

УДК 13:316.37

**ЧЕЛОВЕК С НЕ-ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ЛИЦОМ  
(НАБРОСКИ К АНАЛИЗУ ИДЕИ ЗВЕРОЧЕЛОВЕЧЕСТВА)**

*Г.К. Сайкина*

**Аннотация**

Божественное и звериное являются крайними пределами человека как онтологически промежуточного существа, двумя главными зеркалами в процессе человеческого самопознания. Правомерной оказывается не только идея Богочеловечества, но и идея Зверочеловечества. Однако автор указывает на чисто человеческие корни и основания того, что принято считать «звериным» в человеке.

---

«Человеческое в человеке» – так ли легко его найти и определить?! Суть этого выражения очень точно отмечает присутствие в человеке чего-то инородного ему, сущностно чуждого. В человеке есть *не-человеческая* компонента. Само человеческое почти не поддается устойчивому, раз и навсегда данному определению, поэтому возможным становится другой путь: обратиться к анализу *не-человеческого* в человеке.

Человек действительно точно и до конца не понимает, как быть «человечным человеком». Чтобы понять себя, он чаще всего обращается к иному и *о-предел-яет* себя через иное. Само собой разумеющимися кажутся определения человека как «образа и подобия Божьего» или «образа и подобия животного». Относясь к Богу как к чему-то трансцендентному и сверхчеловеческому, человек при этом рассматривает его как недостижимый предел самого себя, в котором человеческого нет. Зверь – с другой стороны – воспринимается им как нечеловеческий предел самого себя, в котором человеческое еще не проросло. Зная свои крайние пределы, человек не знает самого себя. Но предел – не чистая грань, линия; предел может иметь протяжение и переходы.

Человек – промежуточное существо, он всегда – между, в состоянии «ме-та». Но границы не только разъединяют, а еще и соединяют. Поэтому человек – не только *между-мирное* существо, но и странник между мирами, блуждающий между родами бытия. Кроме того, пограничное вырастает в человека. За счет своей промежуточности, лиминальности человек – везде, человек – нарушитель границ. «Положение человека как человека в космической структуре – середина и потому – переход. Человек может вырваться из природы и идти путем культуры вверх, в религию, где он достигнет своей завершенности, удовлетворив таким образом свое беспокойное (ибо оно открыто) сердце. Но он также может опускаться все ниже – назад в природу, постепенно утрачивая свою духовность и свою личность» [1, с. 211]. Онтологически человека поэтому можно рас-

смагивать не только как середину и центр, но и как вертикальное, «осевое» существо. Человек в таком случае осью вытягивается между Богом и зверем, небом и землей, духом и природой.

Данное положение человека обусловлено таким его сущностным свойством, как свобода. Совсем не случайно представитель философской антропологии А. Гелен указывал на «рискованную конституцию», «сущностную угрозу» человека. В этом же ключе рассуждает Э. Кассирер: «Неизбежный момент человеческого существования – противоречие. У человека нет «природы» – простого или однородного бытия. Он причудливая смесь бытия и небытия; его место – между этими двумя полюсами» [2, с. 14]. Человек поэтому является существом, которое постоянно решает проблему собственного рождения – перехода из небытия в бытие.

Следовательно, онтологическая ситуация человека усугубляется не только тем, что в человеке не все человечески, но и тем, что сам человек может не сбыться в качестве человека и не всегда является человеком. По мнению Х. Ортега-и-Гассета, «в отличие от прочих обитателей вселенной, человек никогда не является наверняка *человеком*, поскольку быть человеком именно и означает риск перестать быть таковым; человек – воплощенная проблема, сплошная и весьма рискованная авантюра, или то, что я и называю, по сути, драмой! Поскольку драма существует лишь тогда, когда неизвестно, что будет дальше, когда каждое мгновение таит опасность и полно трепета. В то время как тигр не может перестать быть тигром, не может лишиться своей тигринности, человек живет, постоянно рискуя утратить человечность» [3, с. 242]. Действительно, в человеке не заложена сущностная полнота его возможностей.

Родовая человеческая универсальность и человеческая свобода могут оборачиваться существованием человека в неадекватной ему форме, человека с *не-человеческим* «лицом». Додумывая идею универсальности до конца, осознаешь логичность того, что собственно формы у человека не существуют или же форм может быть много. *Материал* человека есть, а способы сборки в человека не заданы, мы сами их выстраиваем, находим. Где находим? Во внешнем мире. Поэтому человек обычно примеряет чужие одежды. Возрожденцы отмечали, что человек должен сам выбрать себя, а спектр его возможностей – от ангела до зверя.

Человек всегда стремился найти в себе нечто устойчивое, фундаментальное, остов, стержень, видимо, потому, что подспудно осознавал свою сущностную изменчивость. Человек есть принципиальная незавершенность, становление; свою опору он находит в том, что ему кажется неизменным – или в Боге, или в природе. Но человеку трудно держать собою верх, лучше укорениться в земле, в животном.

Увидеть животное в человеке кажется совсем несложным занятием. По крайней мере, это гораздо легче сделать, чем увидеть в человеке Бога. Животное во мне уже есть, а божественное необходимо в себе взрастить. Современному человеку трудно мыслить, как Ф.М. Достоевский, который считал, что даже в самом падшем человеке теплится образ и подобие божье. Бог как абсолют, совершенство соизмерим по большей мере с человеком как родом. Для человека очень трудной задачей является помещение Бога как Абсолюта внутри себя

конечного. Тем более, в религиозном мировоззрении подлинный образ человека искажен или, как писал Н.А. Бердяев, поврежден или замутнен первородным грехом. Возможно, увидеть и – что важно – полюбить в другом человеке и в себе Бога сложно потому, что религия через определение человека как «образа и подобия божьего» на самом деле создает лишь *иллюзию* знания о человеке: если Бог неизвестен, то это определение приобретает, на наш взгляд, вид уравнения с двумя неизвестными.

