

Оксана Тимофеева

Кони в законе:

краткий набросок к философии животного⁸

*У этих зверей какая-то бессмысленная надежда;
дураки они, самые настоящие дураки.
Ф. Кафка*

В трактате «История животных» Аристотель описывает нравы зверей. Источниками служат, помимо наблюдений, легенды, слухи, истории, рассказанные очевидцами и знающими людьми. Разнородный эмпирический материал требует бережного отношения. Необходимо зафиксировать и учесть его, не поддаваясь соблазну легкой редукции и не спеша с теоретическими обобщениями. Вот почему принципы классификации здесь еще не слишком жестки. Однако они есть. И один из таких принципов впоследствии будет назван антропным. Животный мир Аристотеля человекоразмерен. Люди представляют собой как одну из частей этого мира, так и его универсальную модель. Все же прочие существа наделены человеческими качествами. Одни дружелюбны, другие воинственны, одни хитры, другие простодушны, одни благородны, другие низки, кто-то мужественен, а кто-то кроток. Животные не только похожи на людей, но и на свой манер подражают людям. Ласточка, строящая гнездо, подражает человеку, строящему дом. О чем и свидетельствует, по Аристотелю, «точ-

ность ума», с которой, укладывая соломенные прутки на грязь, она «сохраняет один и тот же порядок». Важен *порядок*: сохраняя его, аристотелевская ласточка имитирует человеческую рассудительность. Ведь и люди придерживаются порядка в своих делах. Человек и птица делят между собой разумно упорядоченный мир.

В скромном убранстве ласточкиного гнезда отражено устройство целого мира: все населяющие этот мир создания сохраняют некий космический порядок. Мимесис помогает организовать обмен между разными уровнями бытия: в подражание человеку «приветствуя царя», аристотелевский слон поддерживает мир, словно купол цирка. Совместно с другими существами аристотелевское животное занято *удержанием космоса*. У каждого особенный способ участия в соблюдении общего мирового порядка, не человеком заведенного, однако человеком измеряемого: и вот мы уже замечаем, что каждый, хоть и особенным способом, но подчиняется общим законам и общим запретам, слишком похожим на человеческие.

Обратим внимание на небольшую, но впечатляющую историю:

Рассказывают также, что у скифского царя была породистая лошадь, от которой все лошади родились хорошими. Желая, чтобы самый лучший из них жеребец произвел потомство от матери, его поделили для случки, а он не хотел; после того, как она была закутана, не зная, он покрыл ее. Когда же по окончании случки голова кобылы была открыта, жеребец, увидя ее, убежал и бросился в пропасть¹.

Над печальной историей этого коня разве что слепой не разглядит нависшей тени древнего мифа: чем является для него небрежный жест конюха, закутавшего кобылу, как не пародией на слепую судьбу, которая привела Эдипа в объятия Иокасты? Эпизод с самоубийством животного после обнаружения истины случившегося краток, но экспрессивен. Исходящая от него тревога рисует в воображении одинокую, нелепую фигуру стремительно несущегося к обрыву скакуна: что за невозможный порыв животной души толкает его в пропасть?

⁸ Настоящий текст представляет собой конспективную версию исследования, над которым в данный момент работает автор.

¹ Аристотель. История животных. М.: «Изд-во РГГУ», 1996, с. 391.

Тема инцестуозного запрета настолько распространена в культуре греческой античности, что с легкостью проецируется на животных. Предметом страха служит не столько инцест сам по себе, сколько спровоцированное им нарушение космического порядка. Конт-Эдип явился к нам из разумно упорядоченного мира: устойчивость гармоничной структуры этого мира гарантирована пассивным участием каждого из ее функциональных элементов. Локальный сбой наносит ущерб целому и способен подорвать принцип жизни как таковой. В любой момент хрупкий мир может потерять равновесие – в этом опасность нарушения порядка, которое правильнее рассматривать как проступок или как ошибку, чем как преступление, поскольку совершается оно по неведению, вслепую. Никто не будет делать дурного по собственной воле, ведь рассудительность аристотелевских существ состоит в том, чтобы искать блага. Зло совершает тот, кто не знает своего блага, кто недостаточно рассудителен или кому неведомы законы. Знание же высшего блага доступно вовсе немногим, и эти немногие становятся правителями государства, его иерархическое устройство соответствует самой природе человека, душа которого господствует над телом, а разум – над чувствами. Животным же, поскольку они неразумны, «предпочтительнее находиться в подчинении у человека: так они приобщаются к своему благу»². В тени остается лишь мука неведения наподобие той, что завладела робким персонажем Кафки – то ли человеком, то ли говорящим животным:

Наши законы известны не всем, они являются тайной маленькой группы аристократов, которые над нами властвуют. Мы убеждены в том, что эти древние законы строго соблюдаются, и тем не менее есть в этом что-то в высшей степени мучительное, когда над тобой властвуют по законам, которых ты не знаешь³.

