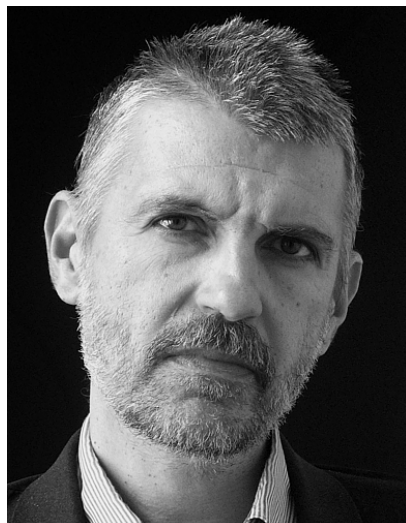


Горазд Коциянчич (Словения)

О ЖИВОТНЫХ

ГОРАЗД КОЦИАНЧИЧ (*Gorazd Kosijančič*, род. в 1964 г. в Любляне) — словенский философ, поэт, переводчик. Автор четырёх поэтических сборников, а также нескольких философских книг (в том числе изданных на русском: «Введение в христианскую философию», 2009; «Лицо и тайна. Экзотерические записки», 2015), в которых пытается создать синтез современных интеллектуальных течений с христианской духовной традицией и античной метафизикой. Перевёл на словенский язык и откомментировал полный корпус сочинений Платона, за что в 2004 году был признан в Словении «Личностью года». Принимал участие в публикации словенского перевода Библии, а также переводе «Фрагментов досократиков» Дильса-Кранца.



Вопрос о животных как-то неожиданно стал одним из центральных в современной философии. Об этом свидетельствуют многие работы Мартина Хайдеггера, Мориса Мерло-Понти, Жюль Делёза, Джорджо Агамбена и других современных мыслителей¹. Почему этот вопрос сделался столь злободневным? Ответ довольно прост. Дело не в том, что мы узнали о животных нечто новое — хотя в самом деле за последние десятилетия мы узнали о животном мире несравненно больше, чем знали раньше. Вопрос о животных, об их идентичности, который, возможно, выльется для нас в бесконечный поиск, рождается из другого неразрешимого вопроса:

¹ См.: *M. Heidegger. Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt-Endlichkeit.* Frankfurt am Main, 1983. (GA 29/30); *G. Agamben. L'aperto. L'uomo e l'animale.* Torino, 2002; *J. Derrida. L'Animal que donc je suis.* Paris, 2006; см. также более обширную, но не исчерпывающую современную библиографию по теме: *C. Wolfe. Zoontologies: the question of the animal.* Minneapolis, 2003. P. IX–XI.

что есть мы сами². Вопросы о сущности человека и животного естественным образом соотносятся друг с другом, и при этом очевидно, что *философски* мыслить о животных значит также мыслить о человеке. Почему? Да потому, что мы, люди, при всей неясности вопроса о нас самих, изначально даны себе в самоощущении и очевидности, тогда как животные даны нам только как маски жизни, о которых мы в строгом смысле слова ничего не знаем, хотя и живём с ними в одном мире.

В данной статье я хотел бы развить мысли, изложенные в первых двух книгах введения в мою «философскую систему»³. Настоящий текст — скромная попытка осознания того, что есть *тайна животного*. Не больше и не меньше. *Только подобное осознание может стать предпосылкой для преобразования нашего нравственного отношения к живым существам.*

В своих прежних «систематических» текстах, исходя из метаонтологических, онтологических и этических понятий, я тематизировал основные онтологические предпосылки наук, говорящих о прошлом («О бытии прошлого»), о текстах, приходящих к нам извне («О блужданиях в толковании»), об основных категориях современной математизированной естественной науки («О науке») и о структурах общественной жизни («Политика»). В данном тексте я хотел бы обрисовать основные черты зоонтологии, философского размышления о живых существах. Мне не хочется упражнять *Urteilkraft* (рассудок) и пытаться обобщить в одном понятии некую новую партикулярность, но, размышляя о животных, я хочу предложить исцеляющий *phármakon* (по-гречески означающий одновременно и яд и лекарство) — нечто ещё не осмысленное, что, возможно, нельзя помыслить никаким другим способом. Для научного, уверенного в себе — и потому всегда ложного — мышления важно *точное* знание (истинное или нет), а для смиренной мысли важнее *структурно иной способ постижения*, — постижение через неведение. Моя «система» в целом основана на трансцендентализме, исследовании условий постижения тайны. Тайна — это первое и последнее, что мы можем постигнуть.

² Об этом можно прочесть в предисловии к книге Агамбена «L'aperto» («Открытое»), где автор упоминает Кожева и Батая. Вопрос о животном задаёт одержимый человек, утративший свою человеческую сущность — представитель постистории и сакрализованной трансгрессии. Амбивалентность борьбы за права животных очевидна из интеллектуальной карьеры Питера Сингера, прошедшего путь от сторонника освобождения животных и защитника их прав до апологета инфантицида (убийства детей-инвалидов под предлогом того, что они не могли бы прожить жизнь, достойную человека) и некоторых видов зоофилии.

³ Автор имеет в виду две свои книги: *Razbitije. Sedem radikalnih esejev* (Раз-бытие: семь радикальных эссе) и *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši* (Эротика, политика и так далее. Три эссе о душе) (Прим. пер.).

Современная философия, вопреки всей своей (авто)критичности, целиком паразитирует на мифе об эволюции. Миф же таков: мы были наполовину ангелами, существами, созданными по подобию Божию, а животные были «áloga» — существами без логоса, языка или разума. Убеждение в поступательном эволюционном развитии словно бы говорит нам, что животные были нашими дальними или ближними родственниками. Большинство теоретиков прав животных ссылается на это изначальное «родство» человека и животного. Осознание этого родства должно отличать современное «знание» от традиционного метафизического разрыва между человеком и животным. Однако именно эта близость может разрушительно действовать на наше отношение к животным, поскольку она трансцендентальна и иллюзорна: отсутствие границы, отделяющей нас от мира животных, может иметь следствием и нашу неводержанность, отсутствие благоговения перед инаковостью животного, полную закрытость по отношению к их нефункциональному бытию-для-себя-и-для-другого. Получается, что сегодня, во времена адских промышленных скотоферм, бесконечных садистских экспериментов над животными и безудержного генетического инжиниринга практически осуществляется и подтверждается древняя мысль греческих стоиков: животное существует только для нас, оно не имеет самостоятельной ценности и значения, не имеет смысла, его смысл есть ничто. Но эта предпосылка больше не ограничена теми метафизическими рамками, которые она имела в античном Портике.

Можно ли при этом говорить о степени нашего несходства с животными, или же речь о резком разрыве? Нам самим в глубине души кажется, что мы живём без смысла, что мы ничтожны, и это «бытие-для-ничто» становится нашей этикой и политикой в отношении ко всему живому.

* * *

Прежде чем, подобно Ною, я введу в свой философский корабль животных, «по паре, мужского пола и женского» (Быт. 7, 9), я хочу прибраться внутри своего ковчега, а также отобразить внешний *tabul, potop, — всё то, что* мешает нам обрести истинное понимание животных.

Невозможно говорить о животном, пока не раскрыто наше понимание бытия и ничто, основной опыт реальности. Общими чертами я намечу своё — парадоксальное и странное — видение онтологических категорий. Затем предложу понимание нас самих и этики, которая из такого понимания вытекает, а в конце, в рамках этих размышлений, дам набросок философской зоо-логии и зоо-этики, которая является её следствием.

Онтология in pace

Сначала об онтологии. Слово «быть» в повседневной речи обладает внушающей силой. Наш мир наполнен вещами и людьми, о которых мы говорим и думаем, что они есть. Так нас научили. Реестры существующего в истории мышления меняются мало. Дерево, *животное*, человек, производство искусства, «бог» (это слово, впрочем, было вычеркнуто из реестра). Если какой-то предмет исчезает, его быстро заменяют другим. Это самое «есть» с очевидностью торжествует. Но торжество это не без изъяна. Загадка жизни-на-самом-деле находится вне языка, а иногда существует помимо него. Она задаёт мне вопрос: *что на самом деле воистину есть*, что вообще значит *быть*? В самом *обыденном* случае вещь перестаёт существовать как нечто известное. Тогда мы утешаемся тем, что изменилась «форма материи». Если же исчезает — умирает — человек, то дело обстоит хуже. Здесь возникает разлом, в котором проступает проблематичность нашего понимания бытия и ничто. Это конец языка. Граница известного. Смерть человека окончательно разоблачает нашу примитивную повседневную онтологию.

Что происходит, когда гибнет животное? Все мои последующие мысли о животных, быть может, являются почти маниакальной медитацией на эту тему, — ориентированную на животных незаконченную *meléte tou thanátou* (заботу о смерти).

Но вернёмся к людям. В раскрытии онтологии по поводу смерти другого человека нет никакой логической принуждённости. Его судьба могла бы быть только его судьбой, а судьба всех других существ — только их судьбой. Если все люди смертны, из этого ещё не вытекает, что смертен и Сократ. Известный силлогизм, конечно, точен, но лишь на формальном уровне: у меня никогда не было и не будет эмпирической очевидности того, что все люди смертны. Такой переход — недопустимое обобщение. Я сам могу быть изъят из кризиса бытия. И однако глубоко в себе я ощущаю — по ту сторону всякой мысли — что я не изъят. Что этот кризис — мой. Хотя я этого не знаю и не могу знать, но кризис бытия в смерти раскрывается мне как мой собственный: *tua res agitur* (занимайся своим делом (лат.)). Вне мысли. До всякой мысли. И «действительность», имеющая место в смерти, моей смерти, недоступная мне в мыслях, — это чуждая действительность. Она чужда мне не только в своём невыразимом измерении, когда лик с воплем закрывается перед миром и открывается в нечто иное. Она чужда тем, что это иное в повседневной речи названо словом «есть». В смерти для меня исчезает «некто», о котором я говорил, что он есть, — а сейчас его нет.

