

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

Тимофеева Оксана Викторовна

**ДРУГОЙ В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ  
КОНТЕКСТЕ: ПРОБЛЕМА РАЗЛИЧИЯ И ГРАНИЦЫ  
МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И ЖИВОТНЫМ**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия  
культуры

Диссертация  
на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Научный консультант:  
доктор философских наук,  
профессор,  
В.А. Подорога

Москва  
2018

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ.....	2
ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. МЕЖДУ ПОРЯДКОМ И ХАОСОМ: ЖИВОТНЫЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ МИРЫ АРИСТОТЕЛЯ И ТЕОРИЯ ИНДИВИДУАЦИИ Ж. СИМОНДОНА.....	39
1.1. Космический порядок и иерархия существ у Аристотеля.....	39
1.2. От мимесиса к индивидуации: Симондон и Кафка.....	52
ГЛАВА 2. МЕЖДУ БОГОМ И ЗАКОНОМ: ПЕРВОБЫТНЫЙ ТОТЕМИЗМ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.....	59
2.1. Сакральные животные: доисторическая религия в антропологии Ж. Батая.....	59
2.2. Двойственность фигуры животного в Средневековье.....	66
2.2.1. Виновность: суды над животными.....	66
2.2.2. Невинность: проповедь животным.....	75
ГЛАВА 3. ПО ТУ СТОРОНУ РАЗУМА: ДРУГОЙ И КАРТЕЗИАНСКИЙ СУБЪЕКТ.....	80
3.1. М. Фуко о связи между животностью и безумием.....	80
3.2. Картезианское исключение и проблема <i>cogito</i> .....	84
ГЛАВА 4. ЖИВОТНЫЕ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ.....	93
4.1. Телесное несовершенство животного в гегелевской «Эстетике».....	93
4.2. Животный организм и спекулятивное понятие: проблема классификации.....	103
4.3. Между индивидуацией и субъективностью: Гегель и Кафка.....	118

ГЛАВА 5. НЕГАТИВНОСТЬ И ИММАНЕНТНОСТЬ В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ ЖИВОТНОГО.....	138
5.1. Человек, животное и конец истории в интерпретации А. Кожева.....	138
5.2. Рыба как философская метафора: идея имманентности.....	156
ГЛАВА 6. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ ЖИВОГО: М. ХАЙДЕГГЕР И А. ПЛАТОНОВ.....	168
6.1. Животная жизнь в философии М. Хайдеггера и прозе А. Платонова....	168
6.1.1. Хайдеггеровское животное: бедность миром и скука.....	168
6.1.2. Платоновское животное: бедная жизнь и тоска.....	183
6.2. Радикальный революционный гуманизм и утопический народ Платонова.....	198
6.3. От индивидуации к мимикрии: Платонов и Кафка.....	213
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	232
БИБЛИОГРАФИЯ.....	244

## **ВВЕДЕНИЕ**

В диссертационной работе проводится философско-антропологический анализ проблемы животного как Другого в контексте обсуждения вопроса о границах и критериях различия между животным и человеком. Как и почему, на каких основаниях существуют эти границы и устанавливаются эти критерии? Каковы особенности той теоретико-культурной парадигмы, в рамках которой по одну сторону оказывается человек, а по другую – представители других биологических видов? В каком смысле фигура животного, возникающая на горизонте самоопределения человека, может быть понята как Другой, и что нового вносит ее исследование в более широкую проблематику Другого в философии? В связи с этими вопросами предпринимается попытка подойти к истории философии в свете вопроса о животном, рассмотреть животное и как концептуальную метафору, и как сложнейшую проблему для человеческого ума.

### **Актуальность темы исследования**

Тема животного занимает чрезвычайно важное место в современных научных дискуссиях. Интерес к ней имеет как практический, так и теоретический характер, неизбежно выводя исследователя к фундаментальной философской проблематике. Проблематика эта связана, прежде всего, с отделением философии, происходящим в XIX—XX вв., от христианской метафизики, с разрывом устоявшейся со времен Средневековья связи между философией и теологией. Как раз в это время, на рубеже XIX—XX вв., в философии появляется мотив Другого, который в определенном смысле приходит на смену Богу традиционной метафизики. Вертикаль отношения человека к Богу, являющемуся гарантом истины бытия, сменяется горизонтальным отношением к Другому – другому человеку, другому

существованию, и т.д. На фоне этой трансформации происходит формирование наук о человеке и обращение к человеку в философии, которое можно в целом охарактеризовать как антропологический поворот. Как пишут Валерий Губин и Елена Некрасова:

«В XX веке стали говорить об “антропологическом повороте” в философии, и разговор этот начался не оттого, что накопилось много знаний о человеке, которые нужно было обобщить и систематизировать, но оттого, что возникла ситуация “человеческого кризиса”, возникло ясное осознание того, что человек не является больше господином во Вселенной, что он не венец эволюции. В нашем веке вырвались наружу такие демонические силы злобы и ненависти, подспудно всегда пребывающие в сознании человека, которые могут в одночасье покончить с человеком и со всем живым на земле»<sup>1</sup>.

Вслед за антропологическим, уже в наше время, происходит поворот к нечеловеческому Другому. Обретение темой животного самостоятельного места в современной философии происходит именно благодаря этому тектоническому сдвигу, в котором на смену трансцендентному Богу метафизики приходит имманентный Другой, требующий не только новой этики, но и новой онтологии. В движении по направлению к Другому человек встречает сам себя – но может ли он себя узнать?

Конечно, бытие животного всегда было предметом осмысления, начиная с античности, – и именно к таким формам осмысления мы обращаемся в этом исследовании. Однако отделение философии животного от натурфилософии (где животный организм рассматривается как природный феномен), метафизики и философской антропологии (где бытие животного сравнивается с

---

<sup>1</sup> Губин В., Некрасова Е. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ, СПб.: Университетская книга, 2000. С. 5.

человеческим), происходит только сейчас. На этом этапе философия природы, метафизика и философская антропология как раз и становятся тем материалом, анализ которого позволяет выделить фигуру животного как Другого, открывающую нам в новом свете человека в его отношении к Богу, истине, Абсолюту и т.д.

Для такого анализа следует провести различие между животным как понятием, как образом и как предметом. Животное как *понятие* рождается из системы философских определений и соотносится с другими понятиями – такими как человек (которому животное часто противопоставляется как Другой), жизнь, тело, душа, разум, мимесис и т.д. Животное как *образ* относится к порядку символических опосредований и является элементом того метафорического языка, на котором человек говорит либо сам с собой о себе самом (так, в классической философии образ животного отсылает к человеческим страстям), либо о Другом (в этом случае животное оказывается в одном ряду с такими фигурами исключенных, уязвимых, непохожих, как первобытный человек, женщина, ребенок, мигрант и т.д.). Когда образ и понятие соединяются – то есть, когда за образом животного стоит понятие или система понятий, – животное выступает в качестве концептуальной метафоры.

Животное как *предмет*, или реальное животное, представляет наибольшую актуальность прежде всего для естественных наук (таких, например, как экология, зоология или зоопсихология) и тех разделов философии, которые непосредственно к ним примыкают, исследуя жизнь и окружающую среду (философия биологии, зоосемиотика и т.д.). Особую роль играет в этом отношении граничащая с антропологией, социальной философией и психологией этология, которая формируется как наука на пересечении философских и натурфилософских идей в конце XIX – начале XX века и изучает поведение животных, включая людей, в естественной среде. Следует отметить в этом отношении, в частности, труды Я. Фон Иксюля, внесшего огромный вклад в разработку теоретических основ как этологии, так и

экологии, призывавшего видеть смысл в живой природе и исследовавшего жизненные миры животных, их формы восприятия и отношений со средой. Следует отметить, что работы Иксюля, в которых перед нами открывается своеобразная феноменология Другого, отличного от человеческого, мира, привлекали огромное внимание таких совершенно разных авторов, рассуждавших о животных с философских позиций, как, например, М. Хайдеггер и Ж. Делёз.

Животные как таковые находятся и в фокусе внимания практической философии, осмысляющей характер отношения человека к представителям других биологических видов и делающей упор на борьбу за права животных. Если для естественной науки животное – это объект, то в современной практической философии животные рассматриваются главным образом в качестве субъектов (в частности, субъектов права). Вопрос о животном, встающий на границах таких областей, как этика и политика, с одной стороны, и экология и экономика – с другой, сегодня крайне актуален.

На пересечении экологии и экономики речь идет о хозяйственной деятельности человека на Земле и ее влиянии на окружающую среду. Это влияние в настоящее время оценивается преимущественно как негативное, приведшее к глобальному потеплению, стремительному вымиранию различных видов животных и другим явлениям, вызывающим оправданную тревогу. Масштаб их настолько широк, что неформальный геохронологический термин «антропоцен», предложенный экологом Юджином Стормером в 1980-е гг., а затем, в 2000-е, популяризированный Паулем Крутценом в качестве названия для нового геологического периода, связанного с человеческой активностью, которая привела к необратимым изменениям на планете Земля, прочно вошел в научный обиход.

На пересечении этики и политики проблемой является жестокое и потребительское отношение людей к представителям других биологических видов, основанное на идее превосходства человека и безусловной ценности

человеческой жизни, для поддержания которой необходимы эксплуатация и уничтожение животных в промышленных масштабах. Борьба за права животных, за равное и уважительное к ним отношение и более гуманное обращение с ними формирует важнейшую повестку общественной дискуссии. Одним из ее ведущих мотивов является то, что насилие, осуществляемое людьми по отношению к животным, служит своего рода моделью для насилия, осуществляемого одними людьми по отношению к другим людям.

В этом практическом смысле животное является одним из имен для Другого, отношения с которым становятся предметом этики и политики. Под широкое определение Другого подпадают здесь и люди, чей политико-правовой и гражданский статус остается под вопросом. Борьба за права животных, аргументами в пользу необходимости которой часто служат почерпнутые из естественных наук данные о наличии у различных видов животных тех или иных форм коммуникации, интеллекта, способности страдать и т.д. – очередной шаг в более широком гуманистическом движении расширения сферы прав и свобод, которому предшествовали и с которым родственны такие важные сдвиги в обществе и культуре, как деколонизация, отмена системы рабства, борьба за права женщин и детей, а также современная борьба за права мигрантов, людей с ограниченными возможностями и т.д.

В анализе произведений философов разных эпох, который производится в диссертации, встречаются все три подхода, тесно переплетенные между собой, однако главный упор все-таки делается на первый (животное как понятие) и на второй (животное как образ), а также на их сочетание (концептуальные метафоры). Поэтому исследование проводится главным образом на материале истории философии, оперирующей понятиями, и литературы, оперирующей образами, а не на материале научных данных или конкретных политических программ, в центре которых – реально существующие животные. Естественнаучные и политико-правовые аспекты философии животного, при всей своей важности, по большей части остаются за рамками представленных



здесь размышлений о том, как философский бестиарий обнаруживает себя в качестве ряда концептуальных метафор или масок, за которыми прячется фигура Другого – Бога, другого человека, друга или врага, другого живого существа, и, в конце концов, самого себя как Другого. Именно поэтому внимание исследования обращено к теме границы между человеческим и животным, – границы, которая проблематизируется и в ходе анализа обнаруживает свою предельную неустойчивость, подвижность и эластичность. При рассмотрении диалектической игры, идущей на этой границе, между философским «я» и Другим, выясняется, что «я» и есть Другой: нечеловеческий Другой обнаруживает себя как некий смещенный центр человеческого «я», близкий фрейдовскому бессознательному.

Переходя непосредственно к проблематике, являющейся центральной для диссертации, важно отметить, что тема животного Другого и границы между животным и человеческим вызывает все более широкий самостоятельный теоретический интерес. В России эта тенденция еще не так развита, – и наша работа претендует на то, чтобы внести вклад в заполнение этой лакуны. Теоретическая философия задается вопросом о предельных основаниях и условиях возможности тех связанных с животными феноменов, критикой которых занимается философия практическая. Если этика ставит прежде всего вопросы о мере нашей ответственности перед Другим, о том, может ли нечеловеческое животное страдать, сочувствовать, любить и т.д., а политика – о пределах насилия над Другим, то для философской онтологии важно само бытие Другого и связанные с ним формы конституирования субъективности, для деконструкции – механизмы проведения различия между человеком и Другим, для феноменологии – жизненные миры и формы чувствования Другого, для психоанализа – влечения и инстинкты животного, которым является человек, а для антропологии, тесно граничащей с этологией, – культурные факторы и инварианты, связанные с самоопределением человеческого животного по отношению к другим, которые на него похожи или

не похожи. Именно к этим теоретическим аспектам проблематики животного как Другого в философии обращается наше диссертационное исследование.

Необходимо высказать два очень коротких предварительных замечания, касающихся словоупотребления. Во-первых, на уровне морфологии и синтаксиса одна, казалось бы простая, бинарная оппозиция разбивается на две – животное / человек как подлежащие и животное / человеческое как определения. Прилагательное «человеческий» происходит от существительного «человек», то есть «человек», уже обладая некой субстанциальностью, наделяет своим качеством другие предметы или явления (человеческий разум, человеческий взгляд и т.д.). «Животное» же, в отличие от «человека» и «человеческого», является одновременно и существительным, и прилагательным. Существительное «животное», указывающее на живое существо, возникает в результате субстантивации прилагательного, которое служит определением для чего-то: так, говорят о животном начале, животной природе, животном инстинкте. Если человек, можно сказать, предшествует своему определению, то животное, как бы лишенное собственной субстанции, которую выражало бы отдельное существительное, определяет само себя, рождается из своего качества, из некой определенности.

Во-вторых, в славянских языках «животное» происходит от слова «живот» (жизнь, тело), тогда как латинская основа для «animal» – «anima» (жизнь, душа). Этимологически животная жизнь является, таким образом, своего рода местом встречи и примирения души и тела, между которыми в рамках христианской культуры существует сложное противоречие. Можно было бы сказать в этой связи, что животная жизнь, частным случаем которой является жизнь человеческая, – это такое единство, в котором душа и тело суть одно и то же (по аналогии с гегелевским бытием и ничто, диалектическое единство которых образует становление, процесс). Это высказывание носит, разумеется, спекулятивный характер, являясь существенным для определения

животного как философского понятия (которое необходимо отличать от животного как образа, а также реально существующих животных).

«Животное само по себе – самое ясное существо во всей природе; но его труднее всего понять, потому что его природа есть спекулятивное понятие», – писал Гегель<sup>2</sup>. Однако еще прежде понятия, животное в философии – это, определенно, конструкция или метафора. Но метафора чего? – Другого, жизни, которая, как полагается, не является человеческой, но в то же время находится в основании самоопределения и самопонимания человека или обозначает его предел – внутренний, если речь идет о телесности, о нашей инстинктивной жизни и т.д., или внешний, если речь идет о представителях других биологических видов. Непосредственного доступа к Другому, который должен находиться за этим пределом, у философии нет: мы можем изучать при помощи науки, как устроен животный организм, как функционирует тело и т.д., но не можем проникнуть «в душу» животного, то есть вступить с ним в такую же речевую коммуникацию, в какую мы вступаем с другими людьми, устанавливая таким образом отношения взаимопонимания и признания (среди попыток преодолеть этот барьер можно назвать, в частности, общение с домашними животными, мир которых может оставаться для нас непостижимым, но при этом оказывать на нас определенное влияние и поддаваться своего рода «переводу»). Однако существует, во-первых, некоторая область понятий, для которых животное является точкой пересечения, – природа, тело, мимесис, бессознательное, субъект, жизнь и т.д., а во-вторых, обширное поле репрезентаций животности и широкий набор механизмов символического опосредования. Эти понятия, образы, метафоры и механизмы опосредования как раз и представляют для нас наибольший теоретический интерес.

---

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. М.: Мысль, 1975. С. 470.

## Степень научной разработанности проблемы

В настоящее время тема нечеловеческого животного как парадигматической фигуры Другого, инаковости активно обсуждается в современной западной философии, антропологии, теоретическом психоанализе, сравнительном литературоведении, культурологии, медиаисследованиях, критических исследованиях животных (animal studies) и в целом в гуманитарных науках, то есть науках о человеке, новым предметом которых парадоксальным образом оказывается нечеловеческое. Подойдя вплотную к этому предмету, науки о человеке пересматривают и переопределяют свои границы как на формально-дисциплинарном, так и на содержательно-теоретическом уровне.

Практическая сторона вопроса о животных связана с проработкой всевозможных стратегий включения нечеловеческих животных в сферу закона, прав, субъективности, политики, языка, искусства, коммуникации, сотрудничества, признания и культуры – одним словом, в сферу человеческого. Эта интенция связана, прежде всего, с движением за освобождение и права животных, с этической обеспокоенностью и политической вовлеченностью, а также с экологическим мышлением. Так, Т. Риган, лидер деонтологического движения в экофилософии, признает животных в качестве равноценных человеку личностей<sup>3</sup>. П. Сингер, представитель школы утилитаризма и главный идейный вдохновитель философии прав животных, вслед за Иеремией Бентамом утверждает наличие у животных интересов, которые человеку непременно следует принимать во внимание, а также обосновывает необходимость наделяния живых существ правами не на основании их интеллектуальных способностей, а на основании того, что они могут испытывать боль<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Regan T. The case for animal rights. Berkeley; Los-Angeles: University of California Press, 1983.

<sup>4</sup> Сингер П. Освобождение животных. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2002.

Что касается теоретических аспектов темы животного как границы и Другого, которым непосредственно посвящено данное диссертационное исследование, их разработка в современной философии связана главным образом с критикой предшествующей метафизической традиции и характерных для нее бинарных оппозиций – человеческого и животного, природы и культуры, души и тела, разума и чувств и т.д., а также задействованных в ней механизмов исключения Другого из человеческого мира, определяемого через господство разума, логоса, языка, истины и т.п. Это критическое направление складывается в западноевропейской философии преимущественно во второй половине XX в. и испытывает на себе наиболее значительное влияние, с одной стороны, постструктурализма и шизоанализа Ж. Делёза и Ф. Гваттари, а с другой – деконструкции Ж. Деррида. Если у Делёза и Гваттари фигура животного используется в качестве концептуальной метафоры для становления, интенсивности и т.д.<sup>5</sup>, то Деррида, серьезно углубившийся в рассматриваемую нами тему и посвятивший ей последние годы своей жизни, критикует само понятие животного, традиционно употребляемое в единственном числе и противопоставляемое понятию человека, как метафизическую абстракцию, имеющую выраженный репрессивный, тотализирующий характер<sup>6</sup>. Для Деррида не животное вообще, а конкретное животное – это абсолютно Другой, не сводимый к категоризациям и обобщениям: другой, которого мы стыдимся и перед которым мы несем ответственность.

Дальнейшее развитие критика и деконструкция идеи животного в метафизической традиции получает, в частности, у Дж. Агамбена, выдвигающего такие понятия, как «голая жизнь» или «антропологическая машина»<sup>7</sup>, в работах Донны Харауэй<sup>8</sup>, рассматривающей животных, киборгов и

---

<sup>5</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я. И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

<sup>6</sup> Derrida J. *The Animal That Therefore I Am* / Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

<sup>7</sup> Агамбен Дж. Открытое: Человек и животное / Пер. с итал. и нем. Б. Скуратова. М.: РГГУ, 2012.

<sup>8</sup> Haraway D. *When Species Meet*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2008.

другие формы нечеловеческой жизни в перспективе феминистской теории, в исследованиях Кэри Вулфа<sup>9</sup>, развивающего постгуманистическое направление в современной теории, Эрика Баратэ<sup>10</sup>, пишущего историю и биографии животных, Элизабет де Фонтене<sup>11</sup> и других мыслителей, разрабатывающих новые междисциплинарные подходы к проблеме животного и занимающихся ее радикальным переосмыслением. В российской философии тема животного новая и пока не является предметом систематического исследования, но среди важнейших начинаний в этой области следует выделить такие проекты, как, например, специальный номер журнала «Синий диван»<sup>12</sup>, где о животных рассуждают отечественные и зарубежные авторы, труды Магдалены Кожевниковой, рассуждающей о гибридах, химерах и возможностях не-антропоцентричной антропологии<sup>13</sup>, подборку статей о человеке и животных под рубрикой «Перспективы гуманизма» в журнале «Человек»<sup>14</sup>, а также сборник текстов «Опыты нечеловеческого гостеприимства»<sup>15</sup>.

### **Цели исследования**

Цель данного диссертационного исследования – разработка философско-антропологического подхода к вопросу о животном. Животное рассматривается как фигура Другого – как внутреннего, так и внешнего, – обращение к которому прежде всего позволит обогатить знание о самом человеке.

---

<sup>9</sup> Wolfe C. What is Posthumanism. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2010.

<sup>10</sup> Baratay É. Biographies animales. Des vies retrouvées, Paris, Seuil, coll. « L'Univers historique », 2017; Baratay É. Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire, Paris, Seuil, 2012.

<sup>11</sup> Fontenay E.de. Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard, 1998.

<sup>12</sup> Синий диван. 2008. № 10/11.

<sup>13</sup> Кожевникова М. Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. М.: ИФРАН, 2017.

<sup>14</sup> Человек. 2017 5.

<sup>15</sup> Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C Press, 2018.

### **Задачи исследования**

В связи с указанной целью перед диссертационной работой ставятся следующие задачи:

- критически рассмотреть образы животных в истории философии – у таких авторов, как Аристотель, Декарт, Гегель, Хайдеггер и др., – и показать, как в каждом случае устанавливается, стирается или переопределяется граница между человеком и животным Другим;

- обозначить формы перехода или преодоления этой границы не только в философии, но и в искусстве и литературе – главным образом, на примере Ф. Кафки и А. Платонова, описывающих глубинную связь между человеком и животным и превращение животных в людей и людей в животных;

- ввести тему животного в философско-антропологический оборот. Самые значительные попытки это сделать предпринимались ранее, в XX веке, главным образом мыслителями немецкой философско-антропологической школы – М. Шелером, Х. Плеснером, А. Геленом и др. Однако эти авторы преследовали совершенно иные цели: животные интересовали их постольку, поскольку необходимо было провести четкую границу и определить сущностное отличие человека от других живых существ. Мы не ставим вопрос о том, в чем именно отличие человека от других животных. В нашем исследовании в антропологической перспективе проблематизируется сама возможность такой границы, связанная с представлением о животном как Другом;

- продемонстрировать, как понятие или метафора животного функционируют в той или иной философской системе, нередко подрывая ее изнутри или выводя на какой-то новый уровень, когда, благодаря вторжению, казалось бы, маргинальной фигуры нечеловеческого Другого, перед этой системой открываются возможности переосмысления феномена человека.

**Объект исследования** – животное, рассматриваемое, с одной стороны, как исторически меняющееся философское понятие, а с другой – как область

более или менее устойчивых концептуальных метафор, используемых для обозначения Другого, с которым негативным или позитивным образом соотносит себя человек.

**Предмет исследования** – не животный мир сам по себе, изучаемый естественной наукой, и не защита животных, являющаяся важной гражданской повесткой дня, но меняющийся антропологический статус человека, который мы изучаем через призму животного как Другого. В центре внимания, таким образом, оказывается зеркальная игра животного и человеческого в культуре – с характерными операциями проведения и стирания границ, то есть полагания Другого, обоснованными той или иной гипотезой о природе и сущности человека – и ее различные философские конфигурации. Данная диссертация не является философским bestiарием или энциклопедией культурных репрезентаций животных: оставляя в стороне животный символизм и его разнообразные содержательные интерпретации, исследование обращается к философской традиции и сосредотачивается скорее на формальной структуре различия между человеком и животным, которое всякий раз проводится заново в меняющейся системе социальных, этических, идеологических и политических координат, указывая на то, как смещается место Другого в этой системе.

### **Методологические основания**

Исследование проблемы животного в философии требует комплексной методологии, учитывающей особенности объекта и предмета исследования, его новизну и нетривиальный характер поставленных задач. Прежде всего, данное исследование – хотя оно посвящено не непосредственно человеку, а животному как соотносимому с человеком Другому – является философско-антропологическим, так как в центре внимания оказываются пределы и границы человеческого.



Главным методологическим ориентиром является аналитическая антропология, предложенная и успешно развиваемая в России В.А. Подорогой – в частности, применительно к художественной литературе (Достоевский, Гоголь, А. Белый, А. Платонов, обэриуты), но также и к философии. Подорога непрерывно совершает переход между литературой и философией, или метафизикой: «Говорить, что я пытаюсь *превратить литературу в метафизику*, – это ломиться в открытую дверь. Я действительно это делаю»<sup>16</sup>. Подорога понимает метафизику как темпоральную, всякий раз конкретную и «остро чувствующую потоки современности»: «Сколько литератур, столько и темпоральных метафизик и столько же им соответствующих миметических форм»<sup>17</sup>. Для данного метода важны не дисциплинарные границы между философией и литературой, антропологией и литературой, философией и антропологией, или метафизикой и наукой, но, скорее, линии различия, проходящие по границам конкретных произведений-миров, в которые исследователь проникает как антрополог, чтобы понять, как, из каких элементов они устроены. Вычленение таких элементов, их приближение и рассмотрение вне логики некоего условного нарративного целого называется анализом. Самые разные направления континентальной философии образуют в аналитической антропологии Подороги уникальную констелляцию<sup>18</sup>, в которой литература обнаруживает себя как метафизика, а философия – как антропология.

Метод аналитической антропологии берется здесь за основу, претерпевая, однако, некоторые модификации, обусловленные особенностями предмета исследования. Если Подорога анализирует как антрополог перцептивные миры литературы и философии, каждый из которых уникален и сделан из

---

<sup>16</sup> Подорога В.А. Антропограммы. Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. С. 8.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Об особенностях рецепции в творчестве Подороги различных направлений европейской философии см. статью Э. Ландольта: *Ландольт Э. Антропология предельной открытости: Валерий Подорога / Пер. с франц. Д. Голобородько // НЛЮ. 2012. № 114.*

собственных элементов (это может быть, к примеру, «куча» у Гоголя, «взрыв» у А. Белого или «машина» у А. Платонова), то в данной диссертационной работе, также направленной на концептуально-образную реконструкцию миров того или иного писателя или философа, фигура животного как имманентного или трансцендентного Другого является своего рода оператором, который, перемещаясь из одного мира в другой, показывает, как они устроены. Так, птица путешествует из одной философской или мировоззренческой системы в другую: аристотелевская ласточка подражает человеку (1.1), птицы св. Франциска Ассизского внимают проповеди благой вести (2.2), гегелевская птица в полете провозглашает голосом свое внутреннее бытие (4.3), гоголевская подражает сама себе как Другому, хайдеггеровская – производит бессмысленный шум (6.1), платоновская предвкушает счастливое будущее (6.3), а птица Кафки, утратившая крылья, прыгает среди людей или регрессирует в подземный мир. Эта метафора позволяет по-новому взглянуть на идеи порядка, универсальности, субъективности, подражания, языка и смысла, политического сообщества.

Проблематика животного в разных философских системах анализируется в исторической перспективе, что позволяет говорить и о применении историко-философского подхода. Особенность его в данном случае в том, что главными действующими лицами этой истории оказываются не столько философы и их идеи, сколько животные как та фигура Другого, благодаря которой становится возможным эти идеи переосмыслить и сделать их элементом современного философского диалога.

В дополнение к философско-антропологическому и историко-философскому подходу в диссертации используется диалектический метод, позволяющий преодолеть логику простой бинарной оппозиции и рассматривать связь понятий человеческого и животного, «я» и Другого, в сложной динамике: при этом одно оказывается истиной или изнанкой другого. В работе присутствуют и элементы междисциплинарности: теоретические обобщения и

философская концептуализация сочетаются с анализом литературных и художественных произведений. Междисциплинарность – одна из основных не только методологических, но и ценностных ориентаций работы.

Активно применяется сравнительный анализ, причем одним из характерных методологических приемов исследования является сопоставление авторов из разных контекстов – исторических, культурных и т.д. Так, Ж. Батай вступает в виртуальный диалог с Аристотелем, Гегель – с Кафкой, А. Платонов – с Хайдеггером и т.д. Работа основана на перекрестном прочтении классических философов – Аристотеля, Гегеля, Декарта и др. – с авторами XX века, переосмысляющими традицию, – Ж. Симондоном, Ж. Батаем, М. Фуко, Ж. Лаканом, Дж. Агамбенем, Ж. Делёзом. Соответственно, используется и предложенный этими авторами концептуальный аппарат; активно задействуются такие понятия, как например: индивидуация (Симондон), исключение (Фуко), антропологическая машина (Агамбен), безработная негативность (Батай), аномалия (Делёз), субъект бессознательного (Лакан).

### **Теоретические основания**

Изложение теоретических оснований диссертации следует начать с того, что тема Другого, в связи с которой здесь рассматривается философская проблематика животного, впервые выходит на первый план в философии Гегеля, где Другой, или инобытие, выступает как часть диалектики тождественного и иного. По мысли Гегеля, чистое бытие само по себе – ничто, абстракция, тогда как истина рождается в процессе становления: всякое нечто переходит в свое инобытие, становится Другим. Наивысшего напряжения у Гегеля эта тема достигает в знаменитой диалектике господина и раба, представленной в IV главе «Феноменологии духа». В ней Гегель с логической необходимостью показывает, что сознание может стать действительным самосознанием только в том случае, если вступит во взаимодействие с другим таким же самосознанием. У Гегеля, однако, речь идет об инобытии одного:

одно и другое не существуют друг без друга и постижимы лишь как моменты целого, тотальности, или как крайние термины, связанные средним термином. Само центральное понятие духа у Гегеля можно интерпретировать как главный средний термин – это то третье, что осуществляет опосредование, является посредником между одним и другим, связывая их в диалектическое (три)единство, – что, конечно, соответствует модели троицы в незнающей Другого, кроме Бога, христианской теологии.

Французская философия XX века, выстраивающая свой концептуальный аппарат во многом на противостоянии Гегелю, сопротивляется как раз этой диалектической тотальности, сводящей одно с другим, в которой Другой – это все-таки еще не вполне Другой, а, в качестве инобытия одного, остается заложником тождества и единства. Современная мысль балансирует между Богом и Другим. Такие различные авторы, как Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, М. Бубер, П. Рикёр, Ж. Батай, М. Бланшо, Ж. Делёз, Ж. Деррида и др. предпринимают поиск Другого, которого нельзя было бы редуцировать к тому же самому, к кантовскому трансцендентальному единству «я» или к гегелевскому диалектическому единству; поиск различия, которое не было бы поставлено на службу тождеству.

Антропологические аспекты такого поиска проявляются прежде всего в интересе к этнографии, вспыхнувшем во французском обществе в первой половине XX века и нашедшем отражение в трудах таких мыслителей, как М. Мосс или К. Леви-Стросс, во внимании к экзотическим и самобытным культурам, к народам, сохраняющим первобытный уклад жизни, и т.д. Другой предстает здесь как альтернатива западной модели мысли и миропонимания, как представитель другой культуры. Кроме того, феминистское движение, приход которого в философию ознаменован, в частности, работой С. де Бовуар «Второй пол», вводит в качестве фигуры Другого женщину. Универсальная философская категория Другого может охватывать представителей другой культуры, другой расы, другого пола, – и тогда речь идет о Другом человеке.

Более радикальная постановка вопроса требует осмысления нечеловеческого Другого – животного, растения, ангелов, призраков, пришельцев, монстров и т.д.

В диссертации рассматривается то, как в разные периоды истории философии Другой выступает в образе животного, и какое отношение к нему провозглашается в связи с тем или иным представлением об устройстве мира и истине бытия. Таким образом, предлагается понимать животное не как сущность или истину человеческого, и не как его антипод, но как множественность миметических отношений между человеком и его Другим.

Философы всегда проводили различие между людьми и животными, применяя в качестве его критериев такие характеристики, как мышление, язык, осознание смерти и т.д. Важно понимать, что того же самого нельзя сказать о границах, так как границы и различия – не одно и то же. Обозначение различия между животным и человеком далеко не всегда обозначает полагание соответствующей границы. Граница предполагает некоторый качественный разрыв, тогда как различия могут оставаться количественными: требуется определенная критическая масса различий, чтобы можно было говорить о существовании границы.

Можно выделить два типа классического философского подхода к животному, которые могут быть распространены на Другого вообще, в том числе и на других людей. Стратегия *исключения*, или, если использовать определение Жан-Мари Шеффера<sup>19</sup>, дискурс человеческой исключительности, исходит из этического и онтологического превосходства человека, который радикально выделен из животного мира: человек исключителен, а животное – исключено, и ему, в свою очередь, нет места в мире людей. Это не просто Другой, а чужой. Такая стратегия основана на враждебном отношении к Другому вплоть до атаки на всякую инаковость, и ее крайние проявления

---

<sup>19</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

связаны с такими историческими прецедентами, как холокост или средневековые гонения на ведьм. Стратегия *включения*, или гостеприимства, опирается на идею общности всех видов, предполагающей возможность принятия, коммуникации и позитивного взаимодействия с Другим. В этой перспективе, открытой для разного уровня эмпатии, человек представляется, конечно, одним из животных, но и у представителей других видов обязательно обнаруживается что-нибудь «человеческое» (своего рода мышление, своего рода язык, своего рода осознание смерти и т.д.). Другой, таким образом, становится «своим», происходит его присоединение, ассимиляция.

Однако оба дискурса связаны друг с другом – оба они устанавливают и поддерживают определенный порядок вещей. Как подчеркивал Жорж Батай, неоднократно обращавшийся в своих философских рассуждениях к проблеме границы между человеком и животным, в основе этого порядка лежит трансцендентность человеческого как идеи, торжество которой требует жертвоприношения несводимой «животной» природы. Космический порядок, государственный порядок, мировой порядок и, в конце концов, символический порядок, – все эти разновидности порядка предполагают наличие определенных антропогенных границ, которые проводятся, устанавливаются, охраняются, но и нарушаются, преодолеваются, стираются или расширяются.

Так, Мишель Фуко писал, что животное – это внутренняя истина безумия, обнажающая границы человеческого, и что «для эпохи классицизма безумие в крайних своих формах – это человек в непосредственной связи с собственной животностью, безотносительно к чему-либо иному, постороннему»<sup>20</sup>. В животном субъективность находит свой негатив, как бы зеркального двойника, немыслящего и немыслимого. По мысли Жака Лакана, глядя в зеркало, человек присваивает себе собственный образ извне<sup>21</sup>. Другой, таким образом,

---

<sup>20</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И.К. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 161. Ср.: «Облик безумия – это облик, позаимствованный у животного» (Там же, С. 160).

<sup>21</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954–1955) / Пер. с фр. А. Черноголозова. М.: Гнозис/Логос, 2009. С. 508–516.

предшествует «я», конституирует его. Но что если тот двойник в зазеркалье, в котором человек узнает или не узнает себя, является животным? Критически перечитывая Лакана, Жак Деррида утверждает, что настоящая загадка – это не человек, уставившийся на свое зеркальное отражение, а животное, которое смотрит на него с другой стороны<sup>22</sup>.

Джорджо Агамбен называет эту игру внутреннего и внешнего, включения и исключения антропологической машиной – машиной, устанавливающей границу между человеком и животным Другим. К антропологической машине опять же вполне применима лакановская метафора: человеческое существо узнает себя в животном Другом как в зеркале, и на этой, можно сказать, стадии зеркала начинает обретать свою «человечность»:

«Совершенно в духе времени антропогенная (или – мы можем позаимствовать выражение у Фурио Джели – антропологическая) машина является машиной оптической <...> и состоит из ряда зеркал, в которых человек рассматривает свой образ, уже искаженный в обезьянью морду. *Ното* – это в основе своей “антропоморфное” животное <...>: чтобы быть человеческим, человек должен познавать себя как не-человека»<sup>23</sup>.

Следует добавить, что этот оптический механизм, отвечающий в культуре за производство и воспроизводство человеческого, является двойным, поскольку узнавание здесь сопровождается неузнаванием. Человек сначала узнает себя в животном, но затем не узнает животное в самом себе: вслед за узнаванием хрупкое единство антропоморфного мира распадается, и зеркало встает между человеком и его Другим. По мысли Агамбена, это не только метафизическая, но и политическая операция, исторически меняющаяся

---

<sup>22</sup> *Derrida J. And Say the Animal Responded? / Trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco // Zoontologies: The Question of the Animal. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.*

<sup>23</sup> *Агамбен Дж. Открытое / Пер. с итал. И нем. Б.М. Скуратова. М.: РГГУ, 2012. С. 39.*

конфигурация производства границы человеческого и нечеловеческого через включение и исключение Другого:

«Антропологическая машина древних функционирует абсолютно симметрично <...> Если машина эпохи модерна производит внешнее посредством исключения внутреннего, то здесь внутреннее производится посредством включения внешнего, не-человек – посредством гуманизации животного: человекообезьяны, *enfant sauvage*'а или *Homo ferus*'а, но также и – прежде всего – раба, варвара, чужака как фигур животного в человеческой форме <...> В связи с этой крайней формой человеческого и нечеловеческого речь идет не столько о вопросе, какая из двух машин (или из двух вариантов одной и той же машины) является лучшей или более эффективной, или, скорее, менее кровавой и смертоносной – сколько о том, чтобы понять способ ее функционирования и при необходимости остановить ее»<sup>24</sup>.

Если Агамбен намекает на то, что существует возможность или даже необходимость остановить антропологическую машину, или машину метафизики, которая питается энергией спрятанного внутри нее животного (подобно лошадиным силам в автомобиле), то мы скорее задаемся вопросом, может ли этот механизм работать по-другому. С этой целью в диссертации переосмысливается история Другого как животного в текстах таких классических философов, как Аристотель, Декарт и Гегель, философов XX века, таких как Хайдеггер, Батай, Фуко и Делёз, и писателей – прежде всего, Платонова и Кафки. Этот выбор не случаен: указанные авторы не просто уделяют достаточное внимание животным и посвящают им отдельные труды и пространные рассуждения, но животные в их системе как раз выступают тем значимым Другим, по отношению к которому определяются подвижные

---

<sup>24</sup> Там же, С. 50.



границы человеческого. Именно в этой последовательности динамика миметических отношений человека с его Другим раскрывается наиболее полно. Концепции современных философов, работающих над этой проблематикой – Дж. Агамбена, В. Подороги, С. Жижека или М. Долара, – не рассматриваются столь подробно, но активно используются в качестве методологической базы исследования.

### **Научная новизна результатов исследования**

Новой по отношению к имеющимся исследованиям животных и их культурных репрезентаций является прежде всего разрабатываемая в диссертации философско-антропологическая перспектива. Как уже было отмечено при формулировке задач данного исследования, рассмотрение животных и растений в этой перспективе было в свое время предпринято немецкими философскими антропологами (М. Шелер, А. Гелер, Х. Плеснер и др.), но в их работах и человек, и животное понимались как принципиально различные устойчивые позитивные сущности, тогда как без внимания оставался интересующий нас в первую очередь динамический характер проводимых этими и другими авторами границ между человеческим и нечеловеческим (в том числе животным).

Конечно, новизна проблематизации указанных границ относительна – тема эта в последние десятилетия неоднократно поднималась такими уже упомянутыми философами, как Ж. Симондон, Ж. Деррида, Э. де Фонтене, Дж. Агамбен, а также рядом других авторов; однако акцент делался главным образом на их негативном и репрессивном характере, связанном с насилием, а также с анимализацией, потенциальным отбрасыванием за эти границы, то есть за пределы человеческого, некоторых категорий людей – исключенных. Таков, например, основной мотив критики, предпринимаемой Дж. Агамбеном, разрабатывающим концепцию биополитики, в рамках которой парадигмой современного мира является концлагерь.

Новизна данного диссертационного исследования в том, что для него тема перехода или преодоления указанных границ является не менее важной, чем тема их установления. Если Жиль Делёз и Феликс Гваттари рассуждали о становлении-животным<sup>25</sup>, то нас в большей степени интересует обратный процесс – становление животного человеком, возможности которого исследует не только философия, но и искусство и художественная литература. В этой связи в диссертационном исследовании, наряду с анализом темы животного у таких философов, как Аристотель, Декарт, Гегель, Хайдеггер, Батай и др., проводится, в частности, философский анализ творчества Франца Кафки и Андрея Платонова. Своего рода логическая необходимость, обнаруживаемая философией Симондона, Гегеля, Батая и др., превращения животных в людей и, наоборот, людей в животных реализуется не столько в истории и политике, сколько в полной мере в литературе, в художественных мирах Платонова или Кафки.

Еще один элемент новизны связан с выработкой критической дистанции по отношению к критической литературе. Дело в том, что среди современных исследователей, обращающихся к вопросу о животном в философии, существует своего рода критический консенсус, в соответствии с которым в классической западной метафизике животное как Другой – это фигура несправедливо вытесненная, маргинальная и чаще всего негативная по отношению к человеку и его самоопределению. Действительно, традиционная репрезентация животности в целом, за очень редкими исключениями, подчинена парадигме антропоцентризма, которая в настоящее время подвергается самой непримиримой и радикальной критике. Классическая западноевропейская философия закономерно становится мишенью подобной критики, поскольку именно благодаря ей происходит теоретическая легитимация идеи превосходства человека над всеми остальными живыми существами. Неудивительно, что современные авторы обвиняют мыслителей

---

<sup>25</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. С. 382–515.

прошлого в негативном и пренебрежительном отношении к животным, в теоретическом неуважении к ним – как лишенным разума, языка, свободы, осознания смерти и других характеристик, признаваемых исключительно человеческими. Из этого критического консенсуса исходит, в частности, завоевывающая все больший авторитет в широком философском сообществе постгуманистическая теория.

Очевидно, для постгуманистической теории объектами критики и деконструкции оказываются такие авторы, как Декарт, Кант, Гегель, Хайдеггер или Левинас. Современные авторы буквально соревнуются в разоблачении и обличении своих предшественников в «дурном обращении» с животными, в недостаточном уважении к ним. Мы же в настоящей работе считаем нужным отказаться от обвинительной риторики – не для того, чтобы оправдать философов перед царством животных, но для того, чтобы попытаться разглядеть новое в старом, предложить альтернативные возможности прочтения философского наследия, в котором фигура животного неожиданно актуализирует ранее невозможные смыслы. Представленный здесь анализ темы животного в философской традиции – в частности, в текстах Аристотеля, Декарта, Гегеля, Хайдеггера – является, конечно, критическим, но задача этой критики – не обличение, а попытка позитивной реконструкции той или иной философской системы, обнаружение потенциалов ее развития в современном контексте.

Проблема еще и в том, что описанная новейшая традиция, связанная с радикальной критикой гуманизма и антропоцентризма, обращаясь к вопросу о животном, видит в последнем исключительно нечеловеческого Другого, игнорируя диалектический характер этого отрицания и принципиальную взаимозависимость обоих терминов рассматриваемой оппозиции. Одна из главных предпосылок нашего анализа заключается в том, что без видения такой взаимозависимости и диалектического характера связи, осуществляющейся через отрицание, между человеческим и животным; без попыток осознать «я»

как Другого, эта оппозиция возвращает нас к философскому дуализму, догматические тенденции которого (обращение к одной крайности на фоне полного отторжения другой) нужно преодолевать.

### **Положения, выносимые на защиту**

Исходя из результатов диссертационного исследования, на защиту выносятся следующие научные положения:

- животное представляет собой важнейшую философско-антропологическую проблему, от решения которой зависит основополагающий для философской антропологии вопрос о природе и сущности человека;

- поскольку природа и сущность человека с точки зрения современной философии не являются чем-то изначально данным, неизменным и статичным, фигура животного Другого в философии и культуре изменяется в соответствии с динамикой всей системы «человеческих» идейных, мировоззренческих и даже политико-идеологических координат;

- то, как человек определяет себя по отношению к животным, характеризует и отношения внутри собственно человеческого общества: эти отношения выстраиваются за счет включения Другого (гуманизации, социализации, ассимиляции, наделения правами и т.д.) или исключения, вытеснения, отбрасывания чуждых, нечеловеческих элементов;

- включение и исключение диалектически связаны между собой; одно логически и исторически приходит на смену другому, обеспечивая подвижность границы человеческого мира;

- граница, проводимая между животным и человеческим в той или иной философской или метафизической системе, позволяет не только продемонстрировать, как устроена и функционирует эта система, и какие механизмы включения и/или исключения в ней задействованы, но и какие в ней содержатся, пусть совершенно имплицитно или даже вопреки самой этой системе, субверсивные, эмансипаторные элементы;

- исследование животного приводит к обнаружению фигуры Другого не «вовне», а «внутри», позволяет осознать «я» как Другого, проливает новый свет на идею бессознательного.

### **Теоретическая и практическая значимость исследования**

Вопрос о животном оборачивается, прежде всего, вопросом о самом человеке, о формах его становления и критериях самоопределения. Обращение к этому вопросу, неизбежно затрагивающее понятия власти, закона, свободы, истории, субъективности, Другого и т.д., имеет не только теоретическое, но и серьезное практическое значение, и является неотложным делом философии и философской антропологии.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается, прежде всего, в разработке особого междисциплинарного подхода, позволяющего концептуально обозначить проблему животного как Другого в рамках философской антропологии. Работа вносит вклад в философское осмысление обсуждаемой проблемы и намечает для него новые перспективные направления. Альтернативное прочтение истории философии через фигуру животного не только расширяет ее этико-политический горизонт, но и предоставляет обновленный инструментарий для анализа современной ситуации.

Результаты проведенной работы могут стать основой для дальнейших исследований отношений между человеком и животным в философской и культурной антропологии, социальной и политической философии, исследованиях животных, теоретическом психоанализе, анализе произведений литературы и искусства, а также важным основным или вспомогательным материалом для университетских курсов в рамках перечисленных дисциплин. Кроме того, разрабатываемая в диссертации методология может быть применена к философскому и философско-антропологическому анализу не только животного, но и прочих «других».

## **Апробация результатов исследования**

Основные положения и результаты исследования были неоднократно представлены и обсуждены на более 40 международных конференциях, семинарах, летних школах и других научных мероприятиях, и уже легли в основу разработанных автором университетских курсов по современной философской антропологии и современным проблемам философии, которые с 2014 по 2017 год являлись частью магистерской программы по философии в Европейском Университете в Санкт-Петербурге.

Немаловажную роль в апробации работы сыграли и двухгодичное исследование в рамках стипендиальной программы фонда Александра фон Гумбольдта в Берлинском университете имени Гумбольдта (2013-2014), и работа над темой животного в Академии имени Яна ван Эйка в Маастрихте (2010-2011). Именно эти два научных проекта позволили найти место для исследуемой проблематики в современном теоретическом контексте и представить полученные результаты широкой международной аудитории.

Промежуточные результаты работы на разных ее этапах нашли отражение и в ряде научных публикаций на русском, английском, немецком, словенском, польском и других языках, среди которых более 20 статей в российских и зарубежных реферируемых журналах, рекомендованных ВАК или зарегистрированных в базах данных РИНЦ, *Web of Science*, *Scopus* и т.д., публикации в научных сборниках и коллективных монографиях, научно-популярные статьи и выступления в прессе, а также монографии: на русском языке – «Введение в эротическую философию Жоржа Батая» (М.: Новое литературное обозрение, 2009) и «История животных» (М.: Новое литературное обозрение, 2017), на английском – «History of Animals: An Essay on Negativity, Immanence, and Freedom» (Maastricht, Jan van Eyck Academy, 2012); второе издание, исправленное и дополненное: «The History of Animals: A Philosophy» (London: Bloomsbury Academic, 2018).

## **Структура диссертации**

Диссертация состоит из введения, шести глав, заключения и библиографии.

Во **введении** обосновываются актуальность, новизна, научная и практическая значимость исследования, излагаются его цели и задачи, методологические и теоретические основания, структура и основные положения, выносимые на защиту.

В первой главе **«Между порядком и хаосом: животный и человеческий миры Аристотеля и теория индивидуации Ж. Симондона»**, через обращение, с одной стороны, к аристотелевской философии, а с другой – к теории Ж. Симондона, вводятся некоторые ключевые для диссертации понятия: порядок, мимесис, включение, индивидуация и т.д. Аристотелевский натурализм предстает как образцовый вариант стратегии включения по отношению к Другому, тогда как теория индивидуации вводит неожиданную перспективу не просто подражания, но превращения животного в человека, которое реализуется в литературе. От аристотелевских животных, подражающих человеку, через теорию индивидуации Симондона мы переходим к рассказу Кафки «Доклад для Академии», в котором подражание заканчивается реальной трансформацией обезьяны в человека.

В **первом параграфе** «Космический порядок и иерархия существ у Аристотеля» рассматриваются взгляды Аристотеля на то, как соотносятся между собой животный, человеческий, растительный и другие миры. Утверждается, что это соотношение представляет собой определенный иерархический порядок, основополагающим принципом которого служит мимесис. Космический порядок, как и порядок социальный, поддерживается за счет подражания одних существ другим, находящимся на более высокой ступени иерархии. Здесь же подробно анализируется небольшой фрагмент из книги «История животных», в котором Аристотель пересказывает легенду о некоем принадлежавшем скифскому царю коне, совершившем самоубийство

после близкородственного скрещивания. В сопоставлении этого материала с рассуждениями, представленными в эссе Ж. Батая «Академическая лошадь», лошадь предстает как метафора границы между порядком и хаосом.

Во **втором параграфе** «От мимесиса к индивидуации: Симондон и Кафка», который служит своего рода методологическим отступлением, с опорой на философию Ж. Симондона вводится различие между двумя типами философских систем в отношении животных – системами, основанными на включении и признании родства и преемственности всего живого, и системами, основанными на проведении четкой границы между человеком и всеми остальными существами. Преодолевающая этот дуализм теория индивидуации Симондона излагается применительно к философии животного и обнаруживает любопытные примеры в прозе Франца Кафки, описывающего превращения и переходные формы между человеческим и нечеловеческим.

Во второй главе **«Между Богом и законом: первобытный тотемизм и Средневековье»** речь идет о двух различных системах, в которых животное предстает полноправным субъектом закона или права. Во-первых, речь идет о первобытном тотемизме, в рамках которого животная жизнь представляет собой сакральный феномен, а во-вторых, о средневековой парадигме причастности всего живого универсальному божественному закону.

В **первом параграфе** «Сакральные животные: доисторическая религия в антропологии Ж. Батая» приводятся рассуждения Батая о природе пещерной живописи и той роли, которую животное играло в появлении искусства и религии. Сакральный статус, которым обладали животные в архаических культурах, противопоставляется современному положению животного в качестве вещи или голой жизни, которую нельзя, в частности, принести в жертву, но можно убить, не соблюдая особого ритуала. В этой связи ставится вопрос о месте мифа, ритуала и религии в современном обществе, а также о форме ностальгической проекции, которую принимает батаевская философия животного, которое предстает как таинственный, суверенный Другой.



Во **втором параграфе** «Двойственность фигуры животного в Средневековье» последовательно анализируются два любопытных средневековых феномена, основанных на понимании животных, соответственно, либо как вменяемых и потенциально виновных, либо как наивных и невинных: суды над животными и францисканская практика проповеди животным. Высказывается тезис, что эти, на первый взгляд, совершенно разные и даже противоположные культурные феномены имеют общий мировоззренческий исток – представление об универсальности божественного творения, позволявшее рассматривать животных в качестве вменяемых лиц, способных как по злой воле совершить наказуемое преступление, так и доброй воле обратиться в христианство.

В третьей главе **«По ту сторону разума: Другой и картезианский субъект»** с опорой на исследование М. Фуко анализируется связь между животностью и безумием в ее практических и теоретических аспектах. Если первые две главы посвящены главным образом стратегиям включения, то здесь предметом рассмотрения является исключение Другого, которому подвергаются животные, бедные, безумные и др., и которое, по мысли Фуко, лежит в основе картезианской философии субъекта.

В **первом параграфе** «М. Фуко о связи между животностью и безумием» излагается один из важных тезисов, выдвинутых Мишелем Фуко в его книге «История безумия в классическую эпоху», – тезис о связи безумия с животным началом в человеке. Классическая эпоха, когда зоопарки и дома умалишенных возникают как будто по одной модели, – это эпоха исключения, которому подвергаются бедность, праздность и опасно близкое нечеловеческому, животному состоянию безумие. Исключение же, по мысли Фуко, является прежде всего мерой полицейского контроля, избавления от Другого. Сближение между животностью и безумием очень важно для нашего исследования, поскольку фигура безумца подводит нас к пониманию «я» как Другого.

Во **втором параграфе** «Картезианское исключение и проблема *cogito*» рассматриваются теоретические аспекты исключения, о котором говорит Фуко, и, главным образом, тема животных в философской системе Декарта. По мысли Декарта, животные – действительно другие. В отличие от наделенных разумом и бессмертной душой людей, это бездушные автоматы, неспособные ни мыслить, ни чувствовать (в том числе неспособные страдать – что, по сути, оправдывает любое насилие по отношению к ним). Размышления о роли безумия в картезианской философии отсылают к известной полемике между М. Фуко и Ж. Деррида о *cogito* Декарта, при обращении к которой ставится вопрос о субъекте бессознательного (в противовес традиционному субъекту сознания) и его связи с животностью.

В четвертой главе «**Животные в философской системе Гегеля**» предпринимается попытка проникнуть в диалектику животного. От вполне традиционной антропоцентрической перспективы акцент постепенно смещается, через подробное рассмотрение проблемы классификации животных у Гегеля, к раскрытию идеи животного как противоречивой субъективности, отрицающей, но также утверждающей себя через негативное отношение к Другому, то есть вообще к действительности. Это рассмотрение вновь возвращает нас к Кафке и его литературным индивидуациям, которые теперь помогают ввести методологически важное понятие ретроактивности.

В **первом параграфе** «Телесное несовершенство животного в гегелевской “Эстетике”» критически анализируются представления Гегеля, изложенные главным образом в его лекциях по эстетике, о том, какое конкретное выражение получает различие между животным и человеком в строении тел. Человек, для которого, по Гегелю, характерны гладкость кожи, выразительные глаза (в противовес выдвинутой вперед пасти животного), прямостояние и т.п., в большей степени, чем животное, приближен к эстетическому идеалу, тогда как животное, лишённое открытости духа, обладает лишь неполной, ограниченной красотой.

Во **втором параграфе** «Животный организм и спекулятивное понятие: проблема классификации» в центре внимания оказывается классификация животных, рассмотрение которой в качестве особой и немаловажной философской проблемы приближает нас к пониманию гегелевского метода. Параграф включает небольшое теоретическое отступление о соотношении понятия и действительности при переходе от Гегеля к Марксу, анализ гегелевской критики теории эволюции и его собственные представления о том, каким образом должна осуществляться классификация животных.

В **третьем параграфе** «Между индивидуацией и субъективностью: Гегель и Кафка» гегелевское животное анализируется уже не в перспективе своего телесного или эстетического несовершенства, а как субъективность, определяемая негативным отношением к объектам и, в конечном итоге, к самой себе. Животное в качестве субъективности обладает, по Гегелю, большей свободой, чем, например, растение, но меньшей, чем человек, так как, хотя оно и отрывается от земли и движется свободно, оно все же подчинено природной необходимости и предельно зависимо. Рассмотрение смерти или болезни живого организма сквозь призму гегелевской логики как условие возникновения самосознания актуализирует проблематику жертвоприношения, а также (само)преодоления, вплоть до создания науки из инстинкта (как, например, в «Исследованиях одной собаки» Кафки), истоком которого оказывается сама животная субъективность.

В пятой главе **«Негативность и имманентность в философской проблематизации животного»** анализируются попытки помыслить животное вне диалектической идеи негативности и ограничения этих попыток. Критика интерпретации гегелевской философии у А. Кожева через виртуальный диалог с участием Ж. Батая и Дж. Агамбена о роли животного в начале и конце истории дополняется рассмотрением, на примере рыбы, философской идеи имманентности.

В первом параграфе «Человек, животное и конец истории в интерпретации А. Кожева», в ходе обсуждения интерпретации гегелевской философии у А. Кожева, и, в частности, выдвинутой Кожевым идеи конца истории, ставится вопрос о том, что или кто остается после конца истории, каков нередуцируемый остаток исторического процесса. Размышления самого Кожева на этот счет – от возвращения в животное состояние до японизации всех людей – сравниваются с некоторыми возникшими в ответ на них идеями Дж. Агамбена и Ж. Батая. Сравнительный анализ понятий бездеятельной жизни у Агамбена и безработной негативности у Батая в очередной раз размыкает границу между животным и человеческим и опровергает тезис Кожева о специфически человеческом характере негативности.