² Аристотель. Политика. – В кн.: *Его же*. Сочинения в 4-х тт. Т. IV. М.: «Мысль», 1984, с. 383.

³ Кафка Ф. К вопросу о законах. – В кн.: *Его же*. Малая проза. Драма. СПб.: «Амфора», 2001, с. 236.

Впрочем, и над тем, кто занимает наиболее высокое положение в человеческом обществе, есть неизвестная ему воля богов, она может казаться несправедливой и абсурдной, но имеет силу закона. Угроза возвращения хаоса нависает и над царским конем, и над самим царем в той мере, в какой оба они удерживают еще никем не присвоенный в полной мере и представляющий собой *общее место* космос. Он более присвоен, но позже, а пока человек живет в большой звериной семье, где все немного на него похоже. Аристотелевский человек узнает себя в животном, интерпретируя его жесты как неумелую пародию на свои собственные, и чувствует с ним глубинное родство. Ощущение родства является отголоском старинной веры в метемпсихоз, в обмен телами между растениями, животными, богами и людьми: единицей такого обмена выступает *ánima*, живая душа, так же как и греческий космос, никем не присвоенная и не присваиваемая до конца.

В производстве внушительного эффекта единства греческого космоса участвуют звезды, человек, ласточка, слон и другие, включая лошадь. Причем последняя занимает в этом дружном ансамбле одно из самых почетных мест: лошадь изображена на обороте золотого статера, денежного эталона античной Греции. Ж. Батай подчеркивает математическую точность и благородство «лошадиной» формы пластического выражения гармонии:

...лошадь... представляет собой одно из наиболее совершенных выражений *идеи*, на тех же основаниях, что и, к примеру, платоновская философия или архитектура Акрополя⁴.

Академическую лошадь греков – воплощенный эйдос – Батай сравнивает с безумными (*déments*) лошадьми, изображенными на гальских монетах. Неуклюжие и абсурдные лошади варваров – знак иной, неупорядоченной и полной иступления жизни, которой правильные формы и соответствие высокому идеалу совершенства так же чужды и противны, «как нормативное полицейское постановление – забавам воровского мира»⁵. Эстетическая

⁴ Bataille G. Le cheval academique. – In: *Idem*. Oeuvres complètes. Vol. I. P.: Gallimard, pp. 160–161.

⁵ *Ibid.*, p. 162.

деградация образа коня описывается Батаем как трансгрессия или как бунт против «пошлости и высокомерия идеалистов». Она представляет собой материальный след процесса, который принято называть впадением в варварство или возвращением в животное состояние. Малейший намек на возможность такого процесса легитимирует сколь угодно жесткие формы удержания порядка и закрепления социальной иерархии и чаще всего оглашается теми, кто оказывается на ее вершине. Хаос в подобном случае представляют как единственную альтернативу существующему порядку: если не принять разумных полицейских мер, то возвратится ночь человеческая и на место милых аристотелевских зверушек, у которых добрый нрав и приятный вкус, придут обезумевшие монстры. Мир перестанет быть умопостижимым и антропоморфным. «Лошадиные марштыки и гориллы», утратив человеческие черты, уже не будут заботиться, как ласточки, о сохранении порядка и тем более не станут приветствовать царя, подобно кротому аристотелевскому слону.