Смерть любого человека для мысли является радикальным поражением онтологии повседневности как таковой, выходом из обыденного языка. Выходом из повседневной мысли. В этом — постоянная «посвящённость смерти», о которой, как о судьбе философского мышления, в шутку и однако предельно серьёзно говорил перед смертью Сократ. Философская мысль привязана к *моей* смерти как сверхлогической, но являющейся подрывом того понимания бытия, которое пытается забыть про *мою* смерть. В смерти, таким образом, явлена *относительность* всех *онтологических моделей*. Смерть — это мистический экстаз из всего существующего, на который осуждён каждый, на который осуждён и я сам. В предощущении смерти я натываюсь на стену. Не знаю, что «есть» по ту сторону, не знаю, чего там «нет», не могу знать. Лучше сказать: я могу наткнуться на стену, если во мне проснётся *mnéme thanátou*, память смертная. Но я могу избежать этого прикосновения к границе, могу остаться «схваченным в бытии». В себе самом. Смерть не обладает никакими преимуществами. Этот поворот — вне сферы этики. Это лишь одна из возможностей прикосновения к границе незримой окружности. Я могу дотянуться до границы подобием мысли, наощупь, думая о своём «рождении», *возникновении*, *происхождении*. Могу дотронуться до неё в своей *пограничной области*, в своём всегда возможном и всегда по-новому реальном упразднении границы при встрече с ближним. Чем это может помочь нам в размышлении о животном? Быть может, все мои обращения к животному — это неотступная мысль на тему зачатия и рождения живого существа. На животное направлена *meléte tês gepnéseos* (забота о рождении).

То, что бытие «есть», — это нечто относительное. И тут я снова прихожу к тому, с чего начал, и мог бы на этом остановиться. Но я продолжу. Различные понимания существующего и бытия предлагают модель, близкую к повседневной речи: ссылаются на дискурс, утверждающий бытие того, что я имею в своём опыте — реальном или воображаемом⁴.

Первый тезис имманентной онтологии обыденного сознания гласит: «быть» есть различие между вещью и мной, находящимся «среди вещей». Вещи (и животные) *есть*, даже если они обладают другими структурами

⁴ Излишне уточнять, что речь идёт лишь о «модели», — мы знаем и другие возможности высказать то же самое. Мы знаем и модель, которая радикально противоположна первой, но всё-таки конвергирует с ней в смысловом плане. Мы можем фиксировать момент исчезновения и тематизировать существующее в обычном смысле слова как несуществующее, а содержание моего опыта как постепенное несуществование — пока источник своего опыта исчезновения мы понимаем как одно Существующее.

и существуют по иным законам. Совокупность вещей и все мыслимые и немислимые контексты, составляющие эту совокупность, *есть* — они могут быть в своём существовании доступны сейчас или станут доступными когда-нибудь. Принцип этого «быть» основан на пустоте. Совокупность «дана» (причём эта данность метафорическая) как совокупность всей своей смысловой структурированности и со всеми своими составляющими. Здесь можно спрашивать о том, что существует в большей или меньшей степени, или о том, что, в сравнении с остальным, существует так полно, что лишь оно одно «истинно» существует, — *но при этом я не имею права спросить о смысле бытия как такового*. Вопрос об источнике, происхождении, который скрывается в вопросе о смысле, предполагает представление вопрошающего о некоем «месте», а такое место, с точки зрения обыденного сознания, может быть только фикцией, иллюзией⁵. С ощущением границы положение меняется. Это касается не потери смысла бытия и *иного* чем самое бытие. В смерти или в рождении другого вырисовывается именно та точка, в которой вопрос об *arché* и *télos* бытия получает свой смысл и основание. *Другое бытия* здесь не означает, как часто думают, его противоположность. *Другое бытия* означает, что мы покинули любое логическое пространство, которое могло бы соотносить утверждение и отрицание. Это раскрытие навстречу совершенно непредвиденному. Точнее сказать, навстречу тайне. Тайна бытия не в том, что оно выходит из ничто как противоположности бытия и в нём имеет свой конец, а в том, что его возникновением, концом и границей является апофатическое «ничто», которое абсолютно не определено как ничто. Мысль, таким образом, не обосновывается, но всегда имеет в виду это до-бытийное, недоступное для мысли начало.

Можно ли с этой точки зрения объяснить, почему ответы на вопрос «что такое „быть“?» настолько отличаются друг от друга? Почему нам кажется, что этот вопрос для некоторых как бы не существует? Можно ли спросить, какое понимание бытия предполагает ослабление онтологии, забывающей об опыте радикальной «неопределённости» значения бытия в видении собственных рождения и смерти?

И ещё раз — как это связано с вопросом о животном?

⁵ Ср. характерный ответ Бертрانا Рассела на «метафизическое утверждение» патера Коплстона, что вселенная как целое требует и целостного объяснения, «a total explanation»: «Тогда я могу сказать, что вы ищете нечто, чего невозможно найти... я сказал бы, что вселенная существует, вот и всё» (*Bertrand Russell* и *F. C. Copleston*. «A Debate on the Existence of God», приведено в: *J. Hick*. *The Existence of God*. New York, 1964. P. 173–175). Похожие мысли встречаются у разных современных космологов, например, у Стивена Хокинга.

Антропология in puce

Смерть учит нас не только тайне бытия и инобытия. Она учит нас чему-то основному: говорит нам о нас самих. Повторю: решающим для понимания прошлой, настоящей и будущей онтологии является тот факт, что столкновение мысли с её радикально *другим* означает полное отступление от того, что вообще значит «есть», от значения существующего. Отказ от смысла бытия. Моя исходная точка для строгой рефлексии обо мне самом — это такое же чистое «ничто», как и *другое бытия*. Строй моего языка через речь о бытии указывает на его соприкосновение со мной. Но я *сам* постоянно исхожу из полного непонимания того, что существует до мысли и языка, до любого существования и бытия. Я *происхожу из «ничто»*, поскольку это «ничто» является *шифром радикальной инаковости бытия*. Для радикальной философской рефлексии *creatio ex nihilo* должно быть постулатом верования, делом строгого мыслительного процесса. Я же появляюсь из апофатического «ничто» и в нём же исчезаю. В этом появлении феноменологически конституируется всё. *Когда я осознаю своё появление из апофатического «ничто», то встаёт вопрос, может ли моё «я» служить критерием бытия и небытия.*

Однако этот опыт влечёт за собой и другое радикальное воззрение: я есмь то, что я есмь. Эту конкретность я называю «ипостасью»⁶. *То, что*

⁶ Выражение это перегружено понятийно-историческими смыслами, но это не совсем то, что нам нужно. До Аристотеля оно не имело собственного философского значения; порой оно идиоматически разграничивает то, что существует реально (*kat' hypóstasin*), от видимости. Понятие получает развитие у Плотина: ипостаси — это формы раскрытия апофатического Единого. (Ср. особенно его *Peri ton gnoristikôn hypostáseon* 12, 18-20: «Ипостаси суть другие (в отношении) к Тому, от которого они есть, причём Оно остаётся простым, а то, что от него, есть множество из себя и от Того зависит»). В Священном писании сохраняется основное значение ипо-стаси как под-стоящего. Оно может означать основание дома, основание надежды и т. п. У пишущего по-гречески еврейского мыслителя Филона оно прежде всего значит само-стоятельность, само-бытность. В Послании к евреям (1,3) *hypóstasis* имеет таинственное значение, которое приводит экзегетов в немалое смущение (ср. подобные неясные места в 2 Кор (9,4)). В христианстве о трёх ипостасях Бога (а позднее, в западной терминологии, о трёх «личностях») говорят уже Ориген и Дионисий Ареопагит, но точного определения они не дают, и в ту эпоху и ещё долгое время спустя понятие *hypóstasis* перекрывалось понятием *ousia* (сущность); так, ещё в анафемах Первого Вселенского собора в Никее мы читаем: «из другой ипостаси или *ousía*». Подобная синонимичность характерна и для богословского языка св. Афанасия. В троических и христологических спорах два понятия почти неотличимы друг от друга. *Hypóstasis* начинает означать конкретное существование «личности» в отличие от общего «существования» сущности, сути — *ousia*, или «природы», *phýsis*. Оттуда позднее понятие перешло в философию,

я емь, одновременно значит, что я — всё. Здесь дело не в софизме или какой-то произвольной идеалистической аксиоме. Ипостасность ипостаси утверждается в сознании её *тотальности*. Это факт. Это дело очевидности, которую я осознаю в предчувствии своей радикальной границы. *Если меня не будет, то ничего не будет. Когда меня не было — ничего не было. Если бы не было меня, не было бы ничего.* Одновременно, когда в опыте познания границы бытия и небытия я задаю вопрос о том, являюсь ли я таким критерием бытия и небытия, я вижу, что этим критерием могу быть лишь я *один*.

Начало моей жизни — это непостижимое, предшествующее мне зарождение, со-творение совокупного мира. Всех созвездий и веков. Всех существ во все времена. Всех животных. Всех когда-либо рождавшихся богов. Опыт границы бытия — угроза целостности единого мира. «Кто убил человека — убил мир», — написано в Талмуде. Возможно, эти слова для произнёсшего их раввина были лишь метафорой. Но только не для меня. Такая точка зрения по своей радикальности может превзойти как предпосылки греческого или эллинистического просвещения, так и любые виды трансцендентализма, которые мы встречаем в классическом идеализме или его феноменологических изводах, стремящихся к обобщению ипостаси. Если мы поймём ипостась как *Dasein* «Бытия и времени» Хайдеггера, то сможем констатировать, что ипостась и есть то самое бытие. Различие между бытием и существующим у Хайдеггера оказывается чем-то абсолютно доступным опыту: отличие меня как бытия от совокупного существующего, которое мне открывается или могло бы открыться.

