяся борьба между утаиванием и явлением, сократием и раскрытием, которая характеризует человеческий мир, – это внутренняя борьба между человеком и животным.

Бытие изначальное пронизано ничто, *Lichtung* – это соизначальное *Nichtung*, поскольку мир разорван для человека лишь в приостановке и у-ничтожении отношения живого с его окружением. Конечно, живое не ведает бытия и точно так же оно не знает о ничто; но бытие является в «светлой ночи ничто» лишь потому, что в опыте глубинной тоски человек берет на себя смелость приостановить то отношение, которое связывает его как живое существо со средой. *Lethe*, следуя лекции «Что такое метафизика?», – это то, что царствует в открытости как *das Wesende*¹⁴, надевая сущностью и давая бытие, оставаясь в них непомысленным, – является не чем иным, как нераскрытым животного мира, и вспо-

¹² *Lichtung* (нем.) – поляна, просвет, свободное пространство. – Прим. пер.

¹³ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. XLIV, S. 19.

¹⁴ *Das Wesende* (нем.) – сущностное. – Прим. пер.

минать о нем означает вспоминать и о другом, вспоминать о том потрясении, которое на миг предшествовало раскрытию мира. То, что в бытии бытийствует и в то же время ничтожит, берет свое начало «ни в сущем, ни в несущем» животного мира. *Dasein* – это всего лишь животное, которое научилось впадать в тоску, которое пробуждается от своего бессознательного бытия¹⁵ и для своего бессознательного бытия. Пробуждение живого навстречу своему бессознательному бытию, раскрытие – тревожное и решительное – навстречу нераскрытому – все это и есть человек.

В 1929 году, в то время, когда Хайдеггер готовил свой курс, он не мог располагать описанием мира клеща, отсутствующим в текстах, на которые он ссылается, поскольку оно было введено Юкскулем лишь в 1934 году. Если бы он узнал об этом, он, возможно, заинтересовался бы тем, что клещ жил в лаборатории Ростока при полном отсутствии среды обитания в течении восемнадцати лет. Животное действительно способно в особых условиях – например тех, что человек создает для него в лабораториях, – приостановить непосредственное отношение со своей средой, не переставая при этом быть животным и не становясь человеком. Возможно, клещ в лаборатории Ростока хранит тайну «просто живого», которую ни Юкскуль, ни Хайдеггер не были готовы принять.

ВНЕ БЫТИЯ

Эзотеризм означает следующее: выражение модальности не-знания.
Фурио Джези

В Египте, где-то в середине II в. от Р.Хр., гностик Василид, к культурному окружению которого восходят изображения со звериными головами, воспроизведенные Батаем в «Документах», создает свою экзегезу Евангелий, состоящую из десяти книг. В нарисованной им сотериологической драме несуществующий бог вначале

¹⁵ Двойной родительный падеж: своим бессознательным бытием (вариант смысла, не исключающий приведенный выше). – Прим. пер.

произвел из себя тройственное семя, или потомство, где последняя из эманаций осталась захвачена, «словно выкидешь», «бескрайним скоплением» телесной материи и в конце концов должна вернуться в божественное небытие, из которого она произошла. Вплоть до этого момента космология Василида мало чем отличается от великой гностической драмы космического смещения и разделения. Однако его безусловная оригинальность состоит в том, что он первым поставил проблему статуса материи и природной жизни, который они обретают после того, как божественное и духовное их покинули, чтобы вернуться в свое изначальное место. И он делает это в ходе гениальной экзегезы фрагмента «Послания к Римлянам», где Павел говорит о природе, которая стелет, терзаемая родовыми схватками, в ожидании искупления:

Когда все порожденное вернется в высь и превзойдет пределы духа, все сотворенное обретет сострадание. Ибо вплоть до того момента оно терзаемо муками в ожидании явления сыновей Божьих, дабы все люди, как Его эманация, смогли отсюда подняться в эту вышину. Когда это произойдет, Бог распрострет над миром великое незнание (*megalē agnoia*), дабы всякая тварь пребывала в своем естественном состоянии (*kata physin*) и никто не пожелал бы того, что против его природы. Так что все души будут пребывать в отведенном им пространстве, поскольку природой лишь здесь им суждено быть бессмертными, ничего не ведая при этом о чем-либо превосходящем и лучшем, чем их пространство; и в нижележащих сферах не будет ни свидетельства, ни знания о существовании высших миров, дабы души, располагающиеся ниже, возжелав невозможного, не пребывали в мучениях, словно рыба, которая мечтает пастись с овцами на холмах: такое желание, в действительности, означало бы их гибель¹⁶.

Говоря о естественной жизни, лишенной спасения и навсегда оставленной духом и, тем не менее, блаженной в силу «великого незнания», Василид приходит к величественному, небывалому образу человеческого животного начала, вновь обретаемого в конце

¹⁶ Simonetti M. (ред.). Testi gnostici in lingua greca e latina. Milano: Mondadori, 1993, p. 72.

истории: идея, столь раздражавшая Батая. Здесь тьма и свет, материя и дух, животная жизнь и логос – чье сочленение в антропологической машине творило человеческое – оказалось навсегда разделены. Но не для того, чтобы предстать еще более непреодолимой тайной; скорее затем, чтобы высвободить свою более подлинную природу. По поводу Жарри некий критик написал, что одним из алхимических ключей к его творчеству является, по-видимому, «верование, унаследованное от средневековья, согласно которому человек, каковому удастся разделить различные природы, неразрывно сплетенные на всем протяжении его существования, сможет высвободить в себе глубинный смысл жизни»¹⁷. Постичь этот символ жизни – одновременно и современный, и незапамятно древний, где жизнь сияет в «пасхальной ночи» вечного выживания природы (и, в частности, природы человеческой), не знающей спасения после окончательного расставания с логосом и со своей собственной историей, – отнюдь не просто. Она, эта природа, уже не может быть названа человеческой, поскольку совершенно забыла обо всем рациональном, оставила любое намерение господствовать над своей животной жизнью; но она не может быть названа и животной, если животное существование было определено как некая обделенность миром и как смутное ожидание откровения и спасения. Конечно же она уже «не постигает открытость», поскольку не присваивает ее себе как инструмент господства и познания, но она и не остается замкнутой в собственном бессознательном отупении. *L'agnòia*, низшедшее на нее не-знание, не предполагает утрату всякой связи с собственной непрозрачностью. Скорее жизнь пребывает в безмятежном отношении со своей собственной природой (*menèi... kata physin*) как с областью незнания.

Исследователей этимологий всегда приводило в замешательство латинское слово «ignoscere», которое в чем-то подобно «ignosco» и, тем не менее, не означает «не знать», но значит «прощать». Выделить некую область незнания – или, скорее, *игносценции* – в этом смысле означает не только дать возможность пребывать, быть, но и

оставить вне бытия, лишить возможности спасения. По аналогии с тем, как любовники Тициана прощают друг другу отсутствие у каждого собственной тайны, точно так же и жизнь в пасхальной ночи – ни раскрытая, ни сокрытая, но постоянно связанная со своим же сокрытым, – оставляет его быть вне бытия.

В хайдеггеровской интерпретации животное не может соотноситься с окружающим его миром ни как с сущим, ни как с несущим, поскольку лишь вместе с человеком окружающий животному мир впервые открыт для собственного бытия, лишь вместе с человеком может открыться то, что называется бытием, и сущее становится доступным и явным. Поэтому высшая категория онтологии Хайдеггера провозглашает: давать возможность быть. Проективность освобождает человека для возможного, и, перепоручаясь ей, он дает возможность быть миру и сущему как таковому. Если, однако, наше прочтение оказалось верно, если человек способен открыть мир и высвободить возможное лишь потому, что в опыте тоски ему удается приотстать и нейтрализовать отношение животного со средой, его окружающей, если открытость основывается на сокровенности животного, то теперь мы вправе спросить: в чем суть этого отношения, каким образом человек способен перестать быть животным, дать возможность быть животному животному¹⁸, из нейтрализации которого открытость мира и происходит?