Кому из людей незнаком этот страх энтропии, заставляющий совершать самые бессмысленные и нелепые из ритуалов? Воспроизводство условий человеческой жизни требует перманентных усилий, и гармоничные формы классических эпох свидетельствуют о том, что эти усилия были не напрасны. Именно *были*: все выглядит так, как если бы сохранявшиеся в качестве потенциальной угрозы силы хаоса – потоп, нашествие, эпидемия, революция – однажды взяли верх. Те же гармоничные формы свидетельствуют и о хрупкости космоса, удержать который все-таки не удалось. Между «академической лошадию», изображенной на греческой монете, и эдипизированным конем Аристотеля много общего. Вернее, опять же, *было* много общего – до того момента, пока «хороший» аристотелевский конь не нарушил мировой порядок, не впал в безрассудство и не стал абсурдным конем-самоубийцей. Вообще же звери Аристотеля – это звери «академические». Они пусть не так совершенны, как люди, но человекообразны и потому безобидны: философ верен онтологическому единству, благодаря которому мир поддается рациональному объяснению на основании неких общих законов. Такому миру соответствует

иерархическое устройство, при котором менее разумные (животные, рабы, женщины) подчиняются более разумным.

Аристотель-политик предельно последователен: сейчас его назвали бы правым. Но это такой правый, для которого не существует внешних врагов: его система функционирует за счет включения, а не за счет исключения элементов. Однако она не предусматривает опасности, связанной с тем, что животное может потерпеть провал, не справившись с возложенной на него функцией удержания космоса, и, далее, с тем, что масса не соблюдающих порядок существ однажды станет критической и порядок рухнет. Означенная опасность актуальна уже для другого типа правого мышления, основанного на недоверии к чужаку. Очагом ее часто представляется как раз животная природа: инертная и безыскусная, с одной стороны, непредсказуемая, с другой, она безразлична к тонким изобретениям интеллектуального человечества, которые так трудно уберечь от случайного деструктивного воздействия. И звери в этом отношении – одни из самых неблагоприятных. Они приходят извне, чтобы топтать наши посевы, воровать наши запасы, насильствовать наших женщин или, как вариант, драть нашу мебель. Чем меньше они похожи на нас, тем большая тень подозрения падает на них. Под покровом этой тени рождается иной, нечеловеческий мир.

Аристотелевский человек узнает себя в животном, как в зеркале, и на этой, если использовать термин Лакана, стадии зеркала начинает обретать свою человечность. Узнавая себя в животном, он начинает отличать себя от него. Человек должен был сначала узнать себя в животном, чтобы затем – не узнать в себе животное. Этот двойной оптический механизм отвечает в культуре за производство и воспроизводство человеческого⁶. Аристотелевский человек узнает себя в животном, пока единый антропоморфный мир не распадется на два и зеркало не встанет между ним и его

⁶ Дж. Агамбен называет подобный механизм «антропологической машиной», машиной узнавания, подчеркивая ее оптический характер, однако не рассматривает его двойственность, связанную с моментом неузнавания (см.: *Agamben G. L'Ouvert. De l'homme et de l'animal. P.: Payot & Rivages, 2002*).

бессловесным двойником. Наступает момент – и животное исчезает из *нашего* мира, подобно котенку Л. Кэрролла, убежавшему в Зазеркалье.

В философских системах, единство которых достигается не за счет включения, а за счет исключения некоторых элементов, признаваемых чужеродными, животное представляет собой существо иной природы, чем человек. Это различие упирается в представление о достоинстве человека, который обладает уникальным доступом к логосу (идеям, благу, истине, бытию) и который, стало быть, лучше других. Если у Аристотеля речь идет о преемственности всего живого и, соответственно, о принадлежности человека животному миру, то у Сократа или Платона между людьми и природой – непреодолимая дистанция, и, заметим мы, та иерархия, что в первом случае выстраивается как естественное следствие преемственности живого, во втором носит характер причины. В тот или иной период философы склонялись либо к натуралистской идее непрерывности и преемственности, как Аристотель, либо к спиритуализму и этической бинарности, как Сократ⁷.

Эти подходы, которые мы назовем включающим и исключающим, не существуют один без другого. Чтобы возник этический дуализм, нужно долго и безуспешно навязывать животным в качестве всеобщих законы нашей морали, а потом еще и судить их по этим законам. Всякий раз звери изгоняются в безумие яростной природы, но всякий раз возвращаются обратно, чтобы снова жить в нашем мире, подчиняться нашим законам и соблюдать наши приличия. И всякий раз терпят провал: так благородные аристотелевские кони становятся несусветными батевскими монстрами.