«Быть» как бытие, переход слова в понятие, связано с полным совпадением абстракции и радикальной конкретности. Это общее место любого *concidatio oppositorum*, совпадения противоположностей. Бытие поэтому есть не только нечто самое абстрактное, но и самое интенсивное слущение

в том числе и в современную, — мы встречаем его, к примеру, в ранних письмах Э. Левинаса. Моё употребление этого понятия отличается от богословского и современного философского своим радикальным значением, указывающим на основной переход в метаонтологию радикально понятой «субъективности». С другой стороны, меня всё ещё интересуют исторические оттенки этого понятия: его не до конца определённое значение, теряющееся где-то на границах онтологии, его религиозные коннотации, имя второстепенного, а не Первого, которое одновременно говорит об индивидуальности и конкретности данной жизни. Но прежде всего ипостась в изменённом, не богословском контексте, может говорить о полном воплощении всей сущности в каждой ипостаси. Подробнее об истории слова и понятия см.: *X. Dorrie (H. Dorrie)*. *Hypostasis. Wort — und Bedeutungsgeschichte*, в: *Platonica Minora*, München, 1976; в кратком виде: *Г. Флоровский*. *Восточные отцы IV века*. УМСА-Press, 1931; *S. Ramphos*. *Но каемòς τοῦ ηενòς. Κεφάλαια τῆς ψυχικῆς ιστορίας τὸν Ηελλῆνον*. Афины, 2000 (см. особенно стр. 102).

меня во мне: осязание, с помощью которого материальность существования противостоит эфирному идеализму. Плоть, тело, соприкосновение более чем «духовны» для бытия, которое есть ипостась. Она неповторима и единственна. Ипостась — не сознание, самосознание и не самоощущение. *Я являюсь посредником всего существующего даже тогда, когда у меня нет сознания.* Ипостась является ипостасью и сновидческих состояний, и радикальных сумерек рефлексии.

Что смотрит на нас глазами животного?

Этика in pace

Ипостась — это не что-то «хорошее» само по себе, хотя описание её выглядит почти гностически торжественно. В своём изначальном появлении она уже убивает. В убийственном гипостазировании реального всё, что «не я», расположено там, где оно поистине есть, — в бытии другого. Поэтому я, сущностно единственный, — убийца. Потому что я, сущность, презираю существующее, поскольку оно всегда существует благодаря мне и ради меня. «Невыносимая лёгкость бытия» состоит именно в том, что я могу удалить нечто мешающее из моего мира, но другого-то мира не существует. *Это другое я постоянно удаляю, забываю, убиваю реально и символически. Другой всегда — лишь нечто существующее во мне.* Я не могу и не хочу признать, что он тоже уникален и автономен. И если я всё-таки ощущаю его абсолютность, которая парадоксально проявляется именно в том, что он мне мешает, то это лишь увеличивает мою ярость онтологического убийцы. Таково качество бытия в реализации ипостасности: оно вытесняет какую бы то ни было возможность морального измерения сожития. Или хуже того: нравственность сожития возникает именно как вызов и вытеснение другой целостности. Однако ипостась является и сущностно динамическим понятием. Изначальная данность ипостаси не есть её судьба. Метаонтологическое размышление об ипостаси и её убийственной «(не)нравственности» не обосновывает никакой общеобязательной нравственности, оно лишь раскрывает изначальную ситуацию, в которой становится возможной какая бы то ни было нравственность. *Истинно нравственная жизнь начинается только тогда, когда я переношу особое осознание собственной ипостасности на другого.* Из существующего я никогда не смог бы вывести сущностное со-бытие. То же и на уровне рефлексии, в случае какого бы то ни было логосного утверждения нравственности: мораль здесь невозможна именно потому, что *утверждение нравственности является отступлением от логоса.* Логос как моя мысль связан со светским горизонтом. Тогда как нравственность лишает силы

логосность моего мира. Учреждение логики нравственности невозможно, поскольку нравственность является тем, что паралогосно. Вхождение другого в мой горизонт есть вхождение того, что никогда не показывается. Другие начинают жить благодаря *моей* радикальной жертве. Я открываю других через самопожертвование. Только благодаря способности *отдавать* из сумерек до-этической исключительности рождается нравственность.

Возникновение нравственности, таким образом, — паралогосное внедрение. Другое единственное бытие открывается мне. Я в своей ипостасности уничтожен. Тотальность уничтожается в кайросе. На её месте возникает другой. Святость бытия. Не универсального совместного, а именно другого. Того бытия Другого, которое и единственное. Может ли это стать бытием твари, именуемой человеком?

* * *

Что значит открытие ипостаси для моего изначального вопрошания о животном? Прежде всего, множественность «онтологий», более или менее продуманных осмыслений существующего и бытия, основана на сверхлогическом паралогосном сосуществовании множественных бытий. Таким образом, я порываю с традиционной и постмодернистской онтологией⁷. И в ней, как мы видели, о бытии говорится в единственном числе. Но если бытий столь же много, сколько и ипостасей, тогда их количество бесконечно. Но бытие одновременно и строго единое, всегда одно-единственное. Моё. Исходя из противоречивого сосуществования *множественности единых бытий*, я могу понять тайну множественности ответов на вопрос, что такое существующее, что на самом деле есть, что значит это «есть». Ипостась — это бытие, которое ре-активно, отвечает другому бытию, это пассивность в самом глубоком смысле слова. Достаточно рассмотреть обособленный мир слабоумного, аутиста или зародыша. Сила спонтанности субъективного отклика на то, что мне дано, в таких случаях кажется почти нулевой, но одновременно и тотальной: то же потустороннее мгновение,

⁷ При этом я изменяю привычное значение слов: «множественность», о которой я говорю, не является множественностью в обычном смысле слова, но предполагает глубинный опыт себя в качестве ипостаси. Она есть нечто *единственное* в горизонте радикально трансформированной семантики. Она восстанавливает лишь метафорический *аналог множественности*. Поэтому, говоря о множественности бытия, я не хочу дуть в одну дуду с современными «философиями различия» (Делёз, Деррида, Лиотар и др.), которые актуализируют инверсию традиционно-го первенства Единого по отношению к множеству, идентичности в отношении к дифференции.

когда ипостась является из своего источника, означает и тотальную закрытость источника. Это нулевая ответственность, несуществующая отзывчивость, это идеальная белизна. Тотальный ответ. Абсолютная чистота искренней передачи Другого.

До него и после него «есть» апофатически понятое Ничто. «Мир» в своей исходной очевидности не даётся нам как натуралистически понятая целостность, как продукт каких бы то ни было нравственных процессов (это всегда конструкция, которая появляется задним числом), но, если мыслить серьёзно, он даётся как онтологическое слияние единичных бытий. Каждое из них не является *causa sui*, ведь они возникают из апофатического Ничто и в нём же исчезают. Однако в таком «мире» чего-то не достаёт. Не просто чего-то, а очень даже многого. Этот мир уже таинственен, опыт его тайны усиливается до экстаза, но в нём нет *constituens* (наполнителя), который бы сделал его ещё более загадочным. Этот *constituens* — животные. Живые существа, которые выглядят иначе, чем я или тот, кто мне подобен.

Иными словами, ипостасная мысль о животных должна в качестве центральной проблемы задаться простым вопросом: *является ли животное, нечеловеческое существо, ипостасью в том смысле, в котором мы это обозначили?* Здесь я, конечно, не имею в виду животных, понимаемых как маски жизни, которые являются частью предметного мира, частью нашего опыта над природой, но животных в центре их собственного мира, где мы находимся на периферии. Мира, в котором мы лишь предметы и впечатления в чужом опыте. Можно ли произнести слова, не сказанные ещё ни одним раввином: «кто убил животное, тот убил целый мир»? Можно ли вообще ответить на этот вопрос? И если мы ответим на него положительно или отрицательно, что в таком случае произойдёт с нашим пониманием мира и самих себя? И как это изменит наше этическое отношение к животным?

Животное как пара-ипостась (*parhypóstis*)

Возможно, мы найдём ответы на наши вопросы в работе биолога-теоретика, балтийского немца, жившего в начале XX века, Якоба фон Иксюля (1864–1944). Многие мыслители находились под его прямым влиянием, например, Хайдеггер, Кассирер, Гадамер, Ортега-и-Гассет, Кангилем, Делёз и Агамбен. Для введения в философскую проблематику животных полезно вкратце пересказать некоторые его мысли; из этого пересказа читатель сразу поймёт, почему он интересен и для моего систематического разбора. Иксюль выявил основное противоречие в теоретической биологии своего

времени — противоречие между механистическим и телеологическим взглядом на животное. Как мы видим, данное противоречие возникает в разных видах от античности до наших дней, и оно, несомненно, останется и в будущем, как показывают и сегодняшние бурные дискуссии касательно *intelligent-design* (разумного замысла)⁸. Немецкий биолог избегает крайностей и придерживается идеи, к которой пришёл на основе этологических исследований (исследований о поведении животных): чтобы понять животное, надо понять «план» животного, который не тождественен ни с понятием *télos*'а, ни с понятием механической машины-орудия. Согласно Икскюлю, природе свойственен *Planmaessigkeit*, то есть плановность, в которой органические и неорганические элементы связаны между собой как ноты некоей симфонии (в его трудах часто встречаются музыкальные метафоры, как и в работах мыслителей, на которых он хотя бы косвенно повлиял — например, у Мерло-Понти). Животные, в отличие от центробежного построения неживой природы, являют собою центростремительную архитектуру, ключом к их пониманию является их морфология, которая исходит из принципов внутренней самоорганизации. Поэтому они всегда в какой-то мере автономны: мы должны понимать их как *целое*, которое превосходит свои элементы, а не как механическую совокупность частей.