Во втором параграфе «Рыба как философская метафора: идея имманентности» производится анализ популярной философской метафоры – рыбы, плавающей в воде. Предполагается, что этот, на первый взгляд маргинальный, образ в действительности позволяет проследить определенную динамику идеи имманентности природного бытия и его соответствия или несоответствия своей сущности. Показывается, как и где это соответствие смещается или нарушается – от безразличного «стояния» рыбы на границе между жизнью и смертью (из повести «Чевенгур» А. Платонова), через аномалию, или исключительную особь у Делёза, образующую границу стаи (Моби Дик), до рыбы, невозможность которой жить в речной воде, по Марксу и Энгельсу, роднит ее с пролетариями и революционерами.

В шестой главе «**Политическая экономия живого: М. Хайдеггер и А. Платонов**» животные предстают в многообразном контексте политики и утопии – от сравнения двух разных типов бедности, характеризующих животную жизнь, у Хайдеггера и Платонова, до анализа мимикрии, или регрессивной метаморфозы, в произведениях Платонова и Кафки, представляющей собой своего рода становление Другим, противоположное как аристотелевскому мимесису, так и любой прогрессивной индивидуации.

**В первом параграфе** «Животная жизнь в философии М. Хайдеггера и прозе А. Платонова» проводится сравнительный анализ темы животного в произведениях указанных немецкого философа и советского писателя. Тема животного в философии Хайдеггера раскрывается главным образом через идею «бедности миром». В отличие от безмирного камня или мирообразующего человека, животное, по Хайдеггеру, пребывает в особого рода бедности: ему не даны вещи как таковые, в их бытии; у животного нет мира как такового, а есть только ограниченная среда, в которой животное вращается в оцепенении, не замечая ее. Различие между человеком и животным Другим у Хайдеггера носит онтологический характер, и, по сути, речь идет о непреодолимой пропасти. Однако, с опорой на критику Дж. Агамбена и Ж. Лакана, показывается, что хайдеггеровская игра сокрытости и несокрытости, забвения и глубинной скуки на самом деле указывает на возможность, вопреки мысли самого Хайдеггера, парадоксального перехода от животного к человеческому. Отмечается, что, в противоположность хайдеггеровской «бедности миром», лишенной дара бытия, платоновской «бедной жизни», или животной душе, свойственны щедрость и даже расточительность, трудолюбие и невоздержанность. Осуществляется переход от философско-антропологического анализа этих характеристик к осмыслению политико-онтологического горизонта платоновской утопии, в которой животные играют чрезвычайно важную роль.

**Во втором параграфе** «Радикальный революционный гуманизм и утопический народ Платонова» этот политико-онтологический горизонт раскрывается в общем историко-культурном контексте. Отмечается, что творческие ожидания от Октябрьской революции в 1920-е гг. выходили за рамки политики и идеологии: не являлась исключением и природа, которую хотели изменить, освободить от неравенства и нужды. В творчестве поэтов и писателей описываемого периода идеи эмансипации и переустройства мира имеют планетарный масштаб. Такая политика, основанная на идее революции не просто в природе, а против природы, характеризуется в диссертации как

радикальный революционный гуманизм. При всех имеющихся ограничениях, в качестве пространства реализации такой утопии рассматривается литература, которая, по словам Ж. Делёза, изобретает некий малый народ. Такой народ описывается, например, в повести Платонова «Джан», при анализе которой обнаруживается исчерпание антропоморфных характеристик революционной утопии.

В **третьем параграфе** «От индивидуации к мимикрии: Платонов и Кафка» проводится параллель между рассказом Платонова «Мусорный ветер» и повестью Кафки «Превращение». Если в предыдущих главах диссертации речь шла, в основном, о феноменах, связанных с антропогенезом, с реальным, метафорическим или гипотетическим превращением животного в человека, то здесь анализируется обратный процесс – в обоих рассматриваемых произведениях речь идет о превращении человека в животное или насекомое (у Кафки), а также о смерти животного как утрате Другого или некой упущенной возможности, которая лежит в основании самой структуры человеческой субъективности.

В **заключении** подводятся итоги исследования и на основании полученных результатов отмечаются направления дальнейшей научной работы. В разделе **библиографии** в алфавитном порядке перечислены отечественные и зарубежные источники и исследования, использованные в диссертации.

# ГЛАВА 1. МЕЖДУ ПОРЯДКОМ И ХАОСОМ: ЖИВОТНЫЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ МИРЫ АРИСТОТЕЛЯ И ТЕОРИЯ ИНДИВИДУАЦИИ Ж. СИМОНДОНА

## 1.1. Космический порядок и иерархия существ у Аристотеля

В девятой книге трактата «История животных» Аристотель описывает нравы различных животных. Источниками знания о повадках и характерах тех или иных существ философу служат, помимо наблюдений, легенды, слухи, истории, рассказанные очевидцами и прочими знающими людьми. Подчинение порядку репрезентации взрывоопасного разнообразия и буйства жизни требует терпеливого внимания к деталям, даже если эти детали кажутся незначительными или неправдоподобными. Необходимо в первую очередь зафиксировать и учесть имеющийся в изобилии и крайне разнородный эмпирический материал, не упуская подробностей, не спеша с теоретическими обобщениями и не поддаваясь соблазну легкой редукции. Вот почему принципы классификации здесь еще не слишком жестки, однако они есть, и один из этих принципов связан с антропоцентрической парадигмой, с человеческим измерением природы.

Животный мир Аристотеля человекоразмерен, но не в силу субъективного превосходства человека, а в силу его предполагаемой самопонятности<sup>26</sup>. Люди представляют собой как одну из частей этого мира, так и его универсальную модель. Другие существа, включая самых причудливых, в большей или в меньшей степени приближены к той модели и наделены качествами, которые читатель легко распознает как человеческие. Одни звери дружелюбны, другие воинственны, одни благородны, другие низки, одни

---

<sup>26</sup> «Материал подобран так, чтобы сосредоточить внимание на едином сюжете: на картине живого мира, сконцентрированной около человека и понимаемой через него как через нечто наиболее понятное. В понятности человека Аристотель уверен...». (*Старостин Ю.А.* Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. М.: РГГУ, 1996. С. 23).

хитры, другие простодушны, одни мужественны, другие пугливы. Животные не только похожи на людей, но и каждое по-своему подражают людям. Именно так, а не наоборот: ласточка, строящая гнездо, подражает человеку, строящему дом:

«Вообще, относительно образа жизни можно усмотреть у других животных много подражаний человеческой жизни, и скорее у малых или небольших видна точность ума, например, прежде всего у птиц – устройство ласточкиного гнезда. Ибо в укладывании соломинок на грязь ласточка сохраняет один и тот же порядок: она переплетает с прутиками грязь и, если не хватает грязи, смочив себя, катается крыльями в пыли»<sup>27</sup>.

Обратим внимание, что строящая гнездо ласточка встречается не только у Аристотеля, но и, например, у Демокрита. Однако последний интерпретирует миметическую связь между ласточкой и наблюдающим за ней человеком противоположным образом: «путем подражания мы научились от паука ткачеству и штопке, от ласточки — постройке домов, от певчих птиц — лебедя и соловья — пению»<sup>28</sup>. У Аристотеля же именно ласточка подражает человеку.

Важен *порядок*: сохраняя его, ласточка Аристотеля имитирует человеческую рассудительность, поскольку люди придерживаются порядка в

---

<sup>27</sup> Аристотель. История животных. С. 352.

<sup>28</sup> Цит. по: Савчук В. Кровь и культура. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. Цит. по электронной версии, режим доступа <http://anthropology.ru/ru/text/savchuk-vv/metafizika-rany> (дата обращения: 20.05.2018). См. там же важное замечание Савчука: «Человек всегда наблюдал за звездами и планетами для ориентации в своей деятельности, для поиска опор в принятии решения, для предсказаний жизненно важных событий в ритме природных круговоротов, о чем свидетельствуют, к примеру, мегалитические обсерватории Стоунхеджа. Он никогда не забывал связи с макрокосмосом и с животным миром, за которым велись не менее пристальные наблюдения. Животные представляли интерес не только как источник пищи и, одновременно, опасности, но вызывало интерес и наличие у них способности приспосабливаться к природе, или, лучше сказать, изначально быть изнутри ее. Тому подтверждение повсеместное распространение зоо- и фитоморфных тотемов, всевозможные стили боевых искусств Востока, уподобляющиеся обезьяне, богомолу, журавлю и т.д., а также учеба у животных “самым важным вещам”».



своих делах. И человек, и птица соблюдают, каждое по-своему – один по разумению, другая по привычке, – некий общий порядок. Таким образом они как бы делят между собой разумно упорядоченный мир. В этом мире растение, животное и человек делают в сущности одно и то же, хотя и совершенно разными способами. Растения подражают животным, животные – людям, но все они растут, размножаются и, наконец, умирают. Между человеком и подражающей ему ласточкой<sup>29</sup> существует, если использовать определение Жильбера Симондона, функциональная непрерывность, которая распространяется на все живое и обеспечивает его единым принципом – принципом жизни:

«Привычка животного – это разновидность опыта, который имитирует человеческую предусмотрительность. “Имитирует” значит здесь: выступает функциональным аналогом человеческой предусмотрительности, но при этом действует по другим принципам. <...> Соответственно, даже если признать (а признать это, по мнению Аристотеля, необходимо), что разум – отличительная черта и специфическая особенность человека, все равно существует преемственность, функциональные аналогии между разными уровнями организации, между разными принципами существования живых организмов»<sup>30</sup>.

В своих лекциях о животном и человеке Симондон рассматривает принцип жизни как инвариант биологической теории Аристотеля. Этот принцип представляет собой гипотезу, благодаря которой теория Аристотеля,

---

<sup>29</sup> Если птица у Аристотеля подражает человеку, то у Гоголя, по мысли В. Подороги, не птица подражает человеку, и не человек – птице, а птица подражает сама себе, или Другому в себе, и таким образом она находится в процессе непрерывного миметического становления. См. подробнее об этом в главе 4.3. «Между индивидуацией и субъективностью: Гегель и Кафка».

<sup>30</sup> Симондон Ж. Два урока о животном и человеке / Пер. с фр. Марии Лепиловой. М.: Grundrisse, 2016. С. 78.

по мысли Симондона, должна быть признана научной – в отличие от концепций более ранних авторов, которые еще невозможно или очень сложно отделить от мифа<sup>31</sup>. Следует заметить, однако, что наука эта не обладает еще достаточной автономией, но в качестве момента включена в общую логику и обретает полный смысл только внутри метафизической системы, где даже в скромном убранстве ласточкиного гнезда отражено целое мироустройство.

Растения, животные и люди сохраняют космический порядок, при котором много выше человека есть еще звезды: «А если [сказать], что человек лучше [всех] прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое – [звезды], из которых состоит небо (kosmos)», – пишет Аристотель в «Никомаховой этике»<sup>32</sup>. Мимесис помогает организовать обмен между разными уровнями бытия: в подражание человеку «приветствуя царя», аристотелевский слон<sup>33</sup> поддерживает мир, словно купол цирка.

Вместе с другими существами аристотелевское животное вовлечено в процесс *удержания космоса*. Вовлеченность эта не требует, впрочем, от него никакого дополнительного усилия по отношению к тому, что оно и так делает само по себе на своем месте и в свойственной себе манере. У каждого особенный способ участия в соблюдении общего мирового порядка, не человеком заведенного, однако измеряемого человеком: в рамках этого порядка каждый, пусть и своим особенным способом, но подчиняется общим законам и общим запретам, которые устанавливает человек.

Обратим внимание на главу XLVII, состоящую из двух небольших, но впечатляющих историй.

---

<sup>31</sup> Например, концепция Пифагора основана на принципе метемпсихоза: жизненное начало – бессмертная душа – переходит от одного тела, будь это растение, животное или человек, к другому; Платон же в «Тимее» излагает мифологическую теорию «обратной эволюции», когда животные являются результатом деградации человека. (Там же. С. 59–68).

<sup>32</sup> *Аристотель*. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 179.

<sup>33</sup> «(235) Самое кроткое и ручное из всех диких животных – слон, ибо он многому научается и многое понимает: научается даже приветствовать царя...» (*Аристотель*. История животных. С. 390).

«(237) Верблюды не покрывают своих матерей, и если даже принуждаются к этому, не хотят. Случилось как-то, что, за отсутствием производителя, верблюжатник, закрывший мать, подпустил к ней ее сына; когда же во время случки покрывало упало, тот прекратил случку, а немного спустя, укусив верблюжатника, убил его.

(238) 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 подвели 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 пропасть»<sup>34</sup>.

Этот сюжет, красноречиво иллюстрирующий соображения по поводу всеобщих законов, действие которых распространяется на единичных существ, является странным лишь на первый взгляд и вполне поддается разумному объяснению. В современной этологии существует предположение, что некоторые животные и в самом деле инстинктивно избегают «инцеста»: в частности, образ жизни, связанный с перемещением молодых поколений особей в новые места обитания, уменьшает вероятность встречи с родителем как потенциальным сексуальным партнером. Некоторые ученые склонны признавать, что биологически этот запрет, у людей имеющий культурный характер, обоснован, связан с требованиями отбора и, в конечном счете, оправдан некими объективными интересами вида.

Подобным теориям традиционно противопоставляются как факты относительной сексуальной свободы, которой без ущерба для будущего потомства наслаждаются дикие и домашние животные, практикующие полигамные отношения, так и альтернативные варианты объяснения феномена

---

<sup>34</sup> Там же. С. 391.

экзогамии, опирающиеся не на биологию, а, например, на особенности социальной структуры данной группы животных. Более того, с древнейших времен люди знали, что инбридинг (близкородственное скрещивание) может иметь позитивные следствия, и активно использовали его в искусственной селекции. При всех возможных рисках инбридинг способствует закреплению полезных фенотипических признаков: именно такого эффекта пытались добиться в конюшне скифского царя, но, как «рассказывают», животное оказало самое отчаянное сопротивление.

В связи с вопросом о границах между животными и человеком нас, однако, интересует не столько научная достоверность источников, близость к истине или объективность наблюдений Аристотеля как ученого-естествоиспытателя, сколько та картина мира, в рамках которой это наблюдение выдает именно такой результат. Вынося за скобки рассуждения о соотношении роли естественного и культурного факторов в происхождении запрета на инцест, следует допустить, что именно так – под звездным куполом аристотелевского неба – должны были повести себя как бесславный верблюд бедняка, так и породистый царский конь.

В том, как Аристотель пересказывает историю с конем, конечно, невозможно не услышать отголосок известного греческого мифа об Эдипе. Для молодого жеребца небрежный жест конюха, закутавшего кобылу, – это своего рода пародия на слепую судьбу, приведшую Эдипа в объятия Иокасты. Эпизод с самоубийством животного сразу после обнаружения истины случившегося экспрессивен и рисует в воображении читателя тревожную, одинокую, нелепую фигуру стремительно несущегося к обрыву коня. Что за невозможный порыв животной души толкает его в пропасть?

В шестой книге «Никомаховой этики» Аристотель отмечает, что «...даже иных зверей признают “рассудительными”, а именно тех, у кого, видимо, есть способность предчувствия того, что касается их собственного

существования»<sup>35</sup>. Однако это случайно перепавшее зверям признание не в состоянии отменить основополагающую связь рассудительности «с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение»<sup>36</sup>. Из всех животных, по Аристотелю, только человек способен к самостоятельному разумному суждению, сознательному выбору и, в конечном итоге, поступку.

Как же может в таком случае конь броситься в пропасть? Ведь это именно поступок, самоубийство. Конечно, назвать его рассудительным, на аристотелевский манер, сложно – зато можно назвать безрассудным. Если мы ищем объяснение этого странного самоубийства, стараясь подражать аристотелевской логике, то нам на помощь приходит сама идея подражания, обеспечивающего непрерывность и преемственность всего живого. Безрассудный поступок животного – это подражание безрассудному поступку человека. Аристотелевский конь ведет себя так, как при сходных обстоятельствах повел бы себя человек. Животное в этом поступке как будто становится человеком – в короткий миг падения, чтобы сразу погибнуть.

Очевидно, тема инцестуозного запрета настолько распространена в культуре греческой античности, что с легкостью проецируется на животных. Необходимо лишь уточнить, что предметом страха служит здесь не столько инцест сам по себе, сколько спровоцированное им нарушение космического порядка. Не следует забывать, что Конь-Эдип, впавший в отчаянное безрассудство, появился из разумно упорядоченного мира, устойчивость гармоничной структуры которого была гарантирована пассивным участием каждого из ее функциональных элементов. Локальный сбой наносит ущерб целому и способен подорвать принцип жизни как таковой.

Разрушая традиционную семейную иерархию и преемственность поколений, инцестуозная связь навлекает на всех беду. Так, в «Эдипе» Софокла она оборачивается мором для народа Фив. Мы догадываемся, что мор

---

<sup>35</sup> Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. С. 179.

<sup>36</sup> Там же. С. 180.

(неурожай, бесплодие, массовая гибель людей) символически замещает так называемое «вырождение», которое в человеческих сообществах привычно ассоциируют с эндогамией. Весь ужас ситуации, когда «мужем дан ей муж и сыном – дети»<sup>37</sup>, состоит в прерывании нормального, привычного хода вещей, схлопывании последовательного ряда закономерных и ожидаемых событий, связанных с воспроизводством жизни, во внезапном, фатальном замыкании.

В любой момент хрупкий мир может потерять равновесие – в этом главная опасность нарушения порядка, которое правильнее рассматривать как проступок или как ошибку, чем как преступление, поскольку совершается оно исключительно по неведению, вслепую. Никто не будет делать дурного по собственной воле, ведь рассудительность аристотелевских людей и подражающих им «иных зверей» состоит в том, чтобы искать блага. Зло совершает тот, кто попросту не знает своего блага, кто недостаточно рассудителен, кто ослеплен гневом или страстью, или кому неведомы законы.

Знание же высшего блага и высших закономерностей разумно упорядоченного мира доступно вовсе немногим, и эти немногие, очевидно, становятся правителями государства: его иерархическое устройство соответствует, по Аристотелю, самой природе человека, душа которого господствует над телом, а разум – над чувствами. Женщина находит благо в подчинении мужчине, а рабы – свободным людям. Печально известное оправдание рабства в «Политике» Аристотеля предполагает, в частности, что рабы таковы по природе, и даже телесная их организация ближе к животным, выполняющим полезную работу: «у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов»<sup>38</sup>. Точно так же и животным, поскольку они неразумны, «предпочтительнее находиться в подчинении у человека: так они приобщаются к своему благу»<sup>39</sup>. Соблюдать законы, не зная

---

<sup>37</sup> Софокл. Царь Эдип // Античная драма. М.: Эксмо, 2007. С. 326.

<sup>38</sup> Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. С. 383–384.

<sup>39</sup> Там же. С. 383.

их, можно подчиняясь тем, кто знает. Как замечает Кафка в рассказе «К вопросу о законах», в этом есть что-то мучительное:

«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 знаешь»<sup>40</sup>.

Впрочем, и над теми, кто занимает наиболее высокое положение в человеческом обществе, над правителями, царями и аристократами есть еще, в представлении древних греков, такая власть высшего ранга, как неизвестная им воля богов. Она может казаться несправедливой и даже абсурдной, но имеет силу закона. При этом незнание закона не освобождает от трагической вины ни царского коня, ни самого царя. У них близкие судьбы. Угроза возвращения хаоса нависает и над человеком, и над животным в той мере, в какой оба они – повторим это – удерживают общий космос.

Аристотелевский человек все еще живет в большой семье разнообразных существ, где все немного на него похожи. Он узнает себя в животном, интерпретируя его жесты как неумелую пародию на свои собственные, и чувствует с ним глубинное родство. Это ощущение родства является отголоском старинной веры в метемпсихоз, в обмен телами между растениями, животными, богами и людьми: единицей такого обмена выступает *anima*, живая душа, так же как и греческий космос, никем не присвоенная и не присваиваемая до конца. Ссылаясь на Диогена Лаэртского, Жильбер Симондон приводит «ироничное, по мнению некоторых комментаторов, высказывание Пифагора, который однажды на улице увидел каких-то людей, жестоко избивающих собаку, щенка. Тогда Пифагор подошел к живодерам и сказал: “Прекратите, это

---

<sup>40</sup> Кафка Ф. Малая проза. Драма. СПб.: Амфора, 2001. С. 236.

же мой покойный друг, душа которого переселилась в зверя”»<sup>41</sup>. По мысли Симондона, «...если Пифагор и мог произнести такие слова, то лишь потому, что в народе существовала вера в метемпсихоз, и, может быть, он умышленно воспользовался народными поверьями, чтобы остановить истязания животного. Так или иначе, эта история свидетельствует о вере в переселение душ – вере отчасти первобытной, возникшей в период зарождения западной цивилизации, из чего можно сделать вывод, что душа не считалась в полной мере индивидуальной реальностью»<sup>42</sup>.

В языческой культуре животные не столько Другие, сколько «свои». При этом «свой» в философском смысле – это, можно сказать, подвид Другого, другой-друг, не совсем или не в достаточной мере Другой, некий промежуточный уровень инаковости. «Свой» – это не «я», это другой, но все же мы вместе, мы рядом, мы чем-то связаны. В аристотелевском мире все свои: существа разных уровней соприкасаются друг с другом и пребывают в отношениях неустойчивой близости: видимое отсутствие жестких и неподвижных границ между ними производит внушительный эффект единства космоса. Если говорить о конях, то они занимают в этом дружном ансамбле одно из самых почетных мест: конь изображен на обороте золотого статера, денежного эталона античной Греции. В эссе «Академическая лошадь» Жорж Батай, рассуждая о соответствии интеллектуальных, социальных и телесных феноменов, определяющих ту или иную культуру, подчеркивает математическую точность и благородство «лошадиной» формы пластического выражения гармонии:

«Можно без колебаний отметить, что, как бы парадоксально это не казалось, лошадь, по удивительному совпадению находящаяся у основания Афин, представляет собой одно из наиболее совершенных

---

<sup>41</sup> Симондон Ж. Два урока и животном и человеке. С. 59.

<sup>42</sup> Там же. С. 60.



выражений *идеи*, так же как, к примеру, платоновская философия или архитектура Акрополя. Все изображения этого животного классического периода, как видится, превозносят, выдавая всеобщее высокомерие, глубокое родство с эллинским духом. Все обстоит так, как если бы формы тела, как и социальные формы или формы мысли, устремлялись к какому-то совершенному идеалу, из которого происходит всякая ценность; как если бы прогрессивная организация этих форм была направлена на то, чтобы соответствовать непреложной гармонии и иерархии, которые греческая философия имела склонность отдавать на правах собственности *идеям*, внешним по отношению к конкретным фактам. Дело в том, что люди, более всего подчиняющиеся своей потребности видеть, как благородные и неотменяемые идеи управляют ходом вещей, могут легко перевести это благоговение в изображение лошадиного тела: отвратительное или комичное тело паука или бегемота не могло бы соответствовать этому вознесению духа»<sup>43</sup>.

Академическую лошадь греков – воплощенный эйдос – Батай сравнивает с невероятными, безумными лошадьми, изображенными на галльских монетах. Он отмечает, что примерно с IV века до н.э. галлы стали чеканить собственную монету, подражая греческому оригиналу, и в том числе заимствовали образ лошади, который, однако, был подвергнут серьезным деформациям. Эти деформации не случайны. Они не являются результатом лишь технической ошибки, но передают мироощущение, никак не совместимое с идеалами гармонии и совершенства. Неуклюжие и абсурдные лошади варваров – знак иной, неупорядоченной и полной исступления жизни, которой правильные формы и соответствие высокому идеалу совершенства так же чужды и противны, «как нормативное полицейское предписание – забавам

---

<sup>43</sup> Bataille G. Œuvres complètes. Tome. I. Paris : Gallimard, 1970. P. 160–161.

криминальных классов»<sup>44</sup>. Симпатии Батая однозначно на стороне «забав», рассматриваемых как трансгрессия или как бунт против идеалистического порядка:

«Безродные галльские лошадеподобные обезьяны и гориллы, животные низкой морали и несравненного уродства, но также грандиозные видения, ошеломляющие, удивительные, дают таким образом однозначный ответ бурлескной и пугающей человеческой ночи на пошлость и высокомерие идеалистов»<sup>45</sup>.

Эстетическая деградация образа коня представляет собой материальный след процесса, который принято называть впадением в варварство, дикостью или возвращением в животное состояние. В цивилизованном мире малейший намек на возможность такого процесса легитимирует сколь угодно жесткие формы удержания порядка и закрепления социальной иерархии и, конечно, чаще всего озвучивается теми, кто оказывается на ее вершине. С позиции власти, на каждую воровскую забаву всегда найдется свое «нормативное постановление».

Хаос в подобном случае представляется как единственная альтернатива существующему порядку, по умолчанию нежелательная: если не принять некоторых разумных полицейских мер, то воцарится ночь и на место милых, домашних аристотелевских животных, умеющих замечательно подражать, придут обезумевшие, одичавшие батаевские монстры. Кони-люди превратятся в коней-обезьян. Сами люди одичают, превратятся в животных. Мир перестанет быть «своим», умопостигаемым и антропоморфным. «Лошадиные мартышки и гориллы», утратив человеческие черты, уже не будут заботиться, как ласточки,

---

<sup>44</sup> Ibid. P. 162.

<sup>45</sup> Ibid. P. 162.

о сохранении порядка, и тем более не станут приветствовать царя, подобно кроткому аристотелевскому слону.

Подобный страх энтропии, в том числе исходящей от Другого (который перестает быть «своим»), заставляет совершать порой даже самые бессмысленные и нелепые из ритуалов и является одним из самых настойчивых инвариантов культуры. 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, в которую никто не верил, силы хаоса – потоп, нашествие, война, извержение вулкана, эпидемия, революция – однажды взяли верх. Произошло фатальное вторжение Другого в мир непрерывности и тождества – вторжение, которое этот мир разрушает. Стало быть, те же гармоничные формы свидетельствуют одновременно и о хрупкости космоса, удержать который все-таки не удалось.

Между «академической лошадьё», изображенной на греческой монете, и эдипизированным конем Аристотеля много общего. Эта общность сохраняется до того момента, пока «хороший» аристотелевский конь не нарушает мировой порядок, не впадает в безрассудство и не становится абсурдным конем-самоубийцей. Ему нет места в полицейском мире, где правят по законам, которые ему неведомы. Он становится нечеловеческим Другим, изгоем, узнав нечто, чего по своему рангу не должен был знать. Ему бы следовало, чтобы оставаться «своим», довериться человеку, который понимал его благо лучше него самого, но лошадиная природа как будто бы взбунтовалась себе во зло – и Другой стал «сам не свой».

Можно было бы, обобщая, сказать, что звери Аристотеля – это звери «академические». Они пусть не так совершенны, как люди, но человекообразны и потому безобидны: наделяя их большим кредитом доверия, философ верен онтологическому единству, благодаря которому мир поддается рациональному объяснению на основании неких общих законов. Как уже было отмечено выше,

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

## 1.2. От мимесиса к индивидуации: Жильбер Симондон и Франц Кафка

Для системы Аристотеля как будто не существует внешних Других: она функционирует за счет включения, а не за счет исключения различных элементов. В этой системе все «свои». Вернее, в качестве Другого выступает здесь не какой-то периферийный, а как раз центральный элемент системы близости и родства, основанной на миметической связи: сама *anima*, жизнь как общий принцип, который сам не является при этом чем-то живущим. Душа – это имманентный Другой аристотелевского мира. Именно отсюда возникает эта непредусмотренная подобной универсалистской системой опасность, связанная с тем, что подражающее человеку животное или другая нечеловеческая форма жизни может потерпеть провал, не справившись с возложенной на нее позитивной и полезной функцией удержания космоса, и, далее, с тем, что масса не соблюдающих порядок существ однажды станет критической, и сам порядок рухнет. Подобная опасность актуальна уже для другого типа охранительного мышления – мышления, основанного на недоверии к чужаку. Очагом такой опасности часто представляется как раз животная природа: инертная и безыскусная, с одной стороны, непредсказуемая – с другой, она остается безразличной к тонким интеллектуальным изобретениям духовного человечества, которые так трудно уберечь от случайного деструктивного воздействия Другого. Животные в этом отношении – одни из самых неблагонадежных. Они как будто бы приходят извне, чтобы паразитировать, вносить хаос и сумятицу, топтать посевы и воровать человеческие запасы. Чем меньше они похожи на людей, тем большая тень подозрения падает на них. Животное, зверь выступает в таком случае уже не как «свой», а как совершенно Другой, и олицетворяет иной, опасный, нечеловеческий мир.

В философских системах, единство которых достигается не за счет включения, а за счет исключения некоторых элементов, признаваемых чужеродными, животное представляет собой, как правило, существо иной природы, чем человек. Это фундаментальное различие традиционно упирается в представление о неоспоримом достоинстве человека, который обладает уникальным доступом к логосу (идеям, благу, истине, бытию) и который поэтому признается лучше, ценнее других. Вот почему, рассматривая проблематику животного в философских учениях от досократиков до Нового времени, Симондон справедливо называет подобные системы аксиологическими, мифическими или этическими,<sup>46</sup> – там, где имеет место онтологический дуализм, существует и безусловная этическая дифференциация. 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 некое естественное следствие преемственности живого, во втором является причиной разрыва между человеческими и нечеловеческими формами жизни.

Не существует, собственно говоря, античной концепции животного, утверждает Симондон, – как не существует и концепции христианской или нововременной. В каждый из названных (и неназванных) периодов философы склонялись либо к натуралистской идее непрерывности и преемственности, как Аристотель, либо к спиритуализму и этической бинарности, как Сократ – первый, «кто в античный период противопоставил растительное и животное жизненное начало жизненному началу человека»<sup>47</sup>, и таким образом изобрел человека, заложив фундамент антропологического различия под здание будущего гуманизма.

---

<sup>46</sup> Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. С. 68, 85.

<sup>47</sup> Там же. 63.

Признавая верность предложенного Симондоном деления на этические и натуралистические учения и видя за ними логику исключения Другого и включения своего, не следует, однако, забывать, что одно не существует без другого – включение и исключение предполагают друг друга и диалектически переходят друг в друга. Включение Другого – например, животных в человеческий мир, а людей – в мир животных, – это в каком-то смысле лишь другая сторона исключения. Чтобы возник этический дуализм, нужно долго и безуспешно навязывать Другому в качестве всеобщих законы нашей морали, – а потом еще и судить его по этим законам. Всякий раз звери уходят или изгоняются в безумие неупорядоченной природы, но всякий раз возвращаются обратно, чтобы снова жить в нашем мире, подчиняться нашим законам и соблюдать наши приличия. И всякий раз у них не получается неукоснительно следовать этим неизвестным для них законам: так благородные аристотелевские кони становятся несусветными, обезумевшими батаевскими монстрами, для которых нет места в гармоничном и пропорциональном мире людей с его строгими порядками и установлениями.

Симондон, по всей видимости, в большей мере симпатизирует тем из философов, кто настаивает на сходстве человека и зверя (Аристотель, Монтень), и критикует тех, кто отталкивается от идеи различия (Сократ, Платон, Декарт). Сам он, в свою очередь, преодолевает эту оппозицию, предлагая рассматривать физическое, биологическое (витальное), психическое и психосоциальное как уровни бытия, понятого как становление, или, точнее, как режимы индивидуации<sup>48</sup>. В онтологии Симондона<sup>49</sup> принципиального различия или границы между людьми и животными нет, а есть, скорее, общий онтогенезис подвижной материи. Все границы потенциально переходимы: «Это

---

<sup>48</sup> *Simondon G. L'Individu et sa genèse physico-biologique. Paris: PUF, 1964. P. 153.*

<sup>49</sup> Как утверждает современный теоретик Альберто Тоскано, система индивидуации Симондона дает начало реляционной онтологии, в рамках которой «реальные отношения – это отношения, возникающие вместе со своими членами» (*Toscano A. Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze, London: Palgrave, 2006. P. 139.*)

не значит, что есть живые существа и существа, которые живут и мыслят: возможно, иногда животные оказываются в психической ситуации – только эти ситуации, которые подталкивают к мыслительному акту, у животных не так часты»<sup>50</sup>.

По мысли Симондона, биологическое, психическое (что также может означать субъективное) и т.д. – это не субстанции, а, скорее, различные модальности и возможности доиндивидуального как своего рода потенциальности, которая – в случае живой материи – разрешается в действии. Жизнь, как утверждает Симондон, есть «театр индивидуации»<sup>51</sup>. Любое живое существо в принципе способно совершить некий акт, когда перед ним возникают какие-то новые, неразрешимые в рамках привычного поведенческого арсенала, проблемы: «настоящий психизм возникает, когда витальные функции больше не могут решить проблемы, встающие перед живым существом»<sup>52</sup>.

«У живого есть индивидуация, которая осуществляется индивидом, а не просто функционирование, которое было бы результатом индивидуации, совершенной раз и навсегда, как если бы она была изготовлена; живое существо разрешает проблемы, не просто приспособляясь, то есть изменяя свое отношение к окружающему (что может делать машина), но изменяя себя, изобретая новые внутренние структуры и всецело входя в аксиоматику витальных проблем»<sup>53</sup>.

Значит ли это, что животное может проявить психическое или интеллектуальное усилие и даже, выражаясь языком Аристотеля, совершить *поступок*, если другие имеющиеся в его распоряжении средства – когти, зубы,

---

<sup>50</sup> Simondon G. L'Individu et sa genèse physico-biologique. P.152.

<sup>51</sup> Simondon G. The position of the problem of ontogenesis / Trans. Gregory Flanders // Parrhesia. 2009. No. 7. P. 7.

<sup>52</sup> Simondon G. L'Individu et sa genèse physico-biologique. P. 153.

<sup>53</sup> Simondon G. The position of the problem of ontogenesis. P. 7.

копыта, крылья и прочее – окажутся недостаточными? Если да, то не слышны ли здесь те же аристотелевские мотивы – дать всем живым существам, независимо от степени их совершенства, разумеется условной, шанс приобщиться к универсальному и разумному порядку?

Чтобы вообразить эти потенциальные индивидуации, следует вспомнить абсурдистских животных из прозы Франца Кафки и драматические примеры их становления людьми. Самый успешный из них – случай обезьяны, которая превращается в человека в результате отчаянной попытки вырваться из тесной клетки. Не то чтобы эта обезьяна, от имени которой ведется повествование в «Докладе для академии», хотела стать человеком – вовсе нет. Как поясняют Делёз и Гваттари, «для Кафки животная сущность является выходом, линией ускользания, пусть и на одном и том же месте или в клетке. *Выход, а не свобода. Живая линия ускользания, а не нападение*»<sup>54</sup>. Человек-обезьяна, или, по аналогии с академической лошадкой, академическая обезьяна (буквально: представляющая доклад для академии) не устает повторять: «Нет, свободы я не искал. Только выхода»<sup>55</sup>; «подражание людям меня не привлекало; я подражал потому, что искал выход, и ни по какой другой причине»<sup>56</sup>.

Таким образом, акт трансформации животного в человека не был призван служить манифестацией свободной воли. Скорее, наоборот, – у персонажа Кафки не было других вариантов, не было выбора. Настоящий выход бывает только оттуда, откуда выхода нет, из безвыходной ситуации, в которой не дано выбора:

---

<sup>54</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2015. С. 45. Между прочим, Делёз, верный читатель Симондона, интерпретирует и обратное движение у Кафки – человеческое становление-животным, превращение – как «линию ускользания».

<sup>55</sup> Кафка Ф. Малая проза. Драма. С. 42.

<sup>56</sup> Там же. С. 46.



«В прежней жизни у меня было столько выходов, а тут ни одного. Я был в тупике. Даже если бы меня пригвоздили, я не был бы больше поражен в моем праве на свободу передвижения. Но почему? Чешись хоть до мяса между пальцами ног, все равно не найдешь причины. У меня не было выхода, но я должен был его отыскать, потому что без него я не мог жить»<sup>57</sup>.

Ситуация, в которой оказался этот персонаж, всем телом вжатый в клетку, была настолько невыносимой, что, после многих попыток использовать свои привычные способности и умения, он, в конце концов, попробовал что-то совершенно новое. Он – задним числом, уже будучи способен отдавать отчет, как человек, о своем животном прошлом – «заклучил», что сам факт, что он находится в клетке, обусловлен его, так сказать, «родовым бытием», его бытием обезьяной, и что, чтобы выбраться, ему следует стать другим, «перестать быть обезьяной»<sup>58</sup> и начать подражать людям, свободно передвигающимся туда и сюда за пределами клетки. В этой ситуации невозможности он буквально применил мимесис, и эта стратегия оказалась успешной:

«Я не рассчитывал, но с большим вниманием и в полном спокойствии наблюдал. Я смотрел, как приходят и уходят эти люди, всегда с одними и теми же лицами, с одними и теми же движениями, часто мне казалось, что это вообще только один человек. Так вот, эти люди – или этот человек – ходили совершенно беззаботно. И передо мной замаячила великая цель. Никто мне не обещал, что если я стану таким, как они, то прутья решетки раздвинутся. Таких обещаний за совершение того, что кажется невозможным, тебе не дадут нигде. А когда ты это совершил,

---

<sup>57</sup> Там же. С. 41–42.

<sup>58</sup> Там же. С. 42.

тогда задним числом появляются и эти обещания, и именно там, где ты их тщетно искал раньше <...> Подражать этим людям было так просто!»<sup>59</sup>

Кафкианский мимесис, который в итоге позволяет животному трансформироваться, изменить собственную природу, стать Другим и уйти из зоопарка, заметно отличается от аристотелевского, который не влечет за собой никакой радикальной индивидуальной трансформации, но, скорее, способствует сохранению ситуации, когда все остаются на своих, заранее заданных, местах, по-своему поддерживая общий порядок вещей.

Среди других известных фантазий Кафки, которые могут быть описаны в терминах индивидуации, – философствующая собака-голодарь, из исследовательского интереса проводящая над собой биологический эксперимент («Исследования одной собаки»), суетливый обитатель норы, в суетливых размышлениях перед лицом незнакомой опасности доходящий до идеи общественного договора, который, однако, не с кем было бы заключить («Нора»), чувствительные мыши-меломаны («Певица Жозефина, или Мышиный народ»), и, конечно, доктор Буцефал, ученый конь-адвокат, некогда возивший на себе Александра Македонского, а после «погрузившийся в кодексы» («Новый адвокат»). В самом деле, изучение кодексов – чем не альтернатива для животного, которого в противном случае ожидает судьба оказаться вне закона – или в клетке, в тюрьме собственной животности? «Новый адвокат» заканчивается следующим:

«Так что, может быть, действительно самое лучшее – погрузиться в кодексы: как это сделал Буцефал? Свободный, не ощущая на своих боках ляжек всадника, вдали от гула Александровых битв, он читает и перелистывает при свете мирной лампы страницы наших старых книг»<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Там же. С. 44.

<sup>60</sup> Там же. С. 8.

## **ГЛАВА 2. МЕЖДУ БОГОМ И ЗАКОНОМ: ПЕРВОБЫТНЫЙ ТОТЕМИЗМ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ**

### **2.1. Сакральные животные: доисторическая религия в антропологии Ж. Батая**

Каково положение животного по отношению к закону? Находится ли оно по ту или по эту сторону? Если следовать за Ж. Деррида и Дж. Агамбенем, рассуждающими на эту тему, животное – так же как и, с другой стороны, суверен, – очевидно, вне закона. Так, животное у Агамбена может быть описано в терминах голой жизни, то есть такой формы жизни, которая, в отличие от человеческой, не может быть принесена в жертву, но может быть просто уничтожена без всякой церемонии (например, на скотобойне). Она либо лишена каких бы то ни было прав, либо наделена определенными правами, легко отчуждаемыми в той мере, в какой они гарантированы самими инстанциями отчуждения. Такая голая жизнь, открытая любому произволу, – это, можно сказать, изнанка официальной идеологии расширения, вслед за другими Другими – главным образом, в прошлом бесправными группами людей (женщинами, чернокожими, детьми, мигрантами и др.), – на животный мир области права. Необходимо отметить, однако, что так было не всегда: голая жизнь не является бессменной сущностью животного. Задолго до возникновения института права животные уже были субъектами закона, и убийство некоторых из них было повсеместно запрещено.

Строгий запрет на убийство некоторых животных был характерен, в частности, для первобытного тотемизма. Нарушение этого запрета, однако, являлось необходимым предписанием и происходило в акте ритуальной трансгрессии. Животные, приносимые в жертву, обладали сакральным статусом покровителей или прародителей осуществляющей эту трансгрессию группы людей. Место животного Другого, таким образом, вне закона, по ту сторону границы запрета, в мире сакральных вещей, для которого характерна

амбивалентность, совпадение восхищения и агрессии, святости и непристойности и т.п. Они же были, как отмечает Джон Берджер, и первыми объектами изобразительного искусства: «Возможно, первой краской была кровь животных»<sup>61</sup>.

Жорж Батай, посвятивший довольно много текстов пещерной живописи эпохи Палеолита, обращает особое внимание на то, что изображения животных были обнаружены в труднодоступных местах, которые едва ли можно рассматривать как места постоянного проживания людей. Очевидно, первобытные художники прилагали серьезные усилия, чтобы попасть туда и рисовать в темноте или при тусклом свете факелов. По мысли Батая, подобные усилия могут быть оправданы только сильными чувствами, вызываемыми в людях самой фигурой животного, и эти чувства носят прежде всего религиозный характер. Батай придерживался идеи религиозного происхождения искусства – как и вообще человеческой культуры. Его излюбленный пример – это знаменитое наскальное изображение в пещере Ласко, в труднодоступном участке «на дне своего рода котлована», куда не допускаются туристы, – изображение огромного животного и маленького человека под маской зверя:

«Умиравший бизон, из которого вываливаются внутренности, изображен здесь рядом с мертвым (очевидно, мертвым) мужчиной. Другие детали едва ли добавляют понятности этой странной композиции. Я не настаиваю: я могу вспомнить лишь, насколько ребяческий этот образ мужчины; еще более поразительно, что у мертвого мужчины – голова птицы. Я не претендую на то, чтобы объяснить эту знаменитую загадку. Никакая из известных интерпретаций не кажется мне удовлетворительной. Однако, глядя на нее в только что представленной мной перспективе, располагая ее в мире религиозной двусмысленности,

---

<sup>61</sup> *Berger J. Why look at animals? London: Penguin Books, 2009. P. 16.*

достигаемой в насильственных реакциях, я могу сказать, что это изображение, погребенное в глубинах святая святых пещеры Ласко, есть мера этого мира, сама мера этого мира. Этого подвижного и постигаемого мира, откуда возникла религия, а затем разрастающееся множество религий»<sup>62</sup>.

Култ животных в тотемизме связан, во-первых, с очевидностью для первобытных людей изначального с ними родства. Человек Батая входит в мир через признание этого родства и в то же время через его отрицание и отделение от него. Во-вторых, он указывает на изначальное превосходство животного над человеком. Разумеется, животное было сильнее; убийство крупного животного требовало усилий целого коллектива охотников. Но дело не только в этом. Батай подчеркивает контраст между ничтожностью человека и величию зверя и говорит о *божественной* природе последнего. Животные – это первые боги; наскальные рисунки – первые иконы. Первобытные животные Батая божественны и суверенны. Суверенность же, в его представлении, обозначает не столько власть, сколько свободу – животные *не работают*:

«Эти трогательные изображения в каком-то смысле противоположны изображениям человека, и нам следует задуматься о чувстве неполноценности первобытного человечества, которое трудилось и говорило, перед явлением безмолвного животного, которое не работало. Изображения *людей* в пещерах жалки, они смахивают на карикатуру и часто скрыты *под маской зверя*. Поэтому мне кажется, что *животность* для человека разрисованной пещеры – как и для сегодняшних архаичных

---

<sup>62</sup> Bataille G. The Cradle of Humanity. Prehistoric Art and Culture / Trans. Michelle Kendall and Stuart Kendall, New York: Zone Books, 2009. P. 137.

охотников – была ближе к религиозности, которая позже стала называться божественностью»<sup>63</sup>.

В отличие от первобытного пещерного художника, современный художник может только имитировать этот изначальный импульс жертвоприношения. Так делал, например, представитель венского акционизма Герман Нитш, определявший себя «не как художник, а скорее как священник, который работает с основами всех религий и ищет новые основания для религиозного чувства в современном мире»<sup>64</sup>: в своих театральных перформансах 1960-х гг. он упорно имитирует жертвоприношения животных.

Проблема, однако, не в том, что Нитш совершает «ненастоящее» жертвоприношение, в отличие от «настоящих», практикуемых первобытными людьми. В каком-то смысле любое жертвоприношение совершается «понарошку». По определению Батая, оно есть «симулякр», спектакль, в котором жертвователь, по сути, замещает себя приносимым в жертву объектом (в частности, животным), за чужой счет таким образом как бы переходя границу между жизнью и смертью и при этом оставаясь в живых. Здесь следует воздержаться от широкой дискуссии по поводу того, чем отличается настоящее от ненастоящего, подлинное от неподлинного, и от ностальгических упований на то, что в былые времена все было по-настоящему, а сейчас мы имеем дело лишь с бледными подобиями.

Как отмечает в своей статье, посвященной Нитшу, Дэвид Килпатрик, среди звучавших в адрес австрийского радикального художника обвинений были «обвинения в убийстве животных, хотя, придерживаясь своего манифеста 1962 года, Нитш использовал исключительно тех животных, которые уже умерли от старости, или которых нужно было забить»<sup>65</sup>, что «представляет

---

<sup>63</sup> Ibid. P. 140.

<sup>64</sup> Chernoba R. Hermann Nitsch: The Bloody Priest of Vienna. Режим доступа: <http://www.desillusionist.com/data/08/04.html> (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>65</sup> Kilpatrick D. Sacrificial Simulacra from Nietzsche to Nitsch // Hyperion. 2008. Vol. 3 No. 3. P. 59.

собой значительное препятствие для полной реализации того, что он обозначил как “первоначальный эксцесс”: так как тела, которые он использовал, были уже мертвы, наиболее сильный элемент ритуала жертвоприношения отсутствовал»<sup>66</sup>. Ницш приносит в жертву европейских сельскохозяйственных животных, купленных на бойне. Эти животные уже мертвы – и в произведении искусства они как бы умирают снова.

Можно ли определить убийство уже мертвого как жертвоприношение? Юридически нет: нельзя принести в жертву то, что не является сакральным, но может быть просто убито на бойне. Статус животного в современном обществе не совместим с идеей жертвоприношения. Если традиционные ритуалы жертвоприношения основаны на трансгрессии, нарушении запрета – прежде всего, запрета на убийство кого-то или чего-то, чья жизнь для членов данного сообщества обладает священной ценностью, – то здесь нет запрета, который можно было бы нарушить. Убийство этой овцы не запрещено законом: это не сакральная, но голая жизнь. Она уже обретается в серой зоне между жизнью и смертью. Эта зона населена мертвоживущими животными, подлежащими множественному убою. Захваченные в этот круговорот, они не перестают умирать снова и снова. Бойня, служащая моделью для жертвоприношения у Ницша, – это бесконечная петля десакрализованной смерти.

Рассуждая о мифопоэтических аспектах жертвоприношения от Ницше до Ницша – через Батаю, который кладет жертвоприношение в основу своей философии, – Килпатрик подчеркивает, насколько вырван из реального культурного и исторического контекста этот художественный жест, совершаемый в поисках новой религии. Надо сказать, упоминание этих трех фигур в одном ряду совершенно оправдано – ведь и Батай тоже (по крайней мере, в 1930-е гг.) хотел воссоздать некоторые предпосылки для религиозного опыта в нашем нерелигиозном, профанном мире, как если бы когда-то в глубокой древности люди испытывали такую интенсивность реального, какая

---

<sup>66</sup> Ibid. P. 61.

для нас сегодня недоступна или ощущается нами как утраченная. В период основания журнала и тайного общества «Ацефал» (1936—1939) Батай на полном серьезе задумывался о том, как возродить религию через ритуал<sup>67</sup>.

Батай – один из тех в широком смысле современных авторов, чье творчество представляет собой свидетельство опасного балансирования между Богом, смерть которого можно назвать основополагающим событием его мысли, и Другим, который появляется в горизонте этого события. Батаевский Другой – это животное, женщина, первобытный человек. Автор в самом деле не без ностальгии обращается к первобытным временам. Однако ностальгическая утопия подлинности изначального человеческого сообщества – это не самая главная и принципиальная теоретическая и идеологическая «ошибка» Батая (как считает, например, Жан-Люк Нанси)<sup>68</sup>. Зачарованность первобытным обществом с его архаическими ритуалами, естественно, вызывающая большое недовольство современных авторов, на самом деле не так уж сильно влияет на его основной критический импульс. Это, скорее, особенность мысли, которая не обязательно растет из ностальгии по ушедшим временам, но которая имеет тенденцию приписывать непосредственность и наивность более или менее далекому прошлому и вообще выделять Другого (в данном случае первобытного человека) и приписывать ему некие генерализующие характеристики. Батай верит в то, что неандерталец наивно верит в своих животных богов, а Нанси верит, что Батай наивно верит в наивную веру неандертальца. Аналогичным образом, к примеру, Деррида, как замечает

---

<sup>67</sup> См. об этом, например: *Олье Д.* (Сост.) Коллеж социологии / Пер. с фр. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, В.М. Володина. СПб.: Наука, 2004 (особенно предисловие В.Ю. Быстрова «Обезглавленный миф», С. 5—15); вступительную статью С.Н. Зенкина «Сакральная социология Жоржа Батая» (*Батай Ж.* Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006, С. 7–48; а также нашу рецензию на книгу «Коллеж социологии» (*Тимофеева О.* Об одном несостоявшемся заговоре (Рец. на кн. «Коллеж социологии») // НЛО. 2005. № 75.

<sup>68</sup> *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество / Пер. с фр. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей, 2009. С. 45–85.



Славой Жижек, верит в фаллоцентризм философов прошлого, наивно веривших во всемогущество разума:

«Сквозь призму современной «рациональной» мысли, принятой за стандарт зрелости, Другой представляется как «примитивные» люди, захваченные магическим мышлением, «и правда верящие», что их племя происходит от их тотемного животного, что беременная женщина была оплодотворена духом, а не мужчиной, и т.д. Рациональная мысль порождает таким образом фигуру «иррациональной» мифической мысли – и здесь мы (снова) имеем процесс насильственного упрощения (редукции, стирания), которым сопровождается появление Нового: чтобы утверждать что-то радикально новое, все прошлое, со всеми своими несоответствиями, должно быть сведено к какой-то основной определяющей характеристике («метафизика», «мифическая мысль», «идеология»...). Сам Деррида осуществляет подобное упрощение в своей деконструктивистской форме: все прошлое обобщается как «фаллоцентризм» или «метафизика присутствия»<sup>69</sup>.

Описываемую Жижеком тенденцию – которую он, критикуя Деррида, называет также «здоровым смыслом деконструкции» – можно определить и через проекцию Другого. Батай проецирует наивность жертвоприношения на дикарей, наивность закрытой системы – на Гегеля, а наивность имманентности – на животных. Нанси в свою очередь проецирует на Батая наивность ностальгической проекции.

Однако в конечном итоге проблема здесь не в том, что Батай приписывал особую религиозную чувственность первобытному Другому, но, скорее, в том, что он не видел религии в настоящем. Можно сказать, что миф, объединяющий Нитша и Батая, – это миф об отсутствии мифа, о настоящем, лишенном

---

<sup>69</sup> Žižek S. *Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012. P. 409.

сакрального. Тем временем, нужно понимать, что, вопреки всем попыткам объединенных сил просвещения, рационализма и капитализма, современности так и не удалось окончательно секуляризировать человеческое общество и расколдовать мир. И религия, и миф все еще существуют, как существуют верования и ритуалы. Так, по мысли Вальтера Беньямина, сам капитализм является религией. Капитализм – не только «религиозно обусловленная конструкция, как думал Вебер, но и религиозный феномен по своей сути»<sup>70</sup>. Общество, в котором мы живем, не свободно от религии; просто сущность религии изменилась. И – что здесь самое важное – животное в этой религии давно утратило центральное и сакральное место<sup>71</sup>. Именно это имеет в виду Батай, когда рассуждает о переходе «от изначального противопоставления между животностью-божественностью, с одной стороны, и человечностью – с другой, к противопоставлению, которое все еще доминирует сегодня, и которое царит в умах даже чуждых всякой религии, между животностью, лишенной любого религиозного смысла, и человечностью-божественностью»<sup>72</sup>.

## 2.2. Двойственность фигуры животного в Средневековье

### 2.2.1. Виновность: суды над животными

Статус животных в европейской культуре меняется. Однако следы их родства с богами и людьми сохраняются и после тотемизма. И древние греки делят с ними свой космос, и в средние века животные все еще живут в том же мире, что и люди – в мире божественного творения. Можно заметить, что, в отличие от первобытного искусства, изображавшего человека под маской зверя,

---

<sup>70</sup> Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой, Е. Павлова, А. Пензина, С. Ромашко, А. Рябовой, Б. Скуратова и И. Чубарова. М.: РГГУ, 2012. С. 100.

<sup>71</sup> Это наблюдение касается, конечно, не всех современных религий. Из мировых религий в исламе, например, до сих пор широко практикуются жертвоприношения животных, хотя с этим и ведется активная борьба.

<sup>72</sup> Bataille G. The Cradle of Humanity. P. 141–142.

в живописи средневековья у животных, даже в bestiариях, часто человеческие лица. И не только у животных – у детей тоже на удивление взрослые лица. В мире творения, сделанном по образу и подобию Бога, присутствуют лишь многообразные вариации на тему одного и того же лица – вернее, лика. Сингулярность и инаковость средневекового образа соотносится с универсальностью и тождественностью Бога.

В той мере, в какой божественное присутствовало в каждом элементе творения, закон имел силу не только над людьми: средневековая юридическая система распространялась и на животных. Если в тотемизме животных приносили в жертву, то в средневековой Европе их можно было казнить и отлучать от церкви. Животные подлежали наказанию в судебном порядке. А это значит, что они считались вменяемыми и несли ответственность за любое совершенное ими «преступление» и за весь причиненный ими вред. Формально их юридический статус был близок к человеческому, что и нашло отражение в таких со всей очевидностью абсурдных практиках, как суды над животными.

В наше время мысль о том, что животных можно судить по человеческим законам, кажется дикой. Сегодняшняя юридическая система по большей части не предполагает ответственности животных, но зато склоняется в сторону признания их прав, дрейфуя таким образом в направлении новой формы включенности, которая, парадоксальным образом, отсылает к более раннему состоянию «животного в законе». Как если бы, после долгого периода исключения нечеловеческого животного из просвещенного и рационального мира, когда юридически оно было приравнено к вещи, современное человечество вновь готово принять их в свой мир закона и права.

Суды над животными не являются, конечно, исключительно средневековым феноменом. Они практиковались и до, и после средневековья (вплоть до сегодняшних дней). Йен Джирджен, автор статьи, подробно описывающей и анализирующей феномен судов над животными, упоминает в

числе прочих подобную практику – о которой известно совсем немного – в древней Греции:

«На самом деле не существует непосредственного свидетельства того, что такого рода суды действительно имели место. Однако, вероятнее всего, судебное преследование животных могло преследовать ту же главную цель, что и преследование в Греции неодушевленных объектов: избавиться от скверны, которая из-за этого преступления «загрязнила» сообщество. В ходе судебного процесса, если истцы по факту и закону объявляли животное виновным, его, скорее всего, казнили. Его тело затем надлежало “выбросить за границы”, чтобы очистить землю от скверны»<sup>73</sup>.

Одно из свидетельств того, что в Греции уже имели место такие суды, находим у Платона:

«Если подъяремная скотина или иное какое-нибудь животное убьет человека (исключение здесь составляют те случаи, когда это постигает атлета, выступающего на общегосударственном состязании), то родственники должны выступить судебным порядком против убийцы; дело разбирают агрономы, выбранные в любом числе каким-нибудь родственником. Уличенное животное убивают и выбрасывают за пределы страны»<sup>74</sup>.