Ж. Симондон предлагает диалектически примиряющую оба подхода концепцию индивидуации как акта, на который оказывается способно любое существо, когда перед ним возникают проблемы, с которыми оно не сталкивалось ранее. Иными словами, животное может проявить психическое или интеллектуальное

⁷ См. об этом, например: *Simondon G. Deux leçons sur l'animal et l'homme*. P.: Ellipses, 2004.

усилие, если другие имеющиеся в его распоряжении средства – когти, зубы, копыта, крылья и прочее – окажутся недостаточными⁸. Не слышны ли здесь, однако, те же аристотелевские нотки – дать всем живым существом, независимо от степени их совершенства, шанс приобщиться к универсальному и разумному порядку? Мы пытаемся вообразить эти потенциальные индивидуации, и на помощь приходит абсурдистские животные Кафки: философствующая собака-голодарь, проводящая над собой биологический эксперимент, сутелливый обитатель норы, доходящий до идеи общественного договора, чувствительные мыши-меломаны, обезьяна, ставшая человеком в поисках выхода из узкой и неудобной клетки, и, конечно, Буцефал, ученый конь-адвокат, некогда возивший на себе Александра Македонского, а после «погружившийся в кодексы»⁹. В самом деле, изучение кодексов – чем не альтернатива для животного, которого в противном случае ожидает судьба оказаться вне закона? Никогда не нужно забывать о дресуре: животное обучаемо, и его миметизм достаточно силен, чтобы сделать из него если не человека, то во всяком случае адвоката.

Животное у врат закона: по ту или по эту сторону находится оно на самом деле? Возможность такой постановки вопроса характерна уже скорее для христианства, чем для древней Греции, ведь гармоническое единство, в котором предстает перед нами, нынешними, античный мир, не позволяет четко отделить эту сторону от той. Христианская же традиция проявляет двойственность, с одной стороны, сокрушаясь о греховности животной плоти человека, с другой – уповая на невинность зверя, не ведающего добра и зла. Животные не знают греха – но не знают и благой вести. Святой Франциск Ассизский верил, что их можно приобщить к универсальному Божьему закону. Он стал проповедовать птицам и лесным зверям; как рассказывают, его проповедь

⁸ См.: *Simondon G. L'Individu et sa genèse physico-biologique*. P.: PUF, 1964; *idem. L'Individuation psychique et collective*. P.: Aubier, 1969 (Grenoble: Millon, 1995).

⁹ См.: «Исследования одной собаки», «Нора», «Певница Жозефина, или Мышиный народ», «Доклад для академики», «Новый адвокат».

имела успех. Животные собирались вокруг святого отца, слушали его и задавали ему вопросы, чтобы затем – каждое на своем языке – бесконечно славить Бога. В этом славословии всякое живое существо обретает смысл: теперь оно – частица нового единства веры, которая прокладывает себе дорогу через самую пропасть в сердце мира, расколотого пополам.

Но чтобы разговаривать со зверями и птицами, необходимо было пройти очищение и стать бедным, как они. Проповедь животным, распахивавшая для них двери в праведную жизнь, была возможна в ту пору, когда бедность – и даже нищенство – не только не считалась пороком, но, напротив, принадлежала порядку святости. Что в настоящее время немислимо, так как после окончательного утверждения в своем господстве, говоря языком Макса Вебера, духа капитализма причастность к благу стала измеряться собственностью, обретенной праведным (и неправедным) трудом. И вновь животные, не работающие и не имущие, оказываются вне закона, но их место на периферии человеческого мира теперь не подле малокультурных варваров, а рядом с низшими классами и отбросами социальной системы.

М. Фуко пишет о том, как в ходе Реформации в связи с возражением этической ценности труда вопиющая праздность подвергается моральному осуждению, а нищета утрачивает ореол святости и становится преступлением против общественного порядка¹⁰. Такого чудака, как Франциск, в этот период сочли бы не святым, а безумным и поместили бы в изолятор вместе с бродягами и попрошайками за то, что он «по собственной воле преступил границы буржуазного порядка». Безумец, который «с точки зрения средневековой идеи милосердия заключал в себе толику тайного могущества нищеты», перестает быть вестником сакрального мира, этой нищетой увенчанного, и отправляется в ад разнужданной животности, взрывоопасное буйство которой для рациональной геометрии нового мирового порядка страшнее проказы: не случайно местом приюта умалишенных становятся

¹⁰ См.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: «Университетская книга», 1997.