Но автономия эта скрывает в себе и нечто более радикальное. Фоном для понимания разных живых организмов является трансцендентальный поворот в философии, который совершил Кант: поворот от реализма старой метафизики (реализма, считающего, что существует рациональный доступ к самим вещам как таковым) к видению условий возможности любого познания, то есть к самой субъективности. *Но Икскюль перенаправляет старый вопрос посткантианской философии — вопрос о том, кто является трансцендентальным субъектом — на животных.* (Кант, несомненно, ужаснулся бы). Если животные — это не сложные механизмы, если они взаимосвязаны со своим окружением, то мы должны попытаться понять их в их *субъективности*. «Мы более не смотрим на животных лишь как на объекты, а как на субъекты, и их деятельность состоит в перцепциях и в делании. Таким образом, мы открываем двери в другие сферы, ведь всё, что субъект ощущает, становится миром его ощущений (*Merkwelt*) и всё, что он делает, — его деятельным миром (*Umwelt*)». Каждое животное

⁸ Аргументы сторонников разумного замысла принято изображать в карикатурном виде, поэтому стоит прочесть их труды. Один из наиболее серьёзных: *W. A. Dembski. The Design Revolution: Answering the Toughest Questions about Intelligent Design.* Illinois: InterVarsity Press, 2004.

живёт в своём «мыльном пузыре», в котором есть разные перцепции. Наш лишь внешне общий мир всегда преобразуется в специфической перцепции животного. Отношения, важные для нашей перцепции, у животных становятся неважными, и наоборот⁹. Некоторые исследователи уже обратили внимание на сходство идей Иксюля и Лейбница. Особенности мира в такой монаде сильно меняются. Иногда Иксюль записывает далеко идущие формулировки, например: «В любом мыльном пузыре возникает новый мир». В работе «Теоретическая биология» (*Theoretische Biologie*) он обобщает: «Alle Wirklichkeit ist subjektive Erscheinung» («Всякая реальность является субъективным явлением») ¹⁰. Мы больше не меряем человеческой мерой, мы пользуемся критериями животного. В подобном субъективном опыте имеет вес и загадочное понятие *тела животного*, которое колеблется между неизвестной нам интериоризированной субъективностью и *Umwelt* самого животного. Но мы при этом не должны антропоморфизировать *Umwelt* — это осуществить труднее, чем кажется. Иксюль интересовался особенно тем, как мир может иметь значение для животного. Животные в своих поведенческих моделях ясно показывают, что они выделяют значение, *Bedeutung*, которое превосходит простую инстинктивную реакцию. Для этого Иксюль ввёл так называемую биосемиотику или зоосемиотику¹¹. Для пчелы значение цветка совсем иное, чем для нас. Животные активно интерпретируют знаки среды, отвечают на знаки и творят знаки для других существ. В их мире — особенно у «высокоразвитых» видов — можно наблюдать общение, способности к обучению, подражание, узнавание, чувства и память. Каждый из этих миров завершён в себе, а что за ним — «скрыто в бесконечности»¹².

⁹ Классическим в философской литературе о животных является часто приводимый пример, описывающий клеща, который с невероятным смирением ждёт свою «добычу» на дереве. Иксюль подчёркивает совсем иную перцепцию насекомого (клещ слеп и глух, он ощущает только свет и тепло) и его «экзистенциальную драму»: когда он находит то, чего ждал всю жизнь, то он размножается и тут же гибнет. ср. *Jakob von Uexküll. Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Философская вариация на эту тему встречается в известной статье *Th. Nagel. What Is It Like to Be a Bat?* в: *The Philosophical Review* 83, no. 4 (October 1974). P. 435–450, переизданную в: P. A. Morton (ed.). *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings with Commentary*. 2010. 2 ed. P. 404 и след.

¹⁰ *Theoretische Biologie*. S. XV.

¹¹ О развитии и современном состоянии этой науки см.: *D. Martinelli. A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, 2010.

¹² *Theoretische Biologie*. S. 42.

Моё (ипостатическое) мышление о животных всё-таки отталкивается от кантиански понятого трансцендентализма Иксюля и одновременно радикализует его. Могу ли я вообще задавать вопрос, что есть животное *само по себе*? И ещё: не является ли он сам факт употребления слова «животное» в единственном числе отрицанием невероятного разнообразия видов животных? Это сомнение выразил Жак Деррида, и оно кажется вполне оправданным. За ним стоит спор о реалиях как в античной (Платон, Аристотель), так и в средневековой мысли (*realisme versus nominalisme*); сегодня его поддерживает постструктуралистская и деконструктивистская критика любого эссенциализма, и к тому же ещё биологические недоумения, связанные с таксономией организмов¹³.

Но где же животные? Что такое животное? Переход между животным и растением неясен, многое из того, что мы будем говорить о животных, применимо и к растениям, — и многое из того, что касается растений, может быть сказано и о «неживой» природе¹⁴. Можно задуматься о видах бытия, которые феноменологически представляются животными, тогда как границы этих явлений остаются неопределёнными. В любом случае, животные, живые существа, принадлежат природе в качестве видимого материального мира, существующего в пространстве и времени, и я смотрю на них невооружённым глазом либо при помощи техники. Животное, существующее внутри моего времени и пространства, — не есть животное. Мир с точки зрения ипостатности — всегда я-мир в моей ипостаси. Каким-то образом животное — как и всё существующее — «паразитирует» на моей ипостаси как на единственном бытии. Одновременно его дружность иная, более укоренённая, чем дружность вещей: животное отдаляется от меня в свою, недоступную мне внутреннюю жизнь, о которой свидетельствует как о центре своего «жития-бытия», о своей — как сказано Иксюлем — «субъективности». Это проявляется уже у простейших живых существ в виде явной реакции на то, что им вредит (т. е. ноцицепции, от латинского *nocere*, вредить, и *capere*, воспринимать): морфологически простейшие животные реагируют на направленную на них агрессию, и эта чувствительность у более сложных животных становится страданием и болью, а значит интериоризованным опытом субъективности¹⁵.

¹³ Ср. R. A. Wilson (ред.), *Species: New Interdisciplinary Essays*, Cambridge Mass., 1999; M. Ereshefsky. *The Poverty of the Linnaean Hierarchy: A Philosophical Study of Biological Taxonomy*. Cambridge, 2001.

¹⁴ Ср. в первую очередь M. Hall. *Plants as Persons. A Philosophical Botany*. New York, 2011.

¹⁵ Ср. G. Chapouthier. *Qu'est-ce que l'animal. Le pommier*, 2004.

Такое «феноменологическое» родство позволяет мыслить нашу близость к животным. Мы уже наблюдали, что в качестве ипостаси, в качестве бытия тотальности, я «есмь» нечто невыразимое и непознаваемое. Благодаря осознанию дружности и собственной радикальной границы я должен, принимая со-ипостасность, отречься от всякой логики «эксистенциалий», т. е. логики, которая была бы в строго обязательном смысле ключом к региональным онтологиям и, таким образом, к основам различных наук (включая биологию). Ипостась — это не субъект. Субъект в Новое время связан со знанием, мышлением, сознанием и самосознанием. Но ипостась является чистым *esse*, в котором существует всё, что есть. Как субъект — мыслящий, творческий, — я дан себе в собственном *esse*. Но именно дан. Как абсолютно конкретный и единственный. Дан в своём появлении и перед возможностью *другого бытия*. *Esse* самого «субъекта» — ипостасное, это значит, что оно пассивным способом являет свою предметность в ипостаси другого.

Что это значит для нашего понимания животных? *Ипостатическое мышление отталкивается от любой, даже трансценденталистски обоснованной биологии* — и одновременно в рефлексии ипостаси мыслится нечто несуществующее, данное нам в дружности животного. Только так оно может понять тайну все-единственных миров животных, хотя это открытие имеет в виду и её радикальное закрытие. Ведь ипостась не может понять себя как живую между живыми, как животное между животными — поэтому и животное, которое она мыслит, она не может понять как животное между животными, но как нечто *единственное*. *Даже если животное — не субъект, оно может быть ипостасью*. Поэтому является ли каждое животное единственным бытием, в котором существует всё существующее? И если является, то способны ли мы, люди, это понять?

Иксюль вводит нас в новое восприятие мира, призывает выйти из себя самих и попытаться понять, как воспринимают реальность живые существа, отличные от человека. Онтологическое измерение его проекта не осталось незамеченным: «Иксюль... предлагает нам новые способы мышления о реальности. Конечно, не он первый предположил, что реальность больше, чем просто природный мир, но он был одним из первых, кто поставил во главу угла субъективный опыт самого животного»¹⁶. То же самое хочется сделать и мне, но ещё более радикально — и прежде всего (мета) онтологически. Иксюль: «биолог утверждает... что существует столько миров, сколько и субъектов»¹⁷. Здесь возникает основной вопрос: сколь-

¹⁶ B. Buchanan. *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. New York: State University of New York Press, 2008. P. 2.

¹⁷ *Theoretische Biologie*. S. 70.

ко от трансцендентальной субъективности Канта входит в биологическое размышление «теории жизни» (так Икскюль определяет биологию). Иными словами, *может ли субъективность животного быть сформулирована согласно её генезису?* Предполагается ли нами множественность разных миров лишь на основе нашей морфологической структурированности, созданной абстрагирующей и эмпатической перцепцией?

* * *

Этот последний вопрос можно понять и как вопрос о качестве мира животных. В современной философии его в значительной мере определяют размышления Хайдеггера в лекциях 1929–1930 годов¹⁸. Эти размышления возникают уже в его ранних работах и возобновляются вплоть до знаменитого эссе «Об истоке художественного произведения».