Греческий суд над животными связан, таким образом, не столько с идеей наказания, сколько с идеей избавления от скверны, угроза которой исходит от Другого, и поддержания сообщества в безопасности и чистоте его границ. Все,

---

<sup>73</sup> *Girgen J.* The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals // *Animal Law Review at Lewis & Clark Law School.* 2003. No. 9. P. 106.

<sup>74</sup> *Платон.* Законы. Послезаконие. Письма. М.: Наука, 2014. С. 311.

кто несут беду, должны быть выброшены за пределы. Не потому, что они совершили преступление, а потому, что их поступок становится причиной несчастий. Через преступление в сообщество вторгается опасный Другой, от которого следует избавиться. Как утверждает Вальтер Хайд, греки верили, «что моральное равновесие сообщества было нарушено убийством, и что кто-то или что-то должно быть наказано, иначе беда – мор, засуха, поворот человеческих судеб – завладеет этой землей»<sup>75</sup>.

Избавляясь от нарушившего общий порядок Другого, греческий космос пытается восстановить свое хрупкое равновесие. В свою очередь, средневековый мир управляется по закону совсем иному, чем слепая воля богов, требующая последовательного иерархического подчинения тем, кто располагает ближе к благу и больше знает его. Христианский закон известен, он дан всем людям, должен быть понятен и тщательно соблюдаем. Но даже самое совершенное законопослушание не освобождает от вины, поскольку, как мы знаем, вначале было грехопадение.

По мысли Джирджена, средневековая Европа знала в общем и целом два типа судов над животными – оба проходили почти так же, как и суды над людьми. В светских судах «обычно проводились процессы над отдельными домашними животными» или расследовали дела и наказывали животных, которые «причинили физический ущерб или смерть человеку», тогда как юрисдикция церковных судов распространялась, скорее, «на группы диких животных, такие как рои насекомых», или на животных, которые «нарушили общественный порядок (что обычно означало уничтожение урожая, предназначенного для человеческого потребления)»<sup>76</sup>. Среди животных, которых судили индивидуально, были свиньи, коровы, быки, лошади, мулы, ослы, козы, овцы и собаки. Церковным судам подлежали главным образом

---

<sup>75</sup> Hyde W. The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times // University of Pennsylvania Law Review. 1916. No. 64. P. 698.

<sup>76</sup> Girgen J. The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals. P. 99.

кроты, мыши, крысы, звери, птицы, улитки, черви, саранча, гусеницы, термиты, различные жуки и мухи, а также другие насекомые и «паразиты», и даже угри и дельфины<sup>77</sup>. Как пишет Джирджен:

«Несмотря на нетрадиционность своих подсудимых, и религиозные, и светские суды относились к этим актам очень серьезно, и строго следовали правовым традициям и формальным процедурным правилам, установленным для осуждаемых за преступления людей. Община за свой счет обеспечивала обвиняемое животное защитой, и эти адвокаты приводили сложные юридические аргументы в пользу своих подзащитных животных. Животные, проходившие по уголовным делам, иногда содержались в тюрьме вместе с человеческими заключенными. Доказательства рассматривались и приговоры выносились так, будто подсудимым был человек. В конечном итоге, в светских судах, когда дело доходило до наказания (обычно смертной казни), суд прибегал к услугам профессионального палача, которому платили точно так же, как и в случае более традиционных подсудимых»<sup>78</sup>.

Животных, приговоренных к смертной казни, чаще всего сжигали на костре, вешали или обезглавливали. Среди множества историй Э.П. Эванс, в книге «Уголовное преследование и смертная казнь животных» (1906) задокументировавший более 191 случая судебных преследований животных и отлучений их от церкви в период с IX по XX век, пересказывает, например, следующую. В 1938 г. Фалезский трибунал приговорил свинью к отрубанию ноги и головы, а затем повешению за то, что она разорвала руку и лицо

---

<sup>77</sup> *Girgen J.* The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals. P. 99.

<sup>78</sup> *Ibid.* P. 99.

ребенка, который от этого умер. Свинья была казнена в человеческой одежде на городской площади перед ратушей<sup>79</sup>.

Суды над животными не всегда заканчивались смертным приговором. Так, в 1712 году в Австрии собака якобы укусила за ногу члена муниципального совета. Собака была осуждена и приговорена к одному году в так называемой *Narrenkötterlein* – нечто вроде позорного столба или железной клетки, устанавливавшейся на базарной площади, в которую обычно сажали богохульников, гуляк, хулиганов и других нарушителей спокойствия<sup>80</sup>.

При всех серьезных идеологических различиях между греческими и средневековыми формами осуждения провинившихся животных, есть у них и нечто общее, и нельзя не согласиться с Джирдженом, который объясняет эту общность в терминах порядка. Ранее речь уже шла о порядке, мера которого оказывается применима к животным, бегающим туда и сюда через границы запрета и врата закона.

«Теории, фокусирующиеся на порядке и контроле, особенно полезны в понимании мотивов, стоявших за судами. Предполагается, что греки и средневековые европейцы изначально проводили такие суды, чтобы учредить когнитивный контроль за беспорядочным миром <...> Другими словами, суды над животными произросли из заботы о порядке. Людям нужно было верить, что природный мир закономерен, даже если некоторые события, такие как убийство человеческого детеныша свиньей, казалось, бросали вызов всем разумным объяснениям. Тогда они обратились к судам»<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> *Evans E.P.* The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals. New York: Dutton, 1906. P. 140.

<sup>80</sup> *Ibid.* P. 175.

<sup>81</sup> *Girgen J.* The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals. P. 119.

В связи с нашим тезисом о диалектике Другого, которая преломляется в отношении человека к животным, можно рассматривать суды как одну из процедур отчуждения – процедур, производящих Другого из того же самого (в данном случае, из универсальности подвластного божественному закону мира). В судебном порядке животное отчуждается от общества, отлучается от церкви, исключается или уничтожается как Другой, враждебный элемент, но его друговость определяется не его видовыми характеристиками, не его животной природой, а тем, что оно преступило закон, как его мог бы преступить, в общем-то, любой другой, и именно это сделало бы любого другого Другим, вывело бы его за границы установленного порядка для «своих». В христианстве этот порядок распространяется на всех: все «свои» до тех пор, пока его не нарушат. Из нарушения порядка выводится Другой, устанавливаются пограничные столбцы в произвольных местах: как и в Греции, животное и человек «свои», но могут разделить судьбу Другого, оказавшись в одной клетке.

В первой главе уже был упомянут доктор Буцефал, «новый адвокат» Кафки. Конечно, животное-адвокат – фигура фантастическая, она живет в литературе. Но вот адвокаты животных – это вполне действительные представители средневековой правовой системы. Как отмечает Эстер Коэн, эти люди «относились к своей работе очень серьезно, посвящая огромное количество времени, багаж знаний и юридического опыта защите своих клиентов»<sup>82</sup>.

«Одним из самых известных таких публичных защитников животных был Бартоломе Шасене, который позже стал первым председателем высшего суда Прованса (пост, соответствующий главному судье) и внес важнейший вклад в развитие французской правовой мысли XVI века. В 1522 году, в случае, который впоследствии поможет ему утвердиться в

---

<sup>82</sup> *Cohen E. Law, Folklore and Animal Lore // Past & Present. 1986. No. 110. P. 123.*



качестве выдающегося исследователя права, Шасене был назначен к защите крыс из Отена, обвиняемых в уничтожении урожая ячменя в этой провинции. Оправдывая неявку своих подзащитных в суд в ответ на официальную повестку, Шасене сначала заявил, что его клиенты живут в разных местах и в разных деревнях, и одна-единственная повестка могла не достичь адресата. Суд согласился, и вторая повестка была оглашена во всех приходах, где обитали крысы. После того, как крысы вновь не появились по этой второй повестке, Шасене объяснил, что в этот раз их неповиновение было обусловлено тем, что путь в суд – долгий и трудный; далее он утверждал, что крысы испугались кошек, поджидавших их на пути...»<sup>83</sup>

Подобными объяснениями, однако, не исчерпывался весь дискурс защиты животных перед судом. Со временем аргументы становились все более и более общими, тонкими и рациональными. Можно утверждать, что адвокаты, защитники животных, среди прочих стояли у истоков гуманистической мысли. Их главный довод сегодня звучит банально, но в свое время он был, конечно, революционным: мы не можем судить животных, потому что они не обладают разумом. Показателен отрывок из подобного выступления:

«Во-первых, призывать к суду можно только того, кто способен рассуждать, кто в состоянии свободно действовать и кто в состоянии понимать смысл преступления. Но так как животные лишены света разума, которым одарен один лишь человек, то, следовательно, и процесс, затеянный против них, недействителен <...> Но удивительнее всего то, что над этими бедными тварями хотят произносить анафему, на эти

---

<sup>83</sup> *Girgen J.* 'The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals'. P. 101–102. О деятельности Шасене – в частности, подробные протоколы защиты древесных червей – см.: *Барнс Д.* История мира в 10 1/2 главах: [сб.] / Пер. с англ. В. Бабкова. М.: АСТ: ЛЮКС, 2005. С. 69–91.

бедные существа хотят обрушить самый суровый меч, имеющийся в руках Церкви для наказания преступников. Но эти животные не могут совершать ни преступлений, ни грехов, ибо для того, чтобы грешить, нужно обладать разумом, который отделял бы добро от зла и указывал бы своему владельцу, чему нужно следовать и чего нужно избегать. Животные не могут быть изгнаны из лона Церкви, никогда не бывши там. Это может быть направлено против людей, владеющих душою, а не против неразумных животных. Так как душа этих животных не бессмертна, то их не может поразить анафема»<sup>84</sup>.

Появление гуманистической аргументации в защиту животных – решающий шаг на пути становления рациональности Нового времени. Парадокс заключается в том, что именно такой гуманизм становится затем основой отношения к животным как к вещи (имеется в виду прежде всего их правовой статус) и исключения их из мира людей за отсутствием у них разума и других достоинств, которые человек традиционно приписывает самому себе. Классическая гуманистическая защита животных выстраивается на идее превосходства человека. Адвокаты заявляли перед судом, что мы не можем обвинять животных, потому что мы вообще не можем с ними говорить, потому что они не могут нас понимать, они не знают закона и чужды ему. Налицо радикальное смещение позиции Другого. Защита животных с гуманистических позиций представляет собой в данном случае отличную от судов (с их абсурдностью и жестокостью) процедуру отчуждения: Другим (преступником) теперь не становятся, нарушив закон; Другим (животным) рождаются, и это не поправить – можно только поменять свое отношение к Другому, сделать его гуманным, защитить. Животное выводится своим защитником за черту

---

<sup>84</sup> Речь представителя животных, взятая из собрания материалов, собранных Гаспаром Балли (1568), цит. по: *Артемов В. Суды над животными // История. 2003. № 2. Режим доступа: <http://his.1september.ru/article.php?ID=200300204> (дата обращения: 19.05.2018).*

миропорядка, субъектам которого доступно понимание буквы закона. Человек может быть или не быть преступником, животное же – по ту сторону, для него закон не писан.

### ***2.2.2. Невинность: проповедь животным***

В Средневековье существовал, однако, и другой довод в оправдание животных, а именно их невинность. Перед нами вся двусмысленность христианской традиции, с одной стороны, сокрушающейся о греховности животной плоти человека, с другой – уповающей на невинность и наивность зверя, не ведающего добра и зла. Невинность и наивность, у которой на этот раз есть чему поучиться самому человеку. По мысли христианина Честертона, умиление перед святой простотой божьей твари возникает на месте вытравленных инквизиторами следов языческого поклонения природе. Честертон писал, что языческая цивилизация была не просто высокой, а «высочайшей из всех достигнутых человечеством». Древние греки изобрели непревзойденные способы и словесного, и пластического изображения мира; вечные политические идеалы; стройные системы логики и языка. Но они сделали еще больше – они поняли свою ошибку:

«Эта ошибка так глубока, что нелегко найти для нее подходящее слово. Проще и приблизительней всего назвать ее поклонением природе. Можно сказать, что древние были слишком естественны. Греки – великие первооткрыватели – исходили из очень простой и на первый взгляд очевидной мысли: если человек пойдет прямо по большой дороге разума и природы, ничего плохого случиться не может, тем более – если человек этот так разумен и прекрасен, как древний грек <...> Но тот, кто поклонился здоровью, не останется здоровым. Если человек идет прямо, его дорога крива. Человек изогнут, как лук; христианство открыло людям, как выправить эту кривизну и попасть в цель. Многие посмеются над

моими словами, но поистине благая весть Евангелия — весть о первородном грехе»<sup>85</sup>.

В отличие от средневековых людей, средневековые животные не знают греха, не различают добра и зла. Они никогда не покидали лоно природы, или, скорее, как говорят христиане, никогда не покидали царства божия<sup>86</sup>. Но если они не знают греха – то не знают и благой вести. Святой Франциск Ассизский верил, что их можно приобщить к универсальному Божьему закону, но лишь освободившись от собственных грехов, и через обретенное таким образом знание вновь приблизившись к их невинности и наивности. Он стал проповедовать птицам и лесным зверям: как рассказывают, его проповедь имела успех. По легенде, Франциску удалось обратить даже «брата волка», который был злым, а после стал добрым; животные собирались вокруг святого отца, слушали его и задавали ему вопросы, каждое на своем языке, чтобы затем – каждое на своем языке – бесконечно славить Бога. В этом славословии всякое живое существо, даже самое, как пишет Честертон, «бесформенное чудище», обретает свой смысл и становится своим: теперь оно – частица нового единства веры, которая прокладывает себе дорогу через самую пропасть в сердце мира, расколотого пополам:

«Если объяснять вещи, они становятся чудеснее, мы больше дивимся им, меньше их боимся; ведь вещи чудесны, когда они что-то значат, а не тогда, когда они не значат ничего. Пусть бесформенное, или глухое, или злое чудище будет больше гор – его, в полном смысле этого слова, можно назвать незначительным, если оно ничего не значит. Для мистика, каким был св. Франциск, любое чудище значит что-то, оно передает свою весть,

---

<sup>85</sup> Честертон Г.К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 87.

<sup>86</sup> Две эти вещи кажутся совершенно разными, но так ли это на самом деле? Рай, царство божие – списан с природы, и в то же время ей противоположен.

говорит на знакомом языке. В этом и смысл преданий – правдивы они или нет – о том, что он как волшебник знал язык зверей и птиц»<sup>87</sup>.

Для того, однако, чтобы разговаривать со зверями и птицами, необходимо было пройти нелегкое очищение, избавиться от всего лишнего, и прежде всего стать бедным, как звери и птицы. Проповедь животным, распахивавшая для них двери в праведную жизнь, была возможна в ту пору, когда бедность – и даже нищенство – не только не считались пороком, но напротив – принадлежали порядку святости. Позже, с реформацией и утверждением в своем господстве, говоря языком Макса Вебера, «протестантской этики и духа капитализма», причастность к благу, всеобщему и индивидуальному, станет измеряться скорее собственностью и богатством. Неслучайно, как бы в противовес этому, некоторые современные философы провозглашают своего рода «францисканскую этику и дух коммунизма», все чаще оглядываясь на средневековое и раннее христианство, которое своеобразную духовную власть нищеты противопоставляло духовной нищете власти, замаскированной богатыми владениями официальной церкви и государства. Бедность, в этой традиции почитаемая, обещает раскрыть особые возможности коммуникации, послужить основой подлинного сообщества. Такого, в которое каждый волк мог быть включен как равный, как «брат».

Так, Дж. Агамбен обращается к описанию регламентации быта францисканских монахов, разрабатывая на основе этого описания понятие формы жизни как «высшей бедности», которая состоит в одном только пользовании вещами без владения ими. Это жизнь по ту сторону собственности. Она не принадлежит тому, кто ее проживает, но, скорее, находится в общем пользовании<sup>88</sup>. Слово «общее» здесь является ключевым,

---

<sup>87</sup> Честертон Г.К. Франциск Ассизский. С. 101.

<sup>88</sup> Agamben G. The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life / Trans. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2013. P. 13.

так как задает мотив общности, совместного бытия, формирующегося посредством коллективных аскетических практик. В свою очередь, М. Хардт и А. Негри «радикализуют обратимость агамбеновской трансформации “голой жизни” в источник трансцендентности, рассматривая эту “нищету” и “наготу” как обогащающую силу»<sup>89</sup> и напрямую связывают францисканскую бедную жизнь с коммунистической утопией:

«Пролить свет на будущее коммунистической борьбы могла бы одна старинная легенда — о святом Франциске Ассизском. Вспомним его деяния. Чтобы победить нищету масс, он принял ее как данность и открыл в ней онтологическую силу нового общества. Борец-коммунист делает то же самое: он видит в нынешнем положении масс условие их невероятного богатства. Франциск, в противоположность зарождающемуся капитализму, отверг любую инструментальную дисциплину, а в противоположность умерщвлению плоти (в нищете и смиренном согласии со сложившимся порядком) он проповедовал счастливую жизнь со всеми радостями природы и естества, со зверушками, сестрицей-луной и братом-солнцем, с полевыми птицами, с несчастными и измученными людьми, объединившимися против сил власти и разрушения. В период постсовременности мы снова оказываемся в тех же условиях, что и Франциск, противопоставляя убожеству власти радость бытия. Вот та революция, которую не сможет остановить никакая власть, поскольку биовласть и коммунизм, кооперация и революция объединяются — в любви, простоте и невинности. Это и есть безудержная радость быть коммунистом»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> *Noys B.* The Poverty of Vitalism (and the Vitalism of Poverty) // *To Have Done With Life: Vitalism and Antivitalism in Contemporary Philosophy* (доклад, представленный на конференции в Загребе, посвященной витализму, в 2011 г.).

<sup>90</sup> *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004. С. 380.

Францисканская этика, образцом которой является в рассматриваемом нами контексте столь радикальная практика, как проповедь животных, выводит проблему животного как Другого на новый политико-онтологический уровень. Если в случае судов над животными и их гуманистической защиты речь идет о двух совершенно разных процедурах отчуждения, то здесь производится попытка этот отчуждение снять, встретившись с Другим, в буквальном смысле попытавшись найти с ним общий язык. Снятие отчуждения, предполагающее встречу с Другим, представляет собой момент установления сообщества; политика, подкрепленная этикой, основанная на сочувствии, вере и доброй воле, вбирает в себя теологию.

## ГЛАВА 3. ПО ТУ СТОРОНУ РАЗУМА: ДРУГОЙ И КАРТЕЗИАНСКИЙ СУБЪЕКТ

### 3.1. М. Фуко о связи между животностью и безумием

В первой части своей знаменитой «Истории безумия» Мишель Фуко пишет о том, как в ходе Реформации, в связи с возрастанием этической ценности труда, праздность подвергается моральному осуждению, а нищета утрачивает ореол святости и становится преступлением против общественного порядка:

«...возникает опыт нового пафоса, когда человеку ничего не говорят ни о блаженстве страдания, ни о спасении, в котором соединятся Бедность и Милосердие, а лишь подсказывают его обязанности перед обществом и внушают, что убогий бедняк – это результат царящего в обществе беспорядка и одновременно помеха, не позволяющая восстановить порядок <...> нищета выпадает из диалектики унижения и славы; отныне ее место – в пределах соотношения порядка и беспорядка; внутри категории виновности. <...> Из сферы религиозного опыта, ее освящавшего, она соскальзывает в область моральных категорий, где подлежит осуждению»<sup>91</sup>.

Такого чудака, как Франциск Ассизский, в этот период, очевидно, 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»<sup>92</sup>. Безумец, который, по словам Фуко, «с точки зрения

---

<sup>91</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И.К. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 74.

<sup>92</sup> «Если и есть в классическом безумии нечто запредельное, некий отзвук иного, то уже не потому, что безумец приходит из чужих краев, из мира помешательства и отмечен его печатью – но потому, что он по собственной



средневековой идеи милосердия заключал в себе толику тайного могущества нищеты»<sup>93</sup>, перестает быть вестником сакрального мира, этой нищетой увенчанного, и отправляется в ад разнузданной животности, буйство которой для рациональной геометрии становящегося таким образом нового мирового порядка страшнее проказы: неслучайно местом приюта умалишенных становятся бывшие лепрозории.

По мысли Фуко, преступные нищета и праздность сочетаются в фигуре безумца с животным, нечеловеческим началом, ведь человек, и особенно человек классической эпохи, – это тот, кто мыслит. Тот же, кто не мыслит – не человек. Мысль, таким образом, ложится в основание работы механизма по производству Другого. Безумие обнажает бессмысленность звериной природы человека в ее агонии, бесформенности, болезненности, но одновременно и в ее свободе:

«Тот негативный факт, что “ с безумным обращаются не как с человеческим существом ”, имеет вполне позитивное содержание; бесчеловечное равнодушие к умалишенному в действительности означает своего рода навязчивую идею, уходящую корнями в далекое прошлое, в те страхи, из-за которых животный мир со времен Античности и особенно Средневековья предстает привычно-загадочным, чудесным и угрожающим, несет в себе какое-то неясное беспокойство. Однако этот страх перед животным, который сопровождал восприятие безумия, привнося в него все разнообразие картин своего воображаемого, был уже не тем, что двумя или тремя веками ранее: превращение человека в животное перестало быть зримым признаком присутствия дьявольских сил или плодом адской алхимии неразумия. Явление зверя в человеке не

---

воле преступает границы буржуазного порядка и, лишенный рассудка, оказывается вне его сакральной этики» (Там же. С. 88).

<sup>93</sup> Там же. С. 78.

означает больше его принадлежности к потустороннему миру; зверь — просто его безумие, не указывающее ни на что, кроме себя самого: его безумие в природном состоянии. Буйствующее звериное начало безумия лишает человека всего человеческого — но при этом не отдает его во власть иных сил, а лишь низводит на нулевой уровень его собственной природы. Для эпохи классицизма безумие в крайних своих формах — это человек в непосредственной связи с собственной животностью, безотносительно к чему-либо иному, постороннему»<sup>94</sup>.

Как показывает Фуко, умалишенные практически приравниваются к животным, и, в частности, места изоляции, куда их помещают для исправления, в своем внутреннем устройстве мало отличаются от зверинцев. Изоляция направлена на то, чтобы обезопасить мир от Другого, разум от безумия, общественный порядок — от разгула беспризорной нищеты, а человека — от животного, которое снова перестает быть на него похожим. Животные же, неработающие и неимушие, оказываются за чертой, рядом с низшими классами и отбросами социальной системы.

Фуко объясняет, что феномен исключения безумия (в форме изоляции) следует понимать как меру «правопорядка», что, конечно, не может не отсылать к уже упомянутым батаевским «полицейским предписаниям» классической Греции — в противовес «забавам криминальных классов». Зачем, однако, нужна полиция? Какого рода порядок она должна охранять? Фуко непосредственно связывает полицейские меры с необходимостью принудительного труда. И безумный, и нищий не работают — как не работают и животные<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Там же. С. 161.

<sup>95</sup> Вспомним, какое изумление этот факт вызывал у Батая. Можно возразить, что некоторые животные работают на людей — рассуждения об этом см. ниже, в главе 5.

«Изоляция как массовое явление, признаки которого обнаруживаются в XVII в. по всей Европе, принадлежит к сфере «правопорядка». Правопорядка в том узком смысле, в каком его понимала классическая эпоха, — т. е. в смысле совокупности мер, обеспечивающих возможность и одновременно необходимость трудиться для всех, кто не может прожить иначе; современники Кольбера уже задавались вопросом, который вскоре сформулирует Вольтер: «Как! Вы сидите на шее народа и до сих пор еще не постигли секрета, как обязать всех богатых заставить трудиться всех бедных?! Значит, вы не усвоили и азов “правопорядка”»<sup>96</sup>.

Однако помимо необходимости принуждения к труду, полицейские меры нужны человеку в первую очередь для того, чтобы защитить себя самого от Другого, то есть, от собственных животности и безумия. Проиллюстрировать этот тезис можно на следующем примере. В статье «Собака, лежащая справа» Павел Тищенко обращается к анализу картины Веласкеса «Менины», который в свое время предложил Мишель Фуко в первой главе книги «Слова и вещи». По мысли Тищенко, в анализе Фуко не уделяется должного внимания собаке, «лежащей справа». Рассуждая о месте этой собаки в контексте понятий власти и дискурса, Тищенко отмечает, что немаловажную роль в картине Веласкеса играет не только сама собака (порода и внешность которой не остались без внимания автора), но и те действия, которые совершаются по отношению к ее телу: маленький шут заносит ногу и вот-вот пнет собаку. Фуко замечает этот жест лишь вскользь, а между тем, пинок шута, как пишет Тищенко, олицетворяет собой «последний миг упорядоченного существования представленного мира»<sup>97</sup>. Это сторожевая собака, но кого она сторожит? Изображенных на картине инфанту, статс-даму, самого художника, а также не изображенных короля и королеву? Или же она сторожит саму себя от своей

---

<sup>96</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 79.

<sup>97</sup> Тищенко П. Собака, лежащая справа // Синий диван. 2007. № 10–11. С. 27.

собственной животности, от собачьей природы, от дикости, с которой прочно связывает ее статус одомашненного существа? Собака стережет не человека, но зверя, готового броситься в любой момент. А шут уже готов этого зверя пнуть. Причем эта конфигурация вовлекает в себя не одних лишь шута и собаку, но потенциально каждого персонажа, «каждого и любого»:

«Пока еще собака неподвижно лежит справа. Но она уже напряжена. Так бывает, когда ситуация готова взорваться: все замолкли, тела напряженно застыли... И вихрь упорядоченных церемониальных движений уже готов взорваться пинком шута. С одной стороны, это конкретный персонаж – господин Николазо Пертузато. С другой – в этом пинке он “сам” выступает как всеобщность, как каждый и любой... Дикость собаки, как и всякое вытесненное содержание, упакована в бессознательном не навечно. Она имеет тенденцию прорываться в порядок одомашненного существования, вызывая его нарушения»<sup>98</sup>.

Собака Веласкеса все еще своя, она является частью семейного портрета, но вот-вот будет из него выброшена, исключена как нечеловеческий Другой. Любой и каждый – на страже Другого, но прежде всего – на страже Другого в себе.

### **3.2. Картезианское исключение и проблема *cogito***

Социальные практики изоляции сопровождаются теоретическим сдвигом, представленным картезианской рационалистической метафизикой или, как называет это Фуко, картезианским исключением. Как пишет Денис Голобородько: «...картезианский образ разума является идеальным прообразом разума классической эпохи. Поскольку исключение составляет скрытую сторону процесса возникновения *cogito* как условия возможности чистой

---

<sup>98</sup> Там же. С. 26.

формы разума, этот процесс не является чистым поступательным движением, в нем присутствует момент столкновения с препятствием и преодоления сопротивления с помощью особого типа отрицания – исключения»<sup>99</sup>. Исключение не приходит откуда-то извне, но производится классическим разумом как бы над самим собой: именно с этого типа отрицания Фуко начинает свое исследование, обращаясь в рассуждениях к Декарту, который мог усомниться во всем, кроме собственного сомнения. Перед тем, как установить истинное и достоверное основание знания, Декарт перечисляет главные формы иллюзий и заблуждений: чувств и чувственного восприятия, безумия и т.д. В конце концов, он выдвигает гипотезу, в соответствии с которой все, что мы видим, – это не реальность, а сон или обман, разыгранный злым гением, Богом-обманщиком. Но даже если все, что мы видим, – это иллюзия, даже если все подлежит сомнению, я не могу усомниться в том, что сам я мыслю: такова достоверность *cogito*, основанная, по мысли Фуко, на исключении безумия, парадоксальным и глубинным образом изначально связанного при этом с разумом<sup>100</sup>.

Именно невозможность не мыслить отличает мыслящего субъекта, непоколебимого в достоверности своего *cogito*, от «сумасбродов», прежде всего чуждых истине: «мысль безумной быть не может»<sup>101</sup>. Позволим себе добавить, что животное в системе Декарта представляет собой еще более чуждое человеку существо, чем безумный, поскольку даже из уст безумного можно услышать осмысленную речь, но из пасти животного – никогда. В «Рассуждении о методе» он заявляет:

---

<sup>99</sup> Голобородько Д. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФРАН, 2011. С. 50.

<sup>100</sup> В своей монографии, посвященной полемике М. Фуко и Ж. Деррида, Голобородько отмечает: «Понятие “исключение” является ключевым не только для “Истории безумия”, но и для творчества Фуко в целом» (Там же. С. 24).

<sup>101</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 64.

«...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. И напротив, нет ни одного животного, как бы совершенно оно ни было и в каких бы счастливых условиях ни родилось, которое могло бы сделать нечто подобное <...> Это свидетельствует не только о том, что животные менее одарены разумом, чем люди, но и о том, что они вовсе его не имеют»<sup>102</sup>.

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 естественнонаучных экспериментов, которые в перспективе современного экологического сознания выглядят жестокими. Так, в одном из писем Декарт отмечает, что сердца рыб, «после того, как их вырезать, продолжают биться гораздо дольше, чем сердца любых наземных животных»; он пускается в объяснения, как он опроверг взгляды Галена на функционирование сердечных артерий, «вскрыв грудь живого кролика и удалив ребра, чтобы стало видно сердце и ствол аорты <...> Продолжая вивисекцию, я отрезал половину сердца»<sup>103</sup>.

«Я хотел бы, чтобы те, кто никогда не изучал анатомии, потрудились рассмотреть сердце любого достаточно крупного животного, обитающего на земле...», – призывает Декарт в «Описании человеческого тела»<sup>104</sup>, и там же делится своими наблюдениями: «Если, например, вскрыть грудь какого-нибудь живого животного и недалеко от сердца перевязать его большую артерию так, чтобы кровь не проходила по ее разветвлениям, а затем рассечь ее между сердцем и перевязанным местом, то вся или по крайней мере большая часть крови через короткое время выйдет в это отверстие»; «Если у живой собаки

---

<sup>102</sup> Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 283–284.

<sup>103</sup> Цит. по: Waldau P., Patton K. (eds.). A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science and Ethics, New York: Columbia University Press, 2006. P. 123.

<sup>104</sup> Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. I. С. 425.

отсечь верхушку сердца и ввести палец в одну из его полостей, то при каждом сокращении сердца ясно чувствуется давление на палец, а при каждом удлинении сердца – прекращение этого давления»<sup>105</sup>.

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. Эти животные почти уже мертвы, вернее, они своего рода живые мертвецы, и, между прочим, именно этот зазор, это их короткое пребывание в серой зоне между жизнью и смертью является объектом пристального естественнонаучного интереса.

Впрочем, категории жизни и смерти не вполне релевантны в отношении картезианских животных. В своих экспериментах ученый просто пытается исследовать работу машины, называемой телом. Причем в его понимании человеческое тело является такой же машиной, как и тело животного. Понимая, как функционирует последнее, мы узнаем и о работе первого. В механистической вселенной Декарта животные движутся, как автоматы, приспособленные к определенному типу операции, «...и природа в них действует сообразно расположению их органов, подобно тому, как часы, состоящие только из колес и пружин, точнее показывают и измеряют время, чем мы со всем нашим благоразумием»<sup>106</sup>.

Но что в таком случае отличает человеческое тело от животной машины? Мыслительная активность души, представляющей собой отличную от слепой машины тела непротяженную субстанцию, которая у животных попросту отсутствует. Бессмертная душа наполняет человеческое тело жизнью. Она расположена в маленькой шишковидной железе в центре мозга. Но что делает тело по-настоящему человеческим, то есть по-настоящему живым, в отличие от простой машины или мертвого тела, которое не может чувствовать? –

---

<sup>105</sup> Там же. С. 432–433.

<sup>106</sup> Там же. С. 284.

Тончайшие волокна, или поры мозга, которые Декарт называет *животными духами*. Именно они наполняют ощущениями шишковидную железу. Животные духи циркулируют по нервам и мускулам между мозгом и конечностями, сообщая человеку чувства – боль, желание и, конечно, страсти.

Понимая животное как механизм, неспособный чувствовать, желать, страдать и тем более мыслить, а только демонстрирующий определенные реакции, подобно автомату из органов, мускулов и костей, можно пытаться объяснить и сделать предсказуемым его поведение, а значит, оградить себя от внезапного вторжения Другого (животности, безумия) и непосредственной стихийной агрессии, которая, таким образом, оказывается нейтрализованной рациональным знанием. Звери не вхожи в буржуазный уют картезианского мира («то, что я здесь, сижу перед огнем, одетый в домашнее платье...»<sup>107</sup>): сюда не залетит ни рассудительная аристотелевская ласточка, ни благословенная птичка святого Франциска.

Нет, однако, дела более простого и неблагодарного, чем критиковать Декарта за жестокое отношение к животным. Необходимо принять во внимание, что философия такого масштаба не может быть сведена к какой-то легкой и удобной однозначной интерпретации. Можно, конечно, понимать Декарта как философа, создавшего мир *cogito*, якобы чистый и свободный от Другого – как от животности, так и от безумия. Но есть и другая возможность, другой Декарт – тот, который, как замечает Славой Жижек, сам себя неправильно понял, «ошибочно перейдя от *cogito* к *res cogitans*», поскольку «*cogito* не является отдельной, отличной от тела субстанцией»<sup>108</sup>, Декарт потенциального перехода от радикального сомнения к радикальному разрыву. Этот другой Декарт, можно сказать, на самом деле знаком с опытом Другого – безумия, а также животности – как невозможности – в той мере, в какой он к

---

<sup>107</sup> Декарт Р. Избр. произв. М.: Госполитиздат, 1950. С. 336.

<sup>108</sup> Žižek S. Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism. London: Verso, 2012. P. 408.



нему не просто небезразличен, но нетерпим, то есть вообще не может с ним сосуществовать.

С одной стороны, этот опыт Другого может проявляться как нечто исключенное, нечто за границами разума, окружающее рациональный мир, не просто угрожая ему извне, но активно конституируя таким образом самое что ни на есть внутреннее ядро субъективности. Такова позиция Фуко: безумие, как и, собственно, разум – это некоторая функция отношений власти и исторически обусловленный дискурсивный конструкт. Декарт пытается бороться с безумием посредством *cogito* и – в последней инстанции – заручается гарантией от Бога, который все-таки не может быть обманщиком: как в разных местах замечает Жак Лакан, картезианское сомнение черпает силы из этого предельного доверия по отношению к большому Другому; *cogito* избегает того, чтобы остаться наедине с собой, и отдает себя на милость божественного.

С другой стороны, это может быть по-настоящему внутренний опыт Другого. Такова, скорее, суть аргументации Деррида, который в знаменитой полемике с Фуко заявляет, что «философия, возможно, есть не что иное, как эта обретенная в непосредственной близости от безумия застрахованность от его жути»<sup>109</sup>. Жижек популярно объясняет позицию Деррида в этом споре:

«В своей интерпретации “Истории безумия” Деррида сосредоточился на четырех страницах из Декарта, которые, по его мысли, дают ключ к пониманию всей книги. Посредством детального анализа он старается продемонстрировать, что, вовсе не исключая безумие, Декарт доводит его до предела: универсальное сомнение, когда я подозреваю, что весь мир есть иллюзия, – это величайшее безумие, которое только можно вообразить. Из этого универсального сомнения и возникает *cogito*: даже если все на свете иллюзия, я все еще могу быть уверен, что я мыслю.

---

<sup>109</sup> Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 78.

Безумие, таким образом, не исключено *cogito: cogito* не то чтобы не безумно, но *cogito истинно даже если я совершенно безумен*»<sup>110</sup>.

Этот гиперболический момент безумия как опыта Другого внутренне присущ философии и составляет ее основу, но, совсем как животное, он ассимилирован, «одомашнен» и подверстан под «образ человека как мыслящей субстанции»: «разумеется, любая философия старается контролировать, вытеснять собственный избыток, – но, вытесняя его, она вытесняет свое собственное глубинное основание»<sup>111</sup>.

Существует, конечно, некоторая асимметрия между исключением как эффектом исторически обусловленной совокупности социальных практик и дискурсивных процедур (как у Фуко), с одной стороны, и вытеснением, которое обозначает скорее универсальную политическую операцию и в то же время субъективный опыт бессознательного (как у Деррида), с другой. Однако в каком-то смысле оба эти подхода справедливы и даже дополняют друг друга. Следующим шагом будет предъявление третьей позиции, принадлежащей Лакану, – которая, можно сказать, «реабилитирует» Декарта через Фрейда. По мысли Лакана, *ego* и *cogito* не совпадают; субъект – это не *ego*. Лакан говорит о не совпадающем с мыслящим «я» субъекте бессознательного, который не только существует, но и мыслит:

«Декарт не знал этого – для него субъект был субъектом достоверности и знаменовал собою отказ от всякого предшествующего ему, предваряющего знания. Мы же, благодаря Фрейду, знаем, что субъект бессознательного так или иначе о себе заявляет, что еще прежде достижения им достоверности налицо мысль»<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Žižek S. *Less Than Nothing*. P. 329.

<sup>111</sup> Ibid. P. 329.

<sup>112</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа (1964) / Пер. с франц. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004. С. 43.

Декарт не знал, но *мы* знаем: за этой формулой маячит идея, что и Декарт, и Фрейд – и, конечно, сам Лакан – имеют дело с одним и тем же субъектом, который не совпадает с «я» и мыслит еще до его появления. Как пишет Младен Долар в статье, посвященной проблеме *cogito* у Лакана:

«Лакан широко определял свой проект через лозунг, провозглашавший “возвращение к Фрейду”, но впоследствии оказалось, что этот лозунг должен быть дополнен выводом: возвращение к Фрейду проходит через Декарта. Существует огромный разрыв, отделяющий Лакана от остальных представителей структуралистского поколения, которые определяли себя в основном как анти-картезианцев»<sup>113</sup>.

Если же, понимая под *cogito* скорее субъект бессознательного, мы вернемся к «Недовольству культурой», где Фрейд излагает свою теорию органического вытеснения, и вспомним о непростой, сопровождающейся отрицанием, связи, которую он устанавливает между животным инстинктом и бессознательным влечением<sup>114</sup>, из которого рождается мысль, то сможем разглядеть затаившееся в глубинах *cogito* настоящее картезианское *животное*.

Для Фрейда, чей «...нарратив предполагает, что попытки отказаться от собственной животности произвели человеческое бессознательное»<sup>115</sup>, эволюционный процесс находит отражение в развитии человеческой личности, и успешный ход становления ребенка взрослым проходит через преодоление животного и стирание его следов. Сегодня это звучит совершенно очевидно и

---

<sup>113</sup> Žižek S. (ed.) *Cogito and the Unconscious*. Durham: Duke University Press. P. 14.

<sup>114</sup> Делёз и Гваттари, в свою очередь, не проблематизируют эту связь, а наоборот, утверждают ее как чистую позитивную данность – особенно в их интерпретации случая Человека-волка, где они рассуждают о становлении-животным, множественности и животности бессознательного (Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. С. 46—66).

<sup>115</sup> Rohman C. *Stalking the Subject: Modernism and the Animal*. New York, Columbia University Press, 2009. P. 23.

просто, но очень важно понимать, что животность, таким образом «преодоленная», подвергнутая отрицанию или вытесненная не есть что-то, что наивно предшествовало органическому вытеснению, но возникает задним числом как результат этого процесса. Фрейдовский индивид всегда уже является человеческим и в качестве такового производит весь набор проекций Другого, которым он был или не был ранее, на каком-то предыдущем этапе своего развития: животный Другой, вытесненный человеком, рождается вместе с этим вытеснением.

В «Интерпретации сновидений» Фрейд высказывает предположение, что работа сновидения включает некий процесс интерпретации, в котором само бессознательное пытается стереть собственные следы, заполнить пробелы в ткани значения, подвергнуть сновидение интерпретации внутри него самого – еще до всякой возможной интерпретации. Ретроактивный характер этого процесса означает, что и сами эти следы, можно сказать, оставлены своим же стиранием. Если, рассуждая о Лакане и Декарте, Младен Долар вводит фигуру *cogito* как субъекта бессознательного, то в другой своей работе, посвященной Гегелю и Фрейду, он говорит о «бессознательном философе, маячащем посреди сна», который пытается, но не может целиком «скрыть свои следы, он всегда “выпускает кота из мешка”, по крайней мере, какую-то часть кота»<sup>116</sup>. Бессознательный философ Декарта прячет в мешке своего Другого, *cogito* без «я», иннервированное животными духами.

---

<sup>116</sup>Dolar M. Hegel and Freud // e-flux. 2012. No. 34 (4): Режим доступа: <https://www.e-flux.com/journal/34/68360/hegel-and-freud/> (дата обращения: 19.05.2018).

## ГЛАВА 4. ЖИВОТНЫЕ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ

### 4.1. Телесное несовершенство животного в гегелевской «Эстетике»

Как и Декарт, Гегель – величайший представитель по умолчанию антропоцентрической философской традиции, который считал животных недостаточно исполненными духа. Превосходство достаточно исполненного духом человека Гегелю некоторые авторы поэтому предсказуемо и, конечно, вполне справедливо ставят в вину<sup>117</sup>.

Так, Эндрю Бенджамин в своей крайне интересной и захватывающей критике гегелевского антропоцентризма исследует проблему болезни в «Философии природы» и показывает, как она связана с проблемой Другого и, в конечном итоге, с расизмом и даже антисемитизмом<sup>118</sup>. В философии Гегеля болезнь объясняется слабостью силы понятия. Если понятие поддерживает единство субъекта, то болезнь угрожает этому единству и способна разрушить его в результате разрастания какой-то одной части, которая стремится заменить собой целое. Животные же в такой перспективе *больны по самой своей сути*, так как живут в окружающей среде, полной опасностей, и, в отличие от людей, не могут противопоставить известную способность созидания себя как целостности этой опасности, болезни и смерти. Между тем, подчеркивает Бенджамин, и еврейство, по Гегелю, – своего рода болезнь или частность в людях, которая должна быть преодолена в пользу некоего целого<sup>119</sup>.

Другой автор, Элизабет де Фонтене, в книге «Молчание зверей» указывает на две противоположных тенденции в гегелевском дискурсе о животности. Первая, которую она упоминает довольно бегло, не уделяя ей

---

<sup>117</sup> О животных у Гегеля см. также нашу статью: *Тимофеева О.* Зверинец духа // Новое литературное обозрение. 2011. № 107. С. 164–175.

<sup>118</sup> *Benjamin, Andrew*, 'What if the Other were an Animal? Hegel on Jews, Animals and Disease', *Critical Horizons*, 8: 1, 2007. P. 61–77.

<sup>119</sup> Нельзя не вспомнить в этой связи известное высказывание Адорно: «Животные играют для идеалистической системы виртуально ту же самую роль, что и евреи – для фашизма» (*Adorno T.* *Beethoven: The Philosophy of Music: Fragments and Texts.* Trans. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 1998. P. 80).

значительного внимания, связана с феноменологической традицией рассмотрения живого организма как субъективности, которая «через внешние процессы всегда поддерживает единство в себе»<sup>120</sup>. Вторая тенденция, которой Фонтене посвящает целую главу своей книги, озаглавленную «Пасть без духа», – это идеализм, и здесь как раз дает о себе знать «высокомерие» немецкого классика по отношению к животным, находящее свое наиболее яркое выражение в «Эстетике», где он рассуждает о красоте природы, или, точнее, об ущербности, недостаточности естественной красоты:

«Но хотя и животная жизнь, как представляющая собою вершину красоты в природе, уже выражает одушевляющее начало, однако всякая животная жизнь все же насквозь ограничена и связана с совершенно определенными качествами. Ее круг существования узок, и над ее интересами господствует естественная нужда в пище, половое влечение и т.д. Ее душевная жизнь, представляющая собою то внутреннее, что получает выражение в ее облике, бедна, абстрактна, бессодержательна. Кроме того, это внутреннее не проявляется как внутреннее: принадлежащее царству природы живое существо не открывает своей души самому себе, ибо принадлежность к царству природы состоит именно в том, что душа принадлежащего этому царству остается лишь внутренней, т. е. не проявляет себя как идеализованное»<sup>121</sup>.

В отличие от красоты, скажем, произведения искусства, естественная красота, по Гегелю, не достигает идеала, который представлял бы собой конкретное единство не только *в себе*, но также и *для себя* и, стало быть, *для другого*:

---

<sup>120</sup> Fontenay E.de. Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard, 1998. P. 533.

<sup>121</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. 1 // Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений в 14 т. Т. 12. М.: Государственное социально-экономическое издательство, «Полиграфкнига», 1938. С. 136.

«Душа животного, как мы уже вкратце указали, не есть для самой себя это идеализованное единство; если бы она была для себя, то она проявлялась бы в этом для-себя-бытии также и для других. Лишь сознательное “ я ” есть впервые простое идеализованное, которое в качестве идеализованного само для себя знает о себе как об этом простом единстве и сообщает себе поэтому некую реальность, которая сама носит не исключительно только внешне чувственный и телесный, а идеализованный характер»<sup>122</sup>.

Получается, что в плане эстетики проблема гегелевских животных – в том, что они *недостаточно красивы*. Их внутренний мир (душа) остается заключен в темницу их тела – тайный, скрытый, непроявленный (отголоски подобной идеи мы далее можем услышать, например, у Хайдеггера, полагающего открытость истине критерием отличия уникального человеческого бытия, *Dasein*, от бытия простого живого существа). Гегелевское животное показывает нам только свой внешний облик. Именно на этом уровне внешнего облика различие между животным и человеком определяется в некоторых аспектах, которые мы здесь перечислим, опираясь на гегелевский текст.

Прежде всего, тело животного, каким оно нам предстает, покрыто чешуей, шерстью, перьями, колючками и т.д. И все эти чешуя, шерсть, перья и колючки указывают, по Гегелю, на некоторую *недоразвитость кожи*. Кожа важна: чем она развитее, сильнее и чище, тем красивее живое существо. Развитие кожи, ее становление более гладкой, избавление от естественных защитных покрытий сопровождается ростом духовности, которая таким образом становится более открытой. В «Философии природы» Гегель делает несколько любопытных замечаний по этому поводу:

---

<sup>122</sup> Там же. С. 136.

«Кожа млекопитающих переходит в шерсть, волосы, щетину, колючки (у ежа), даже в чешую и панцирь (у броненосца). Человек наоборот обладает гладкой, чистой, гораздо больше оживотненной кожей; его кожа свободна, далее, от всего костевидного. Пышная волосяная растительность свойственна женскому полу. Обилие волос на груди и в других местах у мужчины считается признаком силы; но оно свидетельствует лишь о сравнительно слабом развитии кожи»<sup>123</sup>.

В еще большей мере, чем кожа, *глаза* свидетельствуют о проявлении духа. Только у человеческого существа функция глаза, через который открывает себя душа, – видимая и видящая (вспомним расхожую фразу: «глаза – зеркало души»), – преобладает над обычными естественными функциями, тогда как у животных главной формообразующей частью тела является выдающаяся вперед пасть. Вот что отличает человеческое *лицо*<sup>124</sup> от головы животного, в которой главное – это «пасть как орудие пожирания вместе с верхней и нижней челюстями, зубами и мускулами, служащими для жевания»<sup>125</sup>. Остальные органы по отношению к этому являются «служебными и вспомогательными: главным образом, нос для обнюхивания, нет ли где-нибудь вокруг пищи, а затем глаза – эти органы менее важны – для ее высматривания»:

«Ясно подчеркнутый характер этих органов, посвященных исключительно естественной потребности и ее удовлетворению,

---

<sup>123</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 528.

<sup>124</sup> В философии мотив человеческого лица далее развивается, например, Левинасом (*Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека* / Пер. с фр. А.В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 164–176).

<sup>125</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. 2 // Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений в 14 т. Т. 13. М.: Государственное социально-экономическое издательство, «Полиграфкнига», 1940. С. 274–275.



сообщает животной голове выражение голой целесообразности для выполнения природных функций, выражение, лишенное всякой духовной идеальности. Таким образом, исходя из орудий пожирания, мы можем понять весь животный организм. А именно, определенный род пищи требует определенного строения морды, особого рода зубов; с ними в свою очередь находится в тесной связи структура челюстей и мускулов, служащих для жевания, скуловых костей, далее, спинной хребет, бедренные кости, когти и т.д. Тело животного служит исключительно природным целям; вследствие этой зависимости лишь от чувственной стороны, от корма, оно получает выражение бездуховности».<sup>126</sup>

У человека рот и другие органы, которые были самыми важными для животного, практически относящегося к вещам, отодвигаются на второй план, уступая место более «теоретическим» органам:

«Человеческое лицо имеет поэтому *второй* центр, в котором дает о себе знать исполненное души, духовное отношение к вещам. Это имеет место в *верхней* части лица, в раздумывающем лбе и лежащих ниже, отражающих душу, глазах с прилежащими к ним частями лица. А именно, со лбом находится в связи раздумывание, размышление, уход духа в себя; внутренняя его жизнь выглядывает с ясной концентрированностью из глаз. Благодаря выступанию вперед лба, в то время как рот и челюстные кости отступают назад, человеческое лицо получает *духовный* характер»<sup>127</sup>.

Любопытно сравнить эти рассуждения Гегеля с наблюдениями Батая, который тоже писал о главенстве пасти в животном теле. В коротком эссе «Пасть» (1930) он пишет:

---

<sup>126</sup> Там же. С. 275.

<sup>127</sup> Там же.

«Пасть – это начало, или, если угодно, передняя часть животного; в наиболее характерных случаях, это самая живая часть, иными словами, внушающая наибольший страх находящимся рядом животным. Но у человека не такая простая архитектура, как у зверей, и невозможно даже сказать, где он начинается <...> глаза или лоб играют значимую роль животных челюстей»<sup>128</sup>.

Однако, в отличие от Гегеля, Батай в свойственной себе манере сопровождает это наблюдение то ли тревогой, то ли зачарованностью, внушаемой животной природой человека, замечая, что в моменты возбуждения, ярости и т.д. открытый рот обнажает наши непристойные, взрывные импульсы. Агрессивный Другой как бы вырывается из открытого рта живого существа. Отсюда, заключает он, «узкий запор строго человеческой позиции, повелительный вид лица с закрытым ртом, прекрасный в той мере, в какой безопасный»<sup>129</sup>.

Что, по мысли Гегеля, действительно по-настоящему прекрасно, так это греческий профиль – художественная модель, идеальным образом соединяющая в себе индивидуальное и всеобщее, в которой стерты все животные следы, и даже рот является чистейшим воплощением духовного:

«Напротив, при смягчении и выравнивании различий, при прекрасной гармонии между верхней и нижней частями лица, которую являет нам греческий профиль, в мягкой непрерывной связи одухотворенного лба и носа, именно благодаря этой связи нос кажется в большей мере присвоенным лбу и в силу этого, входя в систему духовного, получает сам духовное выражение и характер. Обоняние становится как бы

---

<sup>128</sup> Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 237.

<sup>129</sup> Ibid. P. 238.

теоретическим, нос получает тонкий нюх к тому, что касается духовного <...> Но то же мы сможем сказать и относительно рта. Он, правда, с одной стороны, предназначен быть орудием удовлетворения голода и жажды, а с другой, он выражает также и духовные состояния, помыслы и страсти. Уже у животных он служит в этом отношении для крика, у человека же он еще служит для речи, смеха, вздохов и т.д., причем уже самые очертания рта имеют характерную связь с духовным состоянием красноречивого сообщения своих мыслей или радости, страдания и т.д.»<sup>130</sup>

Продолжая свой анализ скульптурного выражения формы лица, Гегель опережает возражение, которое могло бы заключаться в том, что «такая форма лица представлялась подлинно прекрасной только грекам, а китайцы, евреи, египтяне считали столь же или еще более прекрасными совершенно другие и даже противоположные очертания», и спорит с выводом, что «отнюдь еще не доказано, что греческий профиль представляет тип подлинной красоты», или что абсолютной модели совершенной красоты нет вообще. Подобные заключения, по его мысли, суть «пустая болтовня»:

«Греческий профиль должен рассматриваться не как лишь внешняя и случайная форма, а сам по себе присущ идеалу красоты, так как он, во-первых, есть тот характер лица, в котором выражение духовного совершенно оттесняет на задний план чисто природное, а во-вторых, он больше, чем всякий другой, отходит от случайности формы, причем, однако, не являет только голой целесообразности, не изгоняет всю и всякую индивидуальность»<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. 2. С. 276.

<sup>131</sup> Там же. С. 276–277.

Разумеется, в наше время такое заявление не может не привлечь внимание критиков. Элизабет де Фонтене указывает, в частности, на неизбежную связь, вытекающую отсюда, между антропоцентризмом, видовой дискриминацией и расизмом:

«Гегель вывел из сравнительного анализа черт – сходств или различий между людьми и животными, с одной стороны, и между самими людьми, с другой – объективную реальность, где уровни духовности выражают себя <...> Если бы кто-то хотел высмеять его, как Мольер – Аристотеля, можно было бы сказать, что у некоторых людей, некоторых человеческих рас, более чем у других, дух погружен в материю, и они внешне ближе к животным видам»<sup>132</sup>.

В свою очередь, Эндрю Бенджамин в своем уже упомянутом исследовании фигур животного и еврея в контексте проблемы Другого у Гегеля также обращается к его теории скульптуры и подчеркивает, что и здесь Другой появляется как частность, или болезнь, которая должна быть преодолена в пользу универсального человечества:

«Скульптуры других – «китайцев, евреев, египтян» – отдалены от идеала красоты и, таким образом, от связи, которую скульптура могла бы иметь с духовным. История скульптуры в своем развитии может в конечном итоге обойтись без животных, и могла бы превзойти работы, не являющиеся выражением духовного. Их присутствие ограничено моментом в истории, моментом, который следует преодолеть»<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Fontenay E.de. Le silence des bêtes. P. 539.

<sup>133</sup> Benjami, A. 'What if the Other were an Animal? P. 76.

Преодоление – жест, бесспорно, в гегелевской диалектике один из самых важных. В разворачивании истории нет ни единого момента, который мог бы быть описан как чистая позитивность. Путь духа складывается из серии трудных шагов самоотрицания и самопреодоления, в том числе преодоления в себе «животного». Это негативное движение особенно выражено в прямостоянии, которое, по Гегелю, является результатом сознательного и произвольного действия. Прямостояние – это еще один критерий, задействованный в проведении границы между человеческим и животным телом. С одной стороны, оно тесно связано с той же функцией рта, который в случае человека теряет свое первенство также и потому, что человеческое существо буквально поднимает голову – тогда как у животных пасть и позвоночник располагаются на одной линии. С другой стороны, прямостояние, по мысли Гегеля, предполагает наличие свободной воли, не имея которой, животные не могут даже стоять прямо:

«Что касается *положения*, то первое, что представляется даже поверхностному рассмотрению, — это прямое положение человека. Тело животного идет параллельно земле, морда и глаза имеют то же направление, что и хребет; животное не может самостоятельно, собственными силами устранить это свое отношение к тяжести. Совсем не так обстоит дело у человека, так как смотрящий прямо глаз в своем естественном направлении образует прямой угол с линией тяжести и тела. Человек, правда, может так же ходить на четвереньках, как и животные; дети действительно так поступают; однако, как только сознание начинает пробуждаться, человек вырывается из этой животной связанности с землей и стоит свободно, самостоятельно, прямо. Стоять прямо — некоторый акт воли, ибо как только прекращается желание стоять, наше тело рушится, падает на землю. Уже в силу одного этого прямое положение имеет характер некоторого духовного выражения, поскольку

прямое стояние, освобождение от связанности с землей, находится в связи с волей и поэтому с духовным и внутренним, как и в самом деле о свободном в себе и самостоятельном человеке, не ставящем своих помыслов, воззрений, намерений и целей в зависимость от других, мы привыкли говорить, что он стоит на собственных ногах»<sup>134</sup>.