бывшие лепрозории. Преступные нищета и праздность сочетаются в фигуре безумца с животным, нечеловеческим началом, ведь человек, и особенно человек классической эпохи, – это тот, кто мыслит. Безумие обнажает бессмысленность звериной природы человека, поэтому умалишенные практически приравняются к животным. Места изоляции, куда их помещают для исправления, мало отличаются от зверинцев. Изоляция направлена на то, чтобы обезопасить разум от безумия, общественный порядок от разгула беспризорной нищеты, а человека от животного, которое снова перестает быть на него похожим.

Социальной изоляции соответствует картезианское исключение; с него Фуко и начинает свою историю безумия, вспоминая Декарта, который мог усомниться во всем, кроме собственной мысли. Невозможность не мыслить отличает мыслящего субъекта, непоколебимого в достоверности своего *cogito*, от «сумасбродов», чуждых истине. Однако животное в системе Декарта представляет собой еще более далекое от человека существо, чем безумный, поскольку даже из уст безумного можно услышать осмысленную речь, но из пасти животного – никогда:

...ибо замечательно, что нет людей настолько тупых и глупых, не исключая и полоумных, которые не были бы способны связать несколько слов и составить из них речь, чтобы передать мысль. <...> Это свидетельствует не только о том, что животные менее одарены разумом, чем люди, но и о том, что они вовсе его не имеют¹¹.

Декартовское животное не может не только мыслить, но и чувствовать. Не имея мыслящей души, оно не способно ни желать, ни страдать, поэтому и становится объектом естественно-научных экспериментов, которые в перспективе современного экологического сознания выглядят, прямо скажем, кровожадными. Так, исследуя систему кровообращения, Декарт предлагает «у живой со-

¹¹ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. – В кн.: *Его же. Сочинения* в 2-х тт. Т. I. М.: «Мысль», 1989, с. 283–284.

баки отсечь верхушку сердца и ввести палец в одну из его полостей...»¹². Теплому собачьему сердцу недолго суждено пульсировать на анатомическом столе Декарта. Жизнь этого пса, вероятно бездомного, как и жизнь других декартовских зверей, длится до того момента, пока кровь полностью не вытечет из артерии. Впрочем, слово «жизнь» здесь не вполне уместно. Декарт – не «живодер», он лишь исследует работу машины, которой является тело, в том числе и человеческое. В его механистической вселенной животные движутся, как автоматы, приспособленные к определенному типу действия. Понимая животное как механизм, легко объяснить и сделать предсказуемым его поведение, а значит, оградить себя от его внезапного вторжения и непосредственной стихийной агрессии. Но буржуазный уют картезианского мира («то, что я здесь, сижу перед огнем, одетый в домашнее платье...»¹³) безжизнен: в него не залетит ни рассудительная аристотелевская ласточка, ни благословенная птичка святого Франциска, ни радостная гегелевская птица, которая, «внедряясь в воздух», громким пением возвещает миру о своем бытии.

Социальные и интеллектуальные практики исключения и изоляции служат гигиенической мерой, позволяющей закрепить иерархию. Они сохраняют актуальность, пока основанный на этой иерархии мировой порядок не упрочится до такой степени, чтобы вновь безобязанно включить в себя ранее отброшенные элементы. В системе Гегеля разум наделяется такой силой, что заявляет о способности охватить и поглотить всю враждебную ему сферу негативности опыта. На свет гегелевского разума выходит и животное, безумный из безумцев, вдруг оказавшийся высшей точкой природы, в зеркале которой вновь начнет узнавать себя антропоморфный гегелевский дух. Он должен пройти через стадию отчуждения и разрыва и встретиться лицом к лицу с конечностью, чтобы ее преодолеть. Конечность же постигается через

¹² Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного. – Указ. соч., с. 433.

¹³ Декарт Р. Метафизические размышления. I. – В кн.: *Его же*. Избранные произведения. М.: «Мысль», 1950, с. 336.

природу, которая «есть идея в форме внешнего существования»¹⁴, т.е. жизнь. Понятие, которое для Декарта не значило ничего, кроме разве что равномерного движения жидкости по сосудам, для Гегеля приобрело фундаментальный смысл. В «Философии природы» оживает весь материальный мир, геологическая порода, океан, атмосфера, кристаллы. Ни одна ничтожнейшая инфузория, ни один мельчайший грибок не сумели скрыться из нечеловеческой одержимости Гегеля вовлечь каждую точку вселенной в общий процесс становления. Природа подвергается тотальной инвентаризации, с тем чтобы ее невероятное богатство, в стихию которого погружается, отчуждая сам себя, дух, было затем присвоено им без остатка.