Хайдеггер в своей попытке мыслить понятие «мира» ссылается на Икскюля¹⁹, но одновременно не раз подчёркивает, что тот, подобно другим биологам, воспользовался понятием *Umwelt* философски некорректным образом, тогда как его настоящее измерение открывается лишь через онтологическое исследование, определённое способом бытия *Dasein*²⁰. Экзистенциальная аналитика *Dasein*, которую придумал сам Хайдеггер, «идёт впереди всякой психологии или антропологии, и точно уже до всякой биологии»²¹, и её отличие от «мира» животных существует на том же уровне. Немецкий философ был убеждён, что животные закрыты в своих *Umwelt*'ах, что они связаны своими моделями поведения, и что это позволяет нам мыслить специфику человеческого мира, который является единственным миром в полном смысле слова, ибо представляет собой экстатическую открытость *Dasein*, его выход из своих границ, из «мыльного пузыря», о котором говорил Икскюль. Традиционная метафизическая градация, размежевание людей и животных, таким образом, повторяется постметафизическим — Хайдеггер, наверное, сказал бы до-метафизическим — образом. Мир полностью принадлежит структуре отношений, характерной для *Dasein* как такового: структуре, которую Хайдеггер называет

¹⁸ Ср. прим. 1.

¹⁹ Ср. GA 29/30, 315: *mit v. Uexküll, einem der hellstichtigsten Biologen von heute...* ссылки мы находим в семинаре 1939 г., в тексте *Хайдеггера* «Об истоке языка», и в лекциях 1967 г. о Гераклите; о других биологах, которых он рассматривает в своих текстах, см. главу «Heidegger and the Biologists» в: *B. Buchanan*. Op. cit. P. 46 и след.

²⁰ Ср. GA 2, 58.

²¹ GA 2, 45.

«бытие-в-мире». Это «в» скрывает в себе экстатичность и творческие возможности, возможности исторического преобразования себя и, тем самым, творения мира: в лекциях 1929–1930 гг., спустя несколько лет после «Бытия и времени», Хайдеггер формулирует свою основную интуицию: «камень — лишен мира (*welt*); животное — бедно миром (*weltarm*); человек — мирозидатель (*weltbildend*)»²². В более позднем «Введении в метафизику» (1935) Хайдеггер, выступая против Иксюля, записывает: «животное не имеет мира и даже *Umwelt'a*»²³. «Лошади существуют, но они не экзистируют» (как мы читаем во введении 1949 г. к лекции 1929 г. «Что такое метафизика?»²⁴).

На это можно возразить простым вопросом: *а откуда мы знаем?* Как вообще можем помыслить отличие нас от животного? На основе чего мы считаем, что его мир беден? Является ли «Анри, французский кот-экзистенциалист», недавняя звезда YouTube, просто забавной проекцией, — или эта проекция смешна только из-за *возможного* следа реальности, которую она выражает? Хайдеггер, конечно, ссылается на наблюдения за поведением животных (*Benahmen*), которое он отличает от человеческого познания (*Verhalten*)²⁵: животные словно замкнуты в предначертанный им круг — они как бы не имеют возможности трансцендировать свою данность. Но способны ли мы интерпретировать поведение иного живого существа, можем ли определять, что есть для него богатство и что бедность? Не является ли построение Хайдеггера на самом деле шагом назад относительно работ Иксюля, ведь оно в итоге основано на априорном предрассудке о «субъективности» животного? В книге «Автостопом по галактике» Дуглас Адамс шуточно определяет разницу между людьми и дельфинами: «На планете Земля люди всегда считали, что они намного умнее дельфинов, потому что достигли многого — придумали колесо, построили Нью-Йорк, развязали войны и так далее, тогда как все занятия дельфинов сводятся к ленивому кайфованию в воде. Дельфины же были глубоко убеждены, что они намного умнее людей — по той же причине». Люди мудро кивают головами, цитируя слова Дж. С. Милля, что лучше быть несчастным Сократом, нежели счастливой свиньей; если бы свиньи изрекли нечто подобное, то мы бы, наверное, удивились, если бы (как сказал бы Витгенштейн) вдруг смогли их понять²⁶.

²² GA 29/30; 263.

²³ GA 40, 34.

²⁴ GA 9, 204.

²⁵ GA 29/30, 345–346.

²⁶ Я имею в виду известную мысль из «Философских исследований»: Если бы лев мог говорить, мы не могли бы его понять (If a lion could speak, we could not understand him).

Конечно, при вопросе о качестве их мира дело не только в способностях ума²⁷. Хайдеггер упрекал Иксюля в недостаточной радикальности интерпретации организма²⁸, с чем, возможно, и мы можем согласиться, но мы спросим себя: является ли его интерпретация более радикальной, нежели интерпретация Иксюля? Он предполагает, что мы должны спросить себя, можем ли «говорить о мире — Umwelt'e, или даже о внутреннем мире, или мы должны как-то иначе определить отношения животного с миром»²⁹? В этом вопросе уже заключено предположение, что животные в своём мире ведут себя так, словно *не имеют доступа к бытию как таковому*. В моей перспективе — перспективе множественности бытий — *такого бытия в единственном числе вообще нет*. В горизонте, постулирующем эту единственность, целиком исчерпан весь человеческий интерес — причём без всяких причин, без логоса, без мыслей. Но не является ли предположенная человеческая экзатичность, предположенный выход из мыльного пузыря — т. е. дерелятивизация бытия — *лишь жестом фокусника, подчёркивающим наши самые глубинные предрассудки в отношении животных*? Хайдеггер превозносит человека, утверждая, что только он всецело открыт миру. Чтобы говорить о «бедности животных» в мире, надо иметь некое понимание целостности, которым мы просто не обладаем: для ипостасного мышления всё это очевидно. «Субъективность» животного, в чьём сознании проявляется всё, при ипостасном видении имеет совсем иной онтологический статус, чем тот, что ему предписывает Хайдеггер, — если мы настаиваем на этом, то только исходя из логики здравого смысла (т. е., в конечном счёте, из-за наших предрассудков). Что мы можем знать об организме, который целиком отличается от нашего? Не опосредованы ли наши ощущения нашим сознанием? Но, может быть, у разных животных оно опосредовано на ещё более существенном уровне с *другой и инаковой* ипостасностью?

* * *

Я глажу свою кошку, которая каждый вечер прыгает ко мне на колени, — понятно, что это происходит только зимой, а от весны до осени она ласкается, лишь когда голодна. Я глажу её, она мурлычет. Возникает

²⁷ Если мы говорим о дельфинах, то их ум несомненен, хотя он иной по сравнению с нашим, для нас это какой-то «ум инопланетянина», alien intelligence. Ср.: T. White. In Defense of Dolphins: The New Moral Frontier. Wiley-Blackwell, 2007. P. 46 и след.

²⁸ Ср. GA 29/30. S. 383: «Zwar ist Uexküll gerade derjenige unter den Biologen, der immer wieder und in aller Schärfe betont, daß das, wozu das Tier in Beziehung ist, anders gegeben sei als für den Menschen. Allein, hier ist gerade die Stelle, wo das entscheidende Problem verborgen liegt und herausgeholt werden müßte».

²⁹ GA 29/30, 384/264.

коммуникация между двумя существами разных видов, и на ипостасном уровне происходит нечто необыкновенное. Я глажу не ту кошку, которая существовала в своём обычном качестве. Единственный гладит единственную. Смертный — смертную. Замкнутый на себя мир открывается другому замкнутому на себя миру. Я не всегда буду жить в моём теле и моей конфигурации мира, — мы вместе с животным уже сейчас проживаем иную конфигурацию и воплощаем единство бытия наших тел.

Коммуникация с инаковым бытием случается, потому что мы оба являемся друзьями в апофатическом Ничто, потому что мы оба, как два разных типа бытия, едины перед Ничто и в нём, — а не потому, что у нас общее Бытие. Мы оба рождаемся и умираем, но каждый из нас радикально, своим собственным способом, опосредует мир. Каждый наш элемент опосредует целое, которое мы воспринимаем, но оставляем здесь, не можем забрать в Ничто. Наши такие разные предсмертные крики звучат на одной границе между бытием и ничто. Как говорит Екклезиаст: «...потому что участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что всё — суета!» (Еккл. 3,19).

Именно потому, что животное обречено на ничто и появляется из ничто так же, как и я, оно ипостасно. И потому, что я не знаю и никогда не узнаю, *какой природы* эта его обречённость на ничто и дарованность возникновения из ничто, само его бытие нам чуждо. *Онтология животного в этом мире является невысказанной пара-онтологией.* Это онтология инакового бытия, но опять же единственного, возникающего из ничто и ведущего в ничто. Частица «пара» в словах «пара-ипостасность» и «пара-ипостась» говорит не только о моей немощи и неспособности понять модус личности животного, о слабости моей эмпатии к инаковому я-миру, в аналогии единого бытия, она одновременно предупреждает меня, что нельзя понимать эту таинственную инаковость как нечто, существующее *для меня*. Животные являются не только знамениями бездны трансцендентной жизни, это знамения, говорящие нам, что они имеют помимо (*pará*) нас и свои собственные, нам неизвестные отношения с источником и концом своего — всегда единого, целостного — чуждого нам бытия.

С этим отрицанием, с этой открытостью мысли для инаковости «чувствования», «мышления», «видения» животного, его собственного «понимания» ипостасности, мне открывается нечто отличное от моего бытия. *Каждое животное есть ипостась — не как со-ипостась, но как пара-ипостась, поскольку оно гипостазирует свою целостность иначе, чем моё бытие, т. е. непереводаемым для меня способом*³⁰. Зоо-онтологии

³⁰ Выражение *parhypóstasis* в философию ввел Прокл в своём размышлении о статусе зла (*kakón*; ср.: Ant. Lloyd, «Parhypostasis in Proclus» в: *Proclus et son influence*, в:

составляют общий мир путём артикуляции непостижимых пара-ипостасей. Здесь опять не прав Хайдеггер: *каждое единичное животное творит мир и богато миром, о его творчестве я не могу знать, но его богатство неизмеримо*. Совместный мир создаётся лишь в пересечении абсолютно непостижимых и неизвестных зоо-онтологий, которые моментально ускользают от меня, когда я начинаю следить за ними.