Конечно, свободная воля нужна не только для того, чтобы стоять на ногах. Она нужна – и для Фонтене это драматическая точка пересечения между гегелевской натурфилософией и его философией права – чтобы распоряжаться собственной жизнью. У людей в этой связи имеется знание о смерти, которое и делает акт свободной воли основным принципом человеческой жизни. Животные не то чтобы не чувствуют и не страдают, как у Декарта. Наоборот, они чувствуют и страдают сполна, но не знают о смерти, не могут по-настоящему умереть, смерть не существует для них как нечто осознаваемое. А если они не распоряжаются по-настоящему собственной смертью, и значит, не распоряжаются по-настоящему собственной жизнью, они не могут быть и субъектами закона, что и отмечает Гегель, соответственно, в «Философии права»<sup>135</sup>. Животные не владеют, не распоряжаются своей жизнью и смертью, зато *мы* можем распоряжаться не только своей, но и их жизнями. Вот так, заключает Фонтене, действует метафизическая машина различия (которую Агамбен называет антропологической): она дает людям всю власть распоряжаться жизнью животных на свое усмотрение, в соответствии со своими потребностями и желаниями. Фонтене призывает покончить с этой «кровавой тавтологией»<sup>136</sup>.

Невозможно не согласиться с этим требованием, возникающим из желания отдать справедливость животным после многих веков угнетения и

---

<sup>134</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. 2. С. 284.

<sup>135</sup> Fontenay E.de. Le silence des bêtes. P. 542.

<sup>136</sup> Ibid. P. 543.

вытеснения. Выражая полную солидарность с этой критикой, следует, тем не менее, напомнить, что она черпает свою легитимность из эмансипаторной этико-политической интеллектуальной повестки XX века и общей теоретической установки – от Хайдеггера и Батая, через структурализм, постструктурализм и деконструкцию, до современной постгуманистической теории – покончить со всей метафизической традицией, выйти за ее пределы навстречу Другому. Однако Лакан в 1955 году высказал весьма остроумное замечание по поводу этой общей установки следующим образом: «Мне не очень нравится, когда кто-нибудь утверждает, будто Гегеля или, скажем, Декарта, уже *превзошли*. Да, мы все превосходим и остаемся ровно на том же месте»<sup>137</sup>. Это высказывание, на наш взгляд, до сих пор сохраняет свою актуальность.

#### **4.2. Животный организм и спекулятивное понятие: проблема классификации**

Дело в том, что, обращая внимание исключительно на репрессивные аспекты различия между человеком и животным, мы остаемся главным образом в рамках этической проблематики, из которой фигура Другого в конечном итоге ускользает. Чтобы поймать хотя бы часть «кота», выпрыгнувшего из метафизического «мешка», следует вернуться именно к той точке, которую уже «превзошли» (по Лакану, мы все еще там), и попытаться найти в ней возможности для новой интерпретации. Таким образом, предлагается сделать условный шаг назад – к тому моменту у Гегеля, который Фонтене, охарактеризовав его как феноменологическую тенденцию, упоминает лишь вскользь, как если бы он был чем-то менее значимым, чем пренебрежительные рассуждения Гегеля об ограниченном характере естественной красоты нечеловеческого тела. Этот условный шаг назад будет заключаться в переходе от радикального картезианского исключения к радикальному же гегелевскому

---

<sup>137</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 2. С. 103.

включению Другого, когда животное прежде всего проявляет себя как субъективность.

В классическую эпоху «место безумия – в сфере исключенности», – пишет Фуко, – «и лишь “Феноменология духа” отчасти выпустит его на свободу»<sup>138</sup>. А вместе с ним – главным образом во втором томе «Энциклопедии философских наук» – на свет разума, можно сказать, выйдет животное, этот безумец, вдруг оказавшийся высшей точкой природы.

Социальные и интеллектуальные практики исключения и изоляции, подобные описанным Фуко, служат, на наш взгляд, своего рода элементарной гигиенической мерой, позволяющей закрепить некоторую иерархию. Они сохраняют свою актуальность, пока основанный именно на этой иерархии мировой порядок не упрочится до такой степени, чтобы вновь безбоязненно включить в себя Другого, ранее отброшенного за его пределы. Или даже – но это уже что-то новое – освоив все ресурсы того, что Фуко несколько иронично, всегда ставя это слово в кавычки, называет «правопорядком», разум раскрывает Другого в самом себе и готовится к тому, чтобы принять его, в том числе и в качестве необходимого и конститутивного, а не просто какого-то случайного или пришлого.

Полицейские меры уже не имеют прежнего эффекта, потому что от Другого так просто не избавиться – его уже нельзя просто послать прочь, исключить, изолировать. Я сам «потенциально безумен», или, как вслед за Артюром Рембо повторяет Лакан, «Я – это Другой»<sup>139</sup>. Гегелевскую формулу безумия удачно резюмирует Жижек:

«Как Гегель утверждает в протофукианских терминах, безумие – это не случайная ошибка, искажение, “болезнь” человеческого духа, но что-то, что вписано в основополагающую онтологическую конституцию

---

<sup>138</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 65.

<sup>139</sup> «Je est un autre» (Лакан Ж. Семинары. Книга 2. С. 13).



индивидуального духа, ибо быть человеком значит быть потенциально безумным <...> Не будучи фактической необходимостью, безумие, тем не менее, является формальной возможностью, конститутивной для человеческого разума: это что-то, угроза чего должна быть преодолена, чтобы мы могли стать “нормальными” субъектами, а значит, “норма” может возникнуть только из преодоления этой угрозы»<sup>140</sup>.

В философской системе Гегеля разум наделяется такой силой, что заявляет о своей способности охватить и поглотить всю враждебную ему сферу негативности опыта, включая опыт животности, безумия и даже смерти. Цель универсального человечества, завершение его принципиальной задачи состоит в том, чтобы обеспечить материю духовным содержанием, сделать ее умопостигаемой посредством разворачивания системы науки. Любая субстанция становится возможностью субъекта, реализуемой в негативном движении становления Другим, которое в то же самое время является тотальностью духа. Гегелевский дух проходит через стадию отчуждения и разрыва и встречается лицом к лицу с конечностью, чтобы ее преодолеть. Конечность же постигается через природу, которая есть «идея в форме инобытия»<sup>141</sup>. Природа – это Другой, зеркало духа, его отрицание, его объективное, внешнее, отчужденное существование. В этом зеркале своего инобытия дух должен узнать себя, чтобы обрести себя в своем единстве через процессы опосредования и самоотчуждения. В заключении «Философии природы» Гегель пишет:

«Цель настоящих лекций – дать изображение природы, с тем чтобы одолеть этого Протея, найти в этом внешнем бытии лишь зеркало нас самих, увидеть в природе свободное отражение духа, познать бога не в

---

<sup>140</sup> Žižek S. Less Than Nothing. P. 349.

<sup>141</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 25.

рассмотрении духа, а в этом его непосредственном наличном бытии»<sup>142</sup>.

Гегелевская философия природы проходит через все уровни и формы неорганической и органической материи. Оживает практически весь материальный мир, оживает геологическая порода, океан, атмосфера, кристаллы. Возникает ощущение, что ни одна самая ничтожнейшая инфузория, ни один мельчайший гриб или даже морской планктон не сумели скрыться от намерения Гегеля все включить в свою систему и каждую точку вселенной вовлечь 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. Ничто не должно потеряться, остаться неучтенным или, хуже того, исключенным. Все, напротив, поймано в гигантский зверинец духа, единство которого видит свое отражение в множественности изобильной природы (между единством и множественностью здесь – диалектическая связь). Животные, конечно, становятся важнейшим элементом этой тотальности и потому подлежат тщательной классификации.

Человеческая культура знает много способов классифицировать животных. Можно встретить самые разные подходы к этой задаче в мифах, религии, науке и искусстве. Встречаются и такие забавные, как, например, классификация из знаменитой «Китайской энциклопедии» Борхеса, цитируемой Фуко в начале его книги «Слова и вещи»:

«Животные подразделяются на: а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в настоящую классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и

---

<sup>142</sup> Там же. С. 579.

прочих, и) только что разбивших кувшин, о) издалека кажущихся мухами»<sup>143</sup>.

По словам Фуко, эта классификация вызывает «...смех, который колеблет все привычки нашего мышления – нашего по эпохе и по географии – и сотрясает все координаты и плоскости, упорядочивающие для нас великое разнообразие существ, вследствие чего утрачивается устойчивость и надежность нашего тысячелетнего опыта Тождественного и Иного»<sup>144</sup>. По мысли Фуко, нас заставляет смеяться, в конечном итоге, гетерогенность, или гетеротопия, отсутствие унифицирующего принципа, совершенно немыслимое в рамках западной традиции: здесь все Другие. Поражает, по мысли Фуко, не просто странность такого сопоставления, но то, что разрушено само основание для него: «Невозможным является не соседство вещей, но общая почва их соседствования»<sup>145</sup>. Поскольку же для Гегеля «Существует только один тип животного, и все различия суть лишь его модификации»<sup>146</sup>, кажется, что его классификация – нечто противоположное китайской, которую приводит Фуко. Однако это не совсем так.

Замечу, что для Гегеля классификация сама по себе составляет большую проблему, истоком которой является философская идея о том, что между внеположной реальностью, действительностью, природой, с одной стороны, и понятием – с другой, существует разрыв:

«Классифицируя животных, поступают так: отыскивают то общее, к чему сводятся конкретные образования, и притом в каком-нибудь простом, чувственном свойстве, являющемся тем самым и внешним. Но таких простых определений не существует. Если взять, например, общее

---

<sup>143</sup> Фуко М. Слова и вещи / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: А-сэд, 1994. С. 28.

<sup>144</sup> Там же. С. 28.

<sup>145</sup> Там же. С. 29.

<sup>146</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 544.

представление “рыба”, как принадлежащее всему тому, что объединяется под этим названием в представлении, и если спросить: в чем простой признак рыб, их единое объективное свойство? – то ответ “плавание в воде” будет неудовлетворителен, ибо ведь плавают и множество сухопутных животных. Плавание не есть к тому же ни орган, ни образование, ни вообще какая-нибудь определенная часть формы тела рыбы, а некоторый способ ее деятельности. Нечто столь всеобщее, как рыба, именно как всеобщее не связано ни с каким особенным способом своего внешнего существования. Когда принимают, что такой общий признак должен определенно наличествовать в виде какого-нибудь простого определения, например плавников, а потом оказывается, что такового нет, тогда задача классификации животных становится затруднительной»<sup>147</sup>.

Гегель понимает, что само по себе «многообразие, свободное раздолье жизни, не допускает ничего всеобщего»<sup>148</sup>. Всеобщего нет в реальности самой природы, но, по мысли Гегеля, его следует искать в другой плоскости, которая не совпадает с природой, а именно на стороне духа и науки. Если Аристотель в своей классификации животных отталкивается от эмпирической действительности, чтобы по мере возможности привести свою теорию в соответствие с этой действительностью, то Гегель настаивает на том, что мы должны отталкиваться от теории, от понятия, от «всеобщих определений». Сюда относится знаменитое утверждение Гегеля: если действительность не соответствует понятию, тем хуже для действительности:

«Бесконечность животных форм нельзя поэтому учитывать с такой точностью, которая возможна, если бы необходимость системы

---

<sup>147</sup> Там же. С. 543.

<sup>148</sup> Там же.

соблюдалась абсолютно строго. Надо, наоборот, возвести в правило всеобщие определения и с ними сравнивать естественные образования. И если последние не соответствуют правилу вполне, но все же приближаются к нему, если они одной своей стороной подходят под него, а другой нет, то не правило, не характеристика рода или класса и т.д. должны быть изменены, словно они обязаны соответствовать данным существующим формам, а, наоборот, последние должны соответствовать первым; и поскольку действительность им не соответствует, постольку это *ее* недостаток»<sup>149</sup>.

Понятие, таким образом, это не то, что должно соответствовать определенной действительности природы или отражать ее, но то, что подчиняет действительность со всеми ее частностями универсальному. Как уточняет по этому поводу Младен Долар:

«Для Гегеля факты не могут противоречить теории не из-за их низшей природы, но потому, что факты могут существовать, только если они схвачены понятием, факт может приобрести достоинство факта только через доблесть теории, которая выбирает его и представляет как актуальный»<sup>150</sup>.

Между тем, надо отметить, что универсальность понятия требует специфического философского отношения, некоей примордиальной *веры в понятие*. Гегель учредил определенный этос истины, согласно которому, если с действительностью что-то не так, в том смысле, что она не соответствует понятию, не согласуется с имеющимися классификациями и всеобщими определениями и, таким образом, не может быть объяснена, то это не потому,

---

<sup>149</sup> Там же. С. 543.

<sup>150</sup> *Dolar M.* Hegel and Freud.

что действительность сама по себе неадекватна, но потому, что она как бы отстает от понятия, тянется позади него. Если это так, то понятие не подведет, и действительность в конце концов обязательно его догонит:

«Из понятия надо исходить; и если оно не справилось еще с “богатым разнообразием” природы, как принято выражаться, все-таки понятию следует доверять, даже если многие частности остаются пока необъясненными <...> Понятие же имеет силу для себя; отдельные подробности придут уже потом»<sup>151</sup>.

Одним словом, природа – не костная и неизменная данность, а реальность, которая трансформируется в соответствии с логикой истины. Эта логика имманентна разворачивающемуся в истории духу. Простое сведение ее к идеализму было бы однобоким. Конечно, сам Гегель эксплицитно характеризует свою позицию как идеализм. Однако если мы хотим понять его правильно, мы должны оценить радикализм этого философского этоса истины, от которой только один маленький, но очень важный шаг к тому, что резюмировал Маркс в своем знаменитом одиннадцатом тезисе о Фейербахе: философы лишь различным образом интерпретировали мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.

Начиная с Гегеля, теория, устав от попыток ухватить действительность в ее истине, провозгласила свое превосходство. Противоречие стало пониматься не как проблема теории, которая не соответствует действительности, а как проблема действительности, которая не соответствует теории, проблема эмпирической действительности, которая не соответствует своему понятию. Тем временем, никак не желающий сокращаться разрыв между теорией и действительностью свидетельствует не столько о верности или неверности правила всеобщих определений, сколько о том, что у действительности, как она

---

<sup>151</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 470.

есть, имеется недостаток, и что, каким бы истинным ни было понятие, этот недостаток не позволяет истории и жизни продвинуться настолько, чтобы действительность со временем сама подошла к соответствию этому понятию, как того хотел бы Гегель. А поскольку сама действительность имеет в себе недостаток и представляет собой проблему, постольку от идеалистической критики теории в философии Маркса осуществляется попытка перехода к материалистической критике действительности. Действительность, с которой мы имеем дело день ото дня, не является иллюзорной, но не является и истинной. Это действительность реальная – и тем не менее ложная, а значит, теория должна выбраться из-под уютного прикрытия собственной автономии и превратиться в практику. От критики теории, по Марксу, следует двигаться не только к критике действительности, но и далее – к практике.

Один из основных наших тезисов заключается в том, что до и помимо марксова пролетариата к этому переходу нас подводит животное. Чтобы представить его в этом аспекте, мы должны прежде всего провести предварительный анализ тех моментов уязвимости, когда не понятию не удается следовать за природой, а у природы не получается следовать за понятием. Если природа – это зеркало духа, то это зеркало кривое, но смотреть в это зеркало, тем не менее, имеет смысл, потому что именно из его искажений и драматических несоответствий рождается историческая субъективность.

Этот предварительный анализ проходит через гегелевскую классификацию животных, которая разворачивается от так называемых примитивных до так называемых высокоразвитых, от червей до людей. Гегель основывает эту классификацию на традиции, начинающейся с Аристотеля и развитой затем Кювье и Ламарком. Аристотель подразделял всех живых существ на животных с кровью и бескровных. У всех животных с кровью, согласно наблюдениям Аристотеля, имеется позвоночник. Далее от этой идеи отказались, но ее суть сохраняется в некой измененной форме и в дальнейших научных конструкциях. Так, Ламарк делит животных на позвоночных и

беспозвоночных. Кювье объединил принципы Ламарка и Аристотеля: в его теории у позвоночных кровь красная, а у беспозвоночных – белая. Похожим образом думает и Ламарк, но кровь он определяет через насыщенность красного цвета, поэтому получается, что у беспозвоночных все-таки нет настоящей, то есть красной, крови. Однако в соответствии со всеми этими классификациями беспозвоночные и бескровные – все-таки часть того же самого животного мира, что и позвоночные и животные с кровью<sup>152</sup>. Наличие или отсутствие крови или костей позволяет каким-то образом упорядочить бесконечное разнообразие живых существ, и, конечно, не нужно забывать, что этот порядок – традиционно иерархический: беспозвоночные без крови располагаются где-то на нижних ступенях, а позвоночные с кровью – на верхних.

В целом Гегель принимает традиционное деление животных на беспозвоночных и позвоночных. Классификация позвоночных, в свою очередь, производится «согласно стихиям неорганической природы: земле, воздуху и воде»<sup>153</sup>, которым соответствует телесная организация этих животных по их понятию. Таким образом, имеются сухопутные животные, птицы и рыбы: «Млекопитающие, эти настоящие сухопутные животные, наиболее совершенны; за ними следуют птицы, и наименее совершенны рыбы»<sup>154</sup>.

Следует обратить внимание на одну деталь, которая кажется маргинальной, но на самом деле чрезвычайно важна. В дальнейшем описании млекопитающих коротко упоминаются «пресмыкающиеся, или амфибии – промежуточные образования, принадлежащие частично земле, частично воде», которые, как говорит Гегель, «заклучают в себе нечто отвратительное»<sup>155</sup>. Можно задаться вопросом: почему эти животные не нравятся Гегелю? Если мы отнесемся к этому вопросу со всей серьезностью, то окажется, что неприязнь

---

<sup>152</sup> Там же. С. 549–551.

<sup>153</sup> Там же. С. 552.

<sup>154</sup> Там же. С. 553.

<sup>155</sup> Там же. С. 554.



Гегеля к рептилиям соответствует его принципиальной теоретической позиции.

Хорошо известно, что наличие переходных форм часто используется в качестве доказательства идеи эволюции. Однако для Гегеля нет, и не может быть, эволюции в природе:

«Древняя, а также новейшая философия природы исходили из неудачного представления, будто эволюция форм и сфер природы и переход их в высшие формы и сферы являются внешним и фактически порождением, которое (порождение), однако, отодвигалось в *тьму* давно прошедших времен единственно лишь для того, чтобы сделать его более *ясным* для нас. В действительности же природе как раз свойственен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и выступать как безразличные друг к другу существа. Диалектическое же понятие, сообщающее поступательное движение ступеням, является внутренним в них. Мыслительное рассмотрение должно воздержаться от такого рода туманных, чувственных в своей основе представлений, как, например, представление о так называемом *происхождении* растений и животных из воды или представление о *происхождении* более развитых животных организаций из низших и т.д.»<sup>156</sup>

За это Гегеля многие критиковали – например, Бенедетто Кроче:

«Эволюция и диалектика понятий в гегелевской “Философии природы” чисто идеалистические. Они оставляют естественные виды нетронутыми и, конечно, провозглашают их стабильность <...> Это чистая враждебность гипотезе трансформации, и это то, чего и следовало

---

<sup>156</sup> Там же. С. 34.

ожидать от Гегеля, который не признает никакой историчности в природе»<sup>157</sup>.

Конечно, негативное отношение Гегеля к идее эволюции вырастает из этого радикального идеализма и веры в понятие. Существование промежуточных форм демонстрирует не эволюционный процесс трансформации, а просто «бессилие Природы остаться верной понятию и прийти к мыслительным определениям в их чистоте»<sup>158</sup>. Поэтому не является случайностью то, что Гегель определенно предпочитает верных своему понятию «настоящих животных» и не испытывает особой симпатии к китам, пресмыкающимся, земноводным и т.д. Гегелевская амфибия – это ошибка природы, изъян действительности, не преуспевшей в своем соответствии понятию (свидетельство которого – чистота и определенность данного типа) – и оттого являющей собой «жалкое зрелище»:

«Но если и сухопутное животное может в лице китообразных снова вернуться в воду; если рыба в лице амфибий и змей снова поднимается на сушу, являя там самое жалкое зрелище, поскольку у змей, например, есть зачатки ног, не имеющие, однако, никакого значения; если птицы становятся плавающими птицами, и *Ornithorhynchus* составляет даже переход к сухопутным животным, а в страусе птица становится сухопутным животным, подобным верблюду, покрытым больше волосами, чем перьями; если некоторые сухопутные животные, например вампиры и летучие мыши, способны даже летать, как существуют и летающие рыбы, – то все это не снимает, тем не менее, указанного основного различия, которое не должно быть общим, но определено в

---

<sup>157</sup> Croce B. What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel / Trans. Douglas Ainslie // New York: Russell & Russel, 1969. P. 164–165.

<sup>158</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 423.

себе и для себя»<sup>159</sup>.

В этом заключается один из центральных принципов «Философии природы», который ясно показывает, как работает гегелевская система – только как тотальность истины, в которой одно всегда, в каждый момент становится Другим:

«Животная природа есть истина растительной природы, а последняя – истина минералогической природы. Земля есть истина солнечной системы. Во всякой системе наиболее абстрактное является первым членом, а истиной каждой сферы является последний член; но столь же верно, что этот последний член является лишь первым членом некоторой высшей ступени. Дополнение одной ступени другой представляет собой необходимость идеи, и мы должны понимать различие форм как различие необходимое и определенное»<sup>160</sup>.

Диалектика духа, таким образом, свершается во внутреннем единстве истины; становление не является видимым или доступным наблюдению процессом трансформации: «Но это не значит, что из водного животного естественным образом возникло земное и последнее поднялось в воздух, и точно так же это не значит, что птица снова упала на землю и превратилась в земное животное»<sup>161</sup>.

В природе с ее многообразием и множественностью нечто становится иным только с тем, чтобы возвратиться в себя в новой форме, и дух овнешняет себя только через индивидуализацию видов и родов существ в их соответствии общим определениям, но не через их смешение. Природа, кривое зеркало

---

<sup>159</sup> Там же. С. 553.

<sup>160</sup> Там же. С. 35.

<sup>161</sup> Там же.

единства духа, – это сфера различия, или Другого. Именно так она провозглашает себя в качестве субстанции, становящейся субъектом, учитывая, что субъект – это не только то, что трансформируется, но и то, что всегда остается тем же самым сквозь все эти трансформации. Внутренняя диалектика становления выражает себя в форме конкретной индивидуальности — камня, цветка, минерала, дерева, лошади или мужчины. И все это может существовать только в тотальности, когда одно является истиной другого и вступает с ним в отношение.

В конце концов, можно сказать, что в каком-то смысле гегелевская «Энциклопедия» не так уж сильно отличается от китайской, где, *в числе прочих*, мы можем найти сразу два типа животных – с одной стороны, «включенных в настоящую классификацию», а с другой – «и прочих». «И прочие», стало быть, тоже включены, как те гегелевские летучие мыши и вампиры, которые не слишком хорошо вписываются в логику понятия, но, тем не менее, существуют в этом изобилии животной жизни, хотя бы на правах «ошибки природы», учитывая, что ошибка, по Гегелю, – это часть истины.

Гегель продолжает свою классификацию млекопитающих, определяя их согласно их поведению «как индивидуальностей по отношению к другим животным» или согласно частям тела или средствам, с помощью которых они вступают в отношения друг с другом:

«Отстаивая себя своим оружием как индивидуальность против своей неорганической природы, животное обличает себя тем самым как сущий для себя субъект. Согласно сказанному, млекопитающие отчетливо распадаются на следующие классы: 1) на животных, у которых ноги стали *руками*, -- человек и обезьяна (обезьяна есть сатира на человека, который будет охотно смотреть на нее, если не захочет взять ее слишком всерьез, а захочет лишь позабавиться над самим собой); 2) на животных, конечности которых являются *когтями*, – собаки и хищные животные,

такие, как лев, этот царь зверей; 3) на *грызунов*, у которых особенно развиты *зубы*; 4) на *летучих мышей* с перепонкой между пальцами, встречающейся уже и у некоторых грызунов (они ближе граничат с собаками и обезьянами); 5) на *ленивцев*, у которых пальцы частично или совсем отсутствуют и заменены когтями; 6) на животных с *плавникообразными* членами – *китообразные*; 7) на животных с *копытами*, каковы *свиньи, слоны*, имеющие хобот, *рогатый скот*, лошади и т.д.»<sup>162</sup>

Конечно, среди млекопитающих и вообще животных, человек – самый совершенный, и вышеупомянутая обезьяна, у которой тоже есть руки, это «сатира на человека». Не только обезьяна, самое антропоморфное животное, но и другие звери классической западной философской традиции, начиная с аристотелевского мимесиса, когда ласточка подражает человеку и т.д., представляют собой своего рода «сатиру» или «пародию» (в противоположность этой тенденции, у Батая, в частности, первобытный человек – и вообще человек – имитирует животное, прячется под маской зверя, «смахивает на карикатуру»).

Неудивительно, что, переходя непосредственно к рассмотрению животного, Гегель во многом опирается на Аристотеля. Так, три типа органической жизни у Гегеля – растительная, животная и человеческая – соотносятся с тремя душами у Аристотеля. Все они одной природы, но наделены разными способностями, количество и качество которых от растения к человеку, разумеется, возрастает:

«Животное имеет и растительную природу, оно относится определенным образом к свету, к воздуху, к воде; но, далее, оно обладает ощущением, к которому в человеке присоединяется еще мышление. *Аристотель*

---

<sup>162</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 556.

говорит поэтому о трех душах – растительной, животной и человеческой – как о трех определениях в развитии понятия»<sup>163</sup>.

В этом отношении не следует забывать, что и аристотелевский миметический космос, и гегелевская тотальность существуют благодаря включенности и фундаментальному единству всех элементов, и если для Аристотеля, как указывает Симондон, принципом единства является жизнь, то для Гегеля таким принципом будет скорее негативность. Жизнь же примечательна у Гегеля в этом отношении вот почему: живое, или органическое, отличается от неорганического тем, что содержит в себе собственное инобытие. Чтобы привести в движение камень, на него нужно воздействовать извне, необходим внешний Другой. У живого же Другой внутри, оно само себя отрицает: эта сила негативности и приводит его в действие. Так что аристотелевская жизнь и гегелевская негативность не так далеки друг от друга, как кажется (ведь и аристотелевская *anima* – это парадоксальный Другой: то, что, само не будучи живущим, одушевляет тела).

#### **4.3. Между индивидуацией и субъективностью: Гегель и Кафка**

Важно отметить, что Гегель описывает все организмы как субъективности, и животные тоже оказываются в этом списке – между растениями и людьми. Животные являются субъектами в той мере, в какой они находятся в негативном отношении к Другому, к определенным чувственным объектам. Яркий пример негативности в животном – удивительный отрывок из «Феноменологии духа», в котором Гегель, критикуя идею чувственной достоверности, сравнивает животных с проходящими инициацию участниками Элевсинских мистерий:

---

<sup>163</sup> Там же. С. 466.

«С этой точки зрения можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним Элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и сперва изучить тайну вкушения хлеба и питья вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается (*Verzweiflung*) в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как ее осуществляют. Даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей»<sup>164</sup>.

В гегелевских вакхических животных можно без труда разглядеть своего рода субверсивную пародию на картезианское *cogito*, подвешенное между своей собственной достоверностью и радикальным сомнением по поводу чувственного мира. Гегелевские животные не просто «сомневаются» в существовании чувственных объектов. Они отчаялись (*Verzweiflung*), и в отчаянии отрицают эти объекты. Их животность раскрывает себя как субъективность через негативный жест по отношению к Другому<sup>165</sup> или к действительности, посредством которого они обретают свою свободу. Все гегелевские субъективности делают это, при том необходимом условии, что от одного уровня к другому их свобода становится все менее индивидуально ограниченной и более всеобщей и универсальной. Возрастают степени

---

<sup>164</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. / Пер. Г. Шпета. // СПб.: Наука, 1999. С. 57–58.

<sup>165</sup> См. об этом: *Rand S. Animal Subjectivity and the Nervous System in Hegel's Philosophy of Nature // Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. 2010. No. 7 (12). P. 32–51.*

свободы. Если растения, например, остаются прикреплены к своим местам (благодаря корневой системе), животные отрываются от земли и уже обретают некую элементарную свободу движения. Хотя, как уже было отмечено, они и не могут стоять прямо (главным образом, по причине отсутствия у них свободной воли), они все же начинают преодолевать силу тяжести и перемещаться по собственному произволу, свободно выбирая себе место:

«Животное обладает способностью случайного *самодвижения*, ибо его субъективность, подобно свету, этой освобожденной от тяжести идеальности, есть свободное время, которое, будучи изъято из реальной внешности, самостоятельно *определяет свое место* во внутренней случайности<sup>166</sup>.

«Выбор данного места находится, таким образом, во власти животного и не полагается другим: животное само полагает себе это место. Все остальное прикреплено к отдельным местам, не будучи сущей для себя самостью. Животное, правда, не исходит из всеобщего определения единичного места; но вот *это* место полагается им самим. Именно поэтому субъективность животного не просто отличается от внешней среды, но сама отличает себя от нее; и это составляет в высшей степени важное различие – это самополагание как чистая самостоятельная отрицательность вот этого места и вот *этого* места и т.д.»<sup>167</sup>

Более того, у гегелевских животных есть голос, эта «высокая привилегия», которая «ближе всего к мышлению»<sup>168</sup>. Причем особое изумление

---

<sup>166</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 462.

<sup>167</sup> Там же. С. 464.

<sup>168</sup> Там же. С. 465.



у Гегеля в его наполненном голосами мире вызывают птицы – не только своим свободным полетом, но и своим пением:

«Животное обнаруживает вовне, что оно имеет внутреннее бытие для самого себя; и это обнаружение вовне есть голос. Но только ощущающее может обнаружить вовне, что оно ощущает. Птицы небесные и другие животные издают звуки, чтобы выразить боль, потребность, голод, сытость, желание, радость, страсть; конь ржет, отправляясь в битву; насекомые жужжат; кошки мурлычат от удовольствия. Но теоретическое изливание поющей птицы есть более высокий вид голоса; и это свойство птицы есть уже нечто новое по сравнению с тем обстоятельством, что животные вообще имеют голос. Ибо тогда как рыбы немотствуют в воде, птицы свободно парят в воздухе как в своей стихии; оторванные от объективной тяжести земли, они наполняют собой воздух и выражают свое самочувствие в особой стихии. Металлы обладают звучностью, но еще не голосом; голос есть становящийся духовным механизм, который овнешняет себя этим способом. Неорганическое обнаруживает свою специфическую определенность лишь тогда, когда его побуждают к этому извне, когда по нему ударяют; но животное существо звучит само собой. Субъективное проявляет себя как обладающее душой, сотрясаясь в самом себе и заставляя сотрясаться воздух»<sup>169</sup>.

Любопытный эффект возникает при сравнении птиц у Гегеля и у Н. Гоголя. По мысли В. Подороги, посвятившего гоголевским птицам отдельный пассаж во втором томе книги «Мимесис», присутствие в его литературе «божества птиц» выдает «остатки тотемистических верований»<sup>170</sup>. И

---

<sup>169</sup> Там же. С. 464–465.

<sup>170</sup> Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. Н. Гоголь. Ф. Достоевский. М.: Культурная революция, Логос, Logos-Altera, 2006. С. 172.

гегелевская, и гоголевская птицы свободно отрываются от земли: в мире птиц Гоголя «человеческое упраздняется в пользу особых отношений свободы, – возможность полета»<sup>171</sup>. Что же касается голоса и пения, то, по сравнению с гегелевской птицей, которая звучит «сама собой» и таким образом выражает свое самостоятельное бытие, птица Гоголя обогащает этот момент самовыражения «самоподражанием». Пение птицы обнаруживает не только, как у Гегеля, внутреннее бытие вовне, но особый миметический механизм становления птицей Другого. В отличие от упомянутой в первой главе аристотелевской птицы (ласточки), подражающей человеку, гоголевская птица подражает не кому-то, а сама себе как Другому. То есть она, как и гегелевская, в пении возвещает себя, но не просто так, сама из себя, а через миметический механизм внутреннего производства различия.

«Кому и как подражает, например, певчая птица? Отдельной способности к звуковой имитации было бы недостаточно (оптико-моторные эквиваленты). Птица, можно сказать, никому не подражает, объектом подражания для себя является она сама»<sup>172</sup>.

«Подражать Другому как птица, подражать без принуждения и смысла, а только ради звуко-артикуляционной или миметически-двигательной радости, это значит самое простое – быть птицей. Подражать – это существовать. Другой – не вне, а внутри самого подражающего существа – образец, шаблон, эквивалент; то, чему подражают, но что не превращается в продукт подражания, а так и остается источником подражания.... Подражают Другому (не птице или человеку), и поэтому

---

<sup>171</sup> Там же. С. 173.

<sup>172</sup> Там же.

подражание непрерывно, ибо оно воспроизводит нас в качестве других по отношению к самим себе»<sup>173</sup>.

В этой способности «проявлять в себе Другого» Подорога усматривает суть простого, «природного», или «птичьего», мимесиса. Отметим, что радость животного подражания не содержит в себе «принуждения и смысла».

Не обременены смыслом и голоса гегелевских животных и птиц. Голос животного – это еще не язык, не осмысленный набор звуков. Бытие звучит и сотрясает воздух, но ничего не сказано. И только в человеке дух приходит к своему подлинному выражению в языке. Как подчеркивает Жан Ипполит:

«Язык сознает индивидуацию всеобщего, или же манифестацию экзистенциального единства единичного и всеобщего. Язык провозглашает одновременно объект, о котором говорят, и субъекта, который говорит; язык – это голос, который, “ когда он говорит, узнает себя уже не как голос, лишенный “я”»<sup>174</sup>.

Обладание языком как привилегия человека – это один из нерушимых столпов традиционной философской метафизики, и Гегель, очевидно, находится на его вершине. Однако, как подчеркивает Агамбен, в книге «Язык и смерть» детально исследующий этот вопрос у Гегеля, язык возникает не из чего иного как из пустоты голоса животного. Агамбен цитирует «Йенскую реальную философию», в которой Гегель описывает процесс обретения голосом смысла и становления его «голосом сознания», то есть процесс артикуляции:

«Пустой голос животного обретает смысл, который бесконечно определяется в себе. Чистый звук голоса, гласный, различен тогда, когда

---

<sup>173</sup> Там же. С. 174.

<sup>174</sup> *Hyppolite J. Studies on Marx and Hegel / Trans. John O'Neill. New York: Harper & Row, 1969. P. 177.*

голосовой орган представляет его артикуляцию с ее различиями. Этот чистый звук прерывается немymi [согласными], подлинным и чистым прерыванием простого резонирования. Изначально посредством этого каждый звук имеет значение для себя, так как различия простого звука в песне определены не для себя, а только в отношении к предшествующим и последующим звукам. Язык в той мере, в какой он является звонким и артикулированным, – это голос сознания, поскольку каждый звук имеет смысл»<sup>175</sup>.

Комментируя этот фрагмент, в котором «артикуляция возникает <...> как процесс дифференциации, прерывания и сохранения голоса животного», Агамбен ставит следующие вопросы:

«Почему эта артикуляция голоса животного превращает его в голос сознания, память и язык? Что содержалось в “чистом звуке” “пустого” голоса животного, что простая артикуляция и сохранение этого голоса смогли дать начало человеческому языку как языку сознания?»<sup>176</sup>

В поисках ответа Агамбен обращается к другому гегелевскому высказыванию на тему голоса животного: «Каждое животное находит голос в своей насильственной смерти; оно выражает себя как изъятая самость»<sup>177</sup>. А если так, то, по мысли Агамбена:

«Мы теперь можем понять, почему артикуляция голоса животного дает жизнь человеческому языку и становится голосом сознания. Голос как выражение памяти о смерти животного – больше не простой,

---

<sup>175</sup> Hegel G.W.F. *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803–4*, Leipzig, 1932. S. 212.

<sup>176</sup> Agamben G. *Language and Death: the Place of Negativity* / Trans. P.E. Pinkus and M. Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. P. 44.

<sup>177</sup> Hegel G.W.F. *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805–6*. Leipzig, 1931. S. 161.

естественный знак, который находит свое инобытие вне себя. И хотя это еще не осмысленная речь, он уже содержит внутри себя силу негативного и памяти <...> Умирая, животное находит свой голос, оно усиливает душу в одном лишь голосе, и в этом акте оно выражает и сохраняет себя как мертвое <...> Только потому, что животный голос не совсем «пустой» (в гегелевском фрагменте «пустой» просто значит лишенный какого бы то ни было определенного значения), но содержит смерть животного, человеческий язык может, артикулируя и приостанавливая чистый звук этого голоса (гласный) – то есть, артикулируя и удерживая *голос смерти* – стать *голосом сознания*, осмысленным языком»<sup>178</sup>.

Вот почему «смерть животного – это становление сознания»<sup>179</sup>. Отсюда, если продолжать логику Агамбена, можно сделать вывод, что человеческое сознание и артикулированный язык не только происходят из смерти животного, но сохраняют и несут в себе этого Другого, мертвоживущее животное, которое само уже является памятью. Человеческое сознание хранит в себе это животное, все еще помнящее себя как «изъятое»<sup>180</sup>. Животное могло бы быть совсем забытым за этим негативным жестом, которое Батай, в свою очередь, назовет жертвоприношением. По мысли Батая, «Гегель упустил “момент” жертвоприношения, этот момент включается имплицитно во все движение “Феноменологии” – в котором именно негативность смерти, в той мере, в какой человек берет ее на себя, обращает человеком человеческое животное»<sup>181</sup>. Батай пишет это в эссе «Гегель, смерть и жертвоприношение» и там же утверждает:

---

<sup>178</sup> Agamben G. Language and Death. P. 45.

<sup>179</sup> Hegel G.W.F. Jenenser Realphilosophie II. S.164.

<sup>180</sup> Вечная мессианская жизнь, по Агамбену, – это, по сути, жизнь языка, которая трансцендирует голую жизнь – ни человеческую, ни животную. См. критику агамбеновского понятия мессианской жизни и его философии языка («языковой витализм»): Chiesa L., Ruda F. The Event of Language as Form of Life: Agamben's Linguistic Vitalism // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. 2011. Vol. 16. No. 2. P. 163–180.

<sup>181</sup> Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 260.

«О жертвоприношении в философии Гегеля я могу по существу сказать, что в некотором смысле человек обнаружил и обосновал человеческую истину как раз в жертвоприношении: в нем он уничтожил животное в себе, оставляя от этого животного (и от себя) существовать только нетелесную истину, которую и описывает Гегель, обращающий человека – по выражению Хайдеггера – бытием к смерти, или, по выражению самого Кожева, “смертью, проживающей человеческую жизнь”»<sup>182</sup>.

Однако собственная животность человека, которая таким образом была подвергнута отрицанию со стороны универсального духа, чтобы дать начало сознанию, знанию и истории, никуда не делась; она никогда полностью не исчезает. Подчеркивая это, Батай напоминает о том простом факте, что если уничтожить свою собственную животную жизнь – животную жизнь, предположительно являющуюся носителем сознания, – человек умрет вместе с этим животным-носителем в тот же самый момент. Таким образом, по Батаю, жертвоприношение можно только симулировать. Главное в жертвоприношении – это его игровой, зрелищный и даже комический характер:

«В сущности, смерть открывает человеку его природное, животное бытие, но это открывание не может иметь места. Ибо едва умирает животное бытие, поддерживающее человеческое бытие, так сразу прекращает быть и последнее. Чтобы – в конце концов – человек открыл себя самому себе, ему следовало бы умереть, но ему следовало бы это сделать в жизни – созерцая собственное умирание. Другими словами, сама смерть должна была бы стать сознанием (себя) – в тот самый миг, когда она уничтожает сознательное бытие. В некотором смысле так бывает, когда прибегают к увертке (которая едва-едва должна иметь место или которая имела место неуловимо, скоротечно). В жертвоприношении жертва отождествляет

---

<sup>182</sup> Там же. С. 256.

себя с животным, сражаемым смертью. Таким образом, жертва умирает, видя собственное умирание, и даже некоторым образом по своей воле, единодушно с жертвенным клинком. Но ведь это комедия!»<sup>183</sup>

Попросту говоря, нечеловеческий Другой, например жертвенное животное, всегда замещает человека; они умирают «за нас». Жертвоприношение – это хитрость: умрет Другой; смерть, которую мы преодолеваем, не совсем «наша», но та, свидетелями которой мы являемся (это также ключевой для Батая момент дискуссии по поводу гегелевской диалектики раба и господина, в которой обе стороны симулируют). Можно, однако, сказать и наоборот – что смерть, свидетелями которой мы являемся, на самом деле и есть «наша», так как она принадлежит нам как схваченная, ставшая фактом сознания. Как поясняет Ипполит, «Животное не осознает бесконечной тотальности жизни в ее целом, тогда как человек становится для себя этой тотальности и интернализирует смерть. Вот почему основополагающий опыт человеческого самосознания неотделим от фундаментального опыта смерти»<sup>184</sup>.

Фундаментальный опыт интернализированной смерти – это та территория, на которой психоанализ встречается с жертвоприношением, парадоксальная территория памяти о Другом, населенная животными. Но это не гегелевская территория. Это неясное место пересечения отсутствует у Гегеля, потому что в его системе нет бессознательного. То, что осталось позади, умерло или уничтожено (Другой, животность), не вытеснено, во фрейдовском смысле, а «снято»; оно сохраняется в снятом виде и, в отличие от вытесненного, не возвращается. Однако, как не устают подчеркивать Жижек и Долар, есть нечто, что делает Гегеля очень близким Фрейду и Лакану. В частности, можно указать в этой связи на способность человеческого сознания

---

<sup>183</sup> Там же. С. 258.

<sup>184</sup> *Hyppolite J. Studies on Marx and Hegel.* P. 26.

создавать из себя субъективное единство: еще до сознания, на органическом уровне, это единство как бы расколото. Жизнь – это раскол, и субъект возникает как раз из этого раскола, из болезненности животного как органического существа. Ипполит отмечает:

«Однако даже на уровне животного есть момент, предвещающий сознание, – а именно, болезнь. В болезни организм внутренне разделен с самим собой. Жизнь, которая обретается в частном существе, находится в конфликте с жизнью вообще. Этот конфликт между моментом частности по отношению ко всеобщему конституирует в больном организме позитивность и судьбу истории. Гегель исследовал этот раскол в человеке и человеческой истории в своих ранних работах. Видя в органической болезни прообраз сознания, которое всегда внутренне разделено в себе и есть несчастное сознание в той мере, в какой это сознание “ позитивности жизни как несчастья жизни ”, Гегель изменяет смысл этого сравнения. Человеческое самосознание способно восторжествовать там, где организм терпит неудачу»<sup>185</sup>.

Болезнь характеризует изначальную уязвимость живого существа. Коротко говоря, как это уже было отмечено в связи с критикой Эндрю Бенджамина, недостаток гегелевских животных, который должен быть преодолен в людях, заключается в их неспособности свободно создавать самих себя в качестве внутреннего единства, чтобы противостоять, сопротивляться внешней действительности. Природное бытие животного, предоставленное случайности окружающей среды и опасностям жизни с ее постоянным насилием, подводит его к состоянию беспрестанной «смены здоровья и болезни» и делает его «неуверенным, робким и несчастным»<sup>186</sup>. Бенджамин

---

<sup>185</sup> Ibid. P. 182.

<sup>186</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 542.



тщательно анализирует этот момент:

«Невозможность самоконституирования у животного – позиционирование, которое локализует животную сингулярность и определяет ее как постоянно “больную”, – можно объяснить множеством разных способов. Самое значительное в этом контексте – объяснение в терминах гегелевского различения между “инстинктом” (Instinkt) и “влечением” (Trieb), с одной стороны, и волей с другой. Воля – это то, что позволяет “Человеку” возвыситься над инстинктами и влечениями. Более того, воля позволяет Человеку считаться совершенно “неопределенным”, тогда как животное всегда определено»<sup>187</sup>.

Что у гегелевских животных определено отсутствует, так это названная неопределенность, или свобода воли, которая, в конце концов, позволяет человеку не только ходить прямо, но и распоряжаться своей животной жизнью, символически опосредуя или отрицая ее. Зверь же все еще привязан к окружающей среде, а также к человеку, и зависим от внешних условий своего естественного существования. И, как это всегда случается, незаметно подкрадываясь антропологическая машина отбрасывает в болезненную сферу животности 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»<sup>188</sup>.

Представим себе бездомное животное, потерявшееся в современном городе. Чтобы выжить, оно должно выработать определенную стратегию пространственной ориентации по отношению к дорожному движению, всевозможным городским и промышленным объектам, людям и другим вещам. По сравнению с этим жизнь домашнего животного, отданная под человеческую

---

<sup>187</sup> Benjamin A. What if the Other were an Animal? P. 67.

<sup>188</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 401–402.

ответственность, конечно, гораздо безопаснее. Это наводит на мысль, что то, что, по Гегелю, представляет собой более высокий уровень свободы, дает власть управлять теми, у кого не получается создать свое собственное внутреннее субъективное единство. Возникает, однако, следующий вопрос: если животные и «южные люди» недостаточно свободны и поэтому уязвимы перед опасностью и насилием, то насколько свободны сами человеческие существа?

Этот вопрос выходит за рамки метафизики трансцендентности с характерной для нее логикой жертвоприношения и подводит нас к проблематике современной биополитики. Здесь следует вспомнить агамбеновскую критику понятия жертвоприношения у Батая, а также идею Жана-Люка Нанси о существовании, не приносимом в жертву<sup>189</sup>. По мысли Агамбена, сакральный статус человеческой жизни, и вообще жизни, уже утратил всякую релевантность, и любая жизнь теперь выставлена напоказ и отдана на произвол самому неограниченному насилию. В современности принцип сакральности жизни, таким образом, полностью освободился от идеологии жертвоприношения, и в нашей культуре значение слова «сакральный» продолжает семантическую историю *homo sacer*, а не жертвоприношения. Сегодня мы имеем дело с жизнью, которая как таковая уязвима перед беспрецедентным насилием именно в самом профанном и банальном смысле<sup>190</sup>.

Но не становится ли в таком случае каждый своего рода «неуверенным» гегелевским животным? Агамбен не столько утверждает, что человек «утратил» свой трансцендентный сакральный статус, сколько смещает регистры и прилагает другого рода оптику, некую историческую генеалогию, которая инфильтрирует неизменные метафизического порядка, фиксируя изменения в

---

<sup>189</sup> Nancy J.-L. The Unsacrificiable // Yale French Studies. 1991. No. 79. Literature and the Ethical Question. P. 20–38.

<sup>190</sup> Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. с итал. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова, М. Велижева, С. Козлова. // М.: Европа, 2011. С. 148.

порядке юридическом. И если, следуя агамбеновской логике, анимализация человека – это не просто побочный эффект, но необходимый результат работы антропологической машины, то можно было бы легко перейти от этого к идее, что любое метафизическое утверждение о человеческом превосходстве над животным в конце концов обязательно приведет нас к этому состоянию уязвимости.

Однако – возвращаясь к Гегелю и принимая во внимание его тезис о субъективности любого живого организма безотносительно его антропогенетических возможностей – парадоксальным образом, именно это «неуверенное», уязвимое положение животных («южных людей», «евреев» и т.д.) перед насилием как со стороны природы, так и со стороны людей, образует некий зазор. Сама их жизнь, сущностно расколота, в своей болезненности и несчастье содержит в себе силу негативности, или Другого, выражающую себя в том, что Гегель в «Науке логики» называет «беспокойством»<sup>191</sup>: «беспокойство, присущее (всякому) нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы»<sup>192</sup>.

Не только зверь, а вообще всякое нечто знает и испытывает это внутреннее беспокойство, будучи в каждый момент становления гонимо из себя стремлением не быть тем, что оно есть, преодолеть себя, преодолеть гравитацию и то, что обычно обозначают императивом «знать свое место»: отчаянное беспокойство животного или раба, желающих обрести большую свободу, или хотя бы, как животные Кафки, найти выход.

А правы ли Делёз и Гваттари, когда утверждают, что свобода для животных Кафки совсем не важна? Всегда ли достаточно просто найти выход – как в случае обезьяны, которая становится человеком, чтобы выбраться из

---

<sup>191</sup> Нанси характеризует гегелевскую философию – философию становления – как «беспокойство негативного» (*Nancy J.-L. Hegel: The Restlessness of the Negative / Trans. Jason Smith and Steven Miller. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2002*).

<sup>192</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 110.

клетки? На самом ли деле этот человек, ранее бывший обезьяной, говорит правду, заверяя, что никогда не искал свободы, а только выхода? Или, скорее, – если предположить, что он должен говорить правду, так как животные не лгут, – нашел ли он то, что искал (выход), или обрел что-то еще (свободу)? Если настоящий выход – это выход оттуда, откуда выхода нет (прорыв), то свобода – это что-то еще.

Нанси в своей интерпретации Гегеля определяет свободу как «доступность для смысла»: «Гегель в первую очередь заставляет подумать вот о чем: смысл никогда не дан и не имеется в наличии; следует сделать себя доступным для смысла, и эта доступность зовется свободой»<sup>193</sup>. Что если человек-обезьяна Кафки, выступающий с докладом перед академией, – это своеобразная мутация аристотелевского миметического животного? Подражая, он вдруг совершает прорыв, находит выход, но вместе с тем обретает что-то еще, что позволяет ему описать собственный опыт становления, дать смысл тому, что с ним произошло, самому стать доступным для этого смысла. Обезьяна обретает свободу, которой она не искала, – свободу как дело смысла, то есть, по-гегелевски, рефлексии, само-отношения.

В этом контексте следует вспомнить еще об одной индивидуации, или мутации, у Кафки – о собаке-философе, которая посвящает свою жизнь тому, что называет научным исследованием самой себя, своих инстинктов, своего тела и ума. Рискуя своей жизнью – естественной жизнью животного – собака создает по отношению к самой себе дистанцию, помогающую ей вести наблюдения над окружающим миром и своей предшествующей жизнью, записывать собственную историю. Как и человек-обезьяна, собака-философ пытается задним числом описать и объяснить процесс своего становления; она наделяет смыслом то, что с ней происходило прежде, в предыдущей, собачьей жизни:

---

<sup>193</sup> Nancy J.-L. Hegel. P. 7.

«Как изменилась моя жизнь – и как все-таки она, в сущности, не изменилась! Когда я теперь думаю о минувшем и возвращаюсь памятью к временам моей прежней собачьей жизни со всеми ее заботами, которые я, собака среди собак, делил с ними, я при ближайшем рассмотрении все-таки нахожу, что в этой жизни с давних пор было что-то не так, какой-то в ней был маленький излом, какое-то ловкое чувство неловкости охватывало меня в среде самых достопочтенных участников народных гуляний, а иногда даже и в узких кругах – и даже не иногда, а очень часто; уже просто взгляд какой-нибудь симпатичной мне собаки, просто взгляд, но брошенный как-то по-новому, делал меня беспомощным, приводил в смятение, в испуг и даже в отчаяние. Я пытался в какой-то степени успокоить себя, друзья, с которыми я делился, помогали мне, и снова наступали спокойные времена – времена, в которые подобные неожиданности если и происходили, но хладнокровнее воспринимались, хладнокровнее включались в бег жизни; возможно, они делали меня печальным и усталым, однако в остальном позволяли мне быть хотя и несколько холодной, сдержанной, пугливой, расчетливой, но, в общем и целом, все-таки нормальной собакой. Да и как смог бы я без этих передышек достичь того возраста, которому я теперь радуюсь, как смог бы я пробиться к тому спокойствию, с которым я вспоминаю теперь страхи моей юности и переношу страхи моей старости, как смог бы я дойти до того, чтобы сделать выводы из моего – я признаю это – несчастного или, выражаясь осторожнее, не очень счастливого положения и жить почти в полном соответствии с ним?»<sup>194</sup>

И «академическая» обезьяна, и собака Кафки рассказывают нам свои истории: в обоих случаях голос животного как бы обращается в язык, так что само-отношение, рефлексия настоящего задним числом наделяет смыслом

---

<sup>194</sup> *Кафка Ф.* Малая проза. С. 279–280.

прошлое. Необходимо отметить, однако, что здесь задействованы два не совсем одинаковых типа мимесиса: если обезьяна подражает тому, *что есть* (человеку, которого она считает свободным), то собака имитирует – и через эту имитацию изобретает – то, чего *еще не было*: новую науку. Если обезьяна, даже в своей само-рефлексии, все еще является *объектом* наблюдения со стороны реально существующей человеческой науки, то собака – это субъект во всех смыслах этого слова, или, как называет ее Младен Долар в своей книге «Голос и больше ничего», «пес-основатель новой науки»<sup>195</sup>. Новой науки, которую животное практикует как свободу. Причем такой уникальной и свободной эту науку делает не что иное, как именно собакина изначальная неспособность к ней, ее неадекватность, наблюдаемые ей собственные ограничения – короче, ее собаковость, животность. Собака «откровенно и даже с некоторой радостью» признается в своей «...непригодности к науке, слабосильном уме, плохой памяти и, в первую очередь, в неспособности постоянно видеть перед собой научную цель», и парадоксальным образом обнаруживает здесь не просто конститутивный момент новой науки, но необходимую начальную точку для прорыва, без которого свобода не была бы возможной:

«Ибо мне кажется, что более глубокая причина моей непригодности к науке кроется в некоем инстинкте, и инстинкт этот воистину неплох <...> И этот инстинкт, может быть, как раз во имя науки – но какой-то другой, не той, которой занимаются сегодня, а какой-то самой последней науки – заставлял меня ценить мою свободу выше всего остального. Свобода! Впрочем, та свобода, которая возможна сегодня, – растеньице хилое. Но все-таки это свобода, все-таки какое-то достояние»<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Dolan M. A Voice and Nothing More. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2006. P. 187.

<sup>196</sup> Кафка Ф. Малая проза. С. 318–319.

Если Делёз и Гваттари предпочитают говорить о выходе или ускользании, а не о свободе, то Долар, комментируя «Исследования одной собаки», утверждает, что «свобода» – это «секретное слово» Кафки:

«Это последнее предложение истории. Самое последнее слово всего этого, *le fin mot* как *le mot du fin*, – это свобода, с восклицательным знаком. Не заблуждаемся ли мы, не должны ли здесь себя ущипнуть – возможно ли, чтобы Кафка в конце концов произнес это слово? Пожалуй, это единственное место, где Кафка явным образом говорит о свободе, но это не значит, что в остальном его мире повсюду несвобода. Совсем наоборот: свобода всегда уже здесь, во все времена, это *fin mot* Кафки, как то секретное слово, которое мы не осмелимся произнести, хотя оно все время у нас на уме <...> И это лозунг, программа новой науки, которая сможет иметь с ней дело, иметь ее в качестве своего объекта, исследовать ее, самая последняя наука, наука о свободе»<sup>197</sup>.

Что это за наука? По мысли Долара, «Кафке недостает для нее подходящего слова, он не может ее назвать – а это 1922 год; и ему стоит лишь оглядеться, осмотреть ряды его австрийских еврейских сородичей. Конечно – психоанализ»<sup>198</sup>. Значит ли это, что самая последняя наука – это когда субъект лежит на кушетке и рассказывает свою историю? В каком-то смысле может быть и так, но не следует ли добавить, что за эту конкретную собаку гегелевская наука могла бы сразиться с фрейдовской? Вероятно, в результате такого сражения собака должна остаться ничьей, но есть, конечно, большой соблазн разглядеть в ней, наряду с важным для фрейдовского психоанализа инстинктом, и гегелевскую доступность для смысла (то есть свободу, по версии Нанси). Собака учреждает новую науку, позволяющую ей сказать, что она *была*

---

<sup>197</sup> Dolan M. A Voice and Nothing More. P. 188.

<sup>198</sup> Ibid.

*собакой*. Можно было бы сказать, что эта собака – родственница той знаменитой совы, о которой Гегель пишет в предисловии в «Философии права»: «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»<sup>199</sup>.

Сова Минервы – философское животное, которое появляется после и создает – наделяя смыслом – то, что было до. Всех тех зверей, которые были оставлены позади, забыты, вытеснены, принесены в жертву – «неуверенные, робкие и несчастные» субъективности, произведенные механизмом отчуждения, Другим, который, как принцип инобытия, всегда уже заключен в них самих. И наоборот: свобода этого самого последнего, ретроактивного (то есть задним числом из негативности создающего самого себя, свою историю), философского или психоаналитического существа должна была быть предвкушена, ее беспокойное предчувствие было в самой животности. Таким образом, и перед фрейдовским органическим вытеснением, и перед гегелевским сохраняющим отрицанием (снятием) встает пока неразрешимый парадокс: как возможен этот переход от «влечения» к «науке», от «болезни» к ее «истории», от «робости» животного – к решительности и свободной воле?