Поскольку животное не ведает ни сущего, ни несущего, ни раскрытости, ни сокрытости, оно вне бытия, оно во внешнем, которое еще более внешне, чем любая открытость, и оно во внутреннем, чья глубина еще глубже, чем любое потаенное. Дать бытие животному – покинуть животное – будет тогда означать: оставить его быть *вне бытия*. Область незнания, или игносценции, о которой здесь идет речь, находится по ту сторону как знания, так и незнания, как раскрытия, так и сокрытия, как бытия, так и ничто. Но то, что таким образом оставлено быть вне бытия, отнюдь не не существует. Оно есть нечто существующее, нечто реальное, предельное различие бытия и сущего.

¹⁷ Massat René. Préface. – In: Jarry A. Oeuvres complètes. Lausanne – Montecarlo: Editions du Livre, 1948, p. 12.

¹⁸ Lasciar essere l'animale (*ит.*) – дать бытие животному; перестать быть животным. – Прим. пер.

Невидимое животное

Однако речь здесь не идет о том, чтобы попытаться обрисовать контуры – уже не человеческие и не животные – некоего нового создания, которое рискует стать еще одним мифом. В нашей культуре человек – как мы это видели – всегда являлся результатом разделения и в то же время сочленения животного и человека, где один из двух терминов этой операции всегда оказывался под вопросом. Приостановить работу машины, управляющей нашим пониманием человека, означает, следовательно, уже не искать новые – более продуктивные или более истинные – точки сочленения, но скорее демонстрировать ту исходную пустоту, то зияние, которое разделяет – в человеке – человека и животное, отважиться войти в него: цезура цезуры, *Shabbat* как животного, так и человека.

И если, следуя расхожему клише, мы скажем, что «лицо на песке», которое науки о человеке вылепили на кромке прибора нашей истории, должно быть когда-нибудь окончательно смыто, то на его месте все же появится не новый *mandilion*, или вероника, вновь обретенной человечности либо возобновленного животного начала. Праведники со звериными головами на миниатюре Амвросия не столько представляют новый поворот в отношении «человек – животное», сколько являются воплощением образа «великого незнания», позволяющего и первому и второму быть вне бытия, спасенными в самом их бытии – бытии, лишенном спасения. Вероятно, все же существует возможность того, что живые существа смогут воссесть на мессианском пиру праведников, не исполняя никаких исторических миссий и не участвуя в работе антропологической машины. Но главное в том, что исчезновение *mysterium coniunctionis*, из которой возникло человеческое, связано с небывалым углублением в практико-политическую тайну этого разделения.

Левиафан, символ необоримой мощи, в наши дни чаще вспоминается в связи с книгой Томаса Гоббса, чем в связи с Ветхим Заветом. Для нынешних авторов отдельной и трудной задачей является реконструкция мифологии Левиафана. Мы уже не чувствуем того, что чувствовали не только современники Гоббса, но и те, кто жил много позже. Карл Шмитт в книге о «Левиафане» Гоббса утверждал, что философ промахнулся, выбирая символ государства. Традиция отношения к Левиафану была такова, что не почтение, но ужас вызывало упоминание о нем¹. Утверждение спорное, во всяком случае нам нужны дополнительные усилия, чтобы осознать этот ужас читателей Гоббса и понять сам замысел автора. Кроме того, «Левиафан», так сказать, «иллюстрированное издание». Кто не помнит изображение на фронтиспise? Мифического Левиафана там нет, а есть составленный из множества тел огромный человек со знаками монаршей и епископской власти. Хорст Бредекамп употребил титанические усилия для реконструкции иконографической традиции, в которой создан этот рисунок². Фигура могучего

¹ См.: Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / Пер. Д. Кузницына. СПб.: «Владимир Даль», 2006.

² См.: Bredekamp H. Der Leviathan. 3. Aufl. Berlin: Akademie-Verl., 2006.