Неудивительно, что в рассмотрении животного Гегель опирается на Аристотеля, ведь он, так же как и Аристотель, в каждом природном феномене видит проявление разума, или, если говорить гегелевским языком, в каждой субстанции обнаруживает возможность субъекта. Вслед за Аристотелем Гегель считает человека «всеобщим типом», совершенной моделью живого. Все остальные организмы тоже наделяются некоторой субъективностью; от одного уровня развития к другому эта субъективность из индивидуальной и ограниченной становится всеобщей. Возрастает и степень свободы: если растения, например, «прикреплены к определенным местам», то «животное само полагает себе это место»¹⁵. Оно отрывается от земли, преодолевая тяжесть и в произвольном движении отрицая инертность внешнего пространства. Более того, животное обладает голосом, который «ближе всего к мышлению», так как обнаруживает внутреннее бытие вонне, «заставляя сотрясаться воздух»¹⁶. Голос – одна из творческих способностей, которыми наделяет гегелевское животное, своим шумным присутствием приносящее в мир новые формы, – Гегель не отказы-

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия природы. – В кн.: *Его же*. Энциклопедия философских наук. В 3-х тт. Т. II. М.: «Мысль», 1975, с. 543.

¹⁵ Там же, с. 464.

¹⁶ Там же, с. 466.

вают зверям даже в «художественном влечении». Им не хватает лишь одного – той ни с чем не сравнимой свободы, что позволяет человеческому существу идти на сознательный риск, отрицая в себе животную жизнь, которая является заложником необходимости в царстве природы. Зверь же остается рабски привязанным к условиям своего существования, как и к человеку.

И, как это всегда случается, незаметно подражаясь «антропологическая машина» отбрасывает в непосредственность животного мира еще и некоторые категории людей («Человек в большей степени образует свою самость в самом себе, но все-таки южный человек тоже не в состоянии объективно сохранить свою самость, свою свободу»¹⁷). Впрочем, система Гегеля оставляет зазор для всех «недочеловеческих» существ, она дает им шанс. Сама жизнь, принимающая смерть как естественную необходимость, содержит в себе силу негативности, *беспокойство*, которое испытывает всякое нечто, в каждый момент становления гонимое из себя в стремлении не быть тем, что оно есть, преодолеть себя, – отчаянное беспокойство животного или раба, желающих обрести свободу. И пока пестрая, многоголосая толпа гегелевских рабов, зверей, южных людей и левчих птиц не воспользовалась этим шансом и не ринулась в открытый зазор, человеческий дух, не оставляющий заботы о правопорядке, должен закрепить право собственности на всю бесконечность мира, даже если для этого опять потребуются объявить их, ставших слишком похожими на нас, существами иной природы и с новой силой провести жирную раздельную линию.

Оставляя позади обширную метафизическую традицию понимания человека в его соотношении с животным началом, М. Хайдеггер выделяет Dasein как совершенно иной тип существования, несоизмеримый с природой. «Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм», – пишет он в «Письме о гуманизме»¹⁸. Это тело ближе к богам: оно выставле-

¹⁷ Там же, с. 401–402.

¹⁸ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. – В кн.: *Его же. Время и бытие*. М.: «Республика», 1993, с. 198.

но в просвет бытия и освещено в своей открытости его истине, тогда как животные просто есть, и к истине это не имеет никакого отношения:

Во всяком случае, живые существа суть то, что они суть без того, чтобы они из своего бытия как такового выступали в истину бытия и стоянием в ней хранили существо своего бытия. Наверное из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно все-таки отделено целой пропастью от нашего экзистенцирующего существа¹⁹.