«Человеческое существо, становящееся человеческим только через акт органического вытеснения, должно уже знать, до того, как оно стало человеческим, что органическое должно быть вытеснено, так что фрейдовский “ человек ” пойман в цепь бесконечной дополнительности, как сказал бы Деррида, которая никогда не остановится на некоем начале, которое могло бы конституировать разрыв с животностью»<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990. С. 56.

<sup>200</sup> Wolfe, C. Faux Post-Humanism, or, Animal Rights, Neocolonialism, and Michael Crichton's Congo // Arizona Quarterly. 1999. Vol. 55. No. 2. P. 118.



Это замечание Кэри Вулфа может быть отчасти признано справедливым и в отношении Гегеля: чтобы «снять» (то есть подвергнуть отрицанию) или превзойти животное как Другого (как форму болезни, несчастья, безумия и т.д.), нужно, чтобы животное каким-то образом уже «знало», что оно должно быть преодолено – и, очевидно, оно по-своему «знает» об этом, что и выражается как его несчастье (и в этом отношении животное – это тоже своего рода «несчастное сознание») или его беспокойная негативность.

## ГЛАВА 5. НЕГАТИВНОСТЬ И ИММАНЕНТНОСТЬ В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ ЖИВОТНОГО

### 5.1. Человек, животное и конец истории в интерпретации А. Кожева

Следует задаться вопросом, почему негативность в современной философии связывается, скорее, с человеком и его творческой деятельностью? Почему субъективность с ее беспокойством приписывается только людям, и почему диалектика, особенно во французской мысли XX века, ассоциируется с метафизическим круговым движением между человеком, бытием и языком, из которого исключены животные и другие нечеловеческие существа? Важным шагом на этом пути стала антропологизация негативности Александром Кожевым в его очень одиозной и влиятельной интерпретации Гегеля, во многом основанной на прочтении Хайдеггера и Владимира Соловьева<sup>201</sup>.

Как известно, Александр Кожев, племянник Василия Кандинского, бежал из революционной России в Европу, где стал вначале французским философом, а затем советником по экономике и торговой дипломатии и одним из создателей Европейского Союза. С 1933 по 1939 годы он вел семинар по гегелевской «Феноменологии духа» в Практической школе высших исследований. На этом семинаре Кожев читал некоторые главы из немецкого текста «Феноменологии», переводил их на французский язык и развернуто комментировал. Интерпретация Кожева пользовалась полным доверием. У него был большой талант рассказчика. Его феноменология духа – это своего рода философский роман с яркими персонажами и драматическими эпизодами.

Ключевые моменты кожевской интерпретации книги Гегеля можно резюмировать следующим образом: начало времен совпадает с появлением человека. До этого момента времени нет. Есть только природное бытие – или пространство, которое вечно, неизменно, тождественно себе и пребывает в

---

<sup>201</sup> См. также наш анализ проблемы животного и негативности у Кожева, Гегеля и Батая: Тимофеева О. Негативное животное // Stasis. 2013. № 1. С. 290–315.

состоянии покоя. В нем обитают животные. История начинается, когда *одно из этих животных вдруг превращается в человека*. Появление человека — активного, действующего, страдающего, борющегося и трудящегося ничто — противопоставит этому бытию историю и время, в которых человек будет отрицать данность, руководствуясь идеальными, внеприродными целями. Человек станет тем ничто, которое ничтожествует в бытии в качестве времени: «Реальное присутствие Времени в Мире называется, стало быть, *Человеком*. *Время есть Человек, и Человек есть Время*»<sup>202</sup>; «Он коренным образом отличается от внешнего природного мира в той мере, в которой он — действие (или, если хотите, ничто, ничтожествующее внутри налично-данного бытия Природы, отрицающее его борьбой и трудом и осуществляющееся в нем в ходе и посредством этого отрицания)»<sup>203</sup>.

Итак, у негативности Кожева — человеческое лицо. Гегелевскую феноменологию он превращает в антропологию. Условием возникновения человека, по Кожеву, является его биологическая реальность как существа, способного желать. И хотя эту способность Кожев от имени Гегеля признает за всеми животными особями, человек, по его мысли, — единственный, для кого эта способность абсолютно фундаментальна. Желание побуждает человека к действию, которое отрицает объект этого желания, преобразует его и ассимилирует, создавая некое положительное содержание «Я», субъективную действительность. Желание человека, в отличие от желания животного — это не просто желание того или иного объекта:

«Конечно, у животного тоже есть желания, которые отрицают реальное: оно ест и пьет так же, как и человек. Но желания животного

---

<sup>202</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 годы в Высшей практической школе. СПб: Наука, 2003. С. 462.

<sup>203</sup> Там же. С. 73–74.

*естественны*; они распространяются на то, что *есть*, и они *детерминированы* тем, что *есть*»<sup>204</sup>.

Животное желание живет настоящим, оно желает того, что есть в наличии, чем можно непосредственно завладеть, тогда как человеческие желания направлены в будущее, на то, чего еще нет, на несуществующие, сверхъестественные, фантазматические объекты. Более того, у человека желание само по себе становится объектом желания. Люди хотят быть желаемы другими людьми, быть признаны другими в своем человеческом достоинстве. Они борются за признание или, как сказал бы Батай, за престиж. Так и запускается ход истории – истории сражений, войн, революций, посредством которых человек активно изменяет мир в соответствии со своими желаниями.

Это описание могло бы быть сколь угодно долгим, однако прежде всего важно отметить принципиальный для Кожева момент: точка конца истории должна совпадать с точкой начала. То есть, *в конце истории человек снова должен стать животным*. Это очень двусмысленный и в то же время ключевой момент. История по Кожеву описывает свой круг лишь один раз, не повторяясь. Это история становления человека, которая, как думал Кожев, уже завершилась (круг замкнулся). В конце истории человечество должно создать универсальное гомогенное государство взаимного признания<sup>205</sup>, тотальное государство, в котором все желания будут удовлетворены.

Следуя логике Кожева, теоретически такое состояние уже достигнуто. Остается только подогнать под эту теорию соответствующую реальность, то есть найти правильное государство, которое теперь будет служить моделью для дальнейшего постисторического развертывания того же самого. Человеческая

---

<sup>204</sup> Там же. С. 462.

<sup>205</sup> В этом отношении справедливо замечание Фредрика Джеймисона: «Но я полагаю, что Гегель в этом отношении более передовой, чем Кожев, и предлагает более продуктивные ходы для объяснения этого “признания”, которое Кожев свел к межличностной борьбе между Господином и Рабом» (*Jameson F. The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*, New York: Verso, 2010. P. 162).

борьба увенчалась успехом, и с появлением институтов абсолютного признания история подходит к концу. Ничего нового уже не случится. Поскольку эта тотальность уже достигнута, историческое время со всеми его проектами на будущее завершилось, и теперь мы имеем дело с вечным настоящим, в котором все проекты реализуются, а все желания удовлетворяются. Иными словами, конец истории – это мир без Другого, без негативности. В конце истории человеку больше не нужно изменять мир в работе и борьбе: удовлетворение возможно здесь и сейчас. Кожев настаивал на том, что для Гегеля воплощением абсолютного духа как конечной точки истории была наполеоновская империя: Гегель даже назвал Наполеона мировым духом, или мировой душой, по легенде, увидев его въезжающим в Йену верхом на белом коне<sup>206</sup>.

В апокалипсисе от Жежева нет ничего катастрофического: конец времен вовсе не является трагическим прерыванием текущих исторических процессов или, тем более, жизнью. Скорее, это завершение в смысле свершения, успешная реализация некой программы. Возможно, смысл истории по Жежеву заключался в том, чтобы сделать несчастное животное счастливым, а человек, время, история, негативность, труд, борьба и т.д. – это не что иное, как длинный путь от одного к другому.

Однако, в конце концов, есть один вопрос, делающий эту историю, при всем ее неправдоподобии, крайне любопытной: кто или что остается, когда история заканчивается? С одной стороны, история предполагает развитие духа, самосознания и знания. Постисторический человек тогда должен, по Жежеву, быть мудрецом, который вбирает сознание истории и завершает ее посредством самосознания. С другой стороны, этот постисторический мудрец, освободившийся от власти Другого и негативности, не трудится, не борется и не испытывает больше человеческих желаний. Он просто получает непосредственное удовлетворение, наслаждаясь всем, что делает его

---

<sup>206</sup> На самом деле, конь был скорее серым (см.: *Hamilton J. Marengo, the Myth of Napoleon's Horse*. London: Fourth Estate, 2000).

счастливым – искусством, любовью, игрой, спортом и т.д. Мудрец оказывается животным, но не простым, а особенным животным – тем, кому удастся в ходе кровавой истории войн и революций окончательно присвоить себе все богатство мира, и теперь иметь его в своем полном распоряжении. Но кто это в конечном итоге – человек или зверь?

В 1848 году Кожев признавал, что если в конце истории человек снова становится животным, то такой конец уже наступил. В очень длинном примечании ко второму изданию «Введения в чтение Гегеля» он пишет:

«В то время, когда я писал это примечание (1946 год), возвращение человека в животное состояние не казалось мне столь уж немислимым в качестве некой перспективы (впрочем, более или менее близкой). Но вскоре (в 1948 году) я понял, что гегелевско-марксистский конец Истории уже не будущее, но настоящее. Наблюдая происходящее вокруг и размышляя о том, что происходило в Мире после Йенской битвы, я понял, что Гегель был прав, видя в ней конец собственно Истории. В этой битве и посредством этой битвы авангард человечества виртуально достиг предела и цели, то есть *конца* исторического развития Человека. То, что происходило потом, было лишь распространением универсальной революционной власти, учрежденной во Франции Робеспьером-Наполеоном. Со строго исторической точки зрения следствием обеих мировых войн и сопровождающих их больших и малых революций было лишь то, что отстающие окраинные цивилизации стали равняться на наиболее передовые (реальные или виртуальные) европейские исторические позиции»<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539–540.

Примерно в это же время Кожев оставил философскую карьеру, сменив ее на государственную службу. Он приступил к работе в Национальном центре международной торговли при французском Министерстве Экономики и Финансов, где остался служить до конца своих дней в качестве «серого кардинала». Кожев внес достаточно большой вклад в создание объединенной Европы, был автором Всеобщего соглашения о тарифах и торговле и одним из архитекторов Европейского Союза. Этот переход вполне согласовывался с его тогдашней мировоззренческой позицией: поскольку история, а вместе с ней и философия, закончились, вполне логичным было забыть о них и поступить на службу французскому государству, которое он, таким образом, признал универсальным.

Впрочем, у Кожева было несколько последовательных версий того, где именно заканчивается история. Сначала он возлагал некоторые надежды на сталинизм, затем (1948—1958) – на американский образ жизни, основанный на широких практиках потребления, которые как раз и заставляли задуматься о «счастливом» возвращении в животное состояние:

«Все это привело меня к заключению, что *American way of life* есть образ жизни, свойственный постисторическому периоду, и что настоящее Соединенных Штатов это прообраз “ вечного настоящего ” всего человечества. Так, возвращение Человека к животному представилось мне уже не возможностью в будущем, но действительностью в настоящем»<sup>208</sup>.

Эта версия конца истории приобрела, пожалуй, наибольшую известность – во многом потому, что она была популяризована в работе Фрэнсиса Фукуямы, который позитивным образом связал конец истории с американской либеральной демократией и капиталистической глобализацией. Кожев, однако,

---

<sup>208</sup> Там же. С. 540.

в очередной раз пересмотрел свои взгляды в 1959 году, посетив Японию. Наблюдая за японской культурой и, в частности, за такими знаменитыми японскими ритуалами, как театр Но, чайная церемония или искусство составления букетов – которые Кожев называет «недосягаемыми вершинами снобизма» – философ пришел к выводу, что любой японец, вне западной логики борьбы за признание, а также политических, социальных, и других исторических ценностей, «в принципе способен совершенно “бескорыстно”, из чистого снобизма, *покончить с собой*»<sup>209</sup>. «Ни одно животное не может быть снобом», заявил Кожев, в конечном итоге отбросивший идею смерти человека, наступающей с концом истории, и связавший этот конец с формальной, снобистской, японской перспективой:

«Японская “постисторическая” цивилизация сложилась на путях, прямо противоположных “американскому пути”. Несомненно, в Японии раньше не было ни Религии, ни Морали, ни Политики в “ европейском ”, или “ историческом ”, смысле этих слов. Но *Снобизм* в чистом виде создал там такие формы отрицания “природных”, или “животных”, данностей, которые по эффективности далеко превосходят те, которые были порождены – в Японии или где-либо еще – “историческим” Действованием, т. е. Борьбой (войнами и революциями) и вынужденным Трудом»<sup>210</sup>.

Кожев делает вывод:

«Это, как кажется, позволяет думать, что недавно начавшееся взаимодействие Японии и западного Мира в конце концов приведет не к ре-варваризации японцев, а к “японизации” западных людей (включая

---

<sup>209</sup> Там же. С. 540.

<sup>210</sup> Там же.



русских). Поскольку ясно, что ни одно животное не может быть снобом, то весь “японизированный” постисторический период будет сугубо человеческим»<sup>211</sup>.

Таким образом, выбор между животным и человеком Кожев делает в пользу человека, который по завершении истории не возвращается счастливым в животный мир на правах хозяина, а отдается игре форм, освобожденных от своих исторических содержаний. В той же заметке Кожев пишет:

«Чтобы остаться человеком, Человек должен быть “Субъектом, противопоставленным Объекту”, даже при том, что уже нет “отрицающего данности Действования, или Ошибки”. Что означает, что, говоря отныне вполне *адекватно* обо всем, что ему дано, постисторический Человек должен по-прежнему *отделять* “формы” от их “содержания”, но уже не затем, чтобы действием трансформировать это последнее, но с тем, чтобы *противопоставить* себя самого в качестве чистой “формы” себе самому и остальным, взятым в качестве каких угодно “содержаний”»<sup>212</sup>.

История заканчивается, но у нее есть остаток, и этот остаток – не животное, а наоборот, именно то, что в человеке является самым человеческим. Самое же человеческое в человеке, получается, – не история, не политика, не борьба и даже не труд, а его основополагающая *формальная* противопоставленность как субъекта какому бы то ни было *объективному содержанию*. После конца истории это противопоставление освобождается от «шума» времени, а форма очищается от случайности материальных содержаний. История приводит человечество к состоянию чистого формализма,

---

<sup>211</sup> Там же. С. 541.

<sup>212</sup> Там же. С. 541.

к царству чистого искусства (или, скорее, тотального дизайна). Заметим, что это противоречит изначальному предположению Кожева, что с концом истории одновременно умирают и философия, и человек, и искусство. Искусство возвращает человека миру, но выхолащивает из него всю содержательную историческую материальность.

Интересный материал для размышления по этому поводу дает книга Агамбена «Человек без содержания», посвященная философии искусства. Рассуждая о Гегеле, Агамбен подчеркивает, что тот на самом деле говорил вовсе не о смерти или конце искусства, а о том, что искусство отрицает и таким образом преодолевает само себя, выходит за свои пределы. В чисто художественном жесте воплощено «самоуничтожающееся ничто»:

«Если мы теперь снова зададимся вопросом: а как же искусство? Что значит: искусство направляется за собственные пределы? Наверное, мы можем ответить: искусство не умирает, но, став самоуничтожающимся ничто, вечно переживает само себя <...> Его закат может длиться дольше, чем все его предшествовавшее существование, потому что его смерть — это именно невозможность умереть, невозможность соизмерить себя с сущностным истоком произведения. Художественная субъективность без содержания теперь является чистой формой отрицания, которая везде и во все времена утверждает только саму себя как абсолютную свободу, отражающуюся в чистом самосознании»<sup>213</sup>.

В этой книге Агамбен обращается, вслед за Гегелем, к «Племяннику Рамо» Дидро и рассуждает о «человеке вкуса» как своего рода перверсии, указывающей не столько на конец искусства, сколько на новую способность, исторически приобретенную людьми, определять ценность и качество произведения искусства. Человек вкуса приходит на смену человеку искусства.

---

<sup>213</sup> Agamben G. *The Man Without Content* / Trans. Georgia Albert, Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 56.

Исчезает фигура художника как творца, или, в терминах Ницше, воли к власти – активного, желающего, производящего и совершающего насилие человека в историческом смысле. Появляется фигура зрителя, незаинтересованного созерцателя, кантианского наблюдателя. Неслучайно, по мысли Гегеля, эта фигура возникает во времена Французской революции (которая для Кожева, не стоит забывать, символизировала конец истории):

«С Французской революцией эта частная перверсия человека вкуса была доведена до предела Дидро в его коротком сатирическом произведении, которое, будучи переведено на немецкий Гёте уже на стадии рукописи, оказало огромное влияние на молодого Гегеля. В этой сатире племянник Рамо – человек необычайно хорошего вкуса и в то же время жалкий подлец. Любое различие между добром и злом, благородством и заурядностью, доблестью и пороком в нем исчезли: только вкус, посреди абсолютного извращения всего в свою противоположность, поддерживал достоинство и ясность сознания... В племяннике Рамо вкус действовал как своего рода моральная гангрена, пожирая любое другое содержание и любое другое духовное определение, а в конце он оборачивается абсолютной пустотой»<sup>214</sup>.

Новая способность, которой наделен человек вкуса, конечно, связана со знаменитой способностью суждения, проанализированной Кантом в его третьей критике. Человек вкуса различает, что хорошо, а что плохо, если дело касается искусства. Он достиг такого знания, которое теперь делает его неспособным действовать, создавать произведения искусства, он «больше не видит никакого смысла в том, что существенно, потому что любое содержание и любое моральное определение уничтожены»<sup>215</sup>, но зато позволяет выдвигать, так

---

<sup>214</sup> Ibid. P. 22.

<sup>215</sup> Ibid.

сказать, автономные эстетические суждения.

Агамбен, с большим вниманием относящийся к идеям Кожева, сам, в свою очередь, тоже задумывается о конце истории. В его версии, однако, то, что остается после конца, выглядит иначе, чем человек вкуса, – по крайней мере, если обратиться к его работе «Открытое» (которая была уже процитирована выше, и из которой было позаимствовано понятие антропологической машины). В начале этой книги Агамбен рассказывает об одной из миниатюр из еврейской Библии XIII века, обнаруженной в Амвросианской библиотеке в Милане – на ней изображена мессианская трапеза праведников судного дня, которые сидят в коронах за богато накрытым столом. Агамбен обращает внимание на одну крайне любопытную деталь:

«...миниатюрист представил увенчанные главы праведников не с человеческими, а несомненно звериными лицами. У трех фигур эсхатологических животных справа можно распознать грозный клюв орла, красную голову вола и львиную голову, а у двух остальных праведники наделены гротескными чертами: один напоминает осла, у другого – профиль пантеры. И у двух музыкантов – головы зверей, в особенности у правого, который лучше виден и играет на своего рода виоле, – морда, напоминающая обезьянью»<sup>216</sup>.

Агамбен описывает это изображение в первой главе книги. Во второй главе он обращается к Батаю, а в третьей – к Кожеву и его идее постисторического снобизма. Агамбен как будто бы верит в идею конца времен, но, пытаясь ответить на вопрос, что после него остается, делает другой выбор. Коротко говоря, по мысли Агамбена, что остается после конца истории, так это животное – и именно это животное представляет собой наиболее интригующую часть всей драмы. Это не столько консюмеристское

---

<sup>216</sup> Агамбен Дж. Открытое. С. 10.

потребительское животное, сколько животное последнего дня, субботний зверь, из глубокой тоски которого явится мессия. В противоположность Кожеву, увлеченному идеей смерти, Агамбен более всего интересуется жизнью. Животная жизнь, голая жизнь, вечная мессианская жизнь – все они наделены равно высоким онтологическим статусом. От голой и животной до мессианской и божественной – жизнь, являющаяся агамбеновским ответом Кожеву, соответствует неизменным характеристикам – покой, шабат, конец всякой работы.

Возражая против идеи конца истории, Батай в своем ответе Кожеву, прозвучавшем еще в 1937 году, тоже говорит о жизни. Только это совсем не такая жизнь, как у Агамбена. Батаевская жизнь, напротив, не знает покоя. По сути, его возражение можно свести к следующему: «история закончена – *а как же я?*». В знаменитом «Письме X, руководителю семинара по Гегелю», Батай пишет:

«Если действие (“делание”) есть – как говорит Гегель – негативность, тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому “больше нечего делать”, или сохраняется в состоянии “безработной негативности”»: лично я склоняюсь только к одному решению, поскольку сам я и есть именно “безработная негативность” (я не смог бы определить себя точнее) <...> Воображаю, что моя жизнь – или ее провал, или, лучше, зияющая рана моей жизни – сама по себе образует опровержение замкнутой системы Гегеля»<sup>217</sup>.

После конца, таким образом, остается «открытая рана» – негативность, которая все еще присутствует (особенно, как поясняет Батай, в произведении искусства), но в которой, похоже, уже нет больше необходимости. Другой для гомогенного постисторического мира – это, как оказывается, человечность

---

<sup>217</sup> Танатография эроса. С. 313.

человека, выброшенная на помойку. Батай высказывает предположение, что для Кожева подобного рода остаток – это просто недоразумение, сравнимое с положением тех «окраинных цивилизаций», что плетутся в хвосте исторического прогресса: «То, о чем я говорю Вам, заставляет Вас думать, что случилось несчастье, вот и все: находясь перед Вами, я не нахожу другого самооправдания, кроме звериного крика, так кричит зверь, лапа которого попала в капкан»<sup>218</sup>.

Не следует, однако, попадаться в ловушку батаевского «я». Его вездесущее «я» – это своего рода концептуальный персонаж негативности, или Другого. В этом персонаже – ничего персонального, ничего индивидуального. Батай говорит «моя жизнь», но поясняет: «По правде говоря, дело идет не о несчастье, не о жизни, только о том, что станет с “безработной негативностью”, если правда, что с ней что-то станет»<sup>219</sup>.

Складывается впечатление, что батаевская негативность неприменима к животным, так как Батай из тех философов, которые проводят разделительную черту между людьми и животными<sup>220</sup>, а безработная негативность как раз и представляет собой то исключительно человеческое, что остается с человеком после конца истории и не позволяет этому концу окончательно свершиться<sup>221</sup>. Смех, игра, эротика, искусство, религия и другие формы деятельности,

---

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> Там же. С. 313–314.

<sup>220</sup> Рассмотрение различий между человеком и животным у Батая подробно рассматривается в нашей монографии, посвященной проблеме эротизма в его философии (Тимофеева О. Введение в эротическую философию Ж. Батая. М.: НЛЮ, 2009).

<sup>221</sup> Более того, возможно, не без влияния батаевской критики, направленной на раннюю версию конца истории, Кожев, поначалу сделавший вид, что не услышал его аргументов, в итоге отошел от идеи счастливого возвращения в животное состояние и обратился к искусству и чистой форме. Как подчеркивает Борис Гройс, ссылаясь на Агамбена, «японец» и «сноб» – это фигуры, предьявленные как ироническая ремарка в сторону безработной негативности Батая (см.: *Оксана Тимофеева, Борис Гройс: Конец истории: о человеке, животном и бюрократах утопического государства // «Теории и практики». 2013. Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/6770-konets-istorii-filosof-boris-groys-o-cheloveke-zhivotnom-i-byurokratakh-utopicheskogo-gosudarstva> (дата обращения: 20.05.2018)).*

ассоциирующиеся с трансгрессией и непродуктивной растратой за пределами механизмов труда и производства, описываются Батаем как сущностно человеческие моменты суверенности и автономии. Таким видением он, очевидно, обязан Кожеву, а вовсе не Гегелю, чья негативность, как мы видим на примере «Философии природы», гораздо менее антропоцентрична и отчетливо заявляет о себе не только в царстве животных, но и во всей природе. Важно отметить, что Кожев фактически полностью отвергал «Философию природы», в которой он видел только «абсолютный идеализм» и спиритуализацию материи. Говоря о Гегеле, Батай, соответственно, подразумевает прежде всего «Феноменологию духа» в интерпретации Кожева. Однако есть способ поставить Батая «с головы на ноги» – для этого нужно обратиться к его пониманию не конца, а *начала истории*.

Начнем с того, что «открытая рана», о которой говорит Батай, возникает в результате волюнтаристского отрицания человеком его «животной природы». Если мы говорим о границе между человеком и животным у Батая, не нужно забывать об эротизме, который идет рука об руку с осознанием смерти, языком и производительным трудом. Эротика, говорит Батай, это нечто исключительно человеческое, противоположное животной сексуальности как обычному биологическому феномену, предполагающему спонтанное, непосредственное поведение особи в естественной среде. По мысли Батая, люди строят свою жизнь из ограничений, правил, законов, ритуалов и запретов, тогда как у животных нет закона, который можно было бы нарушить. Животные просто наслаждаются, бесстыдно наслаждаются своей неограниченной сексуальной свободой: «Если и есть четкое различие между человеком и животным, то, наверное, оно заключается в следующем: для животных нет ничего запретного»<sup>222</sup>.

Представление о механизме производства человеческого посредством отделения от животного (через запрет) и антропогенное объяснение

---

<sup>222</sup> Bataille G. *Lascaux, or the Birth of Art* / Trans. Austryn Wainhouse, New York: Skira, 1955. P. 31.

негативности у Батая в основном связаны, конечно, с его рецепцией Кожева. Однако Батай, в отличие от «Х, руководителя семинара по Гегелю», рассматривает это отделение, с одной стороны, в исторической перспективе, как нечто случившееся, а с другой – как нечто невозможное, как симуляцию или комедию. Но даже будучи фиктивным, оно, тем не менее, очень болезненно: поскольку граница между человеком и животным проходит через само человеческое тело. В начале, по Батаю, был переход от животного к человеку. Это основополагающее событие произошло однажды, в далеком прошлом, и именно его Батай называет «первым шагом» человека. Первый шаг необратим: мы не можем просто так взять и «вернуться к природе».

Между тем, идея «первого шага» содержит в себе парадокс, который, как мы полагаем, был не до конца осознан даже самим Батаем: на самом деле это не человек, а именно животное отрицает себя и становится таким образом субъектом первого исторического или, скорее, доисторического отрицания. В «Слезях Эроса» он с невероятной трогательностью описывает первых людей, начавших практиковать погребальные обряды:

«Люди, положившие начало погребениям себе подобных мертвецов, кости которых мы находим в настоящих могилах, намного младше древнейших следов, оставленных человеком. Однако эти люди, первыми возложившие на себя заботу о трупах своих близких, не были еще, собственно говоря, людьми. Дошедшие до нас их черепа имеют ярко выраженные обезьяноподобные черты: выступающая вперед челюсть и по-звериному возвышающийся над надбровной дугой костный валик. Эти примитивные существа к тому же еще не достигли прямохождения, которое морально и физически характеризует нас – и которое удовлетворяет нас. Конечно, они вставали на ноги, но их ноги не обладали еще державностью наших ног. Следует также предполагать, что у них был, как и у обезьян, обильный волосяной покров, предохранявший их от



холода»<sup>223</sup>.

Чтобы стать единственным, кто отрицает себя в качестве животного, это существо должно было прежде всего быть животным – которое вдруг по какой-то причине встало на задние ноги и заявило: «Я больше не животное». В этом пункте Батай оказывается даже большим гегельянцем, чем Кожев. Что, если то, что он, следуя логике Кожева, считает самым человеческим в человеке – негативность – на самом деле принадлежит именно животному – как то предвкушение смысла, которое возникает в нем ретроактивным образом? В этой связи нельзя не поставить батаевского доисторического человека, изображенного в Ласко под маской животного, рядом с агамбеновскими постисторическими праведниками с головами зверей. Вот как рассуждает об этом Бретт Бучанан:

«Разве не возможно в таком случае, что переход от животного к человеку или все еще продолжается и никогда не придет к завершению, или, что, может быть, то же самое, с самого начала был обречен на провал? Что, если трансгрессия границы, отделяющей человечество и животность, идет не против животности как таковой, а против идеи, что животность оставлена позади в мысли о нашем рождении? Если это так – а, надо сказать, это лишь грубая гипотеза, – то на рисунках в Ласко изображено существо всегда уже дочеловеческое, или, иными словами, то человечество – это состояние, которое никогда полностью не сформировано, так как это постоянно продолжающийся процесс»<sup>224</sup>.

Определенная симметрия между дочеловеческим и постчеловеческим,

---

<sup>223</sup> Танатография эроса. С. 274–275.

<sup>224</sup> *Buchanan B. Painting the Prehuman: Bataille, Merleau-Ponty, and the Aesthetic Origins of Humanity // Journal for Critical Animal Studies. 2011. Vol. 11. No. 1/2. P. 15.*

между батаевской безработной негативностью и агамбеновской бездеятельной жизнью, подводит нас к еще одному аспекту, уже упомянутому в связи с живописью в пещере Ласко. Животные не работают; по Батаю, они суверенны. В небольшом эссе «Дружба человека и зверя»<sup>225</sup> Батай пишет, что, хотя, конечно, некоторые животные и работают на человека, они все же не совсем отданы этой работе. Следовало бы уточнить (Батай об этом не пишет; его волнуют не столько экономические, сколько экзистенциальные стороны этой проблемы), что одно правило распространяется на всех домашних, сельскохозяйственных и прочих животных, эксплуатируемых людьми: они работают, но их труд остается неоплачиваемым. Наше выживание целиком основано на этом рабстве животных, тела которых – совершенный объект для эксплуатации, рабочая сила в своей совершенной и простой форме.

Однако, по мысли Батая, даже выполняя свою работу, животные остаются как бы отстраненными от нее, сохраняя в себе свою суверенность. Есть в них некая потенциальность – животное может прекратить работу в любой момент: такова, к примеру, внезапно понесшая лошадь. Если животных несет, нам их не остановить. У батаевских животных имеется опыт суверенности, о котором сами они не знают. Но и люди у Батая могут иметь подобный опыт Другого. Например, пролетарии, или философы, когда они прерывают свой пролетарский или философский трудовой процесс и отрицают свою несвободу посредством незамысловатого акта распития вина. В «Теории религии» Батай описывает такой момент на собственном примере:

«Теперь я ставлю перед собой на стол большой стакан спиртного.

Я был полезен, я купил себе стол, стакан и пр.

Но этот стол больше не является орудием труда – он служит мне для питья спиртного.

---

<sup>225</sup> Bataille G. Œuvres complètes. Tome. 11. P. 167–171.

Поставив на стол свой стакан, я уничтожил этот стол, или, по крайней мере, я уничтожил этот труд, который требовался для его изготовления... Стоило мне один-единственный раз поймать за хвост убегающее время, как все предшествующее время оказалось во власти этого пойманного мига. И все нужды, все труды, которые позволили мне дожить до этого мига, внезапно оказываются уничтоженными – они, словно река, бесконечно изливаются в океан этого крохотного мига»<sup>226</sup>.

В книге «Суверенность» речь уже идет о рабочих, которые, парадоксальным образом, именно в силу своего полного отчуждения от продуктов и средств производства оказываются ближе к свободе, чем буржуазия, находящаяся в заложниках у своей собственности и привязанная к непрерывному циклу извлечения прибыли. Беспольный бокал вина погружает рабочего в чудесное, славное состояние:

«В реальном мире зарплата рабочего позволяет ему выпить стакан вина; он может это сделать, чтобы, по его словам, придать себе сил, а на самом деле – вырваться из-под власти необходимости, составляющей основу труда. Как мне представляется, если рабочий позволяет себе пропустить стаканчик, то в основном именно потому, что в состав вина входит нечто чудесное, которое именно и лежит в основе суверенности. Это как будто пустяк, но стаканчик вина на короткое мгновение дает рабочему ощущение, что он волен распоряжаться миром»<sup>227</sup>.

Можно сказать, что избыток суверенности, который батаевское праздное животное делит с пьяными философами или рабочими (следует отменить, между прочим, что пролетария, как подчеркивает Маркс, политическая

---

<sup>226</sup> Батай Ж. Проклятая часть. С. 97–98.

<sup>227</sup> Там же. С. 314.

экономия знает только как выучное животное, или рабочую скотину<sup>228</sup>), возвращает ему ту самую негативность, что была описана Гегелем на примере Элевсинских мистерий – ритуалов «поедания хлеба и питья вина». Напомним, что в этом фрагменте из «Феноменологии духа» как раз появляются животные, которые, отчаявшись в чувственной достоверности, набрасываются на вещи и уничтожают, пожирают их. Наш тезис заключается в том, что исток безработной негативности, которую Батай помещает на сторону человеческого – смех, эротика, игра и т.д. – находится именно в этом феномене, который Батай описывает как суверенность зверя (его способность выйти из под контроля, сорваться и понести в любой момент). Однако необходимо иметь в виду, что эта фигура безработной животности вырастает из нашего собственного чтения Батая вопреки ему самому, ведь для самого Батая все еще очень важно различие между непосредственной суверенностью животного, как будто не знающей Другого, и беспокойной негативностью человека, даже несмотря на то, что иногда это различие приводит к двусмысленности и путанице. Если мы хотим иметь это различие в виду, нам следует рассмотреть еще один аспект животности в философии, а именно: устойчивую параллель между животностью и имманентностью.

## **5.2. Рыба как философская метафора: идея имманентности**

«Животное состояние есть состояние непосредственности, или имманентности»<sup>229</sup>, пишет Батай в «Теории религии», рассуждая о животном царстве как целом и противопоставляя его человеческому бытию, которое строится на опосредовании и негативности. В этой точке он подходит достаточно близко к Хайдеггеру, согласно которому, животное «...на протяжении всей своей жизни находится в определенной среде, будь то вода, воздух или то и другое вместе, причем находится так, что принадлежащая ему

---

<sup>228</sup> Маркс К. Социология / Пер. с нем. Ю.Н. Давыдова. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 193.

<sup>229</sup> Батай Ж. Проклятая часть. С. 55.

среда остается для него незаметной»<sup>230</sup>. Батаевская животность не знает отрицания или разрыва и сохраняет себя в непрерывности жизни. Как подчеркивает современный британский философ Бенджамин Нойз, для Батая «мир животных – это мир без различия, так как животные ничего не знают о негативности и поэтому ничего не знают о различии»<sup>231</sup>.

Ничего, что одно животное поедает другое – ведь одно не слишком отличает себя от другого. У животных вообще нет «одного» и Другого, они не знают Другого. Оба они, и поедающее, и поедаемое, разделяют общую пульсацию бурной, расточительной жизни, которую Батай сравнивает с движением морских волн, захлестывающих одна другую: «Всякий зверь пребывает в мире, как вода в воде»<sup>232</sup>. Эта метафора неизбежно наводит на мысль о рыбе, почти незаметно скользящей где-то между волнами. Как отмечает Кэрри Роман, можно заподозрить, что когда Батай формулировал это «редукционистское определение онтологии животного»<sup>233</sup>, он мог держать перед собой стихотворение «Рыба», написанное английским писателем Дэвидом Гербертом Лоуренсом:

«Рыба, о рыба,  
Тебе все безразлично!  
Поднимется ли океан, покроет ли землю,  
Уляжется ли в пустоты земли, -  
Тебе все равно.  
В воде, под водой,  
В глубинах,  
Волной возбужденная.

---

<sup>230</sup> *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир, конечность, одиночество / Пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 306.

<sup>231</sup> *Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction.* London: Pluto Press, 2000. P. 136.

<sup>232</sup> *Батай Ж.* Проклятая часть. С. 58.

<sup>233</sup> *Rohman C.* Stalking the Subject. P. 95.

Катятся волны -  
Вместе с ними ты  
В едином порыве,  
В невидимом единстве»<sup>234</sup>.

Как объясняет Роман, «рыбы обладают привилегированным опытом имманентности, так как их стихия – это изменчивая, вездесущая вода <...> Рыба буквально существует “в стихии, / не более”»<sup>235</sup>. Чтобы понять, как такое вообще возможно, следует сделать короткий экскурс в философию рыбы. На удивление, именно рыба невидимо и молчаливо сопровождает значительную часть философских рассуждений. Рыба, так сказать, неизменно и негативно обитает где-то по краям метафизики. Это существо часто используется как периферийный, но до непристойности типичный пример того, что живет в своей собственной стихии или среде, а именно: в воде. Немая рыба, скользящая в водах, предстает как устойчивый образ имманентности, соответствия животного своей природной сущности. Философы часто вспоминают рыбу, когда хотят что-то сказать о сущности животного бытия: образ воды как стихии *par excellence* с бессмысленно плавающими в ней рыбами представляется абсолютно убедительным.

Один из наиболее ярких кульминационных моментов в философии имманентности рыбы можно найти в «Тысяче Плато» Делёза и Гваттари, для которых неограниченное становление элементов – это само производство абстрактной машины космоса. Делёз и Гваттари использовали животное в качестве позитивной модели своей аффирмативной онтологии<sup>236</sup>, вознося его на самую вершину философской вселенной становления:

---

<sup>234</sup> Лоуренс Д.Г. Рыба / Пер. В Постников. Режим доступа: <http://www.stihi.ru/2011/06/04/6141> (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>235</sup> Rohman C. Stalking the Subject. P. 96.

<sup>236</sup> Любопытную критику аффирмационизма Делёза предлагает Нойз. См.: Noys B. The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. P. 51–79.

«Стать каждым – значит создавать мир, создавать некий мир. Благодаря устранению, мы уже не более, чем абстрактная линия или же деталь головоломки, которая сама по себе абстрактна. Именно сопрягаясь, продолжаясь с другими линиями, с другими деталями, мы создаем мир, который мог бы окутать первый как некая прозрачность. Животная элегантность, рыбка-камуфлятор, подпольное – по ним проходят абстрактные линии, не похожие ни на что и не следующие даже своим органическим делениям; но так дезорганизованная, дезартикулированная, она творит мир с линиями скалы, песка и водорослей, становясь невоспринимаемой. Рыбка подобна китайскому художнику-поэту – не подражательному, не структурному, а космическому»<sup>237</sup>.

«Создание мира», мирствование, в которое вовлечена Делёзовская рыба, выглядит, как своеобразная инверсия картины мира, представленной в «Монадологии» Лейбница. То, что у Делёза и Гваттари становится «дезорганизованным, дезартикулированным», у Лейбница все еще «культивируется», порядок вселенной монад защищен от любого хаоса или беспорядка:

«Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд. И хотя земля и воздух, находящиеся между растениями в саду, или вода – между рыбами в пруду, не есть растение или рыба, но они все-таки опять заключают в себе рыб и растения, хотя в большинстве случаев последние бывают так малы, что неуловимы для наших восприятий. Таким образом, во вселенной нет ничего невозделанного, или

---

<sup>237</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. С. 463.

бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости; почти то же кажется нам в пруду на некотором расстоянии, с которого мы видим перепутанное движение рыб и, так сказать, кишение их, не различая при этом самих рыб»<sup>238</sup>.

«Нет смерти», «нет хаоса», нет причин для беспокойства: вот мантра, которую можно было бы всякий раз повторять в высшей точке мысли, когда остается, возможно, только один маленький шаг до бездны неразумия и предельного беспорядка, который будет вызван вторжением Другого. Делёз и Гваттари не столько предлагают сделать этот шаг, сколько провозглашают, что на смену монадам приходят номады. Элементы мира перестают быть замкнутыми на самих себя, они постоянно движутся, пересекают границы и сами становятся границами между собой и собой же, но уже другими.

Образ воды у Делёза и Гваттари становится скорее тревожным, когда из нее появляется монстр – Моби Дик. Моби Дик – «ни индивидуальность, ни род; он – граница»<sup>239</sup>. Такое животное, имеющееся в каждой стае, Делёз и Гваттари называют демоном, исключительной особью или аномалией. Аномалия есть феномен границы, «окаймления». То есть, граница стаи проходит через исключительную особь: «По ту сторону границы множество меняет природу»<sup>240</sup>, переходит в другое измерение. Как отмечает Катрин Малабу, роль аномалии – «маркировать конец серии и незаметный переход к другой возможной серии, подобно игольному ушку аффекта, точке перехода, благодаря которой один мотив привязывается к другому»<sup>241</sup>. Этот чрезвычайно динамичный мир множественностей и серий измеряется интенсивностями

---

<sup>238</sup> Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Готфрид Вильгельм, Избранные сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 423.

<sup>239</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. С. 404.

<sup>240</sup> Там же. С. 405.

<sup>241</sup> Malabou C. 'Who's Afraid of Hegelian Wolves?' // Deleuze: A Critical Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. P. 128.



становления – на границах стай аномальные особи вступают в альянсы, образуют блоки становления, перехода.

Делёз цитирует капитана Ахава из повести Генри Мелвилла: «“Белый кит для меня – это стена, воздвигнутая прямо передо мною”, белая стена. “Иной раз думается, что по ту сторону нет ничего”»<sup>242</sup>. В своем становлении-китом Ахав как бы пытается пройти сквозь эту белую стену, где животное становится цветом, «чистой белизной» (это становление приведет героя к смерти). Имманентность Делёзовских животных простирается до самой смерти, которую они знают лучше людей. Об этом, в частности, Делёз говорит в первой части своего знаменитого алфавита, посвященной животному:

«По-моему, умирают только животные, а не люди. И человек, если он умирает, он умирает как животное. И здесь возвратимся к сказанному, я очень уважаю кошек... Некоторые кошки, а их у меня было много, умирали очень быстро, и я видел, как они искали угол, чтобы умереть. Это – территория для смерти, место, где можно умереть. Им надо было забиться в угол, в какое-нибудь укромное место, чтобы умереть.

Так вот, если писатель -- это тот, кто доводит язык до предела, который отделяет язык от животности, отделяет от крика, от пения, то этим он обязан умирающему животному. Он отвечает на смерть животного. Он пишет не для них, не для моей кошки и собаки, а вместо умирающего животного. Вот что значит доводить язык до предела. И нет иной литературы, иного языка и синтаксиса, отделяющего человека от животного... Все стремится к этому пределу... Я так думаю...

Это относится и к философии. Речь идет о пределе, отделяющем мышление от не-мышления. Всегда должен быть предел, отделяющий человека от животности, но, конечно, таким образом, что вы уже от него не отделены. В самом человеческом теле присутствует некая

---

<sup>242</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. С. 404.

нечеловечность, как и в разуме»<sup>243</sup>.

Замечательную иллюстрацию человеческой зависти по отношению к животным, которые, как предполагается, знают, как умирать, владеют абсолютным знанием о жизни и смерти мы находим в «Чевенгуре» Андрея Платонова:

«Захар Павлович знал одного человека, рыбака с озера Мутево, который многих расспрашивал о смерти и тосковал от своего любопытства; этот рыбак больше всего любил рыбу, не как пищу, а как особое существо, наверное знающее тайну смерти. Он показывал глаза мертвых рыб Захару Павловичу и говорил: “ Гляди – премудрость”. Рыба между жизнью и смертью стоит, оттого она и немая и глядит без выражения; телок ведь и тот думает, а рыба нет – она все уже знает»<sup>244</sup>.

Герой Платонова, следуя за рыбой, пытается проникнуть в ее имманентность и таким образом разгадать загадку смерти:

«Созерцая озеро годами, рыбак думал все об одном и том же – об интересе смерти. Захар Павлович его отговаривал: “Нет там ничего особого: так, что-нибудь тесное”. Через год рыбак не вытерпел и бросился с лодки в озеро, связав себе ноги веревкой, чтобы нечаянно не поплыть. Втайне он вообще не верил в смерть, главное же, он хотел посмотреть – что там есть: может быть, гораздо интересней, чем жить в селе или на берегу озера; он видел смерть как другую губернию, которая

---

<sup>243</sup> Делёз Ж. Алфавит / Перевод Д.А. Ардамацкой, Г. Коломицеа, Д. Куренова, В. Лазарева, Л. Медведевой, Л. Степанян, А. Радеевой под ред. А. Тютюкина, 2012. Режим доступа: <http://http://www.chewbakka.com/wp-content/uploads/diplodocus/ABC.pdf> (дата обращения 19.05.2018).

<sup>244</sup> Платонов А. Чевенгур // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2006. С. 5. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_chevengur.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_chevengur.pdf) (дата обращения: 19.05.2018).

расположена под небом, будто на дне прохладной воды, – и она его влекла. Некоторые мужики, которым рыбак говорил о своем намерении пожить в смерти и вернуться, отговаривали его, а другие соглашались с ним: “Что ж, испыток не убыток, Митрий Иваныч. Пробуй, потом нам расскажешь”. Дмитрий Иванович попробовал: его вытащили из озера через трое суток и похоронили у ограды на сельском погосте»<sup>245</sup>.

В своем становлении-рыбой герой Платонова, подобно мелвилловскому Ахаву, пытается выйти за границу смерти. Но он не может разделить себя на две части – смерти и выживания – таким образом, чтобы нечто наподобие внутреннего человека могло продолжать существовать и наблюдать смерть своего же животного тела. Хотя подобного рода внутренний человек у платоновских героев все-таки есть. Платонов в «Чевенгуре» называет его «евнухом души» и сравнивает со швейцаром, который сутками сидит в отдельной комнатке «в подъезде человека» и наблюдает, не предпринимая никаких действий<sup>246</sup>. Как отмечает Валерий Подорога, евнух души создает дистанцию свободного от желания, «чистого видения»:

«Произошла трансформация всего поля видения: героем стал *евнух души*, претендующий на большее, чем просто владение универсальным, чистым, “неморгающим” взглядом. Новая позиция, позиция евнуха души, – это уже не позиция человеческого глаза, хотя бы улучшенного или специфически препарированного; его взгляд видящий, но не желающий видимого, обеспокоенный, глаз вне тела, а, может быть, и против тела»<sup>247</sup>.

Подорога описывает евнуха души как часть комплексной оптической

---

<sup>245</sup> Там же. С. 5.

<sup>246</sup> Там же. С. 58.

<sup>247</sup> Подорога В. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. Том 2. Ч. 1. М.: Культурная революция, 2011. С. 268.

машины, сближая его с камерой, с кино-глазом Дзиги Вертова. Примечательно то, что попадает в поле видения евнуха души:

«...глаз евнуха души открыт навстречу пустоте, он видит только интервалы, разрывы, щели, проемы в видимом мире, а сквозь них – мерцающие поверхности, “дали”, стирающиеся линии горизонта, серое марево, монотонию пустынных, истощенных степных ландшафтов. Как бы ничего не видит, ибо его зрение сфокусировано на том, что не может быть видимым, хотя и является условием видимого»<sup>248</sup>.

Евнух души, по мысли Подороги, «...видит то, чего мы не можем видеть, саму пустоту, *ничто* жизни»<sup>249</sup>. В этой связи становится понятной на первый взгляд неочевидная параллель в платоновском «Чевенгуре» между машиной и животным, между евнухом души с его безразличным взглядом, «контролирующем нейтральное пространство»<sup>250</sup>, и мертвой рыбой, которая «между жизнью и смертью стоит» и «глядит без выражения».

На самом деле не имеет значения, знает ли рыба о различии между жизнью смертью или не знает: это и есть способ существования, который в философии ассоциируется с «имманентностью». Представим себе рыбу, которая внезапно вдруг вышла из своего состояния немого безразличия, переполнилась завистью к людям, которые сидят на берегу и спорят о политике освобождения животных, – и попробовала выбраться из воды на берег и присоединиться к дискуссии. Одни скажут, что процесс эволюции не может происходить с такой быстротой, хотя нечто подобное действительно имело место в истории природы и, хотя процесс занял значительно большее время, некоторые рыбы на самом деле когда-то вышли из воды и освоили сушу

---

<sup>248</sup> Там же. С. 269.

<sup>249</sup> Там же. С. 270.

<sup>250</sup> Там же. С. 270.

(дарвиновская эволюция). Другие будут утверждать, что подобного вообще быть не может и, главное, не должно (гегелевское отрицание дарвиновской эволюции).

Гегелевской рыбе лучше оставаться в воде: так она будет соответствовать своему понятию и не превратится в «жалкое зрелище» (которое уже представляют собой киты, пресмыкающиеся, земноводные и водоплавающие птицы, застрявшие между водой, воздухом и землей). Однако гегелевская имманентность двусмысленна или, скорее, противоречива. Как мы могли видеть, гегелевское животное – «больное», «неуверенное, робкое и несчастное» – самым своим беспокойством выражает себя как субъективность. В каждом живом организме содержится Другой, принцип его инобытия. Да, киты и другие чудовища – жалкие зрелища и постыдные ошибки природы, но не за спиной ли Гегеля вырастает «аномальная», демоническая фигура Моби-Дика?<sup>251</sup> Превращение, переход границы (выход рыбы на сушу и другие аномалии и отклонения от генеральной линии верности понятию) в гегелевской философии как будто бы находятся под запретом, и, однако, на каком-то более общем методологическом уровне этот запрет, очевидно, выступает, если заимствовать термин Батая, как некая отправная точка для трансгрессии. С одной стороны, рыба должна молча плавать, и плавает в воде, но с другой –

---

<sup>251</sup> Катрин Малабу высказывает идею, что, возможно, для философии Делёза, крайне негативно относившегося к гегелевской негативности, сама фигура Гегеля как раз является аномалией и границей, наподобие мелвилловского Моби-Дика, – то есть, что, возможно, Гегель – это демон Делёза: «Мой вопрос заключается в следующем: не становится ли Гегель, в той мере, в какой он в пределе воплощает “нормальное” единство, Делёзовской “аномалией”, необходимым и неизбежным “феноменом окаймления” стай, проходящим по всем направлениям его текста? <...> Делёз и Гваттари пишут: “Где бы ни существовала множественность, вы также найдете исключительную индивидуальность <...> Возможно, тут и нет никакого одинокого волка, но зато есть лидер стаи, повелитель стаи, или же прежний свергнутый глава стаи, живущий ныне в одиночестве, здесь есть Одиночка, да к тому же еще и Демон” (*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато. С. 400—401). Будучи обозначено таким навязчивым, настойчивым образом, как адекватное себе, правилу или закону (*nomos*), не оказывается ли имя Гегеля в стороне от имен всех прочих философов, превосходя их, как вожак стаи или их “аномалия”? (Malabou С. ‘Who’s Afraid of Hegelian Wolves?’ P. 120).

даже это она делает лишь в силу того, что беспокойная негативность, или Другой, гонит ее из себя.

Заметим, однако, что одно только субъективное, внутреннее беспокойство не может служить достаточным основанием для того, чтобы по-настоящему вытолкнуть животное за пределы самого себя. Рыба может беспокоиться, но она все еще находится в воде: вода остается водой, а рыба остается рыбой, в полном соответствии своему понятию. Даже самая мучительная тревога не в силах предотвратить это своего рода пассивное примирение животного с действительностью. Рыба вряд ли выберется из воды только потому, что хочет выразить себя иным способом, чем плавание – например, присоединившись к человеческой беседе или совершив иной жест радикальной индивидуации (как, например, обезьяна Кафки, превратившаяся в человека). Но есть определенные условия, назовем их «внешними» или «объективными», при которых подобным образом понятая имманентность становится невозможной (когда та же рыба, при всем своем безразличии, не может больше оставаться в воде, или когда «несчастье» живого существа достигает некой критической точки, точки границы, в которой происходит превращение).

В этой связи следует обратиться к Марксу и Энгельсу, которые в «Немецкой идеологии» критикуют Фейербаха за «непонимание существующего», происходящее из представления, что «бытие какой-нибудь вещи или какого-нибудь человека является вместе с тем и его сущностью», что «условия существования, образ жизни и деятельность какого-нибудь животного или человеческого индивида есть то, что доставляет его “сущности” чувство удовлетворения», и что, если кто-то или что-то не удовлетворен(о) условиями своего существования, то это исключение, недоразумение или отклонение от нормы. Характеризуя подобное представление как идеалистическое, Маркс и Энгельс заявляют:

«Если, следовательно, миллионы пролетариев отнюдь не удовлетворены условиями своей жизни, если их “бытие” даже в самой отдаленной степени не соответствует их “сущности”, – то, согласно упомянутому месту, это является неизбежным несчастьем, которое следует, мол, спокойно переносить. Однако эти миллионы пролетариев или коммунистов думают совершенно иначе и в свое время докажут это, когда они практически, путем революции приведут свое “бытие” в соответствие со своей “сущностью”»<sup>252</sup>.

Примечательно, что именно в этом месте в тексте Маркса и Энгельса появляется рыба:

«Ограничимся одним положением: “сущность” рыбы есть ее “бытие”, вода. “Сущность” речной рыбы есть вода реки. Но эта вода перестает быть ее “сущностью”, она становится уже неподходящей средой для ее существования, как только эта река будет подчинена промышленности, как только она будет загрязнена красящими веществами и прочими отбросами, как только ее станут бороздить пароходы, как только ее вода будет отведена в каналы, где рыбу можно лишить среды для ее существования, просто прекратив подачу воды»<sup>253</sup>.

Рыба у Маркса привносит в эту историю что-то совершенно новое, что-то, что очерчивает связь между животными, пролетариями и коммунистами. Сущность не совпадает с бытием, не совпадает с существованием, в ней содержится Другой – таков был уже гегелевский урок. История создает себя из этого несовпадения, несоответствия, которое является не каким-то случайным недоразумением или несчастьем, а необходимостью. В этой связи, возможно,

---

<sup>252</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Издательство политической литературы, 1988. С. 42—43.

<sup>253</sup> Там же. С. 43.

одним из самых проблематичных моментов «Философии природы» Гегеля является привязка всех природных форм к их понятиям. Она удерживает природу вне истории таким образом, что противоречие между ними ведет к «дурной бесконечности» взаимного искажения. В марксистской же перспективе получается, что причина беспокойства живого существа – не столько в самом этом существе, сколько в мире, который вдруг становится для этого существа невыносимым. Своим молчаливым бунтом марксова рыба, отождествляемая здесь с пролетариями и коммунистами, «не по своей воле» выведенная из соответствия сущности бытию, как бы говорит о неотложности и необходимости некоего универсального качественного скачка или революционного изменения.

Уместно было бы возразить: «Рыба не может совершить революцию». Но разве революция не связана в принципе с невозможностью? Такая невозможность сама по себе никогда не бывает абсолютной, но диалектически превращается в возможность и, задним числом, в доступность для смысла. Преодоление невозможности как историческая необходимость уже вписано в логику гегелевского становления. Зверинец духа, населенный множеством несчастных и негативных существ, представляет собой очаг своего рода политической индивидуации. В рамках гегелевской диалектики формируется отсылающая как Аристотелю, так и к христианству включающая, универсалистская стратегия по отношению к животным и вообще к Другому, и образуется зазор субъективности, в которых готово ринуться, воспользовавшись этим уникальным шансом, пестрое, многоголосое и беспокойное множество гегелевских китов, коней, южных людей, певчих птиц и прочего гонимого из себя всякого нечто.



## ГЛАВА 6. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ ЖИВОГО: М. ХАЙДЕГГЕР И А. ПЛАТОНОВ

### 6.1. Животная жизнь в философии М. Хайдеггера и прозе А. Платонова

#### 6.1.1. Хайдеггеровское животное: бедность миром и скука

В противоположность гегелевской, позиция Хайдеггера по отношению к животным основана на радикальном исключении Другого. Это неожиданным образом сближает его с Декартом, чью метафизику субъекта *cogito* Хайдеггер призывал подвергнуть деструкции, или, по сути, заменить фундаментальной аналитикой *Dasein*. Хайдеггеровское животное – это большая и широко обсуждаемая в философии тема<sup>254</sup>. Как известно, Хайдеггер отвергал предшествующую традицию гуманистической философской антропологии, ставившей человека во главу угла. Однако его противостояние гуманизму, по его же определению, – это не та мысль, что «скатывается до антипода гуманности и выступает за негуманность, защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко»<sup>255</sup>.