Когда в моём мире появляется животное, оно появляется в той же конкретности, что и человеческая со-ипостась, но отделена от неё своей морфологической инаковостью. Животное — если я настаиваю на том, что природность природного состоит в сгущении абстрактных законов — предстаёт как движение, ускользающее в ничто, в исчезающую точку. Я бы мог обозначить её как центр инакового бытия, но о ней ещё я ничего не сказал.

Соответствующее отношение к инаковости животного является поэтому инстанцией святого, если мы правильно её осознаем. Западная цивилизация утратила понимание очевидной сакральности животного. Обожествление животных часто становилось основой многих культур, захватывая их целиком, одурманивая их. Если смотреть на животное с позиции «несокрытости», его сакральность возвращается. Эхо неслыханного звука, вдыхание незнакомого запаха, тень невиданного лика, весть незримого посланника. Когда мы сводим всё лишь к эху, запаху, тени, вести, мы наносим жестокую рану отношениям с животными, ощущаем боль неистинности.

Трансцендентность животного, инаковость, данная нам в животном, это не наша собственная проекция, но её конец и граница. Это надлом ипостасной онтологии, которая не в состоянии раскрыться в нравственном самоуничижении и проявиться в со-ипостасности.

Каждое животное — это *mysterium tremendum*.

Зоо-агапическая этика

Однако эта открытость тайне не есть сентиментальность и не должна быть сентиментальностью, если мы хотим с её помощью построить реалистическую этику, т. е. такую этику, по которой можно жить в истине и которая не является лишь мечтой «праведников»³¹. Идя привычным путём,

Actes du Colloque de Neuchâtel, 1985, P. 145–157); я не думаю, что пара-ипостась паразитирует на чужой ипостаси, но хочу подчеркнуть одновременную радикальную чуждость и близость единого бытия.

³¹ Для более подробного философского определения и критики сентиментализма в отношении к животным см.: C. Osborne. Dumb Beasts and Dead Philosophers. Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature. Oxford, 2007, особенно главу: On the Vice of Sentimentality: Androcles and the Lion and Some Extraordinary Adventures in the Desert Fathers. P. 135–161.

мы всё ещё пребываем в мире, определённом агрессивностью ипостасей, их междоусобной исключительностью и взаимоуничтожением, когда жизнь одного питается смертью другого.

Феноменология появления нашей нравственности, возникающей этим путём, с одной стороны, утверждает саму себя, а с другой, обостряется и меняется в попытке помыслить наше отношение к животным. Это же отношение вписано в неумолимую экономию насилия. Сегодня нам кажется, что речь идёт, прежде всего, о насилии над животными, о котором справедливо говорят теоретики «прав животных» и борцы за их права. Это насилие не является проблемой Нового времени, оно имеет свою историю. Наша жестокость по отношению к животным «традиционна». При освящении Колизея в 80 году в течение 100 дней по приказу императора Тита было убито 9 тысяч животных, а в один из дней — 5 тысяч; в течение 123 дней уничтожили 11 тысяч животных в честь дакийской победы Траяна³². Но в наше время можно привести ещё более устрашающие цифры. И это связано не только с ростом населения. Современные промышленные фермы являются самыми крупными бойнями в мировой истории; только в США ежегодно ради еды убивают более 10 миллиардов животных. Живые существа и до своей смерти не имеют никаких прав: они генетически смоделированы, искусственно оплодотворены, их регулярно травят антибиотиками (чтобы не умерли сразу), держат в таких тесных клетках, что они не справляются с основными функциями своего тела, и их мышцы атрофируются. Их тела изранены — ветеринарное обслуживание слишком дорого стоит. У них нет даже лучика солнца и кусочка земли. Неисчислимо количество существ, ежегодно мучимых в лабораториях. Ещё Франсуа Мажанди (1783–1855), пионер экспериментальной физиологии, методом вивисекции ради всего двух опытов, в ходе которых хотел доказать, что сенсорные нервы отделены от моторных, замучил и убил 8 тысяч собак. Его ученик, легендарный Клод Бернар (1813–1878), соорудил специальную печь, в которой живьём сжигал животных, чтобы пронаблюдать за моментом их смерти. Он честно рассказывал о принципах своей научной этики: «Физиолог — это не обычный человек. Он не слышит криков животных и не видит их крови, он видит лишь свой замысел и организмы, представляющие собой проблемы, которые нужно решить»³³. Ежегодно в научных целях убивают и жестоко калечат миллиарды животных; существует целая отрасль промышленности, где люди за большие деньги занимаются доставкой куниц, мышей, кошек, собак, обезьян, предназначенных для убийства под видом научных опытов.

³² Ср.: *D. G. Kyle. Spectacles of Death in Ancient Rome. London, 1998. P. 187.*

³³ Цит. по: *N. Phelps. The longest struggle: animal advocacy from Pythagoras to PETA. New York, 2007. P. 118; 136.*

Существует ещё и охота, которая в далёком прошлом, возможно, была необходима, но сегодня превратилась в спорт и забаву извращенцев. Охота существует на многих уровнях — от массового до элитного, когда снимаются экзотические фильмы с «крутыми» сценами³⁴. Только в США охотники и рыбаки ежегодно убивают 115 миллионов животных и птиц и 185 миллионов рыб³⁵. Ещё 26 миллионов птиц гибнет в Европе при транспортировке, они умирают из-за стресса и истощения, поскольку в пути их не кормят и не поят³⁶.

Во Франции ежегодно съедается 15 тысяч тонн гусяного паштета, производимого путём пытки над птицами — в горло гуся помещают металлическую трубку и через неё насильно вводят пищу, пока печень не увеличится до гигантских размеров. Каждый год во Франции на улице оказывается 60 тысяч домашних собак, их выбрасывают из машин или привязывают к деревьям. В 2008 году во французские приюты для животных поступило 119 тысяч 200 собак и 61 тысяча 700 кошек, а в 2010 году из-за перегруженности в системе приютов случился коллапс³⁷. Чтобы избежать подобных случаев, в американских приютах ежегодно убивают 4,4 миллиона животных.

Жизнь морских обитателей ничуть не безопаснее. Китобои истребили уже 95% китов (последние стали наиболее доступными жертвами, поскольку раньше у них не было врагов, киты никого не боялись и охотно шли на контакт). И так далее — без конца.

Наше стремление подчинять природу, делать её более удобной для нас, с развитием техники превратилось в нечто крайне жестокое по отношению к животным. Животные сегодня не имеют больше прибежища. Как бы ни пытались они укрыться от человека, они бессильны перед человеческой изощрённостью, позволяющей проникнуть в самые потаённые уголки земли и океана. То, что французский учёный-естественник Бернар Жермен де Ласепед сказал о китах, относится и ко всем остальным: сегодня животные «могут найти убежище только в ничто»³⁸. Генетический инжиниринг вмешивается во внутреннее устройство живых существ с одной лишь целью эксплуатации, без всякого благоговения перед жизнью. Вопрос, можно ли так поступать, справедливо ли то, что мы делаем, запрещается или вытесняется как маргинальный. Позволено делать всё, что можно сделать. Есть чистая сила, отрезанная от любой нравственности. Сегодня в отношении к животным на Западе проявляется вся жестокость нигилизма — ничто, *das Nichtige*, без всякого мистического сияния.

³⁴ Ср.: M. Scully. *Dominion. The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*. New York, 2002. P. 168 и след.

³⁵ N. Phelps. *Op. cit.* P. 197.

³⁶ Данные 2003 года, сведения CIFW Trust.

³⁷ Данные из книги A. Civard-Racinais. *Dictionnaire horrifié de la souffrance animale*. Paris: Fayard, 2010.

³⁸ Цит. из: R. Ellis. *Men and Whales*. Lyons Press, 1999. P. 500.

Цифры не могут выразить весь ужас того, что на самом деле происходит ежедневно. К глубине страдания мы можем проникнуться только через конкретное страдающее животное, подвергнутое пыткам. У каждого из нас есть своё воспоминание, и к нему мы всегда должны возвращаться, когда говорим о цифрах. Мысль застывает перед бездонностью этих страданий. Никаким чудом нам не отделаться от сохранённого в нашем опыте зрелища мук животного, которое обступает нас бесконечной тьмой. Понятие, которое соответствующим образом подходит к животному, растворяется в этом мраке. Прав был Виктор Гюго: для животных нет ада, ведь они находятся в нём уже сейчас.

Однако и отношение животного мира к человеческому не так уж нейтрально. Вот ещё одно предупреждение, касающееся сентиментализма. Если нам сегодня кажется, что мы кое-как справились с медведями, то вирусы и бактерии имеют все шансы намного более эффективно расправиться с нами. Мы никогда не можем забыть о суровости природы, которая проявляет себя в беспощадной межвидовой борьбе. Не только люди, но и животные способны мучить своих жертв (например, коты), совершают бессмысленные убийства (например, лисицы или ласки).

И всё-таки, как открыть в отношении к животным возможность новых связей, парадоксальной, *асимметричной нравственности*, не связанной с экономией насилия? Это новое отношение строится по модели удерживания собственной ипостаси в попытке проникновения в до-бытийное, что является как *conditio sine qua non* агапического поведения, т. е. утрачивания себя перед со-ипостасью, но получает несколько иные черты из-за неопределимого статуса ипостасности животного.

* * *

Говоря о своей этической позиции, мы задержались на феноменологии. Почему я выхожу из своей онтологической убывающей структурированности? Достаточно ли ответить, что речь идёт о событии во мне, о корне нравственности, который сам не может быть этическим? Что во мне пробуждает эту свободную паралогическую инициативу, приостановку собственного, единственного бытия. Если моя ипостась по своей структуре убийственна, если к любящему отношению моего ипостасного бытия к другому не может привести никакое видимое содержание моего мира, то откуда тогда *появляется* этическое превращение? Как объяснить возникновение ипостатической действительности, противостоящей злу? Как рождаются желания и практики со-ипостасиса и как это происходит *вопреки собственному* — единственному — бытию?