Хайдеггерское животное²⁰ живет, но не экзистенцирует: утопленное в своей среде обитания, оно остается пленником этой среды. Любое его движение, вызываемое некоторой нехваткой – голодом, например, – с неизбежностью возвращает его к себе самому. Это замкнутое движение – не столько выход вовне, сколько безвыходное столкновение с внешним миром, которым животное не может обладать так, как обладает человек: животное «бедно миром». У него нет того собственного, той подлинной бытийной сущности, которая есть у нас. У него вообще нет собственности. Отношения собственности в хайдеггерском мире возникают в просвете истины, а просвет истины – вероятно, достаточно узкий – уже занят человеком. Пропасть между ним и его бедным родственником есть пропасть онтологического неравенства, которое определяется языком, а язык, как мы помним, есть «дом бытия». У хайдеггерского животного нет и не может быть языка. Способность, определившая его отношение к миру, – бездомная, безязыкая бедность, возникла раньше самого этого отношения. Будь у животных язык, они все равно не сумели бы им воспользоваться, ведь они так бедны, что им совершенно недоступна истина, которую можно было бы высказать на этом языке. Они могут

¹⁹ Там же, с. 199.

²⁰ См. любопытную деконструкцию фигуры животного в философии Хайдеггера: Lindberg S. Heidegger's animal. – In: *Phenomenological Studies*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, pp. 57–82.

жить в наших домах, но не могут быть, ко-экзистировать с нами, так как не понимают смысла наших слов. Они вообще живут в нашем мире на «птичьих» правах, и это резонно, ведь они никакие не люди, а например, и в самом деле птицы. То, что для нас – дом бытия, для них – тюрьма, где они «безмирно» заперты в одиночестве и безмолвии своей нищеты.

Настанет час, и гуманизм «animal rights» с господской руки вновь попытается дать им свободу, дом, а некоторым – даже документы. Большинство животных, обратим внимание, проживают в нашем мире без таковых, а значит, пребывание их на наших землях является нелегальным. Во второй половине XX века борьба за права животных открывает очередную стадию инвентаризации и учета всех этих «нелегалов», включающую в себя такие меры, как предупреждение жестокости в отношении животных, создание приютов, поиск хозяев для бездомных или контроль рождаемости.

В то же время активно заявляет о себе этологическая наука, изучающая поведение зверей и на этот раз примеряющая модели их поведения к человеку. Если начиная с Аристотеля метафизика включающего толка антропологизировала животное как недочеловека, то этологический дискурс анимализирует человека и рассматривает его как естественный вид. Имплитные предпосылки этой анимализации, однако, остаются теми же, и на повестке дня по-прежнему стоит поддержание мирового порядка, в легитимации которого, пусть негативной, фашистский и «тоталитарный» опыт сыграли ключевую роль. Любопытно некоторые этологические размышления о природе власти, берущие за основу понятие естественных «программ»²¹. Реализуя одну из таких врожденных генетических программ, близкие нам приматы инстинктивно создают иерархические социальные структуры, и мы делаем то же самое. Устойчивость перманентно возникающей в человеческих обществах тоталитарной модели достигается за счет автоматизма,

который у Декарта характеризовал только животных, а в XX веке – уже вопреки Декарту – распространился на людей.

В частности, идея построения справедливого общества на основе равенства отбрасывается подобным типом дискурса как несоответствующая человеческой природе, ведь попытки ее реализовать закономерно оканчиваются «социализмом с обезьяньим лицом». Только либеральная демократия, опирающаяся на институт частной собственности и свободного предпринимательства, способна составить достойную альтернативу сползающему в стадную животность «тоталитаризму», поскольку такая демократия разумно устроена с учетом злой, агрессивной природы людей. Для этологического мира, где люди уподобляются животным, капитализм так же естественен, как рабовладельческое государство для мира аристотелевского, где животные подражают людям. Единство, эффект которого возникает благодаря универсальности товарной формы, представляется таким же неизбежным. Естественные программы поддаются расчету, на основании которого поведение особой легко предсказать – в этом уверяет нас непотопляемая правая мысль. Но через саму идею отказа от справедливости в пользу некой конвенциональной свободы проглядывает гримаса, искаженная мучительным беспокойством (от которого один шаг до безрассудства), вызванным тем, что законы, действующие с неумолимостью, установлены не нами. Из этого беспокойства рождается – чтобы нависнуть над нашим чрезвычайно разумно упорядоченным полицейским миром – небывалая, смутная угроза, и ее, вместе с лошадьми, бездомными собаками и громкоговорившими птицами, несет в себе животное, которым является-таки человек.

²¹ См., например: *Дальник В.Р. Этологические экскурсии по запретным садам гуманитариев* // www.etology.ru. См. также другие статьи названного автора.