Оставляя позади обширную метафизическую традицию понимания человека в его соотношении с животным началом, например, как *animal rationale*, животное, наделенное разумом, языком и т.д., Хайдеггер заявляет, что человек вообще не является животным, что человек и животное – это две совершенно разные формы бытия, и что различие между ними носит самый что ни на есть онтологический характер. «Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм», – пишет он в «Письме о гуманизме»<sup>256</sup>. Это тело ближе к богам, оно выставлено в просвет бытия: «Стояние в просвете

---

<sup>254</sup> См., например: Агамбен Дж. Открытое; Derrida J. L'animal que donc je suis; Lindberg S. Heidegger's Animal. // Phenomenological Studies. Hamburg, 2004; Elden S. Heidegger's Animals // Continental Philosophy Review. 2006. No. 39. P. 273–291 и т.д.

<sup>255</sup> Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 201.

<sup>256</sup> Там же. С. 198.

бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия»<sup>257</sup>.

Более того, сам человек и «есть “вот” бытия, то есть его просвет»<sup>258</sup>, освещенный в своей открытости его истине, тогда как животные просто есть, и к истине это не имеет никакого отношения. Животное – это внешний, недоступный, не вполне постижимый Другой. Между людьми и животными пролегает пропасть:

«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 экзистирующего существа. Наоборот, бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность “живого существа”, – ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным»<sup>259</sup>.

Хайдеггеровская философия животного изложена главным образом во второй части «Основных понятий метафизики»<sup>260</sup>. В этой работе Хайдеггер полемизирует с немецкой школой философской антропологии, представленной в основном М. Шелером, Х. Плеснером и Х. Геленом, которые также проводят сравнение между разными формами бытия, пытаются в феноменологической

---

<sup>257</sup> Там же. С. 198.

<sup>258</sup> Там же. С. 199.

<sup>259</sup> Там же. С. 199.

<sup>260</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: мир, конечность, одиночество / Пер. с нем. В.В. Бибикина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013.

перспективе определить способы бытия и мир животных, однако они, по мысли Хайдеггера, не видят радикального онтологического разрыва между человеческим и нечеловеческим. В «Основных понятиях метафизики» Хайдеггер вычерчивает свой знаменитый треугольник: камень безмирен (weltlos), животное скудомирно (weltarm), человек мирообразующ (weltbildend). Он обращается к трудам биологов и зоологов (Ханс Дриш, Якоб фон Икскуль и др.) и анализирует животный организм как особый род сущего, которое живет, но не экзистировать.

Утопленное в своей среде обитания, где оно обнаруживает «добычу, пищу, врагов, половых партнеров», животное остается пленником этой среды, образующей своего рода замкнутый круг, который Хайдеггер называет мироокружением животного: «На протяжении всей своей жизни животное находится в своем мироокружении как в трубе, которая не расширяется, не сужается и не запирается»<sup>261</sup>. Мир животных – это не общий мир, а их ограниченная окружающая среда, к которой естественным образом приспособлено их тело: «Поведение животных всегда протекает в каком-то окружении, но никогда – в мире»<sup>262</sup>. В статье, посвященной хайдеггеровским животным, Сюзанна Линдберг объясняет:

«В “Основных понятиях метафизики” Хайдеггер называет сущее, которое затрагивает животного, “растормаживателем” (disinhibitor, Entthemmung). Нечто меньшее, чем знак, растормаживатель, тем не менее, есть то, что для животного имеет смысл. Растормаживатель разрывает изначально закрытый и “заторможенный” способ бытия животного, открывая его среду, даже если поведение животного по отношению к этой открытости остается простым и тупым “оцепенением” <...> Следуя за Якобом фон Икскулем, Хайдеггер полагает, что растормаживатели животного

---

<sup>261</sup> Там же. С. 306.

<sup>262</sup> Там же. С. 364.

образуют его окружающую среду. Окружающая среда – это не пространство, в котором животное может повстречать различные растормаживатели, но все его растормаживатели в целом есть его среда и, в качестве таковой, точки, которые образуют его “очертание”, или “круг”, в котором движется животное. Жизнь животного есть его непрекращающееся отношение со средой, обнаруживаемой посредством растормаживателей»<sup>263</sup>.

Любое движение животного, вызываемое в нем самом из себя самого некоторой нехваткой, – например, голодом – с неизбежностью возвращает животное снова в очерчиваемый таким образом круг, который оно никогда не покидает и всегда как бы носит с собой. Это возвратное, замкнутое движение, окольцовывание – не столько выход вовне, сколько безвыходное столкновение с внешним миром, которым животное не может обладать так, как обладает человек: «Животное скудомирно, бедно миром»<sup>264</sup>, тогда как «...у человека есть мир»<sup>265</sup>.

Иметь мир в своем распоряжении – это бытийная привилегия человеческого существа. У нас *есть* – и мы *есть*. Для Хайдеггера, как подчеркивает Деррида, «собственность человека, или идея того, что есть собственно человек, неотделима от вопроса о бытии или от истины бытия»<sup>266</sup>. Отношения собственности в хайдеггеровском мире возникают в просвете истины, а просвет истины уже занят людьми. Однако бедность животных – это такое не-обладание, которое в то же самое время есть и своего рода обладание. У животных не просто нет мира, как его нет, например, у безмирного камня, а особым образом нет – таким, что он, в принципе, мог бы и быть.

---

<sup>263</sup> Lindberg S. Heidegger's Animal // Phenomenological Studies. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. P. 67.

<sup>264</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 298.

<sup>265</sup> Там же. С. 303.

<sup>266</sup> Derrida J. The Ends of Man. / Trans. Edouard Morot-Sir, Wesley C. Puisol, Hubert L. Dreyfus, and Barbara Reid // Philosophical and Phenomenological Research. 1969. Vol. 30. No. 1. P. 45.

Потенциальное обладание у животного всегда остается актуальным не-обладанием. Это и есть настоящая бедность: у животных имеется ограниченный доступ к тому, в чем они нуждаются, но у них отсутствует опыт владения этими вещами как они есть. Как объясняет Линдберг, последние не имеют «отношения к “как есть”, из которого состоит истина»<sup>267</sup>, ведь сущие как они есть, то есть в их бытии, даны в языке и открыты через язык. А что такое, по Хайдеггеру, в конечном счете, бытие, как не это «есть», которое живет и работает в языке и наделяет бытием всю совокупность сущих, выражаемых языком? По мысли Деррида, «“Бытие” и язык – или группа языков, – которым оно правит, или который оно открывает, – вот имя того, что обеспечивает совершаемый *нами* переход между метафизикой и гуманизмом»<sup>268</sup>.

Чтобы понять, что значит «бедность миром», нужно прежде понять, что значит «мир». А мир, как пишет Хайдеггер в «Письме о гуманизме», и есть «просвет бытия»:

«Поскольку растение и животное, хотя всегда и очерчены своей окружающей средой, однако никогда не выступают свободно в просвет бытия, а только он есть “мир”, постольку у них нет языка; а не так, что они безмирно привязаны к окружающей среде из-за отсутствия у них языка. В этом понятии “окружающей среды” сосредоточена вся загадочность живого существа. Язык в своей сути не выражение организма, не есть он и выражение живого существа. Поэтому его никогда и не удастся сущностно осмыслить ни из его знаковости, ни, пожалуй, даже из его семантики. Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия»<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Lindberg S. Heidegger's Animal. P. 76.

<sup>268</sup> Derrida J. The Ends of Man. P. 42.

<sup>269</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 199.

Пропасть между человеком и его бедным родственником, животным, есть, таким образом, пропасть онтологического неравенства. Это уточнение говорит о многом: дело не в том, что у животных нет мира, потому что у них нет языка, а в том, что у них нет языка, потому что нет мира. У них не просто нет, но и не может быть языка: язык принадлежит не сфере животных способностей, а сфере человеческих возможностей. В отличие от францисканской птицы, разносящей благую весть, или гегелевской, выражающей свое бытие, хайдеггеровская птица если и сотрясает воздух, то лишь производит этим бессмысленный шум:

«Если “слышание”, по Хайдеггеру, есть само условие возможности речи, то может ли животный “шум”, или вопль, “говорить” с нами: звать нас, касаться нас, быть обращенным к нам? <...> С точки зрения Хайдеггера, животное вполне может *выражать* себя и свои чувства посредством своего голоса, однако оно не может быть *услышано* человеком – так как сущность речи это не само-*выражение*, но возможность разделить смысл. Человек не слышит того, что говорит ему животное <...> боги наделяют смыслом, тогда как животные лишь производят шум»<sup>270</sup>.

Не разделяя с нами смысла, животные, по сути, не вступают в отношение ни с нами, ни с нашим миром – и даже живя в нашем доме, не покидают своего собственного замкнутого круга. Хайдеггеровская собака не просто не говорит, а даже не ест – но не так, как не ест собака Кафки (которая, сознательно воздерживаясь от приема пищи, проводит над собой научный эксперимент и делится с читателями его результатами), а не ест так, как едят люди:

«Мы держим домашних животных в доме, они “живут” с нами. Однако это со-бытие – не со-экзистирование, потому что собака не экзистировает,

---

<sup>270</sup> Lindberg S. Heidegger's Animal. P. 76–77.

но лишь живет. Наше совместное бытие с животными таково, что мы позволяем им вращаться в нашем мире. Мы говорим: собака лежит под столом, она прыгает вверх по лестнице. Но собака – относится ли она к столу как к столу, к лестнице как к лестнице? И все-таки она вместе с нами поднимается по этой лестнице. Она пожирает с нами пищу – нет, мы-то ее не пожираем. Она ест вместе с нами – нет, все-таки не ест. И все же – она с нами! Это сопутствие, перемещенность – и все-таки не так»<sup>271</sup>.

Если хайдеггеровская собака живет в нашем доме, то сами мы – каким-то более фундаментальным образом – живем в доме языка: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек»<sup>272</sup>. Животные же бедны и не имеют своего собственного дома – вот они и «вращаются» в нашем, не умея не столько наделить смыслом, сколько разделить с нами смысл своей бедности. Да и саму бедность они не могут назвать своей, поскольку, в отличие от бедности людей, она не дана им «как есть». Разделять же смысл, и вообще разделять что-то, делиться – это дело рук человеческих. Богатство и щедрость, возможность делиться вписана в саму структуру человеческого тела. Если Гегель называет человека и обезьяну животными, чьи ноги стали руками, то Хайдеггер вычеркивает обезьяну из этого короткого списка:

«Рука представляет собой нечто особое. Рука согласно обычному представлению принадлежит к организму нашего тела. Однако существо руки нельзя определить как телесный хватательный орган или исходя из этого объяснять. Хватательными органами обладает, например, обезьяна, но у нее нет руки. Рука от всех хватательных органов, как то лап, когтей,

---

<sup>271</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 322. См. примечание переводчика к этому пассажию: «В немецком языке глагол “есть” (пищу) применительно к животному – *fressen*, к человеку – *essen*. В первом случае это, скорее, “пожирать”, “жрать”» (там же). Подобно тому, как хайдеггеровское животное не ест, но пожирает, «оно не умирает, а только издыхает» (там же, С. 404).

<sup>272</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 192.

кльков, отличается бесконечно, т.е. их разделяет пропасть в существе. Только существо, которое говорит, т.е. мыслит, может иметь руку и в обращении с рукой (рукотворении) осуществлять произведения рук»<sup>273</sup>.

Человеческие руки не только используют орудия, пишут и производят. Руки – это то, что дает. Что протягивает, *давая в дар*. Только у человека есть дар. Дар бытия, дар мысли или дар языка. Человек одарен и способен одаривать сам, способен протянуть дарящую руку, тогда как лапа животного может только хватать. Животному никогда не выбраться из этой бездарной бедности. Как подчеркивает Деррида в своем знаменитом эссе «Geschlecht II: Рука Хайдеггера», по мысли Хайдеггера:

«...рука человека *дает* и *дает себя* – как мышление или как то, что дано для мышления, и как то, что мы еще не мыслим; тогда как орган обезьяны или человека как просто животного, пусть даже как *animal rationale* [разумного животного], может лишь *взять вещь, схватить ее, овладеть ею* <...> Можно было также сказать, что животное может брать вещь и ею манипулировать лишь в той мере, в какой оно не имеет дела с вещью *как таковой*. Животное не позволяет вещи быть тем, что она есть в своем существе»<sup>274</sup>.

Но, может быть, мы можем дать им что-то? Предложить, протянуть руку? Такова была, например, инициатива Йозефа Бойса, который в 1974 году устроил знаменитый перформанс под названием «Койот: я люблю Америку и Америка любит меня» в галерее Рене Блока в Нью-Йорке. В течение трех дней художник, завернутый в войлок (изображая пастуха), находился в небольшом помещении вместе с живым диким койотом. Рассматривая этот жест художника

---

<sup>273</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. С. 95.

<sup>274</sup> Деррида Ж. «Geschlecht II: Рука Хайдеггера» // Хайдеггер М. Что зовется мышлением? С. 286–287.



в контексте критики хайдеггеровской философии, Стив Бейкер обращает внимание на следующую деталь: «Среди разбросанной соломы, кусков войлока, обрывков *Wall Street Journal* и всевозможных других материалов, которые художник принес с собой, была пара перчаток (которые он покрасил в коричневый цвет и то и дело бросался ими в койота)»<sup>275</sup>. Как объясняет сам Бойс, в этом перформансе «роли сразу же поменялись», и койот предстал «важным сотоварищем в производстве свободы», который подвел художника ближе к тому, чего «не может понять человек»:

«Коричневые перчатки изображают мои руки. У них есть свобода делать множество разных вещей, использовать любой набор орудий и инструментов. Они могут орудовать топором и рубить ножом. Они могут писать и лепить формы. Руки универсальны, и в этом суть человеческой руки... Они не ограничены какой-то одной функцией, как когти орла или крота. Так что, когда я бросал перчатки в Малыша Джона, это значило, что я даю ему поиграть свои руки»<sup>276</sup>.

Животное как Другой в этом примере подвергается своего рода интерпелляции: его как бы призывают стать человеком, стать «своим» в мире искусства или творчества. Делая его сотоварищем, художник дает ему то, что само может давать – руки. Но может ли животное выступить с ответным даром? По Хайдеггеру, определенно нет. Бедному животному нечего нам дать, ему ничего не принадлежит.

И однако есть здесь еще одна возможность, еще один «бессознательный философ» маячит позади открытости истине хайдеггеровского *Dasein*. Животное, пребывающее в тупом оцепенении, на самом деле является крайне

---

<sup>275</sup> Baker S. 'Sloughing the Human' // *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota press, 2003. P. 151.

<sup>276</sup> Tisdall C. *Joseph Beuys: Coyote*, Munich: Schirmer-Mosel. P. 28–30.

двусмысленной фигурой Другого – то ли открытой в своей закрытости, то ли закрытой в своей открытости. Эта двусмысленность будет подхвачена Агамбеном, который в книге «Открытое» парадоксальным образом выводит саму сущность *Dasein* из сокровитности бессознательной животной жизни. По мысли Агамбена, точкой, в которой встречаются животное и человек, является глубинная скука – одно из главных настроений *Dasein*, которое Хайдеггер противопоставляет животному оцепенению.

«Пребывая в оцепенении, животное находилось в непосредственном отношении со своими растормаживателями, но настолько вверено им и оглушено ими, что они никогда не могли ему раскрыться в качестве таковых. Животное как раз и неспособно приостановить и отключить свое отношение с циклом своих специфических растормаживателей. Окружающий мир животного устроен так, что в нем никогда не может проявиться такая вещь, как чистая возможность»<sup>277</sup>.

Однако, по мысли Агамбена, между глубинной скукой и животным оцепенением наблюдается не только огромная дистанция, но и в то же самое время тесная близость, в зоне которой одно переходит в другое:

«В таком случае глубинная скука выступает в качестве метафизического оператора, благодаря которому осуществляется переход от обделенности мира к собственно миру, от животного окружающего мира к человеческому миру; здесь речь идет ни более, ни менее как об антропогенезе, о становлении *Dasein* живого человека»<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup> Агамбен Дж. Открытое. С. 83.

<sup>278</sup> Там же. С. 83.

Живой человек принимает на себя «бремя» *Dasien*, но на самом деле этот его переход «не открывает никакого иного пространства, более просторного и светлого, завоеванного за пределами животного окружающего мира и не имеющего к нему отношения»<sup>279</sup>. Зато он приостанавливает отношения животного со своей окружающей средой, и именно «в этой приостановке, в этой пассивизации растормаживателей оцепенение животного и его выставленность в не-раскрытое могут быть впервые постигнуты как таковые»<sup>280</sup>. Агамбен связывает этот момент с хайдеггеровским мотивом открытости *Dasein* и «не-открытости-не-закрытости» животного мира, и поясняет:

«...это явление не-открытого как такового, приостановка и схватывание не-видения-жаворонком-открытого. Драгоценность, вставленная в оправу в центре человеческого мира и его *Lichtung*'а, – не что иное, как животное оцепенение; удивление перед тем, “ что сущие есть ” – не что иное, как схватывание сущностного потрясения, которое испытывает живое существо при выставленности в не-открытость»<sup>281</sup>.

Продолжая анализировать этот переход, Агамбен обращается к хайдеггеровскому курсу лекций о Пармениде:

«Хайдеггер неоднократно указывает на верховенство *lethe* по отношению к несокрытости. Исток сокрытости (*Verborgenheit*) в сравнении с несокрытостью (*Unverborgenheit*) остается в тени до такой степени, что его можно понимать как своего рода изначальную тайну несокрытости <...> тайна несокрытости должна исчезнуть, поскольку *lethe*, господствующая в

---

<sup>279</sup> Там же. С. 83.

<sup>280</sup> Там же.

<sup>281</sup> Там же. С. 83–84.

самом сердце *aletheia*, – не-истина, изначально причастная истине, – есть нераскрываемость, не-открытое, свойственное животному»<sup>282</sup>.

Животное ассоциируется с *lethe* – забвением, которое несет в себе истина, *aletheia* – и оказывается, таким образом, в эпицентре хайдеггеровского забвения бытия: не в том смысле, что животное «забыло» или «забылось», а в том, что, возможно, то, что забыто в забвении бытия – как раз и есть животное.

Следует в таком случае задаться вопросом, не является ли зов бытия, к которому Хайдеггер прислушивается через забвение, эхом того самого неартикулированного животного голоса, который философ списывает на бессмысленный шум? Не исходит ли этот зов от животного Другого, потерянного и забытого своим пастухом? И, далее, не тот ли это самый голос животного Другого перед лицом насильственной смерти, из которого (если вспомнить агамбеновскую интерпретацию Гегеля) рождаются язык и сознание?

Эта догадка снова возвращает нас к демону ретроактивности, который уже появлялся – в разных обличьях – у Кафки, Гегеля и Фрейда. Человеческий субъект рождается из жертвоприношения, или вытеснения, или забвения животного, множественного, бессознательного, стада бытия. Хайдеггеровское забвение в этом смысле, безусловно, родственно фрейдовскому вытеснению, но есть и существенное различие, суть которого как раз в ретроактивном характере вытесненного. Условно говоря, в психоанализе собственно «забытое» (скажем, травма) не совсем предшествует забвению как вытеснению. Как говорит Лакан, поясняя тезис о том, что вытеснение и возвращение вытесненного – это одно и то же:

«Травма, в той мере как она оказывает вытесняющее действие, вмещивается задним числом, *nachträglich*. В такой момент нечто отделяется от субъекта в том самом символическом мире, в процессе

---

<sup>282</sup> Там же. С. 84.

интеграции которого субъект как раз и находится. Впредь это нечто уже не будет относиться к субъекту, не будет присутствовать в его речи, не будет интегрировано им. И, тем не менее, оно здесь же и останется и будет, если можно так сказать, выговариваться чем-то, субъекту неподвластным <...> Конституировав свое первое ядро, вытеснение начинает действовать»<sup>283</sup>.

Эти рассуждения Лакана послужили поводом к любопытной дискуссии между ним и Жаном Ипполитом по поводу хайдеггеровской игры между *lethe* и *aletheia*, забвением и истиной, в контексте практики психоанализа. Дискуссия началась с вопроса Октава Маннони о понятии «удачного вытеснения», или «удавшейся символической интеграции», которая, по мысли Лакана, «привносит своего рода нормальное забвение»<sup>284</sup>. Приведем отрывок из этой дискуссии:

«ЛАКАН: ...Интеграция в историю явно подразумевает забвение целого мира теней, которые не получают доступа к символическому существованию. А если такое символическое существование удастся субъекту и полностью им принимается, то оно не влечет за собой никакого груза. Тут уместно было бы обратиться к хайдеггеровским понятиям. Во всяком вступлении существа в его словесное жилище существует дополнительное по отношению к любому *aletheia* поле забвения, *lethe*.

ИППОЛИТ: В формуле Маннони мне остается непонятным слово “удачное”.

ЛАКАН: Это выражение терапевта. Удачное вытеснение – это суть.

---

<sup>283</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954) / Пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 1998. С. 253–254.

<sup>284</sup> Там же. С. 254.

ИППОЛИТ: “Удачное” могло бы означать тогда самое глубокое забывание.

ЛАКАН: Об этом я и говорю.

ИППОЛИТ: Тогда “удачное” в некотором смысле будет означать полный провал. Чтобы достичь интегрированности бытия, необходимо, чтобы человек забыл суть. “Удачное” – это провал. Хайдеггер не принял бы слова “удачное”. Лишь с терапевтической точки зрения можно говорить здесь об “удачном”.

ЛАКАН: Это точка зрения терапевта. Тем не менее, такое поле ошибки, наличное во всякой реализации бытия, Хайдеггер, похоже, возводит к своего рода основополагающей *lethe*, тени истины.

ИППОЛИТ: Для Хайдеггера удача терапевта – это самое худшее. Это забвение забвения. Хайдеггеровская подлинность состоит в том, чтобы не погрузиться в забвение забвения.

ЛАКАН: Да, поскольку Хайдеггер создал из такого возвращения к истокам бытия своего рода философский закон»<sup>285</sup>.

Ретроактивному животному некуда возвращаться, поскольку исток, истина и смысл его животного бытия – предвосхищение свободы, – но в то же время и «травма», производящая разрыв между тем, что есть и тем, что было, – активизируется задним числом. Не в этом ли разрыве, в глубинной скуке, берет начало «пробуждение живого навстречу собственному оцепенению»<sup>286</sup>, в результате которого рождается животное новой свободной науки? Из хайдеггеровской собаки, которая и ест, и не ест с нами, до собаки Кафки, которая отказывается есть, руководствуясь исследовательским интересом? Приведем высказывание о забвении из эссе Кафки «Он»: «Наверно, именно из-за этого забвенья возникает какая-то печаль, неуверенность, беспокойность,

---

<sup>285</sup> Там же. С. 254.

<sup>286</sup> Агамбен Дж. Открытое. С. 86.

какая-то омрачающая настоящее тоска по прошлому. И все же эта тоска есть важный элемент жизненной силы, а может быть, и она сама»<sup>287</sup>.

### ***6.1.2. Платоновское животное: бедная жизнь и тоска***

Из множества оттенков настроений, близких хайдеггеровской глубокой тягостной скуке, есть один, обозначаемый непереводаемым русским словом «тоска». Как пишет Владимир Набоков:

«Ни одно английское существительное не передает всех оттенков этого слова. На самом глубоком и мучительном уровне это чувство сильнейшего душевного страдания, часто не имеющее объяснимой причины. В менее тяжелых вариантах оно может быть ноющей душевной болью, стремлением непонятно к чему, болезненным томлением, смутным беспокойством, терзанием ума, неясной тягой. В конкретных случаях оно означает стремление к кому-то или чему-то, ностальгию, любовные страдания. На низшем уровне – уныние, скуку»<sup>288</sup>.

В книге «Аффективное картирование: меланхолия и политика модернизма» Джонатан Флэтли, вслед за Набоковым, также обращается к толкованию этого слова:

«Хотя его употребление в каком-то смысле близко английской “меланхолии”, тоска полагает свой объект так, как этого не могут делать ни депрессия, ни меланхолия. Если можно быть в депрессии или меланхолии по поводу чего-то, то это не предполагает того же самого активного чувства в отношении объекта, если речь идет о тоске по чему-

---

<sup>287</sup>Кafka Ф. Афоризмы. Режим доступа: [http://www.e-reading.club/chapter.php/26513/2/Kafka\\_-\\_Aforizmy.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/26513/2/Kafka_-_Aforizmy.html) (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>288</sup>Набоков В.В. Комментарий к роману А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Перевод с английского. СПб.: Набоковский фонд, 1998. С. 170.

то (по дому, по другу, по социализму) <...> Соответственно, у тоски есть и глагольная форма. Глагол выделяет потенциально и парадоксально активную природу нехватки чего-либо»<sup>289</sup>.

Следует добавить к этому исчерпывающему объяснению, что тоска может быть не только по чему-то, но и против чего-то, или, точнее, это чувство может быть направлено против некой данности, определенной ситуации, которую субъект определяет как невыносимую, или же против всего вообще. Такая негативная тоска, или чувство невыносимости бытия, говорит о неотложности действия или необходимости перемен (в отсутствие которых ситуация продолжает быть невыносимой). Это некий аффективный порог, за которым мир уже должен быть другим. Понятая таким образом, русская тоска совсем не похожа на хайдеггеровскую. В ней нет ностальгии, она действует без оглядки на забытый исток. Это такое мучение, которое не дает вещам быть как есть.

В произведениях Андрея Платонова такая тоска свойственна не только людям, но и животным, и растениям. Она присутствует во всей природе, охваченной нестерпимым желанием перемен, вписана в бедность животной жизни и питает собой революционную утопию. Любопытно, что у таких разных авторов, как Хайдеггер и Платонов, имеется довольно много общих мотивов<sup>290</sup>, среди которых – и тоска / скука, и бедность животных. Именно эти мотивы мы здесь рассмотрим.

Среди интеллектуалов, художников, поэтов и писателей, вдохновленных Октябрьской революцией, Платонов – фигура уникальная. Революция для него заключалась, в частности, в развитии подлинно марксистской литературной практики, в рамках которой он исследовал такие темы, как сообщество,

---

<sup>289</sup> Flatley J. *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*, London: Harvard University Press, 2008. P. 160.

<sup>290</sup> См., например: Lane T. *A Groundless Foundation Pit // Ulbandus: The Slavic Review of Columbia University*. 2012. No. 14. P. 61–75.



сексуальность, пол, труд, производство, смерть, природа, утопия и построение нового, лучшего будущего. Животное состояние – это важная часть платоновской трагической диалектики природы, выражающей особенные мессианские ожидания этой эпохи<sup>291</sup>.

Андрей Платонов много писал о жизни, об ее отчаянной бедности. *Бедная жизнь* – это жизнь животных и растений, но также и жизнь людей, которые из самой этой жизни строят счастье и коммунизм. Бедность описывает определенное состояние мира, когда жизнь является главным или даже единственным материальным ресурсом, универсальным «веществом существования», из которого, как из алхимической субстанции, производится все на свете. И все великое, включая революцию, тоже производится из этого скудного, слабого вещества («человек рождается из червя»<sup>292</sup>). Вот почему так много внимания Платонов уделяет описанию различных животных – при желании на материале его прозы можно было бы составить уникальный бестиарий<sup>293</sup>. Однако наша задача заключается не в этом, а, скорее, в том, чтобы выделить некую обобщенную фигуру платоновского животного как форму локализации «бедной жизни» и поместить ее в конкретную политико-онтологическую перспективу.

Если хайдеггеровское животное – это бедная миром жизнь, живое существо, которому противостоит обладающее всем богатством бесконечного мира человеческое бытие (Dasein), имеющее сущностью собственную конечность и смерть, то Платонов рассуждает о внутреннем достоинстве мельчайших и слабейших живых существ:

---

<sup>291</sup> См. нашу статью о животных у Платонова и Хайдеггера: Тимофеева О. Бедная жизнь: Зоотехник Високовский против философа Хайдеггера // Новое литературное обозрение. 2011. 106. С. 96–113.

<sup>292</sup> Платонов А. Живя главной жизнью. М.: Правда, 1989. С. 378.

<sup>293</sup> О платоновских животных см., например, статью Ханса Гюнтера: Гюнтер Х. «Смешение живых существ»: человек и животное у А. Платонова. НЛО. 2011. № 111. С. 91–105.

«Не может быть, чтобы все животные и растения были убогими и грустными – это их притворство, сон или временное мучительное уродство. Иначе надо допустить, что в одном человеческом сердце находится истинное воодушевление, а эта мысль ничтожна и пуста, потому что и в глазах черепахи есть задумчивость, и в терновнике есть благоухание, означающие великое внутреннее достоинство их существования, не нуждающееся в дополнении душой человека»<sup>294</sup>.

Внутреннее достоинство существования живого имеет для Платонова безусловную ценность и является предметом внимательного разыскания: писательский глаз присматривается к самым ничтожным и мелким представителям фауны и флоры, обнаруживая в них одухотворенность самой материи. Да, жизнь бедна миром, но еще беднее сам мир, которому энергия этой жизни нужна затем, чтобы отличаться от ничто и противостоять силам энтропии. Такое противостояние достигается упорством труда и заботой: и животные, и растения, и бедные люди непрерывно трудятся затем, чтобы жить и при этом, что важно, испытывать радость от жизни. Вот как описывается, например, заяц в рассказе «Среди животных и растений»:

«Тот же мелкий, пухлый заяц-младенец рылся там лапками в земле, добывая себе какие-то корешки или оброненный прошлогодний капустный лист. Он занимался заботой о своей жизни неумолимо, потому что ему надо было расти и есть хотелось непрерывно. Поев то, что нашлось в земле, заяц начал играть со своим хвостиком, тремя лапками с четвертой, затем с остатком мертвой древесной коры, с кусочками своих отходов и даже с пустым воздухом, ловя его передними ножками. Отыскав водяную лужу, заяц напился, осмотрелся вокруг влажными

---

<sup>294</sup> Платонов А. Джан // Платонов А. На заре туманной юности: Повести и рассказы. М.: Сов. Россия, 1990. С. 89.

нежными глазами, потом лег в ямку, свернулся в теплоту собственного тела и задремал. Он уже перепробовал все наслаждения жизни: ел, пил, дышал, осмотрел местность, почувствовал удовольствие, поиграл и уснул»<sup>295</sup>.

Платоновское животное – это животное, которое трудится, чтобы поддерживать в себе жизнь: труд жизни объединяет его с растениями и некоторыми людьми. Но это далеко не единственная его характеристика. Помимо трудолюбия платоновское животное отличается неизмеримой щедростью и обладает способностью к бескорыстному дару. Если хайдеггеровское животное может только брать, а вернее, хватать, – не только потому, что оно бедно и ему нечего дать, но и потому, что у него нет рук, – то у Платонова именно бедность дает и дарит, в то время как богатые, напротив, проявляют жадность.

Платоновскому животному не нужны руки, чтобы изобильно дарить свою бедную жизнь, и относиться к этому дару следует бережно, потому что вместе с мясом животное отдает человеку свою субстанцию жизни, или «душу». В этом отношении оно близко жертвенному животному Жоржа Батая<sup>296</sup>, которое служит проводником исступленного человека из мира профанного в мир сакральный (правда, батаевское животное-жертва мыслится в терминах избытка и роскоши природы, тогда как платоновское – в терминах недостатка и нужды). Многочисленные сцены поедания людьми животных у Платонова недвусмысленно отсылают к ритуалу жертвоприношения, которое – в противоположность жертвоприношениям Батая, требующим эксцесса

---

<sup>295</sup> Платонов А. Среди животных и растений // Платонов А. Рассказы. Т. 3. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2003. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom3.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom3.pdf). С. 32. (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>296</sup> Сравнительный анализ некоторых идей Платонова и Батая (правда, безотносительно к теме животного) уже был предпринят, например, Т. Зейфридом: *Зейфрид Т.* Смрадные радости марксизма: Заметки о Платонове и Батае // НЛЮ. 1998. № 32. С. 48–59.

беспредельной растраты, – совершается в особом режиме предельной экономии:

«Отец ел добытых животных и птиц экономно, разумно, приучая к тому же детей, чтобы погибший дар природы превращался в человеке в пользу, а не пропадал напрасно. Он советовал приобретать из мяса и костей убитых не одну лишь сытость, но и хорошую душу, силу сердца и размышления. Если же не можешь брать из птицы или зверя его лучшее добро, а хочешь только напиться, тогда ешь одну траву во щах или хлебную тюрю. Отец считал, что зверь и птица – дорогие души на свете, и любовь к ним – это экономическое дело»<sup>297</sup>.

«У нас была корова. Когда она жила, из нее ели молоко мать, отец и я. Потом она родила себе сына — теленка, и он тоже ел из нее молоко, мы трое и он четвертый, а всем хватало. Корова еще пахала и возила кладь. Потом ее сына продали на мясо. Корова стала мучиться, но скоро умерла от поезда. И ее тоже съели, потому что она говядина. Корова отдала нам все, то есть молоко, сына, мясо, кожу, внутренности и кости, она была доброй»<sup>298</sup>.

«Разве они наедятся одной или двумя птицами? Нет. Но тоска их может превратиться в радость, если каждый получит щипаный кусочек птичьего мяса. Это послужит не для сытости, а для соединения с общей жизнью и друг с другом, оно смажет своим салом скрипящие, сохнувшие кости их скелета, оно даст им чувство действительности, и они вспомнят свое существование. Здесь еда служит сразу для питания души и для того,

---

<sup>297</sup> Платонов А. Среди животных и растений. С. 32.

<sup>298</sup> Платонов А. Корова // Платонов А. Рассказы. Т. 6. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2004. [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom6.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom6.pdf). С. 49. (дата обращения: 19.05.2018).

чтобы опустевшие смиренные глаза снова заблестели и увидели рассеянный свет солнца на земле»<sup>299</sup>.

Мясо животных у Платонова и «служит для питания души», и одновременно дает тому, кто ест, свою «хорошую душу». Человеческая душа питается телом животного, а человеческое тело – душой, которую получает в дар от съдаемого животного вместе с его мясом на правах общей субстанции жизни. Душа, которая питается мясом или которой вместе с мясом напитывается тело, имеет, конечно же, мало общего с христианской индивидуальной бестелесной душой, после смерти улетающей на небо или соединяющейся с богом. «Бога нету нигде», – говорит героиня пьесы «14 красных избушек»<sup>300</sup>. Платонов – спонтанный аристотелик, его душа материальна; это *anima* – жизнь, материя жизни, – от которой произошли все звери (*animalis*) и прочие существа, включая людей. Речь идет о веществе, циркулирующем из тела в тело. Следует отметить, что переход общей субстанции осуществляется как между человеком и животным, так и между самими людьми, и между животными и растениями. Душа (живое вещество) передается от одного существа к другому независимо от видовой принадлежности, причем таинство этой передачи вещества между существами совершается не только с ритуально значимой едой, но и, например, в моменты близости людей или зверей, когда их охватывают эротические, нежные или дружеские чувства. Платоновские персонажи не просто обмениваются – они всякий раз вступают с Другим в отношение, носящее аффективный характер – вчувствования, становления своим. Глубинный экзистенциальный смысл, который Платонов придает таким моментам, остроумно передан в реплике Чарли Чаплина, высказывающего свое негативное отношение к мастурбаторному аппарату «Антисексус» в одноименном сатирическом эссе:

---

<sup>299</sup> Платонов А. Джан. С. 69.

<sup>300</sup> Платонов А. Живя главной жизнью. С. 323.

«Я против Антисексуса. Тут не учтена интимность, живое общение человеческих душ, – общение, которое всегда налицо при слиянии полов, даже когда женщина – товар. Это общение имеет независимую ценность от полового акта, это то мгновенное чувство дружбы и милой симпатии, чувство растаявшего одиночества, которое не может дать антисексуальный механизм. Я за фактическую близость людей, за их дыхание рот в рот, за пару глаз, глядящих в упор в другие глаза, за ощущение души при половом грубейшем акте, за обогащение ее за счет другой встретившейся души. Я поэтому против Антисексуса. Я за живое, мучающееся, смешное, зашедшее в тупик человеческое существо, растратой тощих жизненных соков покупающее себе миг братства с иным вторичным существом»<sup>301</sup>.

Платоновские животные, при всем своем аскетизме, бедности и усталости от труда, также не чужды сексуального наслаждения: неслучайно Генри Форд, оппонент Чаплина по антисексусу, предлагает создателям механизма автоматического самоудовлетворения распространять свою продукцию «через скотоводов для всего животного населения планеты»<sup>302</sup>. Чем мельче животные, то есть чем короче время, которое они проведут на земле, тем они сладострастнее – перед лицом близкой смерти самая незначительная, «вторичная» живность, прячущаяся где-нибудь в камышах или в траве, спешит полюбить друг друга, чтобы в меру своих слабых сил поучаствовать во всеобщем движении жизни:

---

<sup>301</sup> Платонов А. Антисексус // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2003. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_antisexus.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_antisexus.pdf). С. 8. (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>302</sup> Там же. С. 7.

«Затем начался камыш; когда Чагатаев вошел в него, то сразу закричали, полетели и заерзали на месте все здешние жители. В камышах было тепло. Животные и птицы не все исчезли от страха перед человеком, некоторые, судя по звукам и голосам, остались, где были. Они испугались настолько, что, ожидая гибели, спешили поскорее размножиться и насладиться. Чагатаев знал эти звуки издавна, и теперь, слушая томительные, слабые голоса из теплой травы, сочувствовал всей бедной жизни, не сдающей своей последней радости»<sup>303</sup>.

Однако страсти платоновских людей и страсти платоновских животных проявляют себя по-разному. Если платоновские люди сдерживают себя, причем их воздержание – и в пище, и в чувственной любви – иногда доходит до абсурда, то платоновские звери абсолютным образом невоздержанны – их желание не знает ограничений. Страсть и желание животных – в осуществлении их судьбы, у которой нет альтернатив, поэтому и их страдание, любовь, тоска, голод или ярость не могут найти успокоения до смерти:

«Он знал прямые нестерпимые чувства диких животных и птиц. Они не могут плакать, чтобы в слезах и в истощении сердца находить себе утешение и прощение врагу. Они действуют, желая утомить свое страдание в борьбе, внутри мертвого тела врага или в собственной гибели»<sup>304</sup>.

«Корова теперь ничего не ела; она молча и редко дышала, и тяжкое, трудное горе томилось в ней, которое было безысходным и могло только увеличиваться, потому что свое горе она не умела в себе утешить ни словом, ни сознанием, ни другом, ни развлечением, как это может делать

---

<sup>303</sup> Платонов А. Джан. С. 17–18.

<sup>304</sup> Там же. С. 68.

человек. <...> Корова не понимала, что можно одно счастье забыть, найти другое и жить опять, не мучаясь более. Ее смутный ум не в силах был помочь ей обмануться: что однажды вошло в сердце или в чувство ее, то не могло быть там подавлено или забыто. И корова уныло мычала, потому что она была полностью покорна жизни, природе и своей нужде в сыне, который еще не вырос, чтобы она могла оставить его, и ей сейчас было жарко и больно внутри, она глядела во тьму большими налитыми глазами и не могла ими заплакать, чтобы обессилить себя и свое горе»<sup>305</sup>.

Неограниченность и невоздержанность желания – очень важная характеристика платоновских животных. Позволим себе еще одну параллель. Адорно и Хоркхаймер, рассуждая в «Диалектике разума» об отсутствии концептуального мышления у животного, отмечают, что как раз в силу этого отсутствия оно испытывает сильнейшее страдание и не умеет противиться судьбе (чем напоминает, конечно, робких и несчастных гегелевских зверей). Их размышление на эту тему – безусловно, направленное против знаменитого утверждения Декарта о том, что животное «не страдает» – находит неожиданное соответствие платоновской чувствительности в отношении беспокойного и несчастного животного мира:

«Взамен утешения животное не обретает смягчения страха, отсутствие сознания счастья оно не обменивает на неведение скорби и боли. Чтобы счастье стало субстанциальным, даровав существованию смерть, требуется идентифицирующее воспоминание, успокоительное познание, религиозная или философская идея, короче – понятие. Есть счастливые животные, но сколь недолговечно это счастье! Течение жизни животного, не прерываемое освободительной мыслью, сумрачно и депрессивно. Чтобы избавиться от сверлящей пустоты существования, необходимо

---

<sup>305</sup> Платонов А. Корова. С. 47.



сопротивление, хребтом которого является язык. Даже сильнейшее из животных бесконечно дебильно»<sup>306</sup>.

Страдание этих существ не знает успокоения и пребывает в невыносимой длительности потому, что оно не знает *диалектики разума* с присущим ей дискурсивным прерыванием. Тем временем закон животной жизни – и я возвращаюсь здесь к Платонову – вписан в другую диалектику – *диалектику природы*. В этой диалектике есть свой трагизм, который состоит в жестокости жизни, в ее прочной сцепке со смертью и неизбежности поедания одних другими. В повести «Джан» Платонов описывает так называемый «овечий круг»: овцы бродят по пустыне вслед за исчезающей травой, люди – вслед за овцами, а хищники и санитары пустыни – вслед за людьми, подбирая мертвых:

«В полдень старый Суфьян увел Чагатаева в сторону от сухой дороги. Он сказал ему, что близ амударьинских протоков еще можно встретить иногда две-три старых овцы, которые живут одни и уже забыли человека, но, увидя его, вспоминают давних пастухов и идут к нему. Эти овцы случайно выжили или остались от огромных одичалых стад, которые баи хотели угнать в Афганистан, но не успели. И овцы прожили вместе с пастушьими собаками несколько лет; собаки их стали есть, потом подошли или разбежались от тоски, а овцы остались одни и постепенно умирали от старости, от зверей, заблудившись в песках без воды. Но редкие из них выжили и теперь бродили, дрожа, друг около друга, боясь остаться в одиночку. Они ходили кругами по бедной степи, не сбиваясь в сторону со своей круговой дороги; в этом был их жизненный разум, потому что съеденные и затоптанные былинки травы вновь зарождались, пока овцы миновали остальной свой путь и возвращались на прежнее

---

<sup>306</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 298–299.

место. Суфьян знал четыре такие кочевые травостойные круга, по которым ходили до своей смерти остаточные овцы от одичавших, вымерших стад. Одно из этих кочевых колец пролегало невдалеке, почти на пересечении той дороги, по которой народ Джан шел теперь в Сары-Камыш»<sup>307</sup>.

«Он знал многих зверей и птиц, которые поедают мертвых людей в степи. Наверно, позади народа – в невидимом отдалении – все время молча шли дикие звери и съедали павших людей. Овцы, народ и звери – тройное шествие двигалось в очередь по пустыне. Но овцы, теряя травяную полосу, иногда начинают идти за блуждающей травой перекати-поле, которую гонит ветер, и поэтому ветер является всеобщей ведущей силой – от травы до человека»<sup>308</sup>.

Трагедия – в природе, и, однако, в ней же живет надежда на спасение – причем надежда живет той самой бедной жизнью, которая питает неутомимую душу животного и смотрит изнутри его тела умными, человеческими глазами. Именно так: изнутри каждого платоновского животного выглядывает человек, ум и счастье которого заперты в темнице жестокой природы. Совсем как Пифагор, заявивший, что в избиваемого щенка переселилась душа его покойного друга, астрофизик Лихтенберг, герой платоновского рассказа «Мусорный ветер» (к которому мы еще вернемся), узнает в собаке «бывшего человека»:

«Утром собака, как нищенка, испуганно пришла в помойное место. Лихтенберг сразу понял, увидя эту собаку, что она – бывший человек, доведенный горем и нуждою до бессмысленности животного, и не стал

---

<sup>307</sup> Платонов А. Джан. С. 48.

<sup>308</sup> Там же. С. 58.

пугать ее дальше. Но собака, как только заметила человека, задрожала от ужаса, глаза ее увлажнились смертельной скорбью, – утратив силу от страха, она с трудом исчезла прочь»<sup>309</sup>.

Всматриваясь в глаза животных и их *лица*, Платонов видит там всякий раз запрятанного, забитого и грустного человека. В отличие от безразличного евнуха души, живущего в «подъезде» человека, подобно швейцару, этот тайный человек, спрятанный в животном, испытывает надежду и страдание. Описание бессловесных страданий верблюда в повести «Джан» – одно из самых трогательных и вместе с тем настойчивых:

«Дойдя до сухой реки Кунядарьи, Назар Чагатаев увидел верблюда, который сидел, подобно человеку, опершись передними ногами в песчаном наносе. Верблюд был худ, горбы его опали, и он робко глядел черными глазами, как умный грустный человек. Когда Чагатаев подошел к нему, верблюд не обратил на подошедшего внимания: он следил за движением мертвых трав, гонимых течением ветра, – приблизятся ли они к нему или минуют мимо. Одна былинка подвинулась близко по песку к самому его рту, и тогда верблюд сжевал ее губами и проглотил. Вдали влачилось круглое перекасти-поле, верблюд следил за этой большой живой травой глазами, добрыми от надежды, но перекасти-поле уходило стороною; тогда верблюд закрыл глаза, потому что не знал, как нужно плакать»<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup> Платонов А. Мусорный ветер // Платонов А. Рассказы. Т. 6. С. 16.

<sup>310</sup> Платонов А. Джан. С. 22.

«Они взяли с собой в запас верблюжьего мяса, но Чагатаев ел его без аппетита: ему было трудно питаться печальным животным; оно тоже казалось ему членом человечества»<sup>311</sup>.

Обратим внимание и на описание других животных:

«Чужой петух вошел во двор с улицы. Он был похож по лицу на знакомого худого пастуха с бородкой, который по весне утонул в реке, когда хотел переплыть ее в половодье, чтобы идти гулять на свадьбу в чужую деревню. Никита порешил, что пастух не захотел быть мертвым и стал петухом; значит, петух этот – тоже человек, только тайный. Везде есть люди, только кажутся они не людьми»<sup>312</sup>.

«Воробей был взлохмаченный, головастый, и многие перья его поседели; время от времени он бдительно поглядывал по сторонам, чтобы с точностью видеть врага и друга, и музыкант удивился его спокойным, разумным глазам. Должно быть, этот воробей был очень стар или несчастен, потому что он успел уже нажить себе большой ум от горя, беды и долголетия»<sup>313</sup>.

«...маленькая черепаха томительно глядела черными нежными глазами на лежавшего человека. Что было сейчас в ее сознании? Может быть, волшебная мысль любопытства к таинственному громадному человеку, может быть, печаль дремлющего разума»<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> Там же. С. 28.

<sup>312</sup> Платонов А. Никита // Платонов А. На заре туманной юности. С. 391.

<sup>313</sup> Платонов А. Любовь к родине, или путешествие воробья // Платонов А. Рассказы. Т. 2. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2002/2. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom2.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom2.pdf). С. 4. (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>314</sup> Там же. С. 23.

«Волчек, должно быть, не знал, что он собака. Он жил и думал, как и все люди, и эта жизнь его и радовала и угнетала. Он, как и я, ничего не мог понять и не мог отдохнуть от думы и жизни»<sup>315</sup>.

Платоновское животное – это тайный человек, который мучается от своего невысказанного, непризнанного и спрятанного в теле ума. Бедная жизнь и душа – это Другой, который обитает в темницах тел. Он должен быть освобожден, выпущен на свободу. Если Хайдеггер в «Письме о гуманизме» пишет о пропасти, разделяющей человека и его «ближайшего родственника» – и эта пропасть зияет в самом сердце освещенного светом истины бытия хайдеггеровского мира, – то персонаж платоновской повести «Ювенильное море», зоотехник Високовский, думает, что «коммунистическое естествознание сделает, вероятно, из флоры и фауны земли более близких родственников человеку», и что «пропасть между человеком и любым другим существом должна быть перейдена»<sup>316</sup>.

Революция имеет целью продолжить эволюцию и в конечном итоге высвободить животное из самой его животности как формы помутнения разума (близкой гегелевскому безумию, которое необходимо преодолеть) и избавить его от бреда, скуки и тоски, которые принадлежат у Платонова не *Dasein* (как у Хайдеггера), а естественной жизни само й по себе:

«Жара и скука лежали на этой арало-каспийской степи; даже коровы, вышедшие кормиться, стояли в отчаянии среди такого тоскливого действия природы, и неизвестный бред совершался в их уме. Вермо, мгновенно превращавший внешние факты в свое внутреннее чувство,

---

<sup>315</sup> Платонов А. Волчек // Платонов А. Рассказы. Т. 1. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2002/1. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom1.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom1.pdf). С. 5. (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>316</sup> Платонов А. Ювенильное море // Платонов А. На заре туманной юности. С. 302.

подумал, что мир надо изменять как можно скорее, потому что и животные уже сходят с ума»<sup>317</sup>.

## **6.2. Радикальный революционный гуманизм и утопический народ Платонова**

Важно отметить, что после Октябрьской революции идеи революции в природе, или даже борьбы с природой, постоянно в той или иной форме возникали в зарождающейся советской культуре. Предполагалось, что не только общество, но и природу необходимо изменить, освободить, сделать осознанной и научно организованной. Коммунистический авангард устремлялся к точке невозврата, готовился «жечь мосты», делал ставку на окончательный разрыв с традицией и на тотальное переустройство природного и социального порядка согласно принципам справедливости, равенства и свободы. Природа тоже представлялась ареной классовой борьбы. Потенциальная или актуальная трансформация одного вида в другой – например, животного в человека, – связанная с достижением более высокого уровня сознания, – это тема, проходящая через раннюю советскую литературу<sup>318</sup> и поэзию в рамках более общего движения, которое можно охарактеризовать как радикальный революционный гуманизм (радикальный, так как он граничит с антигуманизмом: человека, в свою очередь, тоже нужно преодолеть; «старый» человек будет заменен «новым»)<sup>319</sup>.

Как отмечает Алексей Пензин, революция порождает фигуру монстра – того, кто находится в процессе превращения, и самим своим существованием, которое можно описать только в терминах становления, сопротивляется биополитическим процедурам нормализации и контроля<sup>320</sup>. Пензин анализирует

---

<sup>317</sup> Там же. С. 294.

<sup>318</sup> Более подробно об этом см.: Гюнтер Х. «Смещение живых существ».

<sup>319</sup> Подробнее об этом см.: Timofeeva O., Chiesa, L. (Post)Socialist Animals and Plants // UMBR(a): A Journal of the Unconscious. Technology. 2012. P. 115–128.

<sup>320</sup> Пензин А. Народный монстр // Синий диван. 2007. № 9-10. С. 177–194.

в этой связи «Собачье сердце» Булгакова и убедительно показывает, что «народный монстр» Шариков представляет собой именно такую становящуюся гибридную форму Другого, которая в процессе обретения собственной субъективности становится слишком неудобной для власти, ее же породившей и в конечном счете от нее избавляющейся. Речь идет не столько о Советской власти, сколько о символической власти «отца» – профессора Преображенского, случайно превратившего собаку Шарика в человека Шарикова, а затем, уже намеренно, обратно превратившего человека в собаку. Пензин критикует либеральные прочтения этого произведения Булгакова как социальной сатиры, возникшие «в постсоветской интеллектуальной среде, которая, постоянно прославляя свою свободу от “идеологических догм советского прошлого”, до сих пор повсеместно подменяет анализ и критику несколькими новыми политико-идеологическими клише»<sup>321</sup>, в соответствии с которыми Шариков – это герой своего времени: «животное, или, возможно, монстр, недочеловек, чудовище, которое под маской человека смогло де завоевать обширные территории СССР и установить свою бессмысленно зловую диктатуру – само не зная, зачем»<sup>322</sup>. Превращение животного в человека – это не просто метафора. Произведение Булгакова отражает более глубокий мировоззренческий слой, который в наши дни распознается с большим трудом. В контексте радикального революционного гуманизма история превращения животного в человека может пониматься буквально, что никак не упрощает, но, напротив, только усложняет интерпретацию случая Шарикова, придавая ей важный философско-антропологический смысл. С некоторыми оговорками Шариков-монстр сродни такой аномальной особи, как Моби-Дик Делёза. Его тело находится на границе собачьей стаи и человеческого общества, и через угольное ушко его аффективной жизни

---

<sup>321</sup> Там же. С. 177.

<sup>322</sup> Там же. С. 178.

собачья стая должна изменить свою природу. Однако в случае Шарикова монструозность, аномалия обретает отчетливо политический характер.

Сегодняшнему читателю утопическая перспектива переделки природы, конечно, может показаться антропоцентричной, связанной с насилием и волюнтаристской политикой, которая в конечном итоге демонстрирует тенденцию к воспроизводству структур неравенства, доминирования и т.д. (что и происходит, когда сталинский «гуманизм»<sup>323</sup> приходит на смену радикальной революционной повестке, как бы переворачивая коммунистическую идею нового человека наизнанку и возвращаясь, таким образом, к «традиционным ценностям»). Важно, однако, понимать, чем именно она отличается от современных эмансипаторных политик природы – в частности, от анти-авангардистской, крайне консервативной по своей сути утопии глубинной экологии, основанной на идее возвращения к корням, в лоно первозданной, гармоничной и как будто бы свободной природы. Уместно в этой связи следующее замечание Пензина: «Если воображение эпохи революции даже собаку превращало в человека, то в нашу эпоху – темную эпоху контрреволюции – мы наблюдаем прямо противоположный процесс»<sup>324</sup>. Автор приводит в пример знаменитые перформансы Олега Кулика 1990-х годов, когда художник превращался в собаку, и называет образ, созданный Куликом, «Шариковым наоборот», отмечая, что этот образ «по своей символической эффективности составляет симметричную пару к образу Булгакова»<sup>325</sup>.

В отличие от современных натуралистических проекций, русская революция видит природу в гегелевско-марксистском свете как царство несвободы, несправедливости, страдания и эксплуатации, а животный мир служит своего рода моделью общества, которое нуждается в преобразовании.

---

<sup>323</sup> О «гуманизме» Сталина (идея, предложенная Л. Альтюссером) см., например, статью Жижика, посвященную платоновскому «Антисексусу»: *Жижек С. Сексуальность в постчеловеческую эпоху // Stasis. 2016. Том 4. № 1. С. 70–88.*

<sup>324</sup> *Пензин А. Народный монстр. С. 194.*

<sup>325</sup> Там же. С. 194.



Дело не в превосходстве одних видов над другими, но, опять же, в намерении никого не забыть, всех включить в новый (пост)человеческий революционный мир. До тех пор, пока сохраняется неравенство видов, сохраняется и неравенство индивидов. Иными словами, если, по мысли Адорно, животные могут быть и без диалектики, то диалектики без животных быть не может. Как подчеркивает Марко Маурици, исследовавший тему диалектики и животных (в частности, у Адорно), история угнетения, насилия и власти одних людей над другими начинается с насилия людей над природой<sup>326</sup>.

«Я вижу конские свободы / и равноправие коров», – пишет Велимир Хлебников<sup>327</sup>. Этот авангардистский посыл предшествует современной борьбе за права животных, но, опять же, кажется несколько более «агрессивным» в своей нацеленности не на защиту и охрану живой природы, но на ее переформатирование, которое обеспечат наука и техника. Животные страдают под гнетом старого режима – точно так же, как представители других угнетенных классов, крестьяне и рабочие. Коммунистическое же строительство вовлекает их в прогрессистскую, машинную утопию<sup>328</sup> освобождения. В поэме Николая Заболоцкого «Торжество земледелия» (1931) солдат разговаривает с изнуренными трудом сельскими животными и рассказывает им свой сон:

Я дале видел красный светоч  
В чертоге умного вола.  
Коров задумчивое вече  
Решало там свои дела.  
Осел, над ними гогоча,  
Бежал, безумное урча.  
Рассудка слабое растенье

---

<sup>326</sup> *Maurizi M.* The Dialectical Animal: Nature and Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse // *Journal for Critical Animal Studies*. 2012. Vol. 10. No. 1. P. 67–103.

<sup>327</sup> *Хлебников В.* Творения. М.: Советский писатель, 1986. С. 289.

<sup>328</sup> О роли машины в авангардистской утопии Платонова см.: *Подорога В.* Мисесис. Том 2. Ч. 1. С. 239–357.

В его животной голове  
Сияло, как произведенье,  
По виду близкое к траве.  
Осел скитался по горам,  
Глодал чугунные картошки,  
А под горой машинный храм  
Выделывал кислородные лепешки.  
Там кони, химии друзья,  
Хлебали щи из ста молекул,  
Иные, в воздухе вися,  
Смотрели, кто с небес приехал.  
Корова в формулах и лентах  
Пекла пирог из элементов,  
И перед нею в банке рос  
Большой химический овес<sup>329</sup>.