Ответ такой: возникновение нравственности из до-нравственной ипостатической потенциальности — это вопрос *подвешивания моей внутренней жизни по отношению к моему источнику и концу*. Речь идёт

не о событии между мною (в качестве ипостаси, единственного бытия) и существующим. Другой как существующий может просиять в бытии лишь через мою открытость к *другому бытия*. Это другое является нашим общим источником и концом. Возникновение нравственности можно понять только исходя из *метаонтологии ипостаси*. Ипостась — есть *другое бытия*. Апофатическое Ничто. Подвешенность бытия происходит от соприкосновения с *другим бытия*. В «отношении» с внебытийным, с конфигурацией апофатически понимаемого Ничто. Лишь в этом отношении я *смогу* узнать другую ипостась как ипостась. Онтология ипостаси как единственного бытия ведёт меня к символическому или реальному убийству. Значит, я должен ограничить себя в качестве критерия бытия и небытия. Что же касается со-ипостасности, то заповедь «не убий» апофатична в самом радикальном смысле. Возможность моей ипостасности, её, так сказать, абсолютность, в этом перевороте преобразуется в ничто. Другой воспринимается мной с такой же радикальной неузнаваемостью, с таким же потрясением, с каким я раскрываю и собственную нравственность. *Моральный закон является событийной конфигурацией апофатического Ничто в ипостаси*. Только глубоко внутреннее может быть пережито как внешнее и всеобщее. В этом состоит вся таинственность и величие морального закона, его недоказуемость и непредсказуемость. Паралогосное сосуществование единственных бытий, которое и есть реальное утверждение феноменологии этического со-бытия, в глубине имеет нравственную основу. *Этика в самом глубоком смысле — это архитектоника бытия с оглядкой на невидимое до-бытийное*.

Теперь поставим вопрос о животном: почему и как я вхожу с ним в нравственное отношение? Вопрос этот гораздо проблематичнее, чем вопрос об отношении к со-ипостаси. В летний день моя рука почти автоматически убивает комара или муху. Направленная ко злу природа нашей ипостаси проявляет себя мгновенно. Не потому, что мне что-то угрожает, но лишь потому, что мне что-то мешает. Из чисто эгоистического желания защитить границы своего тела. Хочется, чтобы даже ничтожный укус не потревожил меня. Чтобы лапки мухи не мешали мне дремать. И этого примера достаточно, чтобы освободиться от любой радикальной зооцентрической мысли. Животные — это не только собачки, котята и дельфины. Это и пресмыкающиеся, тараканы, хищники. Пойдём дальше: если вооружить наш глаз прибором, то мы увидим виновников наших болезней — микроорганизмы. Живых существ. Бациллы, микробы, которых мы в борьбе за собственное здоровье уничтожаем, даже не пытаюсь спросить, хорошо ли мы поступаем. Убийство «по ту сторону добра и зла» происходит в чистой неосознанности: одним жестом, как в игре. С осознанной инсценировкой невинности. Осознание пара-ипостасности животных меняет такую установку. Но меняет её не безупречным, не героическим способом. Даёт себя знать тотальная боль, тоска по связи между нами и животными. Мы уничтожаем

живые существа, как будто они и есть само зло. И они бы уничтожили нас, если бы могли. Поэтому они лишь пара-ипостаси. Мы обращаемся с животными, как будто они и есть зло, паразитирующее на нашем бытии, которое можно уничтожить без вреда для чужой или собственной субстанции; как будто они не имеют бытия. В действительности же их бытие течёт мимо нашего, и, будучи инаковым, вступает в наш мир и своим таинством переворачивает его. Никакое оправдание здесь нам не поможет. Мы запятнаны своей виной. Мы — разрушители миров в мире, который «во зле лежит» (1 Ин 5, 19). Мы — эгоцентрики, которых ждёт расправа, — уничтожение нашего «я». И эту расправу, возможно, осуществит именно животное.

Поэтому встаёт основной вопрос: как я смогу полюбить столь отличных от меня животных? Я не могу здесь говорить о чистой *agápe*³⁹? Как я могу преодолеть зло мира, в котором живу? В *agápe* я ограничиваю собственную ипостасность, позволяю другому на мгновение существовать так, как существую я; я принимаю его в его единственности. Это возможно только благодаря моему опыту самого себя. С животными у меня нет такого опыта. На первый взгляд кажется, что наша любовь к животным — лишь наивная антропоморфизация инакового бытия, его инфантилизация: с животными мы «разговариваем» как с людьми или как с маленькими детьми. Но это только видимость. Само очеловечивание животного является символизацией и выражением нашего бессилия, мы принимаем другого, который отличается от меня. Для этой любви к пара-ипостаси мы, казалось бы, не имеем имени. И у нас нет органа для такой любви.

То, что другой человек, со-ипостась, есть такая же ипостась, как и я, видно на основе морфологического подобия. В другом я вижу нечто подобное себе, разделяю с ним его язык, — а то, что и он является ипостасью, *единственным* бытием, я *осознаю* лишь в логосно-невозможном раскрытии. Поэтому невозможно рационально утвердить интерсубъективность, — одной лишь логической мыслью я никогда не вырвусь из солипсизма. То, что животное — пара-ипостась, я могу осознать также и с помощью агапической любви, у которой нет имени. Я никогда не смогу обосновать этого рационально, ведь подобие животного со мной амбивалентно, и может быть переведено в совсем иные онтологические контексты (декартовский редукционизм или современный эволюционный бихевиоризм, которые

³⁹ Общепринятый тезис гласит, что животные не имеют морального статуса. В последние десятилетия дискуссия о моральном статусе животных колеблется между тезисом, что этот статус минимален, и тезисом, что статус этот мы должны всё же учитывать (см. *D. Yarrí. The Ethics of Animal Experimentation. A Critical Analysis and Constructive Christian Proposal. Oxford, 2005. P. 4 и след.*), но моё описание находится вне подобной постановки вопроса. Мы не должны вписывать наше понимание животных в заранее определённую схему этичности, ибо мы забываем о перспективе, в которой могла бы быть обоснована истинная зоо-этика.

оба отрицают, что животное испытывает какую бы то ни было боль или страдание, являются такими примерами философских заблуждений). Особенно когда мы говорим о «низших» видах существ, у нас исчезают эмпирические или рациональные предпосылки любого более глубокого понимания, любой мысленной эмпатии. Животное в прямом смысле отдано мне во власть — чтобы я *помиловал его или нет*, а не для того, чтобы я его понимал. А милость в этом случае является постоянным истощением (кенозисом) перед пустотой, загадкой. Немилость же — их отрицанием, слепым утверждением меня самого.

Вопрос о том, является ли животное ипостасью и каким образом, это лишь по видимости онтологический вопрос: у него не только этические импликации, но и этическая основа. Я не могу знать, является ли животное ипостасью в строгом смысле слова, как не могу знать и о соипостаси. В случае животного интерес субъективности для меня теоретически закрыта. То, что животное является ипостасью, я вижу, только если я люблю его в его непознаваемости, — и эту непознаваемость я ощущаю снова и снова, если я открыт для тайны своего — и его — истока и конца. По поводу животных можно сказать: *gnōsis agāpe ginetai*, «познание становится любовью», как написал св. Григорий Нисский. Если я разрежу животное, то по большому счёту ничего о нём не узнаю: я могу о нём что-то узнать, только если я его люблю и забочусь о нём.

Таким образом, ипостатическая мысль созидает мои отношения между ипостасью и животностью. Со своей (мета)онтологией и зоо-этикой она вводит меня в процесс, в котором я теряю самого себя, — и именно так себя обретаю. На историческом уровне этот процесс относителен. В этой этике нет ничего универсального, но при этом она строга. В прошлом надо было участвовать в играх жизни и смерти, — и побеждать. Сила слона, быка или лошади увеличивала нашу силу и позволяла справляться с задачами, которые физически были нам не по силам. Чтобы выжить, нам были нужны орудия, сделанные из костей животных. Благодаря животным ночью у нас был свет, их шерсть защищала нас от холода. Сегодня всего этого нам не нужно. Наше отношение к животным продолжает оставаться жестоким, и эта жестокость этически не оправдана. Мы действуем из эгоизма, вместо того чтобы быть «светом миру».

То, что происходит, касается непосредственно и нас самих, нашего понимания себя, нашей сущности. Мы гордимся тем, что являемся самыми развитыми существами во вселенной, венцом творения. Но философский анализ открывает нам, что о власти человека над животным мы сможем говорить лишь тогда, когда асимметрическим образом откажемся от логики насилия и убийства. Эта — и *только эта* — возможность обеспечит нам особое положение в мире.

Деконструкция историографии и проблематизация значения текста в герменевтике готовят нас к деконструкции *naturalis historiae* мира

животных и к новой тематизации его символического измерения. Первое совпадает с критикой эволюционной модели происхождения жизни, в той мере, в какой она претендует быть чем-то большим, нежели воображаемой синхронной схематизацией. Жизнь нам кажется внеисторическим феноменом. Второе приводит нас к семантике по ту сторону семантики: к чуждости языка, в которой теряется привычность слов и близость нас к самим себе. В конце нас ждёт *теологический переворот*.

То, что открылось философской мысли как таинственная очевидность пара-ипостаси и хрупкая этическая возможность нашего к ней отношения, в опыте верующего оказывается *священным долгом и таинственным онтологическим полномочием, благодаря которому возможность становится действительностью*.

Было бы хорошо рассмотреть, как это долженствование раскрывается в различных религиях, но здесь ограничусь лишь несколькими мыслями о христианском предании, с которым я немного знаком изнутри⁴⁰.