Концептуально очень сложное творчество Платонова, в котором двойственность техно-биологической утопии, основанной на борьбе с инертной природой, подрывает любую идеологическую конструкцию, заслуживает особого внимания. В небольшом эссе «О социалистической трагедии» Платонов пишет:

«[Природа] не велика и не обильна. Или так жестко устроена, что свое обилие и величие не отдавала еще никому. Это и хорошо, иначе – в историческом времени – всю природу давно бы разворовали, растратили, проели, упились бы ею до самых ее костей: аппетита всегда хватило бы. Достаточно, чтобы физический мир не имел одного своего закона, правда, основного закона – диалектики, и в самые немногие века мир был бы

---

<sup>329</sup> *Заболоцкий Н.* Столбцы, стихотворения, поэмы. Ленинград: Лениздат, 1990. С. 251.

уничтожен людьми начисто. Больше того, и без людей в таком случае природа истребилась бы сама по себе вдребезги. Диалектика наверно есть выражение скупости, трудно оборимой жесткости конструкции природы, и лишь благодаря этому стало возможно историческое воспитание человечества <...> Между техникой и природой трагическая ситуация. Цель техники – “дайте мне точку опоры, я переверну мир”. А конструкция природы такова, что она не любит, когда ее обыгрывают <...> Природа держится замкнуто, она способна работать лишь так на так, даже с надбавкой в свою пользу, а техника напрягается сделать наоборот. Внешний мир защищен против нас диалектикой. Поэтому, пусть это кажется парадоксом: диалектика природы есть наибольшее сопротивление для техники и враг человечества. Техника задумана и работает в опровержение или в смягчение диалектики. Удастся ей пока это скромно, и поэтому мир для нас добрым быть еще не может»<sup>330</sup>.

Во втором томе книги «Мимесис» Валерий Подорога, анализируя платоновские машины и вообще машины авангарда, отмечает, в частности, немаловажное различие – более того, противопоставление – между жизнью и природой у Платонова:

«Итак, жизнь понимается Платоновым в противопоставлении к Природе. Жизнь – нечто действительно неантропоморфное, в ней скрыто резервное пространство для всякой иной жизни. Жизнь неистребима, а раз так, то весь смысл социальной революции не в ее ближайших конечных целях, а в перестройке всей материи Космоса (Природы), а только затем и на ее основе – общества»<sup>331</sup>.

---

<sup>330</sup> Платонов А. О первой социалистической трагедии // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2003. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_o\\_socialisticheskoi\\_tragedii.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_o_socialisticheskoi_tragedii.pdf). С. 1 (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>331</sup> Подорога В. Мисесис. Том 2. Ч. 1. С. 305.

Ожидания Платонова от революции и в то же время обращенные к ней вопросы выходят, таким образом, далеко за рамки политики. Подорога пишет о пространствах у Платонова – а это, как правило, характерные (пост)апокалиптические пустыня или степь – и показывает, как в предельно дальнем плане эта противостоящая природе самовозобновляющаяся и неантропоморфная жизнь оборачивается смертью и опустошением, которую несет катастрофическое событие революции. Мы же, скорее, используем здесь крупный план, следуя за платоновским героем, который вглядывается в траву, видит в ней оживление и суету мелких существ и понимает, что все они хотят коммунизма – даже сорная трава, которая «наравне с пролетариатом терпит и жару жизни, и смерть снегов»<sup>332</sup>.

Желание коммунизма, для интерпретации которого, как отмечает Фредрик Джеймисон<sup>333</sup>, «еще не нашлось своего Фрейда или Лакана», переполняет платоновских людей, животных и растения. Свою негативную энергию оно черпает, главным образом, в тоске и непереносимости существующего порядка вещей и самой природы. И чем мрачнее, печальнее, трагичнее природа, тем сильнее в жизни существ надежда на счастливое преобразование. Это даже не надежда, а требование, причем требование, которое не может более оставаться неудовлетворенным, потому что оно принадлежит самой жизни и имеет силу ее страсти, а эта страсть, как уже было сказано, состоит в осуществлении судьбы и в случае животного не знает альтернативы (разве только смерть).

---

<sup>332</sup> Платонов А. Чевенгур // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2006. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_chevengur.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_chevengur.pdf). С. 140 (дата обращения: 19.05.2018).

<sup>333</sup> Jameson F. *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994. P. 97. Интересный анализ желания коммунизма в контексте рассуждений о меланхолии предлагает Джонатан Флэтли: Flatley J. *Affective Mapping*. P. 180. См. также нашу статью «Бессознательное желание коммунизма»: Timofeeva O. *Unconscious Desire for Communism // Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture*. 2015. Vol. 11. P. 32–48.

Платоновские коммунисты – животные революции. Они буквально узнают в животных самих себя и проецируют на них свою собственную революционную страсть. И если, как люди, они придерживаются известной аскезы и отказывают себе в непосредственном удовлетворении своих человеческих желаний, то делают это потому, что их по-настоящему нестерпимым желанием оказывается желание коммунизма. Счастье должно быть реализовано для всех, включая самых мельчайших и малозаметных, но все же субъектов желания. Должна быть точка, в которой Другой (в данном случае, тайный человек) освобождается из животного, а воздерживавшийся евнух души выходит на свет желания, меняясь местами с другими персонажами. Как пишет В. Подорога: «Здесь кончается тоска, тоскующее сознание, здесь впадают в отчаяние. Прежний созерцательный опыт замещается в пользу нового наблюдателя, созерцающего мир “с высот социализма”»<sup>334</sup>.

Желание коммунизма или социализма – это, стало быть, вовсе не сублимация и дискурсивное прерывание сексуального желания или влечения. Совсем наоборот – это род крайней невоздержанности. Необходимость, неопременность, неотложность революции как полной смены всего планетарного порядка заложена в бессознательной животной природе, которая истосковалась и ждет от людей, от коммунистов некоего спасения. Платонов трогательно описывает не только не знающую покоя животную нетерпимость того, что есть, но вместе с тем и радостное предчувствие того, что будет.

«Иногда на камышовой вершине сидела разноцветная незнакомая птичка, она вертелась от внутреннего волнения, блестела перьями под живым солнцем и пела что-то сияющим тонким голосом, будто уже наступило блаженство для всех существ»<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Подорога В. Мимесис. Т. 2. Ч. 1. С. 268.

<sup>335</sup> Платонов А. Джан. С. 20.

«Пустая земля пустыни, верблюд, даже бродячая жалкая трава – ведь это все должно быть серьезным, великим и торжествующим; внутри бедных существ есть чувство их другого, счастливого назначения, необходимого и неперменного, – зачем же они так тяготятся и ждут чего-то?»<sup>336</sup>

«Он [секретарь райкома] вообразил красоту освещенного мира, которая тяжко добывается из резкого противоречия, из мучительного содрогания материи, в ослепшей борьбе, – и единственная надежда для всей изможденной косности – это пробиться в будущее через истину человеческого сознания – через большевизм, потому что большевизм идет впереди всей мучительной природы и поэтому ближе всех к ее радости; горестное напряжение будет на земле недолго»<sup>337</sup>.

В такой перспективе революция предстает не столько движением вперед, сколько диалектическим разворотом назад – лицом к тем слабым, забитым и забытым существам, которые чего-то от нас ждут. «Ты шлешь моряков на тонущий крейсер, туда, где забытый мяукал котенок», – пишет Маяковский в «Оде революции»<sup>338</sup>. В этой фразе вся невообразимость революционного жеста, его душераздирающее безумие, доброта и риск. Речь идет о жертвоприношении человеческого («моряки» Маяковского) во имя чего-то, что с точки зрения буржуазной, гуманистической морали или здравого смысла представлялось незначительным или абсурдным.

Проблема лишь в том, что для этого разворота назад всегда уже *слишком поздно*: крейсер пошел ко дну. Бедной жизни, сочувствием и состраданием к которой полны сердца платоновских коммунистов, кажется, не хватает жизни, чтобы осуществиться в полной мере, осуществить свое предназначение

---

<sup>336</sup> Платонов А. Джан. С. 20.

<sup>337</sup> Платонов А. Ювенильное море. С. 298.

<sup>338</sup> Маяковский В. Грозда любовь. Лирика. М.: Молодая гвардия, 1978. С. 109.

(судьбу) и использовать свой единственный уникальный шанс. Часто такой шанс распознается, только когда животное умирает. Поэтому революция в самом деле неотличима от планетарной катастрофы. Жизнь, говорит Платонов, «есть упускаемая и упущенная возможность»<sup>339</sup>.

Смерть животных у Платонова всякий раз свидетельствует об упущенной возможности жизни, о неосуществившейся судьбе, о том, что мы опоздали, что пришли слишком поздно, что не успели помочь и спасти. Трагедия платоновской животности – в том, что во всякий момент случается невозможное, случается катастрофа, которую следовало предотвратить, упускается возможность, которая не должна была быть упущенной. Животное слабо живет и умирает, не испытав своего счастья, от горя и нужды – а человеку, приходящему слишком поздно, остается траур:

«Знакомый машинист, которому Вася помогал недавно вести состав, и отец Васи вытаскивали из-под тендера убитую корову. Вася сел на землю и замер от горя первой близкой смерти»<sup>340</sup>.

«Наконец он увидел небольшую черепаху: она лежала с высунутой опухшей шеей, с беспомощно выпущенными лапками, не храня себя более под панцирем, она умерла здесь, при дороге. Чагатаев поднял ее и рассмотрел. Затем отнес в сторону и закопал в песок»<sup>341</sup>.

Как уже было отмечено, по мысли Хайдеггера, животное только издыхает, но не умирает, так как смерть не затрагивает его существа, и в этом его отличие от человека, экзистенциально повернутого лицом к смерти. Делёз называл эту мысль спиритуалистическим предрассудком, заявляя, напротив,

---

<sup>339</sup> Платонов А. Живя главной жизнью. С. 415.

<sup>340</sup> Платонов А. Корова. С. 48.

<sup>341</sup> Платонов А. Джан. С. 43.

что именно животное по-настоящему умирает, – и с его смерти начинается литература: «пишут для умирающих телят» (писатель Делёза «становится животным» в момент, когда животное умирает)<sup>342</sup>. Герои Платонова не просто сочувствуют бедным животным, они переживают траур, а траур – это интериоризация Другого, сохранение утраченного: когда Чагатаев хоронит черепашку, он как будто бы обустроивает для нее могилу в своем сердце, а мальчик хочет сохранить корову в своей памяти («Я помню нашу корову и не забуду»).

Память – это верность души и мысли тому, кого или чего больше нет, но что, тем не менее, наделяет нас, как говорил Вальтер Беньямин во втором тезисе к пониманию истории, слабой мессианской силой:

«Прошлое несет в себе потайной указатель, отсылающий ее к избавлению <...> между нашим поколением и поколениями прошлого существует тайный уговор. Значит, нашего появления на земле ожидали. Значит, нам, так же как и всякому предшествующему роду, сообщена слабая мессианская сила, на которую притязает прошлое. Просто так от этого притязания не отмахнуться»<sup>343</sup>.

Сохраняя в себе ушедшее, носитель памяти и траура спасает его от небытия забвения и, более того, имеет желание осуществить, наконец, ту возможность, которая была прервана смертью. Эта надежда, теплящаяся между двумя смертями – первой, реальной, оставляющей после себя траур, и второй, символической, навсегда уводящей мертвых в пустоту последнего забвения, – сама уже является своего рода слабой силой, которая воздействует на живых, связывая их неотложностью осознанного действия в настоящем. Если возможность жизни была упущена, если существо, в сердце которого «билося,

---

<sup>342</sup> Делёз Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. С. 12.

<sup>343</sup> Беньямин В. О понятии истории // НЛЮ. 2000. № 46. С. 81.



как в клетке, невыпущенное, еще не испробованное счастье»<sup>344</sup>, так и умерло бедным, убогим, грустным или рабом, то теперь только живые в силах помочь мертвым и своим существованием оправдать их ожидания. Платонов разделяет с Беньямином такой парадоксальный подход к материалистической диалектике истории. В рассказе «Взыскание погибших» он пишет о долге перед мертвыми тех, кто остался жить:

«Нужно не только истребить намертво врага жизни людей, нужно еще суметь жить после победы той высшей жизнью, которую нам безмолвно завещали мертвые; и тогда, ради их вечной памяти, надо исполнить все их надежды на земле, чтобы их воля осуществилась и сердце их, перестав дышать, не было обмануто. Мертвым некому довериться, кроме живых, — и нам надо так жить теперь, чтобы смерть наших людей была оправдана счастливой и свободной судьбой нашего народа и тем была взыскана их гибель»<sup>345</sup>.

Нельзя не обратить внимание, что в этом высказывании Платонов отождествляет себя с неким народом-победителем, победы которого в настоящем, однако, недостаточно, поскольку война должна еще вестись за прошлое. Погибшие тоже ведь являются частью этого народа. Однако важно понимать и то, что в общем и целом Платонов не столько описывает реально существующий народ, сколько, по выражению Делёза, изобретает, «придумывает некий народ, которого не хватает»<sup>346</sup>, подобно тому, как Кафка придумывает мышинный народ. Неслучайно Славой Жижек, рассуждая о коммунистической утопии, сравнивает Платонова и Кафку:

---

<sup>344</sup> Платонов А. Никита. С. 70.

<sup>345</sup> Платонов А. Смерти нет! Рассказы и публицистика 1941–1945 годов. М.: Время, 2012. С. 220.

<sup>346</sup> Делёз Ж. Критика и клиника. С. 15.

«Фредрик Джеймисон прав, читая “Жозефину” Кафки как общественно-политическую утопию, как видение радикально эгалитарного коммунистического общества, – за одним исключением: Кафка, для которого люди навсегда обозначены виной и суперэго, мог представить утопическое сообщество только среди животных»<sup>347</sup>.

Подобное утопическое сообщество, в отличие от реально существующих объединений людей, не имеет символических атрибутов, которые бы обеспечивали ему что-то вроде политического статуса народа. Это сообщество Других. Как пишет Делёз:

«Речь не о призванном господствовать в мире народе. Речь о малом, вечно малом народе, втянутом в революционное становление. Может статься, что существует он лишь в атомах писателя – народ-бастард, низший народ, угнетенный, все время в становлении, все время далекий от завершения. Бастард означает уже не семейное положение, но процесс или дрейф целых рас. Я зверь зверем, на веки вечные негр низшей расы»<sup>348</sup>.

Подобному народу-бастарду, живущему исключительно рабским трудом и настолько бедной жизнью, насколько можно вообразить, посвящена уже не раз процитированная здесь повесть «Джан», имеющая почти библейский сюжет. Главный герой повести, Назар Чагатаев, получивший образование в Москве, по заданию партии отправляется в Среднюю Азию, чтобы отыскать некий затерявшийся, бедствующий кочевой народ «из разных национальностей». Чагатаев буквально водит этот малый народ по пустыне, чтобы в конечном итоге «научить его социализму». Джан – это и

---

<sup>347</sup> Žižek S. Living in the End Times. London: Verso, 2010. P. 370.

<sup>348</sup> Делёз Ж. Критика и клиника. С. 15.

собираемый образ советского народа как такового, и неожиданная метафора еврейства в поисках обетованной земли, и вообще литературная форма, которая объединяет под именем народа всех несчастных людей и животных:

«В нем есть туркмены, каракалпаки, казахи, персы, курды, белуджи и позабывшие, кто они. <...> Бедность и отчаяние того народа были настолько велики, что он о земляной хошарной работе думал как о благе, потому что ему давали в эти дни есть хлебные лепешки и даже рис. На чигирях тот народ работал вместо ослов, двигая своим телом деревянное водило, чтобы подымалась в арык вода. Осла надо кормить круглый год, а рабочий народ из Сары-Камыша ел лишь немного времени, а потом уходил вон. И целиком не умирал и на другой год снова возвращался, притомившись где-то на дне пустыни.

- Я знаю этот народ, я там родился, – сказал Чагатаев.

- Поэтому тебя и посылают туда, – объяснил секретарь. – Как назывался этот народ, ты не помнишь?

- Он не назывался, – ответил Чагатаев. – Но сам себе он дал маленькое имя.

- Какое его имя?

- Джан. Это означает душу или милую жизнь. *У народа ничего не было, кроме души и милой жизни*, которую ему дали женщины-матери, потому что они его родили.

Секретарь нахмурился и сделался опечаленным.

- Значит, все его имущество – одно сердце в груди, и то когда оно бьется...

- Одно сердце, – согласился Чагатаев, – одна только жизнь; за краем тела ничего ему не принадлежит. Но и жизнь была не его. Ему она только казалась.

- Тебе мать говорила, что такое джан?

- Говорила. Беглецы и сироты отовсюду и старые, изнемогшие рабы, которых прогнали. Потом были женщины, изменившие мужьям и попавшие туда от страха, приходили навсегда девушки, полюбившие тех, кто вдруг умер, а они не захотели никого другого в мужья. И еще там жили люди, не знающие бога, насмешники над миром, преступники. Но я не помню всех – я был маленький»<sup>349</sup>.

В «Джане» народ – это своего рода «вещество», материя, которая должна построить коммунизм из самой себя, но может прежде исчерпать собственные ресурсы, подобно ископаемому, ведь чем беднее жизнь народа, тем большее вождение вызывает она у богатых, поскольку ничто не препятствует ее абсолютной редукции к рабочей силе. Бедняка всегда можно заставить работать или продать в рабство, чем и злоупотребляют «басмачи», «буржуи», работоторговцы, коррумпированные чиновники. Поэтому народ джан, по словам одного из его представителей, «боится жить»: «Он притворяется мертвым, иначе счастливые и сильные придут его мучить опять. Он оставил себе самое малое, ненужное никому, чтобы никто не стал алчным, когда увидит его»<sup>350</sup>.

Бедная жизнь «притворяется смертью», становится почти неотличимой от нее, буквально уходит в песок вместе с полуобнаженными или даже обнаженными людьми. Платонов несколько раз обращает наше внимание на лохмотья, в которые одет этот народ, и которых от ветхости становится все меньше и меньше. Нельзя не вспомнить в этой связи понятие голой жизни, которое Дж. Агамбен вводит в своей книге *Homo Sacer*. Платонов начинает историю своего народа с нулевого уровня жизни, или, как сказал бы Агамбен, с *серой зоны неразличимости* между жизнью и смертью, но также и между человеком и животным. Эта жизнь не является человеческой. Она лишена символического и культурного богатства. Ей не с чем отождествить себя и

---

<sup>349</sup> Платонов А. Джан. С. 18–19.

<sup>350</sup> Там же. С. 79.

нечем себя защитить. Платонов пишет здесь об эксплуатации, которая истощает живую душу:

«Чагатаев знал по своей детской памяти и по московскому образованию, что всякая эксплуатация человека начинается с искажения, с приспособления его души к смерти, в целях господства, иначе раб не будет рабом. И насильное уродство души продолжается, усиливается все более, пока разум в рабе не превращается в безумие»<sup>351</sup>.

Таким образом, у Платонова переворачивается привычная диалектика, в рамках которой от Гегеля к Марксу красной нитью проходит мысль, что труд делает из животного человека, а из раба – свободного гражданина. Гегелевский раб посредством своего труда, преобразующего мир, обретает самосознание и свободу, пока господин деградирует в удовольствиях потребления. Платоновский же человек-животное трудится для поддержания жизни и надеется на лучший мир, но иссякает и впадает в отчаяние, последним прибежищем которого снова оказывается немое, нечеловеческое, расчеловеченное тело, которое прячется в смерть.

### **6.3. От индивидуации к мимикрии: Платонов и Кафка**

Становление животным, связанное с ощущением уже свершившейся катастрофы и бегством от человеческого, которое не оправдало ожиданий, ярче всего описано в платоновской повести «Мусорный ветер» (1933—1934). Главный герой, Альберт Лихтенберг, живущий в Германии при Гитлере физик космических пространств, постепенно превращается в животное, не умея оставаться человеком в фашистском мире. И если зоотехник Високовский в «Ювенильном море» «...надеялся, что эволюция животного мира, остановившаяся в прежних временах, при социализме возобновится вновь и все

---

<sup>351</sup> Платонов А. Джан. С. 78.

бедные, обросшие шерстью существа, живущие ныне в мутном разуме, достигнут судьбы сознательной жизни»<sup>352</sup>, то здесь происходит обратный процесс<sup>353</sup>: человек обрастает шерстью и мутнеет в разуме, за что и попадает в концлагерь (ведь в концлагерь отправляли именно тех, кто, по представлению фашистов, были не совсем людьми):

«В лагерной конторе у Лихтенберга не стали спрашивать ничего, а осмотрели его, полагая, что это – едва ли человек. Однако на всякий случай его оставили в бессрочном заключении, написав в личном формуляре: “ Новый возможный вид социального животного, обрастает волосяным покровом, конечности слабеют, половые признаки неясно выражены, и к определенному сексуальному роду этого субъекта, изъятого из общественного обращения, отнести нельзя, по внешней характеристике головы – дебил, говорит некоторые слова, произнес без заметного воодушевления фразу – верховное полутело Гитлер – и умолк. Бессрочно ”»<sup>354</sup>.

Фашизм – это система, функционирование которой осуществляется за счет «окончательного решения», уничтожения нечеловеческого Другого:

«Судья объявил Лихтенбергу, что он осуждается на расстрел – вследствие несоответствия развития своего тела и ума теории германского расизма и уровню государственного умозрения: в целях жесткого оздоровления

---

<sup>352</sup> Платонов А. Ювенильное море. С. 302.

<sup>353</sup> Гюнтер называет его регрессивной метаморфозой: «Регрессивные метаморфозы “Мусорного ветра” говорят о том, что в фашистском “царстве мнимости” все не то, чем кажется. В этом царстве зверей эволюция происходит в обратном направлении, человек деградирует и превращается в животное, и расистское общество вытесняет неполноценных “недочеловеков” как ненужных зооморфных существ» (Гюнтер Х. «Смешение живых существ»).

<sup>354</sup> Платонов А. Мусорный ветер. С. 12.

народного организма от субъектов, впавших в состояние животности, в целях профилактики от заражения расы беспородными существами»<sup>355</sup>.

Парадоксальным образом, именно это впавшее в животное состояние существо, Другой, «бывший человек», в итоге совершает подвиг, спасая из лагеря женщину, еврейку и коммунистку, а затем, подобно верблюду или овцам из «Джана», приносит себя в жертву, пытаясь накормить собственным мясом потерявшую детей и обезумевшую женщину, – правда, эта жертва уже абсолютно бессмысленна. У того, кто совершает достойный поступок, не человеческий, а животный облик.

Можно сравнить это с описанием животных на Колыме в прозе Варлама Шаламова. У Шаламова есть целая серия рассказов – «Сука Тамара», «Медведи», «Храбрые глаза», «Белка» и др., – в которых с огромным вниманием и трепетом описываются те или иные ситуации встречи с животными узников ГУЛАГа. Инстинктивные действия животных противопоставляются или ставятся в пример поступкам озверевших, опустившихся, утративших достоинство людей. Как пишет об этом В. Подорога:

«Природное пространство наполнено идеальными качествами, высшими моральными ценностями человеческого бытия, которые уничтожены лагерным существованием, буквально стерты с человеческого лица. Лагерь эксплуатирует нечеловеческое-в-человеке, подавляя всяческое человеческое качество, оскорбляя и принижая его настолько, что даже любое животное или таежный зверь по сравнению с блатными и лагерными рабами выглядят намного более человечными. Именно их В.Ш. наделяет верностью, честью и способностью к любви»<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> Там же. С. 13.

<sup>356</sup> Подорога В. Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное зло. М.: lettera.org; Логос, 2015. С. 105.

Подорога пишет не только об опыте ГУЛАГа, обращаясь к прозе Шаламова, но также и об Освенциме – и здесь ключевым автором для Подороги является Адорно.. В свою очередь, Агамбен<sup>357</sup> рассуждает об Освенциме, опираясь на воспоминания пережившего этот чудовищный опыт итальянского поэта Примо Леви<sup>358</sup>. Вопрос об утрате человеческого достоинства занимает здесь важнейшее место. Агамбен сравнивает две фигуры – «свидетеля» – того, кто выжил и сохранил память о пережитом, и «мусульманина». В переводе из одного лагерного сленга на другой, «мусульманин» – это «доходяга», тот, кто дошел до крайней степени физического и психического истощения. Именно «мусульманин», по мысли Агамбена, является настоящим свидетелем – тем, кто действительно опускается на самое дно, переходит границу и попадает в серую зону неразличимости между человеком и животным, между жизнью и смертью. Но такой свидетель не может свидетельствовать, так как он не остается в живых. Это ходячий мертвец. Вот как описывает таких людей Леви:

«Все доходяги, которые были отправлены в газовые камеры, имели одну и ту же историю, а точнее сказать, не имели никакой истории: они просто спускались все ниже и ниже, до самого дна, как горный ручей, который течет и течет, пока не достигнет моря. Оказавшись в лагере, они либо от присущей им беспомощности, либо от невезения, либо по неблагоприятному стечению обстоятельств быстро оказывались сломленными, не сделав даже попытки приспособиться: не учили немецкий, не старались разобраться в чудовищной путанице инструкций, положений и запретов, а превращались в ходячие трупы, и ничто уже не

---

<sup>357</sup> Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012. С. 42–92.

<sup>358</sup> Levi P. Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997; *Леви П.* Человек ли это? М.: Текст; Дружба народов, 2001; *Леви П.* Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010.



могло спасти их от селекции или смерти от истощения. Жизнь их коротка, а число бесконечно. Это они – мусульмане, доходяги, канувшие – нерв лагеря; это они, каждый раз другие и всегда одни и те же, бредут в молчании безымянной толпой, с трудом передвигая ноги; это они, уже не люди, с потухшим внутренним светом, слишком опустошенные, чтобы испытывать страдание. Трудно назвать их живыми, трудно назвать смертью их смерть, перед лицом которой они не испытывают страха, потому что слишком устали, чтобы ее осознать»<sup>359</sup>.

В фигуре доходяги граница между жизнью и смертью совпадает с границей человеческого. Если вернуться к персонажу Платонова Альберту Лихтенбергу, то в его образе можно, конечно, разглядеть похожие черты. Однако переход границы человеческого у Платонова осуществляется еще до попадания в концлагерь и не совпадает с переходом границы между жизнью и смертью. В зазоре между двумя границами достоинство проявляет себя и остается за утратившим человеческий облик существом до самого конца. Истопившись до предела, это существо сходит на нет, и случайно нашедшая мертвое тело жена не узнает в нем *бывшего* человека:

«Зельда увидела на земле незнакомое убитое животное, брошенное глазами вниз. Она потрогала его туфлей, увидела, что это, может быть, даже первобытный человек, заросший шерстью, но, скорее всего, это большая обезьяна, кем-то изувеченная и одетая для шутки в клочья человеческой одежды.

Вышедший потом полицейский подтвердил догадку Зельды, что это лежит обезьяна или прочее какое-нибудь ненужное для Германии,

---

<sup>359</sup> Леви П. Человек ли это? М.: Текст; Дружба народов, 2001. С.107–108.

ненаучное животное; в одежду же его нарядили молодые наци или штальгеймы: для политики»<sup>360</sup>.

«Мусорный ветер» – одно из самых безысходных, мрачных, отчаянных произведений Платонова, в котором он переворачивает картину возможного будущего и приоткрывает – на какой-то момент – секретный мир человеческого существа, спрятанного в теле не-человеческого Другого: каждый «ненаучный», обросший зверь – это, может быть, в действительности «физик космических пространств». Но все дело в том, что слабая мессианская сила, к которой, как к солнцу, обращена немота печального животного, обретается в нем самом. Даже прячась в смерть, бедная жизнь предъявляет себя как неистребимый остаток – что-то, что остается от того, кого лишают всего: не имеющее ни формы, ни имени, ни голоса, запрятанное в животное тело и остающееся неузнанным в этом теле, которое умирает или сходит на нет, и, глядя на которое, трудно поверить, что внутри него билось «еще не испытанное» и так и оставшееся неиспытанным счастье. Животное с голыми руками (лапами) идет на Левиафана и оказывается раздавлено бессмысленной машиной фашистской власти, но с его смертью литература вступает в свои права, чтобы создать для него и ему подобных новый утопический мир, в котором только и можно было бы распознать ушедшую с ним надежду. Внутри этого животного живет его Другой, «физик космических пространств» – одновременно и евнух души, и страстный, отчаянный субъект бессознательного.

Сравним эту регрессивную метаморфозу, описываемую Платоновым, с тем, что происходит с Грегором Замзой в «Превращении» Кафки<sup>361</sup>. Следует отметить, что, по свидетельству Владимира Набокова, Кафка «весьма критически относился к учению Фрейда», считая психоанализ «безнадежной

---

<sup>360</sup> Платонов А. Мусорный ветер. С. 16.

<sup>361</sup> См. также: Тимофеева О. Животные, которых не звали // Новое литературное обозрение, 132. С. 15–31.

ошибкой»<sup>362</sup>. На этом основании Набоков решительно отмечает известные ему на тот момент психоаналитические интерпретации творчества Кафки, в которых литературные сюжеты объясняются главным образом фактами биографии писателя (в частности, его отношениями с отцом). С этим сложно не согласиться – слабость интерпретаций, на которые ссылается Набоков, в том, что из Кафки пытаются сделать пациента, тело же его письма определенно не умещается на аналитической кушетке.

И, однако, между Кафкой и Фрейдом есть определенная связь. Это связь иного рода, чем связь пациента и аналитика. Бессознательное говорит с аналитиком на языке симптомов, посредством которых дает о себе знать всегда возвращающееся вытесненное. Кафкианское же письмо – это не столько набор симптомов, нуждающихся в расшифровке, сколько прямая речь вытесненного. В мире Кафки бессознательное сознательно, оно говорит точным, скупым, артикулированным языком. Внутренний монолог персонажей Кафки – это сознательная речь бессознательного, от которой теряет сознание кажущийся реальным мир. Только эта речь вменяема, но миру, по мере ее звучания погружающемуся в абсурд, ее не услышать и не понять. Если психоанализ подбирается к субъекту бессознательного окольными путями, то у Кафки этот субъект сам открывает дверь в свою комнату. Именно так происходит в «Превращении» – существо, в которого вдруг, после беспокойного сна, превращается Грегор Замза, открывает дверь своей комнаты и предстает перед членами своей семьи. Не имея рук и даже зубов, он открывает дверь губами и ртом:

«Грегор медленно продвинулся со стулом к двери, отпустил его, навалился на дверь, припал к ней стоймя – на подушечках его лапок было какое-то клейкое вещество – и немного передохнул, натрудившись. А

---

<sup>362</sup> Набоков В. Лекции по зарубежной литературе / Пер. с англ. под ред. В.А. Харитоновой. М.: Независимая газета, 1998. С. 331.

затем принялся поворачивать ртом ключ в замке. Увы, у него, кажется, не было настоящих зубов – чем же схватить теперь ключ? – но зато челюсти оказались очень сильными; с их помощью он и в самом деле задвигал ключом, не обращая внимания на то, что, несомненно, причинил себе вред, ибо какая-то бурая жидкость выступила у него изо рта, потекла по ключу и закапала на пол. <...> По мере того, как ключ поворачивался, Грегор переваливался около замка с ножки на ножку; держась теперь стоймя только с помощью рта, он по мере надобности то повисал на ключе, то наваливался на него всей тяжестью своего тела»<sup>363</sup>.

Положив голову на дверную ручку, Грегор отворяет дверь. Управляющий, пришедший за ним с работы (Грегор должен был отправиться в деловую поездку, но не явился к утреннему поезду), с громким «О!» медленно пятится; мать падает в обморок; отец сначала сжимает кулак, а потом начинает плакать. Вместо Грегора они видят «страшное насекомое». Набоков, профессиональный энтомолог, предлагает нам вполне реалистическое описание этого существа:

«В кого так внезапно превратился невзрачный коммивояжер, бедняга Грегор? Явно в представителя членистоногих (Arthropoda), к которым принадлежат насекомые, пауки, многоножки и ракообразные. Если «многочисленных ножек», упомянутых вначале, больше шести, то с зоологической точки зрения Грегор не насекомое. Но мне представляется, что человек, проснувшийся на спине и обнаруживший у себя шесть колеблющихся в воздухе ножек, вполне может счесть, что шесть – это «много». Предположим поэтому, что у Грегора шесть ног, что он – насекомое.

---

<sup>363</sup> *Кafka Ф.* Превращение. Режим доступа: [www.zin.ru/animalia/coleoptera/rus/kafkverw.htm](http://www.zin.ru/animalia/coleoptera/rus/kafkverw.htm) (дата обращения: 19.05.2018).

Следующий вопрос: какое насекомое? Комментаторы говорят «таракан», что, разумеется, лишено смысла. Таракан – насекомое плоское, с крупными ножками, а Грегор отнюдь не плоский: он выпуклый сверху и снизу, со спины и с брюшка, и ножки у него маленькие. Он похож на таракана лишь коричневой окраской. Вот и все. Зато у него громадный выпуклый живот, разделенный на сегменты, и твердая округлая спина, что наводит на мысль о надкрыльях. У жуков под надкрыльями скрыты жиденькие крылышки, и, выпустив их, жук может преодолевать в неуклюжем полете многие километры. Любопытно, что жук Грегор так и не узнал, что под жестким покровом на спине у него есть крылья. (Это очень тонкое наблюдение с моей стороны, и вы будете дорожить им всю жизнь. <...>) Кроме того, у Грегора имеются сильные челюсти, жвалы. С помощью этих органов, поднявшись на задние ножки (на третью, сильную пару ножек), он поворачивает ключ в замке. Таким образом мы получаем представление о длине его тела – около метра. По ходу рассказа он постепенно приучается пользоваться своими конечностями и усиками. Это коричневый, выпуклый, весьма широкий жук размером с собаку»<sup>364</sup>.

Наличие крыльев, о которых так и не узнал Грегор, – не единственное тонкое наблюдение Набокова. Собственно, весь его комментарий к «Превращению» представляет собой серию тонких натуралистических и анатомических наблюдений. Важны именно детали – от строения тела Грегора до внутреннего устройства квартиры Замз, в которой он заводится. Сосредоточимся на деталях и мы.

В самом начале герой просыпается, узнает свою комнату, но не узнает себя в ней. Пытаясь снова заснуть, чтобы «забыть всю эту чепуху», он закрывает глаза. В набоковском экземпляре текста Кафки пометка: «Обычный

---

<sup>364</sup> Набоков В. Лекции по зарубежной литературе. С. 337.

жук не имеет век и не может закрыть глаза – жук с человеческими глазами»<sup>365</sup>. Человеческие глаза – элемент знакомого в этом незнакомом, чужом теле. Человеческий взгляд роднит его с жуком-призраком, описанным Роже Кайуа в знаменитом эссе «Богомол»:

«Богомол же не просто напоминает человека по своей общей форме, он еще и единственный из насекомых (наряду с личинками стрекоз) может, подобно человеку, поворачивать голову, следя глазами за привлекшим его внимание предметом. Пожалуй, этого достаточно, чтобы объяснить, почему этой твари приписывают дурной глаз. Другие насекомые могут только видеть, он же способен смотреть»<sup>366</sup>.

Подобно богомолу, Грегор не перестает смотреть – он следит глазами за домашними из своих укрытий (из комнаты, из-под дивана, где он прячется от их глаз), иногда даже пытается поймать их взгляд, а также при любой возможности глядит в окно. Последнее дается ему нелегко: нужно сначала приложить усилия и придвинуть кресло к окну, чтобы затем, упершись в кресло, припасть к подоконнику. Всю эту, казалось бы избыточную в случае насекомого двигательную активность, Кафка связывает с «каким-то воспоминанием о чувстве освобождения, охватывавшем его прежде, когда он выглядывал из окна»<sup>367</sup>. Но вот еще одно тонкое наблюдение Набокова: припадание Грегора к подоконнику – не столько реминисценция человеческого чувства, сколько проявление нового, насекомого влечения. По мере своего «ожучания» Грегор слепнет, и его, как и других насекомых, попросту тянет к свету:

---

<sup>365</sup> Там же. С. 332.

<sup>366</sup> Кайуа Р. Богомол // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с франц. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 60.

<sup>367</sup> Кафка Ф. Превращение.

«Грегор или Кафка, видимо, полагают, что тяга Грегора к окну обусловлена человеческими воспоминаниями. В действительности же это типичная реакция насекомого на свет: на подоконниках всегда находишь разных пыльных насекомых – мотылька кверху лапками, увечную долгоножку, бледную козявку, запутавшуюся в паутине, муху, с жужжанием бьющуюся о стекло. Человеческое зрение Грегора слабеет, он уже не различает дом на другой стороне улицы. Общая идея насекомого доминирует над человеческими деталями»<sup>368</sup>.

Кафка, в свою очередь, тоже замечает, что Грегор теряет зрение:

«На самом же деле все сколько-нибудь отдаленные предметы он видел день ото дня все хуже и хуже; больницу напротив, которую он прежде проклинал – так она примелькалась ему, – Грегор вообще больше не различал, и не знай он доподлинно, что живет на тихой, но вполне городской улице Шарлоттенштрассе, он мог бы подумать, что глядит из своего окна на пустыню, в которую неразличимо слились серая земля и серое небо»<sup>369</sup>.

Пустыня, неразличимое слияние серого неба и серой земли, – так, судя по всему, насекомое Грегор воспринимает пространство за пределами своей комнаты и некоторых видимых деталей квартиры, до которых сужается его жизненный мир (он различает только близкие предметы). Его завораживает это пустынное заоконное пространство, он отдается внешнему Другому, дает ему себя поглотить.

---

<sup>368</sup> Набоков В. Лекции по зарубежной литературе. С. 347.

<sup>369</sup> Кафка Ф. Превращение.

Завороженность пространством, по мысли Кайуа, есть то, что объединяет опыт восприятия окружающего мира насекомым и психастеником<sup>370</sup>. Опыт психастеника – это тоже опыт Другого, связанный с деперсонализацией, обезличиванием. Он сопровождается переживанием поглощения субъекта внешним пространством. «Он уподобляется, но не какой-то конкретной вещи, а просто *уподобляется*. Он придумывает пространства, которые “судорожно овладевают им”»<sup>371</sup>, пишет Кайуа в «Мимикрии и легендарной психастении». Однако в большей мере автора занимают не шизофреники, а именно насекомые, которые позволяют завораживающему их пространству поглотить себя настолько, что становятся внешне неотличимыми от определенных его элементов. Напрасно, полагает Кайуа, мимикрии насекомых приписывается защитная функция. Напротив, в их случае «...мы имеем дело с *роскошью*, и даже, можно сказать, опасной, поскольку от мимикрии насекомое нередко страдает еще больше: гусеницы-землемерки так удачно имитируют зеленые ростки, что садоводы обрезают их секатором; листотелам и того хуже: они едят друг друга, путая себя с настоящими листьями...»<sup>372</sup>.

То, что среди людей классифицируется как психастения, насекомыми практикуется как мимикрия. Это их особая форма сумасшествия. Насекомые – психастеники в действии: они не просто притворяются, они *превращаются*. Грегор Замза, безусловно, болен, но его психастения приобрела магический оборот – он не уподобляется, а именно превращается, он мимикрирует не на уровне душевного расстройства, а на уровне телесной трансформации.

Кайуа обращает внимание на однонаправленность мимикрии: «...насекомое подражает растению, листу, цветку или колючке, скрывая или

---

<sup>370</sup> К «Превращению» Кафки в контексте «Мимикрии и легендарной психастении» Кайуа обращается, в частности, Юсси Парикка, см.: *Parikka J. Insect Media*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2010 (особенно с. 101–111). См. также: *Kwinter S. Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

<sup>371</sup> *Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Кайуа Р. Миф и человек*. С. 98.

<sup>372</sup> Там же. С. 95.



вовсе теряя свои реляционные функции. *Жизнь отступает назад на один шаг*<sup>373</sup>. В отличие от аристотелевского мимесиса, когда низшие подражают высшим в иерархии (ласточка, строящая дом, – человеку и т.д.), здесь живое отступает, стремится к неорганике. В этом стремлении объединяются и физическая энтропия, и принцип нирваны, описанный Фрейдом в работе «По ту сторону принципа удовольствия»<sup>374</sup>. В искушении насекомого пространством проявляет себя универсальное стремление к слиянию и растворению, нейтрализации активности. Человек превращается в насекомое, а насекомое мимикрирует дальше, в конечном итоге превращаясь в неживую материю.

Грегор не только смотрит в окно, но постепенно сливается с хламом и мусором. Все началось с того, что он утратил человеческую способность прямостояния – и, опустившись на все свои мелкие ножки, сразу же почувствовал себя комфортно. На ножках – клейкое вещество; благодаря нему Грегор прилипает к поверхностям, по которым ползает. Впоследствии, когда градус энтропии стремительно нарастает и уборка в его комнате становится все менее тщательной, на него самого налепляются посторонние предметы: «Из-за пыли, лежавшей повсюду в его комнате и при малейшем движении поднимавшейся, он и сам тоже был весь покрыт пылью; на спине и на боках он таскал с собой нитки, волосы, остатки еды»<sup>375</sup>. Волосы и нитки, которые таскает за собой Грегор, – это элементы окружающего пространства, от которого он постепенно становится неотличим. Поначалу ту же роль играет простынь, которую он приволок с кровати на диван и которой накрывается, чтобы не травмировать своим видом сестру, приносящую ему еду. С одной стороны, это человеческий жест, а с другой – снова инстинкт мимикрирующего животного – прятанье, заворачивание в соседние предметы.

---

<sup>373</sup> Там же. С. 99.

<sup>374</sup> Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. С. 382–424.

<sup>375</sup> Кафка Ф. Превращение.

На эту особенность мимикрии обращает внимание Кайуа: «Личинки однодневок делают себе чехольчик из былинки и мелких камешков, личинки *Chrysomelides* – из собственных экскрементов, а брюхоногие моллюски *Xenophora* вваливают на себя ненужные грузы. Крабы *oxyrhinques*, или морские пауки, собирают всякие водоросли и полипы, растущие в среде, где они обитают, и приспособливают их на своем панцире...»<sup>376</sup>. Те же крабы заворачиваются в бумагу, меняя свой цвет. Вся эта активность носит автоматический характер. Более того, как отмечает Кайуа, насекомые часто подражают не просто материи, а испорченной, гнилой материи, изъеденным листьям, хламу, экскрементам. В этом, по его мысли, нет ничего рационального – это чистая эстетика. Грегор – обезумевшее насекомое-эстет, он утратил границы своего «я», замусоренный мир цепляется к его телу до тех пор, пока это тело не сливается полностью с вещами; о том, что Грегор умер, служанка узнает, пытаясь пощекотать его веником. К этому моменту его тело оказывается «совершенно сухим и плоским».

Финал «Превращения» Кафки близок, таким образом, финалу «Мусорного ветра» Платонова. В обоих случаях какие-то вроде бы родные, но ставшие совсем чужими люди находят ненужный труп насекомого или зверя, о существовании внутри которого человека (Грегора Замзы или Альберта Лихтенберга) знают только писатель и читатель. Непосредственные же свидетели – персонажи – видят лишь смерть животного Другого, так как только ее и можно видеть (писатель и читатель – это особые свидетели, которым дозволено видеть невидимое). Смерть предстает в своем животном обличье и в «Процессе» Кафки: «Как собака», – эти последние слова К. произносит, когда ему вонзают нож в сердце. К этим словам Кафка добавляет: «Как будто этому позору суждено было пережить его»<sup>377</sup>.

---

<sup>376</sup> Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения. С. 96–97.

<sup>377</sup> Кафка Ф. Процесс. СПб.: Кристалл, 2001. С. 207.

Следует, однако, провести различие между «бедными» телами, описываемыми Платоновым – политизированными, коллективными, часто «ликующими» в ожидании лучшего мира, произведенными Октябрьской революцией, – и депрессивными, отягощенными ответственностью, виной и стыдом телами Кафки. Утрата или приобретение персонажами антропоморфных черт происходит у этих авторов хоть и похожим образом, но по разным причинам. В отличие от платоновской обобществленной жизни, история Кафки – это, прежде всего, семейная история. Именно в ней берет начало описываемая Кафкой (де)индивидуация.

Отметим, что смерть у Кафки – по крайней мере, в случаях К., Грегора Замзы или, к примеру, персонажа рассказа «Голодарь», в состоянии анорексии уменьшающегося до неразличимости, – это не что иное, как последняя (нижняя) ступень мимикрии, или регрессивного мимесиса. Даже птица у Кафки не летает, а «прыгает среди людей». Если гоголевская птица свободно парит, а платоновская предчувствует свободу, то у Кафки поэт – это птица, для которой «пение – лишь вопль». В беседе с чешским музыкантом и литератором Густавом Яноухом Кафка сравнивает поэта и себя с «пестрой птицей, запертой в клетке собственного существования»:

«- Я совершенно несуразная птица. Я – Кавка, галка. У угольщика в Тайнхофе есть такая. Вы видели ее?

- Да, она скачет около лавки.

- Этой моей родственнице живется лучше, чем мне. Правда, у нее подрезаны крылья. Со мной этого делать не надобно, ибо мои крылья отмерли. И теперь для меня не существует ни высоты, ни дали. Смятенно я прыгаю среди людей. Она поглядывают на меня с недоверием. Я ведь опасная птица, воровка, галка. Но это лишь видимость. На самом деле у меня нет интереса к блестящим предметам. Поэтому у меня нет даже

блестящих черных перьев. Я сер как пепел. Галка, страстно желающая скрыться среди камней»<sup>378</sup>.

В. Подорога комментирует этот фрагмент следующим образом:

«Итак, Кавка – не птица, а последовательное движение регрессии от образа птицы к другому животному – подземному существу, серому как крот или мышь, стремящемуся скрыться среди камней. Точка перспективного схода может быть найдена под землей, и там, в подземных областях, ее трудно установить.... Животные миры Кафки являются подземными (в отличие, например, от «птичьих» миров Клее). Все его животные обитают в глубинах земли, замкнутых лабиринтных пространствах (кроты, жуки, мыши, обезьяны и др.). Пространства Замка («Замок»), Суда («Процесс»), Отеля («Америка») также не выводимы на световую поверхность, их тональность серая, уходящая в резкие тени, подземная»<sup>379</sup>.

Подземелье, «нора» бессознательного образуется под давлением семейной истории, в которой власть представлена громоздкой фигурой отца писателя. «Подземное – вот убежище сына, раз известно, что поверхность земли захвачена отцовским телом», – пишет Подорога:

«Если сын пытается ускользнуть от власти отца, то он должен наметить будущие пути бегства, выбрать свою Землю, свое пространство жизни и, конечно, форму существования в нем. Вытягивание – это разветвление путей в другом пространстве, смежном, но совершенно чуждом

---

<sup>378</sup> Кафка Ф. *Замок*. Новеллы и притчи. Письмо отцу. Письма Милене. М.: Политиздат, 1991. С. 545–546. Цит. по: Подорога В. *Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии*. М.: Ad Marginem, 1995. С. 380.

<sup>379</sup> Подорога В. *Выражение и смысл*. С. 381.

отцовскому антропоморфному идеалу. Там живут другие существа. Стать жуком, певичей мышиноного царства, собакой-исследователем, ученой обезьяной и т.п. – не значит ли это достичь порога, того, что сам Кафка называет «атакой на границу», на последнюю земную границу, – вот здесь, на этой границе, заканчивается твое земное человеческое существование, а там, за ней – уже мир других тел, которыми ты должен стать, чтобы выжить в другом, неотцовском пространстве. Свертывание – пересечение порога, за которым рождается новая форма жизни, нечеловеческая и слишком малая, чтобы быть видимой»<sup>380</sup>.

В посвященном Кафке эссе «Горбатый человек» Вальтер Беньямин пишет о «неведомой семье» писателя, которая составила из неведомо каких людей и животных и теперь «вынуждает Кафку ворочать в своих писаниях эпохами и столетиями»<sup>381</sup>. Беньямин следует за Кафкой вперед и вниз, по пути в забытое, в неискупимое прошлое, в мир животных:

«Эпоха, в которую Кафка живет, не знаменует для него прогресса по отношению к праистокам. Действие его романа разыгрывается в мире первобытных болот. Тварь живая явлена у него на той стадии, которую Бахофен называет гетерической. А то, что стадия эта давно забыта, вовсе не означает, что она не вклинивается в наш сегодняшний день. Скорее напротив: именно благодаря забвению она и присутствует в нашей современности»<sup>382</sup>.

Таким образом, это движение вниз возвращает нас к уже затронутой ранее проблематике забвения:

---

<sup>380</sup> Там же. С. 409.

<sup>381</sup> Беньямин В. Франц Кафка / Пер. с нем. М. Рудницкого. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. С. 34.

<sup>382</sup> Там же. С. 34.

«Но забытое – познание этой мысли ставит нас перед новым “порогом” кафковского мира – никогда не бывает только индивидуальным. Всякое забытое смешивается с забытым прамира, бессчетными, немислимыми, переменчивыми способами сопрягаясь с ним во все новых и новых ублюдочных сочетаниях. Забытое – это то вместилище, из которого, теснясь, рвется на свет все неиссякаемое междумирие кафковских историй»<sup>383</sup>.

Мир предков у Кафки «как стволы тотемных деревьев у первобытных дикарей спускается вниз, к зверью», а звери – это «вместилища забвения»<sup>384</sup>. Не забвения бытия, как у Хайдеггера, но забвения как такового, значимого ничто, вокруг которого субъект конституирует себя как негативность и память.

Не происходит ли это забвение как таковое из того, что «Я – это Другой» (назовем ли мы друговость себя жертвоприношением, вытеснением, возвращением вытесненного или даже просто театром субъективности)? Если так, то этот Другой, при том, что признаем мы его всегда слишком поздно – если вообще признаем – наделяет нас драматическим и в то же время достаточно бесполезным знанием: мы суть то, что мы потеряли (вытеснили, забыли, «сняли», преодолели, уничтожили, принесли в жертву). Или же мы то, что буквально только что – но все-таки еще до того, как началась наша история, – ускользнуло от нас и никогда не вернется. Это забвение, которое постоянно преследует память. Она без устали крутится вокруг забытого, сохраняя верность тому, чего нет. Само-отношение человеческого существа построено на этом парадоксе: несчастное животное, которое мы ретроактивным образом производим из собственного воспоминания о том, чего еще не было, бесславно погибает до того, как мы успеем оправдать его предвкушение свободы. Драма

---

<sup>383</sup> Там же. С. 36.

<sup>384</sup> Там же. С. 37.

совы Минервы в том, что она всегда прилетает слишком поздно. Как пишет Малабу: «В своем сумеречном дискурсе, в начале своей ночи, философия – это, может быть, не что иное, как провозглашение истины: уже слишком поздно для будущего»<sup>385</sup>. Сова Минервы прилетает, чтобы обнаружить, что двери в *terra itoria*, где могла бы реализоваться надежда, уже закрыты. Впрочем, для животных не существует дверей – они находят выход именно там, где, как кажется, его нет. Во всяком случае, именно на такую возможность указывает философская двойственность фигуры животного, размыкающей антропоцентрический горизонт нашей культуры.

---

<sup>385</sup> Malabou C. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics* / Trans. Lisabeth During, London; New York: Routledge, 2005. P. 4.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В знаменитом эссе «Почему мы смотрим на животных?» Джон Берджер пишет, что «в течение последних двух веков животные постепенно исчезают»<sup>386</sup>. По мере того, как они исчезают, появляются зоопарки. Берджер обращает внимание на синхронность этих процессов: «Публичные зоопарки стали появляться в начале того периода, в течение которого наблюдается исчезновение животных из повседневной жизни»<sup>387</sup>.

Появление зоопарков – это не рядовое явление культуры. Оно знаменует начало целой эпохи. Что это за период? Речь идет не о какой-то абстрактной хронологии: «Историческая утрата, памятниками которой служат зоопарки, сегодня непоправима для культуры капитализма»<sup>388</sup>, – пишет Берджер. Животные исчезают не в метафорическом, а в буквальном смысле. Берджер говорит не столько даже о вымирании целых видов, сколько об исчезновении животных с горизонта видимого – развитие техники, урбанизация и прочие процессы, характерные для эпохи модерна, приводят к тому, что животные уже не являются неотъемлемой частью нашей повседневной городской жизни – лошади, свиньи, гуси и др. уже не ходят по улицам и площадям наравне с людьми, но, за некоторыми исключениями (домашние питомцы, представители так называемой городской фауны и др.), существуют где-то вне обжитых человеком пространств. При этом быт людей все больше заполняют разного рода плюшевые зверушки и другие произведенные человеком копии реальных животных. Чем меньше остается животных среди нас, тем более пристальный они вызывают интерес: одни ходят в зоопарки, а другие отправляются в специальные путешествия, чтобы увидеть диких животных в естественной среде.

---

<sup>386</sup> Berger J. Why look at animals? P. 21.

<sup>387</sup> Ibid. P. 30.

<sup>388</sup> Ibid. P. 37.



К пронзительным наблюдениям Берджера Акира Мизута Липпит, автор книги «Электрическое животное», добавляет, что они «никогда не исчезают *полностью*», но, скорее, продолжают существовать «в состоянии постоянного исчезновения»<sup>389</sup>. Их существование становится призрачным. Исчезая с горизонта нашей повседневной жизни, призраки животных появляются в искусстве, теории, визуальной культуре. Но откуда это желание смотреть на животных? Что мы пытаемся в них разглядеть? Что образ животного говорит нам о самом человеке и чему он нас учит? В диссертации была предпринята попытка перевести проблему животного как Другого, ставящую перед нами подобные вопросы, в поле философско-антропологического анализа, в котором объект и субъект этого взгляда, «я» и Другой, встречаются и меняются местами.

В ходе исследования были рассмотрены работы нескольких ключевых для современной философии авторов, в системе мысли или творчестве которых тема животных, не являясь самой главной, тем не менее, играет очень важную роль Другого (даже если эта роль преимущественно негативная, когда животное описывается, например, как бездушный автомат, в противоположность человеку с его бессмертной душой, как у Декарта, или как бессмысленное, лишённое экзистенции живое существо, как у Хайдеггера). Историко-философская и философско-антропологическая проблематизация животного как Другого была дополнена анализом этой темы в литературе. В частности, главной путеводной нитью служили для нас произведения Франца Кафки и Андрея Платонова, в которых нередко описываются не просто животные, но превращения людей в животных и животных в людей. Творчество Кафки и Платонова рассматривалось в сравнении и сопоставлении с философскими размышлениями Аристотеля, Гегеля, Симондона, Хайдеггера,

---

<sup>389</sup> Lippit A.M. *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000. P. 1.

Делёза и др. о способах бытия животного и возможности или невозможности перехода границы между человеческим и животным Другим.

Наша гипотеза, подтвержденная этими сравнениями, заключалась в том, что подобного рода переходы, становления Другим, в строгом смысле невозможные в рамках философской системы, обнаруживают поле неожиданной актуализации в литературе. Животные Платонова или Кафки как бы реализуют то, что остается невозможностью или чистой потенциальностью для животных Аристотеля или Гегеля. Если аристотелевская ласточка, строя свой дом, подражает человеку, но при этом всегда остается ласточкой, то у Гоголя птица подражает сама себе, или, точнее, Другому в себе, а у Кафки животное буквально становится человеком, занимается наукой и т.д. – или, наоборот, человек превращается в животное, утрачивает антропоморфные черты. Если Гегель отвергает идею эволюции, считая некоторые промежуточные виды, не соответствующие строгому понятию птиц, рыб, млекопитающих и т.д., ошибками природы (такова гегелевская форма монструозности), то персонаж Платонова озвучивает идею о том, что революция должна довершить эволюцию, то есть, фактически, превратить животных в людей. То же самое касается и обратных примеров – и у Платонова, и у Кафки имеет место также регрессивная трансформация или мимикрия – видимый поворот эволюционного процесса вспять, обрастание шерстью и помутнение в разуме («Мусорный ветер» Платонова) или становление насекомым («Превращение» Кафки). Некто или нечто не столько сталкивается с Другим, укрепляясь таким образом в собственных пределах, сколько отдается Другому, выходит за свои пределы: пес в «Докладе для академии» Кафки становится Другим, отдаваясь науке, а жук Грегор Замза в «Превращении» отдается безличному пустому пейзажу, который его поглощает.