На первый взгляд может показаться, что это предание не является хорошим естественным основанием для мысли, которая стремится выявить таинственную инаковость животных, их сакральное измерение, и тем самым обосновать агапическую этику и политику. Историк Лин Уайт (Lynn White) в своей очень повлиявший на общественное мнение статье «Исторические корни нашего экологического кризиса» (*The Historical Roots of our Ecological Crisis*), написанной в 1967 году, возложил на христианство ответственность за западное пренебрежительное отношение к природе, потому что оно якобы было «самой антропоцентричной религией в мире» и проповедовало, что природа сотворена для служения человеку, что привело к эксцессам современной биополитики. Несомненно, наше отношение к животным зависит от базового отношения к миру, к бытию как таковому и к его источнику — иными словами, от нашего главного религиозного или мировоззренческого выбора. Правда и то, что в христианском антропоцентризме присутствуют такие составляющие, которые могут привести к пренебрежительной позиции по отношению к природе. Однако в случае Уайта мы сталкиваемся с ошибочной или, в лучшем случае, односторонней интерпретацией христианского благовестия. Наряду с эгоцентрической инструментализацией животных, как в восточном, так и в западном христианстве всегда существовало более или менее явное направление, которое понимало «владычество» человека как иконическое отражение Божьей любовной заботы о творении, а не как повод

⁴⁰ Этим ограничением я никак не отрицаю богатство духовных размышлений о животных в других традициях, наоборот; см. описание отношения к животным в разных религиях в сборнике P. Waldau in: K. Patton (ред.). A communion of subjects: animals in religion, science, and ethics. Columbia University Press, 2006.

к безудержной эксплуатации⁴¹. Установка, которую Уайт приписывает христианству, окончательно «победила» именно в период отпадения от христианства в Новое время, что было конкретно сформулировано деятелями Просвещения и его последователями вплоть до сегодняшнего дня. По словам известного англиканского богослова и знатока науки Алистера Макграта (Alister McGrath), «самая эгоистическая (*self-centered*) религия в истории — это именно секулярное вероисповедание западной культуры XX века»⁴². Моё ипостасное мышление хочет обнаружить онтологические, а не только «эпохальные» основы этой «религии», — но не для того, чтобы её таким образом оправдать. Только если мы поймём её основания, мы сможем её преодолеть.

Брат Лаврентий (Lawrence), чьи мысли сохранились в известной «Практике Божьего присутствия», пришёл к твёрдому убеждению в существовании Бога, увидев, как на дереве распускаются листья. Ствол, который в конце зимы выглядел мёртвым и неподвижным, весной наполнился жизнью, эпифанически свидетельствуя о торжестве Жизни.

Христианское богословие животных должно совершить нечто подобное: в каждом животном, несмотря на историю его вида, на значение его в мире, нужно постичь истинность Божественной жизни и через это видение обрести благоговение перед всем живущим. Правильное чтение священных текстов, не искажённое нашим эгоизмом, утверждает нас в этом. Можно сослаться на многие места: начиная с иерархически выстроенного библейского рассказа о творении, где и к животным относится абсолютное *tob meod* (= хорошо весьма, в переводе Септуагинты *kalà lian*, весьма красиво), продолжая позднейшими пророками с их отказом от жертвоприношений животных, вплоть до истории Иисуса, искушаемого в пустыне. В Евангелии от Марка есть таинственные слова о том, что Иисус во дни своего поста «был с дикими животными»⁴³. Это «был» (*en*, имперфект глагола, указывает на вневременность начала Евангелия от Иоанна (Слово «было», *en*). Богочеловеческая близость с животными не знает времени — и поэтому не знает и конца. Упоминание в третьем лице о бытии Богочеловека с дикими зверями в Евангелии от Луки раскрывается как проявление заботы Отца о каждом существе: «Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? И ни одна из них не забыта у Бога» (Лк 12,6). Часть христиан, вне

⁴¹ Ср. опровержение тезиса Уайта: J. Cohen. «Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It»: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text. Cornell University Press, 1992.

⁴² A. McGrath. The Reenchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis. Galilee Trade, 2003. P. 54.

⁴³ См.: R. Bauckham. Jesus and the wild animals (Mark 1:13): a christological image for an ecological age, в: Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, ed. J. B. Green, M. Turner. Grand Rapids, 1994. P. 3–21.

конфессиональных различий, в этих и подобных им текстах увидели таинственный намёк на то, что и животные причастны бессмертию и вечной жизни⁴⁴. В религии всё переходит в эсхатологию, на этот раз — в эсхатологию животных.

Практически-этическое измерение такого богословия мира животных — это борьба за изменение законов, за то, чтобы общественное сознание обратило внимание на жестокое обращение с животными и покаялось в своём эгоизме, чтобы их страдание не было вынесено на периферию общественного внимания и перестало быть невидимым. Как и в случае эсхатологии человеческого мира, надо непрестанно думать о безвозвратно исчезающих пара-ипостасях. О страдании без всякого видимого утешения. О мучениях, длящихся веками и тысячелетиями. О вчерашних мучениях. Об аде, в котором животные были и в котором пребывают сейчас. На это может ответить только эсхатологическая надежда, эсхатологическое завтра. Поэтому перед нами встаёт важнейшая богословская задача: разработать эсхатологию надежды для мира животных. Восстановление, апокатастасис уничтоженных миров животных. Возможное будущее инаковых пара-бытий в эсхатоне. Для этого нужно сосредоточиться на пара-ипостасной инаковой структуре, которая эсхатологически воспринята Богом, ибо Он «всё во всём» (1 Кор 15, 28). Богословский вопрос — являются ли животные ипостасями — в конце концов может быть задан иначе: каким образом мы и животные соединены в Боге? Нравственность, которая раскрывается нам на философском уровне, являет собою предвосхищение эсхатологического преображения мира и его временное исправление: сомневающийся, хрупкий *tiqqun 'olam*. Это — эсхатон, распространяющийся во времени. Способ существования в *agape*, который начинает осуществляться в истории. Борьба за права животных, все аскетические, вегетарианские и веганские эксперименты с духовной точки зрения — лишь слабые пролегомены к эсхатологии Знамения. То, чего мы хотим достичь, мы не можем осуществить в одиночку. Сами по себе мы обречены на неудачу.

Именно из-за незнания, фундаментального незнания, которое отметил наш ипостасный анализ, такая эсхатология всегда конъюнктурна и временна. По сравнению с большей частью христианского предания, которая в своей оценке животных ссылалась на греческую философию (особенно на стоицизм), такая эсхатология, конечно, маргинальна. Однако сегодняшняя христианская мысль должна обратить внимание именно на такие примеры отношения к животным, которые кажутся более истинными, чем основные богословские течения. Она должна внимать историям о житии

⁴⁴ Например, Сан-Хуан де ла Крус, Джон Уэсли и современные богословы К. С. Льюис, Кейт Уорд и Джей Макдэниел. Ср.: A. Linzey, T. Regan (ред.). *Animals and Christianity*. London, 1989. P. 93–105.

с животными отцов-пустынников в кельтском христианстве, которое расцвело в Ирландии, Шотландии и Уэльсе в VII веке, преданиям о святых монахах, которые защищали животных перед охотниками⁴⁵, богословским интуициям св. Франциска и, наконец, вспомнить об основополагающих переменных, которые произошли в современном богословском мышлении в связи с холокостом в индустриальном животноводстве, в науке и в разных отраслях промышленности, где массово уничтожаются живые существа. Заметка на память: первым о «правах животных» заговорил не какой-нибудь философ Просвещения, а христианский мистик, последователь Якоба Бёме Томас Трион (Thomas Tryon, 1634–1703), и на Западе первыми движение в защиту животных организовали английские протестантские пасторы⁴⁶.

С точки зрения философии, мы видели, что мы с животными друзья в очной ставке с ничто. Но это ничто — как мы сознаём в вере и знании, вырастающем из веры, — не похоже на «ничто» нигилизма. Это апофатическое Ничто, ничто из христианской перспективы, оно раскрывается нам как сверхсветлый мрак Бога, оно сияет в творении как Агапе, как Свет и Жизнь. Хайдеггер писал: «Кажется, будто сущность Божественного нам ближе, чем шокирующая чуждость (*das Befremdende*) живых существ»⁴⁷, но мы, христиане, знаем, что в пара-ипостасности животных выявлена и Божья, бесконечно более «шокирующая» чуждость гипер-ипостасности. Выявлена апофатичность Божьей сверхчисловой триипостасности в единой непостижимой сущности, которую мы не можем описать никакими понятиями, хотя чувствуем её благодать и ею живём. Инаковость животных ведёт нас к радикальной инаковости Бога, близость с ними — к близости с Ним. Мы не знаем, насколько эта тайна раскрыта животным. Но мы, христиане, должны знать, что «животные живут не только для нас, но и для себя и для Бога»⁴⁸. Святая Троица, непознаваемый Бог, который по вере открылся мне в Иисусе Христе, является также и Богом животных. Бог каждого конкретного животного здесь: Он призывает его к бытию, находится в отношении с ним. Троическая Бездна является его Единым и Всем, его началом и концом.

Лишь в близости такого Бога мы познаем и близость и тайну животных — и лишь в близости животных мы до конца поймём таинственность и близость такого Бога.

Перевод со словенского *Павле Рака*

⁴⁵ Например, Карильф (прибл. 400), Авентин из Гаскони (прибл. 440), Монацелла (прибл. 600), Ансельм Кентерберийский (1033–1109) и Годрик из Финхале (умер 1170).

⁴⁶ N. Phelps. Op. cit. P. 62.

⁴⁷ Brief über den Humanismus. GA 9. S. 326.

⁴⁸ Василий Великий, цит. по: R. Sorabji. Animal Minds and Human Morals. Cornell University Press, 1995. P. 199.