Проанализировав различные аспекты проблемы животного в философии, мы пришли к подтверждению выдвинутого вначале тезиса, что существует

определенная диалектическая связь между тем, что было названо двумя стратегиями, возникающими в философии и, шире, культуре, литературе, мировоззрении, политике, системе права и т.д. по отношению к Другому и, в частности, к животному как фигуре Другого – стратегиями включения и стратегиями исключения.

Стратегиями включения были названы такие стратегии, в которых налицо тенденция мыслить животное (наряду с другими формами существования, отличающимися от человеческого) в рамках некоего континуума разного рода существ, как правило, иерархически упорядоченного, но – в разной степени – допускающего трансформации и переходы с одного уровня на другой, или связи – прежде всего, миметические – между существами разных уровней (например, между растениями, животными и людьми). Среди философских систем, в функционировании которых можно с очевидностью распознать подобную дискурсивную стратегию, были рассмотрены, в частности, аристотелевский натурализм и гегелевский идеализм, а также теория Ж. Симондона, из которой, собственно, и было первоначально позаимствовано само деление на включающие и исключаящие системы. Если у Аристотеля включение животных в человеческий мир осуществляется за счет подражания, то у Гегеля главным действующим механизмом является негативность, которой причастно любое сущее, включая живое существо: дух отчуждает себя в Другом, в природе, чтобы через это отчуждение вернуться к себе, вобрав или преодолев Другого.

К стратегиям исключения были отнесены основанные на представлении о том, что человек и животное – это две совершенно разные формы бытия, что их онтологическое различие первично, и что граница между ними является принципиально непреодолимой. Такие стратегии предполагают исключительность человека, с одной стороны, и исключенность животного как Другого или чужого (из мира разума, сознания и т.д.) – с другой. Подобным образом были охарактеризованы, в частности, философия Декарта, аналитика

*Dasein* Хайдеггера и интерпретация гегелевской философии у А. Кожева. Поскольку стратегии включения или исключения – не просто дискурсивные, но предполагают связь рассматриваемых дискурсов с определенными практиками отношения к Другому – социальными, религиозными, юридическими, политическими, а также литературными или художественными, – в диссертации были проанализированы и некоторые их этих практических аспектов. Так, было показано, что суды над животными, которые современному человеку могут показаться абсурдными, являлись вполне закономерной практикой в рамках характерной для христианского универсализма той эпохи стратегии включения (что, парадоксальным образом, сближает их с современной борьбой за права животных), тогда как изоляция безумия в классическую эпоху, описанная Фуко, или, к примеру, концлагерь – это парадигматический пример исключения Другого, которому подвергаются элементы, несовместимые с доминирующей моделью человека.

Мы исходили из того, что эти стратегии необходимо рассматривать в их динамике – не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие. Не отдавая предпочтения ни одной из них, мы установили, что включение и исключение определяют животное не само по себе, но как Другого в отношении к человеку – скорее, позитивном в случае включения (вплоть до буквального включения животных в область действия юридических законов и т.д. – будь то средневековые суды над животными, или борьба за их освобождение в современном мире, являющаяся этапом расширения борьбы за права Другого вообще), или негативном в случае исключения (когда фигура животного используется в качестве антипода, того, чем, в первую очередь, *не* является человек). Это отношение было проанализировано, в числе прочих, при помощи понятия антропологической машины, предложенного Агамбенем для обозначения политико-метафизической операции проведения границы между человеческим и животным, а также, отчасти, при помощи переосмысленной в терминах отношения человек/животное лакановской метафоры зеркала, когда

образ Другого служит своего рода зеркальным двойником, в котором человек узнает (стратегия включения) или не узнает (стратегия исключения) самого себя.

Переход на более глубокий уровень понимания проблематики зеркального отношения между животным и человеческим в диссертации был обозначен обращением к понятию субъекта бессознательного, предложенному Лаканом для обозначения нерелексивной, неартикулированной инстанции речи, имеющейся еще до появления «я», которое присваивает говоримое. Субъект бессознательного как Другой, из которого конституирует себя всякое «я», был рассмотрен в контексте проблематики животного и не то чтобы напрямую отождествлен с животным, но, скорее, ассоциирован с животным как с одной из своих возможных метафорических фигур. Контекстом обращения к этой идее послужил анализ картезианского исключения и критика его ограничений, связанных с традицией рассмотрения «я» и *cogito* как одного и того же, и, таким образом, с пониманием субъекта как когнитивного, как субъекта познания. Было отмечено, что лакановское, психоаналитическое переосмысление философии Декарта связано с разотождествлением «я» и субъекта и с утверждением принципиальной инаковости и децентрированности субъекта, которой соответствует формула А. Рембо «Я – это Другой». Метафорическая связь между животным и субъектом бессознательного была контекстуально дополнена обращением к идее Фрейда об органическом вытеснении, о вытеснении животных импульсов и инстинктов в образовании бессознательного и в основании человеческой культуры.

Если применительно к психоанализу Лакана для понятия субъекта бессознательного животное может служить, скорее, метафорой, то в гегелевской философии животное как субъективность является понятием, и именно это понятие было детально разобрано в центральной части диссертации, посвященной животным в философской системе Гегеля. Было продемонстрировано, что гегелевское животное представляет собой

субъективность, которая характеризуется негативным отношением к действительности и активной вовлеченностью в диалектический процесс, разворачивающийся между историей и природой. Этот анализ показал, что переход к диалектике животного позволяет преодолеть дихотомию как между животным и человеческим, так и между включением и исключением, необходимостью и свободой и т.д.

Если в первой главе диссертации превращение животного в человека в произведениях Кафки было описано в терминах индивидуации (понятие, введенное Ж. Симондоном для обозначения перехода живого на новый онтогенетический уровень), то в главе о гегелевских животных, при повторном обращении к Кафке, понятие индивидуации было дополнено идеей диалектического становления Другим, предполагающего не простой последовательный переход от одного к другому, но такой, который осуществляется, во-первых, через противоположность, а во-вторых, в особом темпоральном режиме ретроактивности, когда то, что было на предыдущем этапе, активируется, осмысливается задним числом. Если брать самый очевидный пример такого перехода, то это превращение обезьяны в человека и ее реконструкция собственной истории в «Докладе для Академии» Кафки: человек не просто оглядывается назад на свое обезьянье прошлое, но само его превращение становится возможным только задним числом, посредством рефлексии, которая это прошлое активирует: субъект повествования уже Другой, и именно в этом Другом и через него обретается «я».

Понятие ретроактивности было использовано в диссертации неоднократно, и его теоретическую роль в предлагаемой нами модели философской концептуализации животного как Другого трудно переоценить. Оно не просто определяет темпоральный режим, благодаря которому можно мыслить переход проблематизируемой нами границы между «я» и Другим, но и образует точку пересечения гегелевской диалектики, где каждый новый этап является истиной предыдущего, и психоанализа, в котором ретроактивность

позволяет работать с вытесненным, забытым и т.д. материалом психической жизни человека. В такой перспективе животное становится, по выражению В. Бенямина, «вместилищем забвения». Было обозначено, однако, что попытки мыслить животное в терминах забвения, вытеснения и т.д. имеют определенные ограничения и, чтобы избежать поспешных проекций и утопических ностальгических конструкций некоей оставшейся в прошлом аутентичной животности как метафизического истока, следует помнить, в частности, о лакановской теории тождества между вытеснением и возвращением вытесненного, с которым как раз и связана непосредственно идея ретроактивности: да, в фигуре животного определенно читается намек на некую родовую память – будь то коллективное прошлое человечества или индивидуальная жизнь влечений, – но само это прошлое конституируется задним числом, когда шаг «преодоления» его уже совершен, и все, что привело нас к этому шагу, обретает смысл.

Тема забвения была вновь поднята в заключительной части диссертации, после сравнительного анализа «бедности животного миром» в философии Хайдеггера и «бедной жизни» в прозе А. Платонова, дополненного экскурсом в культурно-политический контекст платоновского творчества и размышлениями о том, как представление о животной жизни изменяется в свете идеи Октябрьской революции, приносящей своеобразную новую политику природы, привилегированным местом которой оказывается все-таки литература. Было показано, каким образом литература – не любая, но, в частности, проза Платонова и Кафки – не только открывает горизонт эмансипаторной утопии преодоления пропасти, разрыва и отчуждения между человеческим и животным, природным миром, или своего рода искупления, реабилитации забытого или вытесненного, но и закрывает его, доводя до предела воображаемые фигуры становления Другим, которые философия не может помыслить, но которые, тем не менее, на протяжении всей ее истории следуют из нее с логической необходимостью. Если вспомнить известный

образ «кота в мешке», то философия – это «мешок», из которого литература выпускает «кота». Используя еще одну метафору, литературу можно сравнить со сном философского разума, рожденные которым чудовища реализуют таким образом ее (философии) бессознательные желания.

В целом, в диссертационном исследовании были теоретически проработаны на разных уровнях сразу несколько отношений – между животным и человеком, «я» и Другим, философией и литературой, субъектом и бессознательным, включением и исключением, забвением и историей и т.д. Использование комплексной методологии и междисциплинарного подхода позволило вывести проблематику животного как Другого и границы между человеком и животным на новый концептуальный уровень, и тем самым открыть для нее новые исследовательские перспективы и наметить новые направления для будущего анализа. Предметом такого анализа могут быть не только животные и люди, но и другие формы отношений, вовлекающих наличие бинарной оппозиции, границы, диалектику тождественного и иного или зеркальные проекции – подобным образом может быть осуществлена, к примеру, философско-антропологическая проблематизация границы живого и мертвого, мужского и женского и т.д.

Что такое нечеловеческий Другой? Ответ, как кажется, лежит на поверхности: нечеловеческий Другой – это все что угодно, только не человек. Это может быть слон, кристалл, пчела, робот, киборг, камень, искусственный интеллект, черные и белые дыры, облака, произведение искусства, зомби: если населяющее планету Земля человечество, так или иначе, поддается пересчету, то множество предметов, отличных от человека, бесконечно.

Антропоцентризм – многовековая идеалистическая парадигма, в соответствии с которой человек является венцом творения, центром мироздания и мерой всех вещей, – превращает это множество в некую объединенную оппозицию, онтологически, эпистемологически и практически подчиненную человечеству, исторически расширяющему сферу своего



обитания и влияния. В настоящее время, не в последнюю очередь в связи с катастрофическими перспективами глобального экологического кризиса, но также и с расширением сферы демократических прав и свобод, преимущественно западные, но также и некоторые российские философы и другие ученые, обращаются к проблеме нечеловеческого, рассматривая его как автономные объекты (объектно-ориентированная онтология), альтернативные субъекты, нередуцируемые сингулярности, материальные агенты (агентный реализм), актанты (акторно-сетевая теория), тела, медиа, или формы жизни.

Разнородное множество нечеловеческих Других представляет собой богатый материал для исследований культуры и настойчиво преследует современные гуманитарные науки. За антропологическим поворотом, происходившим в конце XIX – начале XX вв., следует поворот к нечеловеческому. Этот процесс, начавшийся с отделения от христианской метафизики, сопровождается изменением образа Другого (Бог как Другой, другой человек, другая форма жизни). Проявляя все большую чувствительность к значимой инаковости, которая конституирует пределы и границы человеческого, науки о человеке сами, таким образом, производят проблематику нечеловеческого. Современные философы пытаются представить мир до, после или без людей, мир по ту сторону горизонта антропоцентризма, отдающего преимущество только одной форме бытия: широкой теоретической рамкой, объединяющей подобного рода попытки, является постгуманизм.

Однако при более близком рассмотрении становится ясно, что предпринимаемые таким образом попытки помыслить реальность, материю, объекты и т.д. безотносительно человека не меняют его центрального положения в воззрениях на мир. Просто это центральное положение оценивается не позитивно, а негативно, и движение познания здесь не центростремительное, а, скорее, центробежное – стремление избавиться от человеческого во что бы то ни стало. Если между всеми возможными нечеловеческими вещами и явлениями в мире есть что-то общее, то это их

негативное определение по отношению к человеческому. Подвергаясь активному отрицанию, человек таким образом остается главным конститутивным элементом их определенности. Этот феномен можно охарактеризовать как негативный антропоцентризм: разнородная общность нечеловеческого связана с последним посредством отрицания, то есть диалектически. Человек не является частью этого множества, но парадоксальным образом наделяет его смыслом.

Таким образом, без осмысления необходимой связи с человеком мысль о нечеловеческом Другом рискует впасть в догматизм и таким образом утратить как практическую, так и теоретическую ценность. Обобщая характер этой связи, обратимся к размышлениям Александра Доброхотова, который, задаваясь вопросом об определении термина «культура», предлагает признать существование двух реальностей, для обнаружения которых не требуется вмешательства какой-либо науки, – реальность человеческого существования и независимая от нее природная реальность. Доброхотов справедливо отмечает, что эти два мира не просто рассогласованы, но даже исключают друг друга:

«Природа обладает наличным существованием, непреложностью факта, телесной весомостью, но у нее нет заранее очевидного смысла, и в ней не воплощены те ценности, которые настоятельно востребованы человеком. Человек же является носителем ценностей и идеалов (как минимум, у него есть потребность в них). Никакие упражнения в нигилизме не отменяют того факта, что потребность человека в истине, добре, красоте, справедливости, смысле и т. п. упрямо возвращается, несмотря на личные и исторические разочарования. Поскольку природа как таковая безразлична к этим запросам, приходится признать, что здесь и

проложена принципиальная граница между естественным и духовным»<sup>390</sup>.

Наличие границы и взаимоисключающий характер отношений между человеком и природой, или нечеловеческим Другим, – в том числе и тем нечеловеческим, животным Другим, представителем которого является наше собственное тело – не означают отсутствие их взаимозависимости:

«Хотя эти миры, до некоторой степени, самодостаточны, они экстенсивно распространяются, пытаются включить в себя, подчинить себе “свое иное”. Возникает необходимость их согласования, и если говорить о человечестве, то это – вопрос его жизни или смерти»<sup>391</sup>.

Необходимость согласования – не только вопрос жизни и смерти, но и вопрос познания, и именно он является для нас ключевым. Античное изречение «Познай самого себя», написанное на стене древнегреческого храма Аполлона в Дельфах и лежащее в основе любого философского вопрошания о человеке, обретает в этой связи новый смысл. Приписываемый спартанцу Хилону императив «Познай самого себя, и ты познаешь богов и вселенную», можно было бы сегодня перефразировать следующим образом: «Познай Другого, и ты познаешь самого себя».

---

<sup>390</sup> Доброхотов А. Морфология культуры: введение в проблематику // Доброхотов А. Избранное. М.: Территория будущего, 2007. С. 18.

<sup>391</sup> Там же.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. с итал. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова, М. Велижева, С. Козлова. М.: Европа, 2011. 256 с.
2. *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель» / Пер. с итал. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова. М.: Европа, 2012. 192 с.
3. *Агамбен Дж.* Открытое: Человек и животное / Пер. с итал. и нем. Б. Скуратова. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
4. *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 830 с.
5. *Аристотель.* История животных. М.: РГГУ, 1996. 528 с.
6. *Артемов В.* Суды над животными // История. 2003. № 2. Режим доступа: <http://his.1september.ru/article.php?ID=200300204> (дата обращения: 19.05.2018)
7. *Барнс Д.* История мира в 10 1/2 главах: [сб.] / Пер. с англ. В. Бабкова. М.: АСТ: ЛЮКС, 2005. 352 с.
8. Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.
9. *Батай Ж.* Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
10. *Беньямин В.* О понятии истории // НЛО. 2000. № 46. С. 81–90.
11. *Беньямин В.* Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой, Е. Павлова, А. Пензина, С. Ромашко, А. Рябовой, Б. Скуратова и И. Чубарова. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
12. *Беньямин В.* Франц Кафка / Пер. с нем. М. Рудницкого. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. 240 с.
13. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Том 2. М.: Мысль, 1975.

695 с.

14. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Кн. 1 // Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений в 14 т. Т. 12. М.: Государственное социально-экономическое издательство, «Полиграфкнига», 1938. 494 с.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Кн. 2. // Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений в 14 т. Т. 13. М.: Государственное социально-экономическое издательство, «Полиграфкнига», 1940. 363 с.
16. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Пер. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990. 524 с.
17. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. / Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1999. 444 с.
18. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2002. 799 с.
19. *Голобородько Д.* Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФРАН, 2011. 184 с.
20. *Губин В., Некрасова Е.* Философская антропология: Учебное пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 240 с.
21. *Гюнтер Х.* «Смешение живых существ»: человек и животное у А. Платонова. НЛЮ. 2011. № 111. С. 91–105.
22. *Декарт Р.* Избр. произв. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.
23. *Декарт Р.* Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. 654 с.
24. *Делёз Ж.* Алфавит / Пер. Д.А. Ардамацкой, Г. Коломицеа, Д. Куренова, В. Лазарева, Л. Медведевой, Л. Степанян, А. Радеевой под ред. А. Тютюкина, 2012. Режим доступа:  
<http://www.chewbakka.com/wp-content/uploads/diplodocus/ABC.pdf> (дата обращения: 20.05.2018).
25. *Делёз Ж.* Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. 240 с.
26. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Кафка: за малую литературу / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2015. 112 с.

27. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я. И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
28. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб.: Академический проект, 2000. 432 с.
29. *Доброхотов А.* Морфология культуры: введение в проблематику // Доброхотов А. Избранное. М.: Территория будущего, 2007. С. 7—73.
30. *Жижек С.* Сексуальность в постчеловеческую эпоху // Stasis. 2016. № 4/1. С. 70—88.
31. *Заболоцкий Н.* Столбцы, стихотворения, поэмы. Ленинград: Лениздат, 1990. 365 с.
32. *Зейфрид Т.* Смертные радости марксизма: Заметки о Платонове и Батае // НЛО. 1998. № 32. С. 48—59.
33. *Кафка Ф.* Афоризмы. Режим доступа: [http://www.e-reading.club/chapter.php/26513/2/Kafka - Aforizmy.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/26513/2/Kafka_-_Aforizmy.html) (дата обращения: 19.05.2018).
34. *Кафка Ф.* Замок. Новеллы и притчи. Письмо отцу. Письма Милене. М.: Политиздат, 1991. 576 с.
35. *Кафка Ф.* Малая проза. Драма. СПб.: Амфора, 2001. 464 с.
36. *Кафка Ф.* Процесс. СПб.: Кристалл, 2001. 207 с.
37. *Кафка Ф.* Превращение. Режим доступа: [www.zin.ru/animalia/coleoptera/rus/kafkverw.htm](http://www.zin.ru/animalia/coleoptera/rus/kafkverw.htm) (дата обращения: 19.05.2018).
38. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с франц. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
39. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 годы в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
40. *Кожевникова М.* Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. М.: ИФРАН, 2017. 151 с.

41. *Лакан Ж.* Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954) / Пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 1998. 432 с.
42. *Лакан Ж.* Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа (1964) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004. 304 с.
43. *Лакан Ж.* Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954-1955) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2009. 520 с.
44. *Лане Т.* Беспочвенность как основа // Новое литературное обозрение. 2011. № 111. С. 106–112.
45. *Леви П.* Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. 196 с.
46. *Леви П.* Человек ли это? М.: Текст; Дружба народов, 2001. 205 с.
47. *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.
48. *Лейбниц Г.В.* Монадология. // Лейбниц Готфрид Вильгельм, Избранные сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.
49. *Лоуренс Д.Г.* Рыба / Пер. В. Постников. Режим доступа: <http://www.stihi.ru/2011/06/04/6141> (дата обращения: 19.05.2018).
50. *Маркс К.* Социология / Пер. с нем. Ю.Н. Давыдова. М.: Канон-пресс-Ц/ Кучково поле, 2000. 432 с.
51. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М.: Издательство политической литературы, 1988. 592 с.
52. *Маяковский В.* Громада любовь. Лирика. М.: Молодая гвардия, 1978. 368 с.
53. *Набоков В.* Лекции по зарубежной литературе / Пер. с англ. под ред. В.А. Харитоновна. М.: Независимая газета, 1998. 512 с.
54. *Набоков В.* Комментарий к роману А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Перевод с английского. СПб.: Набоковский фонд, 1998. 928 с.

55. *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество / Пер. с фр. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей, 2009. 208 с.
56. *Олье Д.* (Сост.) Коллеж социологии / Пер. с фр. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, В.М. Володина. СПб.: Наука, 2004. 600 с.
57. Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C Press, 2018. 336 с.
58. *Пензин А.* Народный монстр // Синий диван. 2007. № 9-10. С. 177–194.
59. *Платон.* Законы. Послезаконие. Письма. М.: Наука, 2014. 519 с.
60. *Платонов А.* Живя главной жизнью. М.: Правда, 1989. 448 с.
61. *Платонов А.* На заре туманной юности: Повести и рассказы. М.: Сов. Россия, 1990. 480 с.
62. *Платонов А.* Рассказы. Т. 1. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2002/1. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom1.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom1.pdf). 42 с. (дата обращения: 19.05.2018).
63. *Платонов А.* Рассказы. Т. 2. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2002/2. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom2.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom2.pdf) . 87 с. (дата обращения: 19.05.2018).
64. *Платонов А.* Рассказы. Т. 3. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2003. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom3.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom3.pdf) . 83 с. (дата обращения: 19.05.2018).
65. *Платонов А.* Антисексус // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2003. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_antisexus.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_antisexus.pdf) . 14 с. (дата обращения: 19.05.2018).
66. *Платонов А.* О первой социалистической трагедии // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2003. Режим доступа:



- [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_o\\_socialisticheskoi\\_tragedii.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_o_socialisticheskoi_tragedii.pdf). 2 с. (дата обращения: 19.05.2018).
67. *Платонов А.* Рассказы. Т. 6. Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2004. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_rassказы\\_tom6.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_rassказы_tom6.pdf). 79 с. (дата обращения: 19.05.2018)
68. *Платонов А.* Чевенгур // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». М.; Augsburg, 2006. Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_chevengur.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_chevengur.pdf). 236 с. (дата обращения: 19.05.2018)
69. *Платонов А.* Смерти нет! Рассказы и публицистика 1941—1945 годов. М.: Время, 2012. 544 с.
70. *Подорога В.* Антропограммы. Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. 124 с.
71. *Подорога В.* Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное зло. М.: lettera.org; Логос, 2015. 174 с.
72. *Подорога В.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М.: Ad Marginem, 1995. 427 с.
73. *Подорога В.* Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. Т. 1. Н. Гоголь. Ф. Достоевский. М.: Культурная революция; Логос; Logos-Altera, 2006. 685 с.
74. *Подорога В.* Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. Т. 2. Ч. 1. М.: Культурная революция, 2011. 605 с.
75. *Савчук В.* Кровь и культура. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. 180 с.
76. *Сингер П.* Освобождение животных. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2002. 136 с.
77. *Симондон Ж.* Два урока о животном и человеке / Пер. с фр. Марии Лепиловой. М.: Grundrisse, 2016. 140 с.

78. *Софокл.* Царь Эдип // Античная драма. М.: Эксмо, 2007. 880 с.
79. *Тищенко П.* Собака, лежащая справа // Синий диван. 2007. № 10–11. С. 15–28.
80. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. С. 382–424.
81. *Фуко М.* Слова и вещи / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: А-сad, 1994. 408 с.
82. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И.К. Стаф, СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.
83. *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
84. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. 320 с.
85. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир, конечность, одиночество / Пер. с нем. В.В. Библихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
86. *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004. 440 с.
87. *Хлебников В.* Творения. М.: Советский писатель, 1986. 736 с.
88. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.; Спб.: Медиум; Ювента, 1997. 312 с.
89. Перспективы гуманизма // Человек. 2017. № 5. С. 25—67.
90. *Честертон Г.К.* Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 83–128.
91. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
92. *Adorno T.* Beethoven: The Philosophy of Music: Fragments and Texts / Trans. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 1998. 268 p.

93. *Agamben G.* Language and Death: the Place of Negativity / Trans. P.E. Pinkus and M. Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. 136 p.
94. *Agamben G.* The Man Without Content / Trans. Georgia Albert. Stanford: Stanford University Press, 1999. 144 p.
95. *Agamben G.* Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive / Trans. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 2002. 171 p.
96. *Agamben G.* The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life / Trans. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2013. 170 p.
97. *Atterton P., Calarco M.* (eds.). Animal Philosophy: Ethics and Identity. London: Continuum, 2004. 254 p.
98. *Baratay É.* Biographies animales. Des vies retrouvées, Paris: Le Seuil, 2017. 304 p.
99. *Baratay É.* Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire. Paris: Le Seuil, 2012. 389 p.
100. *Bataille G.* Lascaux, or the Birth of Art / Trans. Austryn Wainhouse. New York: Skira, 1955. 139 p.
101. *Bataille G.* Œuvres complètes. T. I. Paris: Gallimard, 1970. 728 p.
102. *Bataille G.* Visions of Excess / Trans. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. 271 p.
103. *Bataille G.* Metamorphoses // Georges Bataille: Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Un-knowing. October. 1986. No. 36. P. 22–23.
104. *Bataille G.* Œuvres complètes. T. 11. Paris: Gallimard, 1988. 593 p.
105. The Bataille Reader / Fred Botting and Scott Wilson (eds.). Oxford: Blackwell Publishing, 1997. 364 p.
106. *Ades D. and Baker S.* (eds.). Undercover Surrealism: Georges Bataille and DOCUMENTS. Cambridge: MIT Press, 2006. 272 p.
107. *Bataille G.* The Cradle of Humanity. Prehistoric Art and Culture / Trans. Michelle Kendall and Stuart Kendall. New York: Zone Books, 2009. 224 p.

108. *Benjamin A.* What if the Other were an Animal? Hegel on Jews, Animals and Disease.// *Critical Horizons*. 2007. Vol. 8 No. 1. P. 61–77.
109. *Berger J.* Why look at animals? London: Penguin Books, 2009. 112 p.
110. *Buchanan B.* Painting the Prehuman: Bataille, Merleau-Ponty, and the Aesthetic Origins of Humanity // *Journal for Critical Animal Studies*. 2011. Vol. 11. No. 1/2. P. 14–32.
111. *Buck-Morss S.* Hegel, Haiti and Universal History. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. 160 p.
112. *Chernoba R.* Hermann Nitsch: The Bloody Priest of Vienna РЕЖИМ ДОСТУПА: <http://www.desillusionist.com/data/08/04.html> (дата обращения: 19.05.2018)
113. *Chiesa L., Ruda F.* The Event of Language as Form of Life: Agamben's Linguistic Vitalism // *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. 2011. Vol. 16. No. 2. P. 163–180.
114. *Chiesa L., Toscano A.* (eds.). The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics. Melborne: Re.press, 2009. 172 p.
115. *Cohen E.* Law, Folklore and Animal Lore // *Past & Present*. 1986. No. 110. P. 8–37.
116. *Croce B.* What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel / Trans. Douglas Ainslie. New York: Russell & Russel, 1969. 217 p.
117. *Derrida J.* The Ends of Man. / Trans. Edouard Morot-Sir, Wesley C. Puisol, Hubert L. Dreyfus, and Barbara Reid // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1969. Vol. 30. No. 1. P. 31–57.
118. *Derrida J.* And Say the Animal Responded? / Trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco. // *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. P. 121–146.
119. *Derrida J.* The Animal That Therefore I Am / Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008. 176 p.

120. *Derrida J.* The Beast and the Sovereign, Vol. 2 / Trans. Geoffrey Bennington, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, and Ginette Michaud. Chicago: University of Chicago Press, 2009. 402 p.
121. *Derrida J.* The Beast and the Sovereign, Vol. 1 / Trans. Geoffrey Bennington, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, and Ginette Michaud. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 465 p.
122. *Dolar M.* A Voice and Nothing More. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2006. 224 p.
123. *Dolar M.* Telephone and Psychoanalysis // Ljubljana: Filozofski Vestnik, (in Slovene). 2008. No. 1. P. 7–24.
124. *Dolar M.* Hegel and Freud // e-flux. 2012. No. 34 (4). Режим доступа: <https://www.e-flux.com/journal/34/68360/hegel-and-freud/> (дата обращения: 19.05.2018)
125. *Elden S.* Heidegger's Animals // Continental Philosophy Review. 2006. No. 39. P. 273–291.
126. *Evans E.P.* The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals. New York: Dutton, 1906. 384 p.
127. *Fitzpatrick S.* Happiness and Toska: An Essay on the History of Emotions in Pre-war Soviet Russia // Australian Journal of Politics and History. 2004. Vol. 50. No. 3. P. 357–71.
128. *Flatley J.* Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism. London: Harvard University Press, 2008. 272 p.
129. *Fontenay E.de.* Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard, 1998. 784 p.
130. *Girgen J.* The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals // Animal Law Review at Lewis & Clark Law School. 2003. No. 9. P. 97–133.

131. *Günther H.* A mixture of living creatures: Man and Animal in the Works of Andrei Platonov // *Ulbandus: The Slavic Review of Columbia University.* 2012. No. 14. P. 251–272.
132. *Hamilton J.* Marengo, the Myth of Napoleon's Horse. London: Fourth Estate, 2000. 256 p.
133. *Haraway D.* When Species Meet. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2008. 360 p.
134. *Hegel G.W.F.* Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805–6. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1931. 290 p.
135. *Hegel G.W.F.* Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803–4, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1932. 284 p.
136. *Hyde W.* The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times // *University of Pennsylvania Law Review.* 1916. No. 64. P. 696–730.
137. *Hyppolite J.* Studies on Marx and Hegel / Trans. John O'Neill. New York: Harper & Row, 1969. 224 p.
138. *Jameson F.* The Seeds of Time. New York: Columbia University Press, 1994. xviii + 214 p.
139. *Jameson F.* The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit. New York: Verso, 2010. 144 p.
140. *Kilpatrick D.* Sacrificial Simulacra from Nietzsche to Nitsch // *Hyperion.* 2008. Vol. 3 No. 3. P. 52–65.
141. *Kwinter S.* Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001. 232 p.
142. *Lane T.* A Groundless Foundation Pit // *Ulbandus: The Slavic Review of Columbia University.* 2012. No. 14. P. 61–75.
143. *Levi P.* Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997. 352 p.
144. *Lindberg S.* Heidegger's Animal. // *Phenomenological Studies.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. S. 57–82.

145. *Lippit A.M.* *Electric/Animal: Toward A Rhetoric of Wildlife.* Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2008. 296 p.
146. *Malabou C.* *Who's Afraid of Hegelian Wolves? // Deleuze: A Critical Reader.* Oxford: Blackwell Publishers, 1996. P. 114–138.
147. *Malabou C.* *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics /* Trans. Lisabeth During. London; New York: Routledge, 2005. 291 p.
148. *Maurizi M.* *The Dialectical Animal: Nature and Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse // Journal for Critical Animal Studies.* 2012. Vol. 10 No. 1. P. 67–103.
149. *Nancy J.-L.* *The Unsacrificiable // Yale French Studies.* 1991. No. 79. *Literature and the Ethical Question.* P. 20–38.
150. *Nancy J.-L.* *Hegel: The Restlessness of the Negative /* Trans. Jason Smith and Steven Miller. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2002. xxix + 125 p.
151. *Noys B.* *Georges Bataille: A Critical Introduction.* London: Pluto Press, 2000. viii + 165 p.
152. *Noys B.* *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 208 p.
153. *Noys B.* *The Poverty of Vitalism (and the Vitalism of Poverty) // To Have Done With Life: Vitalism and Anti-vitalism in Contemporary Philosophy (Zagreb, 2011, conference paper).*
154. *Parikka J.* *Insect Media.* Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2010. 320 p.
155. *Rand S.* *Animal Subjectivity and the Nervous System in Hegel's Philosophy of Nature // Revista Eletrônica Estudos Hegelianos.* 2010. No. 7 (12). P. 32–51.
156. *Regan T., Singer P.* *Animal rights and human obligations.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976. 250 p.
157. *Regan T.* *The case for animal rights.* Berkeley; Los-Angeles: University of California Press., 1983. 425 p.

158. *Rohman C.* *Stalking the Subject: Modernism and the Animal.* New York: Columbia University Press, 2009. 208 p.
159. *Simondon G.* *L'Individu et sa genèse physico-biologique.* Paris: PUF, 1964. 304 p.
160. *Simondon G.* *L'Individuation psychique et collective.* Paris: Millon, 1995.
161. *Simondon G.* The position of the problem of ontogenesis / Trans. Gregory Flanders // *Parrhesia.* 2009. No. 7. P. 4–16.
162. *Steves H.P.* (ed.). *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life.* Albany: State University of New York Press, 1999. 297 p.
163. *Timofeeva O.* Unconscious Desire for Communism // *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture.* 2015. Vol. 11. P. 32–48.
164. *Timofeeva O., Chiesa L.* (Post)Socialist Animals and Plants // *UMBR(a): A Journal of the Unconscious. Technology.* 2012. P. 115–128.
165. *Tisdall C.* *Joseph Beuys: Coyote.* Munich: Schirmer-Mosel, 1980. 159 s.
166. *Toscano A.* *Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze,* London: Palgrave, 2006. xiv + 249 p.
167. *Waldau P., Patton K.* (eds.). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science and Ethics,* New York: Columbia University Press, 2006. 720 p.
168. *Wolfe C.* (ed.) *Zoontologies: The Question of the Animal.* Minneapolis: University of Minnesota press, 2003. 232 p.
169. *Wolfe, C.* Faux Post-Humanism, or, Animal Rights, Neocolonialism, and Michael Crichton's Congo // *Arizona Quarterly.* 1999. Vol. 55 No. 2. P. 115–153.
170. *Wolfe C.* *What is Posthumanism.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2010. 400 p.
171. *Žižek S.* *Living in the End Times.* London: Verso, 2010. 520 p.
172. *Žižek S.* (ed.) *Cogito and the Unconscious.* Durham: Duke University Press, 1998. 288 p.



173. *Žižek S.* Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan. Режим доступа: <http://www.lacan.com/zizforest.html> (дата обращения: 19.05.2018).
174. *Žižek S.* Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism. London: Verso, 2012. 1056 p.

**Список публикаций автора, в которых отражены основные результаты  
диссертационного исследования**

**Монографии:**

1. *Timofeeva O.* The History of Animals: A Philosophy. London: Bloomsbury Academic, 2018. xviii + 207 p.
2. *Тимофеева О.* История животных. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 208 с.
3. *Timofeeva O.* History of Animals: An Essay on Negativity, Immanence and Freedom. Maastricht: Jan van Eyck Academy, 2012. 168 p.
4. *Тимофеева О.* Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 200 с.

**Статьи автора в периодических изданиях, включенных в Перечень  
рецензируемых научных изданий, рекомендуемых ВАК:**

1. *Тимофеева О.* Существование на границе (размышление над книгой) // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 96–110.
2. *Тимофеева О.* Свобода это рабство // Новое литературное обозрение. 2016. № 141. С. 196–211.
3. *Тимофеева О.* “Мы” и “они”: сообщество после гуманизма // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 57–65.
4. *Тимофеева О.* Сова и ангел // Логос. 2016. Том 26. № 2. С. 133–158.

5. Тимофеева О. Антропология фантастических существ // Новое литературное обозрение. 2016. № 138. С. 103–109.
6. Тимофеева О. Животные, которых не звали // Новое литературное обозрение. 2015. № 132. С. 15–31.
7. Тимофеева О. Если б не было ничто // Новое литературное обозрение. 2014. № 130. С. 50–59.
8. Тимофеева О. Топот котов // Новое литературное обозрение. 2013. № 119. С. 10–15.
9. Тимофеева О. Понятие с двойным дном // Новое литературное обозрение. 2012. № 118. С. 12–20.
10. Тимофеева О. Зверинец духа // Новое литературное обозрение. 2011. № 107. С. 164–175.
11. Тимофеева О. Бедная жизнь: Зоотехник Високовский против философа Хайдеггера // Новое литературное обозрение. 2011. № 106. С. 96–113.
12. Тимофеева О. Мысль как точка перехода: Хайдеггер в мире философов // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 89–101.
13. Тимофеева О.: Гуманитарий: ученый или художник? Меняющиеся критерии и границы гуманитарного знания // Новое литературное обозрение. 2006. № 80. С. 402–421.
14. Тимофеева О.: Вначале не было природы, или Как теория превращается в миф // Новое литературное обозрение. 2006. № 81. С. 322–330.
15. Тимофеева О. Текст как воплощение плоти: к морфологии опыта Ж. Батая // Новое литературное обозрение. 2005. № 71. С. 89–102.
16. Тимофеева О. На территории досуга // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. С. 449–454.
17. Тимофеева О. Поэтическая экономия // Новое литературное обозрение. 2004. № 63. С. 346–349.

**Рецензии, предисловия и прочие публикации автора в периодических изданиях, включенных в Перечень рецензируемых научных изданий, рекомендуемых ВАК:**

1. Тимофеева О. Дом нового мира // Новое литературное обозрение. 2013. № 121. С. 70–72.
2. Тимофеева О. Времена филологии // Новое литературное обозрение, 2011. № 110. С. 13–14.
3. Тимофеева О. Дегуманизация образа // Новое литературное обозрение, 2011. № 109. С. 18–19.
4. Тимофеева О. Гуманитарии в поисках дисциплины // Новое литературное обозрение. 2011. № 107. С. 11.
5. Тимофеева О. Антропология как вызов // Новое литературное обозрение, 2010. № 106. С. 11.
6. Тимофеева О. Рец. на кн.: Эрибон Д. Мишель Фуко. М.: Молодая гвардия, 2008 // Новое литературное обозрение. 2009. № 98. С. 365–368.
7. Тимофеева О. Рец. на журн.: СИМПОЗИУМ. STUDIA HUMANITATIS: Ежегодный междисциплинарный журнал // Новое литературное обозрение. 2009. № 95. С. 377–391.
8. Тимофеева О. Гетеротопики о гетеротопиях: Междисциплинарная конференция "Гетеротопии" (Салоники, 22-23 сентября 2007 г.) // Новое литературное обозрение. 2007. № 88. С. 468–472.
9. Тимофеева О. Монолог, обращенный к смерти (Рец. на кн.: Неретина, С. Точки на зрении. СПб., 2005) // Новое литературное обозрение. 2006. № 77. С. 421–429.
10. Тимофеева О. Об одном несостоявшемся заговоре. (Рец. на кн.: Коллеж социологии. СПб, 2004) // Новое литературное обозрение. 2005. № 75.
11. Тимофеева О. “Это без слов понятно из менструальной крови...” (Рец. на кн.: Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении) // Новое литературное

обозрение. 2005. № 72. С. 346–350.

12. *Тимофеева О.* Чья ложь лучше? (Рец. на кн.: *Un mensonge deconcertant? La Russie au XXe siecle*) // Новое литературное обозрение. 2004. № 68. С. 304–308.
13. *Тимофеева О.* Как возможна «провинциальная философия»? (Рец. на кн.: *Ускользающий контекст: Русская философия в постсоветских условиях*) // Новое литературное обозрение. 2004. № 70. С. 374–377.
14. *Тимофеева О.* Vanishing context: Post-Soviet Russian philosophy (Eng. Trans.) // *Social sciences*. 2006. Vol. 36. No. 3. P. 167–171.
15. *Тимофеева О.* Тайны пустого клозета. (Рец. на кн.: С. Кософски. *Эпистемология клозета*) // Новое литературное обозрение. 2003. № 64. С. 329–333.
16. *Тимофеева О.* Постмодернизм «на троих»: критика догматического опыта (Рец. на кн.: Лехциер В. *Введение в Феноменологию художественного опыта*. Самара, 2002) // Новое литературное обозрение. 2004. № 67. С. 331—335.

**Статьи автора в периодических изданиях, включенных  
в международные базы цитирования, учитываемых ВАК:**

1. *Timofeeva O., Oleynikov N.* A Pack of Folks // *Rethinking Marxism*. 2016. Vol. 28. No. 3–4. P. 500-522. (WOS, Scopus)
2. *Timofeeva O.* Living in a Parasite: Marx, Serres, Platonov, and the Animal Kingdom // *Rethinking Marxism*. 2016. Vol. 28. No. 1, P. 91–107 (WOS, Scopus)
3. *Тимофеева О.* Сова и ангел // *Логос*. 2016. Том 26. № 2. С. 133–158 (Scopus)
4. *Timofeeva O.* Imagine There's no Void // *Filozofski Vestnik*. 2013. Vol. XXXIV. No. 2. P. 163–175 (WOS, Scopus)

5. *Timofeeva O. Rohman C. Stalking the Subject: Modernism and the Animal* (New York: Columbia University Press, 2009) // *Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts*. 2-13. Vol. 55. № 2. P. 331–338 (WOS, Scopus)

### **Другие публикации по теме диссертации**

#### **Статьи в периодических рецензируемых изданиях:**

1. *Timofeeva O. Hegel's Master and Slave Dialectic Yesterday, Today, and Tomorrow* (Дијалектиката на Хегел за господарот и слугата вчера, денес и утре / Пер. на македонский) // *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*. 2017. Vol. 14. No. 1. P. 5–26.
2. *Timofeeva O. The Owl and the Angel* // *Russian Journal of Philosophy & Humanities*. 2017. Vol. 1. No. 2. P. 115–134.
3. *Timofeeva O. Freedom is Slavery* // *Crisis & Critique*. 2017. Vol. 4. No. 1. P. 425–445.
4. *Timofeeva O. The Non-Human as Such: On Men, Animals, and Barbers* // *On\_Culture*. 2016. No. 2: *The Non-Human*. Режим доступа: [http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2016/12353/pdf/On\\_Culture\\_2\\_Timofeeva.pdf](http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2016/12353/pdf/On_Culture_2_Timofeeva.pdf) (дата обращения: 20.05.2018)
5. *Тимофеева О. У нас никогда не было секса* // *Stasis*. 2016. Том 4. № 1. С. 144–161.
6. *Timofeeva O. We Have Never Had Sex* // *Stasis*. 2016. Vol. 4. No. 1. P. 162–181.
7. *Timofeeva O. Sova in angel* (Slovenian trans.) // *Problemi*. 2016. Vol. 1–2.
8. *Тимофеева О. Модерн, время ада* // *Неприкосновенный запас*. 2015. № 99.
9. *Timofeeva O. Unconscious Desire for Communism* // *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture*. 2015. Vol. 11. P. 32–48.
10. *Timofeeva O.: Kon Edyp* // *Znacenja*. 2014. No. 10. Режим доступа:

<http://www.e-znaczenia.pl/?p=1064> (дата обращения: 19.05.2018)

11. *Timofeeva O.* Nikoli še nismo seksali [‘We Have Never Had Sex ’] (Slovenian Trans.) // Problemi. 2014. Vol. 9-10. P. 161–180.
12. *Timofeeva O.* Zivalskost in totaliteta’ [‘Animality & Totality’] (Slovenian trans.) // Problemi. 2013. Vol. 7-8. P. 37–52.
13. *Timofeeva O.* The Negative Animal // Stasis. 2013. Vol. 1. P. 266–289.
14. *Тимофеева О.* Негативное животное // Stasis. 2013. Т. 1. С. 290–315.
15. *Timofeeva O.* (под псевдонимом Галина Ивановна). Rebecka Comay, Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution; Artemy Magun, Negative Revolution: Modern Political Subject and Its Fate after the Cold War // Stasis. 2016. Vol. 4. No. 1. P. 322–329.

#### **Статьи в сборниках, коллективных трудах и пр.:**

1. *Timofeeva O.* “We” and “They”: Animals Behind Our Back // Inheritance in Psychoanalysis / ed. By Joel Golbach & James A. Godley. Albany: State University of New York Press, 2018. P. 175–195.
2. *Тимофеева О.* Черная материя // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология, под ред. М. Крамара и К. Саркисова. М.: V-A-C press, 2018. С. 166–179.
3. *Timofeeva O.* Animals // Posthuman Glossary / ed. by Rosi Braidotti & Maria Hlavajova . London: Bloomsbury Academic, 2018. P. 34–35.
4. *Timofeeva O.* Zombie // Posthuman Glossary / ed. by Rosi Braidotti & Maria Hlavajova . London: Bloomsbury Academic, 2018. P. 467–469.
5. *Timofeeva O.* Ultra Black // Cosmic Shift: Russian Contemporary Art Writing, London: Zed Books, 2017. P. 399–412.
6. *Timofeeva O.* The only real outlaws: Animal Freedom in Bataille // Georges Bataille and Contemporary Thought. London: Bloomsbury, 2017. P. 155–172.

7. Тимофеева О. Зверь как таковой // Посредник: Массмедиа, общество и культура. Ред. В.А. Подорога, А.А. Парамонов. Москва: Р. Валент, 2016. С. 205–227.
8. Тимофеева О. Заповедная философия // Политика мысли: мастерская Валерия Подороги в оценке учеников и коллег. Сб. Статей / Ред. В.П. Макаренко. Ростов-на-Дону: изд-во Южного федерального ун-та, 2016. С. 227–240.
9. Timofeeva O. Zizek, Derrida and Other Animals // *Repeating Zizek* / ed. Agon Hamza. Duke University Press, 2015. P. 100–112.
10. Timofeeva O. Uninvited Animals // *Valley of Beggars*. Venice: Marsilio editori, 2015. С. 59–82.
11. Timofeeva O. A Joke with No Beard ("Ein Witz ohne Bart") // nGbK/ Bureau for Paradoxical Relations: *Jokebook, Neue Gesellschaft für Bildende Kunst*, Berlin, 2015. S. 25–28.
12. Тимофеева О. Батай Ж. // Современная западная философия. М.: Культурная революция, 2009. С. 216–217.
13. Тимофеева О. Гетерогенность // Современная западная философия. М.: Культурная революция, 2009. С. 130–131.
14. Тимофеева О. “Фальшивый сон”: структура эротической прозы Ж. Батая // Труды русской антропологической школы. 5. М.: РГГУ, 2008. С. 197–205.
15. Тимофеева О. Русский рай, или родина-мать, роди меня обратно! // Русский национализм: социальный и культурный контекст. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 339–368.
16. Тимофеева О. Внутренний опыт и проблема сообщества в творчестве Ж. Батая // Опыт и чувственность в культуре современности. М.: РАН, 2005. С. 198–221.
17. Тимофеева О. Всем выйти из сумрака! // Дозор как симптом. Культурологический сборник. М.: Фаланстер. С. 336–347.

### Публикации в других периодических изданиях:

1. *Timofeeva O.* Die Eule und der Engel // *Lettre International*. 2017. No. 117. S. 113–117.
2. *Тимофеева О.* Собака Минервы // *Лаканалия*. 2017. № 23. С. 87–93.
3. *Timofeeva O.* Kriegstrilogie // *Lettre International*. 2016. No. 115. S. 109–116.
4. *Timofeeva O., Chiesa, L.* (Post)Socialist Animals and Plants // *UMBR(a): A Journal of the Unconscious. Technology*. 2012. P. 115–128.
5. *Тимофеева О.* Фашизм с человеческим лицом // *Политическая критика*. 2013. № 1. С. 153–163.
6. *Тимофеева О.* Фашизм із людським обличчям (Ukr. Trans) // *Политична критика*. 2011. № 2. С. 110–121.
7. *Timofeeva O.* Communism's afterlife // *Year Magazine*. 2011. P. 26–29.
8. *Тимофеева О.* Число Зверей // *Лаканалия*. 2011 № 6. С. 118–122.
9. *Тимофеева О., Шустер А.* Гуманизм другой обезьяны // *Художественный журнал*. 2010. № 78. С. 56–63.
10. *Тимофеева О.* Кто сказал “Сакральное”? // *Художественный журнал*. 2009. № 71/72. С. 42–50.
11. *Тимофеева О.* Химера суверенности: между Шмиттом и Батаем // *Синий диван*. 2008. № 12. С. 65–78.
12. *Тимофеева О.* Кони в законе. Краткий набросок к философии животного // *Синий диван*. 2008. № 10/11. С. 80–95.
13. *Тимофеева О.* Безработная негативность. Опыт политической онтологии искусства // *Художественный журнал*. 2008. № 67/68. С. 64–69.
14. *Тимофеева О.* От “неработающего сообщества” к “рабочим” группам // *Художественный журнал*. 2005. № 58/59. Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/30/article/560> (дата обращения: 20.05.2018).



15. *Timofeeva O.* From the “inoperative community” to the “workgroup” // Documenta magazine. 2007. Vol. 3. Education. P. 26–29.
16. *Тимофеева О.* Od “neoperativne zajednice” do “radne grupe” [*From the “inoperative community” to the “workgroup”*] // ТкН број. 2007. Vol. 13. S. 26–29.
17. *Тимофеева О.* Политика против ритуала // Художественный журнал, 2006, 63. Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/29/article/521> (дата обращения 20.05.2018).
18. *Тимофеева О.* Заповедная философия // Синий диван. 2006. № 9. С. 237–253.
19. *Тимофеева О.* Зигмунд Фрейд и политика равенства // Синий диван. 2005. № 7. С. 204–209.
20. *Тимофеева О.* Логотип на невозможном // Критическая масса. 2004. № 3. С. 101–105.
21. *Тимофеева О.* Экранизация счастья // Синий диван. 2004. № 3. С. 175–189.
22. *Тимофеева О.* Испытание бредом // Искусство кино. 2004. № 7. С. 24–28.
23. *Тимофеева О.* Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное // Критическая масса. 2005. № 2. С. 56–60.
24. *Тимофеева О.* Valibar, E., Wallerstein, I. Race, nation, class: Ambiguous identities // Неприкосновенный запас. 2004. № 34. С. 125–127.
25. *Тимофеева О.* Кагарлицкий, В. Периферийная империя: Россия и миросистема // Неприкосновенный запас. 2004. № 36. С. 138–140.
26. *Тимофеева О.* Kojeve, A. Introduction a la lecture de Hegel // Синий диван. 2004. № 5. С. 217–228.
27. *Тимофеева О.* Животное состояние // Бюллетень школы вовлеченного искусства «Что делать?». 2016. № 5. С. 4–5.
28. *Тимофеева О.* Lovejoy, A. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea // НГ-Ex Libris. 23.08.2004.

29. Тимофеева О. Рыклин М. Время диагноза. М.: Логос, 2003 // Критическая масса. 2004. № 2. С. 110–114.
30. Тимофеева О. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002 // Критическая масса. 2004. № 2. С. 64–67.
31. Тимофеева О. Аронсон, О. Богема: опыт сообщества // Критическая масса. 2003. № 1.

### Публикации в электронных изданиях:

1. *Timofeeva O.* Now Is Night // e-flux, 91, May 2018. Режим доступа: <http://www.e-flux.com/journal/91/198518/now-is-night/> (дата обращения: 20.05.2018).
2. *Timofeeva O.* Ultra-black: Towards a Materialist Theory of Oil // e-flux, 84, September, 2017. Режим доступа: <http://www.e-flux.com/journal/84/149335/ultra-black-towards-a-materialist-theory-of-oil/> (дата обращения: 20.05.2018).
3. *Timofeeva O.* Manifesto for Zombie-Communism. Режим доступа: <http://www.metamute.org/community/your-posts/manifesto-zombie-communism> (дата обращения: 20.05.2018).
4. *Timofeeva O.* The End of The World: From Apocalypse to The End of History and Back // e-flux Journal, 2014, 56. Режим доступа: <http://www.e-flux.com/journal/the-end-of-the-world-from-apocalypse-to-the-end-of-history-and-back/> (дата обращения: 20.05.2018).
5. *Timofeeva O.* The End of The World (republication) // Arts & Opinion. 2014. Vol. 5. № 13. Режим доступа: [http://www.artsandopinion.com/2014\\_v13\\_n5/timofeeva.htm](http://www.artsandopinion.com/2014_v13_n5/timofeeva.htm) (дата обращения: 20.05.2018).

6. *Timofeeva O.* And Not Even the Dead Will Be Safe. Режим доступа: [http://www.academycologne.org/de/article/271\\_oxana\\_timofeeva\\_on\\_the\\_und\\_eclared\\_war\\_in\\_ukraine](http://www.academycologne.org/de/article/271_oxana_timofeeva_on_the_und_eclared_war_in_ukraine) (дата обращения: 20.05.2018).
7. *Тимофеева О.* Даже мертвые не уцелеют [And Not Even the Dead will Be Safe] // open left, 2014. Режим доступа: <http://openleft.ru/?p=4084> (дата обращения: 20.05.2018).
8. *Timofeeva O.* Cat's Trampling // Eurozine. 2013. Режим доступа: <http://www.eurozine.com/articles/2013-05-10-timofeeva-en.html> (дата обращения: 20.05.2018).
9. *Timofeeva O.* Communism with a Nonhuman Face // e-flux Journal. 2013. No. 48. Режим доступа: <http://www.e-flux.com/journal/communism-with-a-nonhuman-face/> (дата обращения: 20.05.2018).
10. *Timofeeva O.* Politik gegen Ritual // DOML: Documentation Centre for Central and Eastern European literature. 2006. Режим доступа: <http://www.univie.ac.at/doml/drupal/?q=de/content/politik-gegen-ritual> (дата обращения: 20.05.2018).
11. *Timofeeva O., Magun A.* Another space / Free ad space // Mute Magazine: Culture and politics after the net. 29 May. 2008. Режим доступа: <http://www.metamute.org/editorial/articles/another-space-free-ad-space> (дата обращения: 20.05.2018).
12. *Timofeeva O.* Die ordnung des positiven: figuren der gegenwärtigen russischen macht // DOML: Documentation Centre for Central and Eastern European literature. 2006. Режим доступа: <https://www.univie.ac.at/doml/drupal/?q=content/die-ordnung-des-positiven> (дата обращения: 20.05.2018).

#### **Интервью и диалоги:**

13. *Оксана Тимофеева, Артемий Магун.* Интервью журналу *The Village*. 2016. Режим доступа: <http://www.the-village.ru/village/people/city-news/245611->

- sex-philosophy (дата обращения: 20.05.2018).
14. *Оксана Тимофеева*. Интервью сайту «Горький». 2016. Режим доступа: <https://gorky.media/intervyu/dekart-byl-strashnyj-zhivoder/> (дата обращения: 20.05.2018).
  15. *Оксана Тимофеева*. От политики надежды к политике отчаяния. Интервью журналу «Стиль» (Новосибирск). 2016. № 137. С. 32–33.
  16. *Oxana Timofeeva & Nikolay Oleynikov*. Sex of the Oppressed. PS Guelph, 2016. P. 80–109.
  17. *Оксана Тимофеева, Николай Олейников*. Переписка. Секс угнетенных. М.: Свободное Марксистское Издательство, 2013-2014. С. 68–101.
  18. *Oxana Timofeeva & Joan Copjec*. The Sublime is Sexual: A dialog in two e-mails // *Chto Delat?* 2013. № 12/36. P. 12–13.
  19. *Оксана Тимофеева, Борис Гройс*. Конец истории: о человеке, животном и бюрократах утопического государства // *Теории и практики*, 2013. Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/6770-konets-istorii-filosof-boris-groys-o-cheloveke-zhivotnom-i-byurokratakh-utopicheskogo-gosudarstva> (дата обращения: 20.05.2018).
  20. *Оксана Тимофеева*. Интервью газете «Известия» (Украина). 19.04.2019. С. 9–10.
  21. *Оксана Тимофеева*. О психоанализе, интеллектуальном труде и животном начале. Интервью для сайта «Теории и практики», 2012. Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/5721-molodye-uchenye-filosof-oksana-timofeeva> (дата обращения: 20.05.2018).
  22. *Oxana Timofeeva & Slavoj Zizek* Don't Worry: The Catastrophe Will Arrive. 17.09.2012. Режим доступа: <http://materializmidialektik.wordpress.com/2012/09/17/slavoj-zizek-dont-worry-the-catastrophe-will-arrive/> (дата обращения: 20.05.2018).
  23. *Оксана Тимофеева, Славой Жижек* «Не волнуйтесь, катастрофа обязательно произойдет»: Интервью для сайта Colta.ru. 05.09.2012. Режим

доступа: <http://archives.colta.ru/docs/5216> (дата обращения: 20.05.2018).

24. *Оксана Тимофеева, Алексей Пензин*. Наша коммунистическая античность, или от нормализации к потенцированию // *Художественный журнал*. 2006. № 61/62. С. 28–36.