И все же эта идея о человеке как «образе и подобии Бога» – какой бы статус она ни принимала для самого человека: реальности посредством актов истинной веры или символа, умозрительного объяснительного принципа – как только она появилась, уже больше не сходит со сцены мышления. Как отмечал М. Шелер, характеризуя христианско-иудаистский миф о сотворении человека личным Богом и расценивая его как один из типов самопонимания человека, идей человека, «этот миф куда более могуществен и куда более часто произвольно возникает в сознании, чем думают. Если кто-то уже не верит во все это догматически, он, тем не менее, еще долго не может освободиться от той формы, от той ценностной окраски человеческого самосознания, от того самоощущения человека, которые исторически коренятся в этих объективных элементах веры» [4, с. 75].

Для философов Бог по большей мере – это объяснительный принцип, к которому они прибегают, желая схватить всеобщность. Действительно, к примеру, все такие черты человека, как универсальность, полноту, целостность, свободу, легче объяснить через идею Бога. Философы не зря приходили к идее Бога как отчужденной человеческой сущности и выводили принцип: Бог сотворен по «образу и подобию человека», а человек себя творит по «образу и подобию своего творения».

Через Бога мы приближаемся к своей бесконечной сущности. В Боге мы ощущаем до конца осуществленную сущность самих себя. «Человеку, – как считал Ясперс, – свойственно стремление приблизиться к божеству, непосредственно пережить его, познать его присутствие в мире. Происходит это посредством освящения всех импульсов человека – то был «бог», не я, совершивший это...» [5, с. 479]. Вовсе не случайно человек свои метафизические акты расценивает как «данные свыше» (любовь, творческое вдохновение, мысль и т. д.).

Мы так тянемся к Богу потому, что он – безразлично, по сути, верим мы в него или нет – приближает нас к самим себе. «Человека нет без божественного в человеке, но не символически лишь божественного, а реально божественного» [6, с. 84]. Следует поэтому различать, как присутствует идея Бога, какую функцию она выполняет. Мы, если даже принимаем эту идею, по большей мере находимся лишь в символическом Боге, а не в «практике», «опыте» Бога. Возможно, поэтому богочеловечность имеет статус, скорее всего, идеала, а не выражения реального человеческого состояния и сущности.

Важно отдавать отчет в том, что поиск божественного в человеке вовсе не тождествен обожествлению человека. Однако такая подмена часто происходит, причем, мы даже не замечаем, что она осуществилась. Процесс обожествления человека – мы называем его антропотезом – оформляется в эпоху Возрождения. Свойства Бога приписываются человеку, причем человек сам есть Бог, но не

в нем – что-то от Бога. Возвышение человека над миром лежит в основе интерпретации всех идей возрожденцев. К примеру, очень интересный заход нашел Шелер для доказательства нового скачка в человеческом самосознании в эпоху Возрождения. «Широко распространенное заблуждение – будто, например, основной тезис Коперника в первое время его появления переживался как основание для понижения уровня человеческого самосознания. Джордано Бруно, величайший миссионер и философ новой астрономической картины мира, высказывает прямо противоположное ощущение: Коперник всего лишь открыл на небе новую звезду – Землю. «Итак, мы уже *находимся* на небе!» – считает возможным в ликованиях воскликнуть Бруно, и потому нам не нужны небеса церкви» [4, с. 72].

Именно в антропотезе заложены корни современного явления, который Ницше обозначил в виде слов «Бог умер». Достоевский учил, что для человека необходимо суметь занять второе место после Бога. Обожествление человека (антропотез) стало оборачиваться проявлением «звериного в человеке». Напомним хотя бы известное представление А.Ф. Лосева об «обратной стороне титанизма» возрожденцев.

На наш взгляд, исконное религиозное мировоззрение по сути не знает такого явления: «*звериное в человеке*». И зверь, и человек – твари, но сотворены в разные «дни творения», *принципиально разными актами*. Увидеть низшее (животное) в более высшем (человеке) – такой ход мысли был невозможен для христианского мировоззрения. Человек соотносим с Богом, но не со зверем; даже качество тварности их совсем не объединяло. Возможно, поэтому современные люди понятие «тварь» воспринимают не как качество, их возвышающее, а как качество, их принижающее; по сути, слово «тварь» отождествляется сегодня со «зверем» (и имеет даже ругательный смысл).

Представьте себе, какой мировоззренческий шок испытали люди, когда было сделано открытие Дарвина. Но именно с тех пор животное начало в человеке начинает восприниматься людьми как *естественное* и даже *имманентно* человеку присущее свойство. Возможно, вследствие этого никто не ставит проблему «озверения» человека. Мы не ощущаем, что нужно строить какие-то специальные переходы, мостики к звериному, как-то трансформироваться для этого. Оно как низшее воспринимается в нас уже содержащимся. Мы чувствуем, что часто проявляем себя как животные. И когда ведем себя не по-человечески, мы характеризуем это поведение как животное поведение.

Хотелось бы обратить внимание на конспект и комментарии Н.Н. Трубникова к книге Н.А. Бердяева «Смысл истории». Составитель публикации назвал их «*От Зверя к Богу*». У Бердяева история предполагает Богочеловечество, а драма истории разыгрывается в столкновении между Божеством и человеком. Трубников считает слабым пунктом его философии истории то, что противоречия и борьба между ними осуществляется во вне, между, но не внутри человека. «Почему он не видит ее «в», внутри? Почему он со своей глубокой религиозной верой – парадокс – сталкивает человеческое и божественное начала в макрокосме, а не в микрокосме человеческой души? Почему Человек и Бог? Почему не сам человек – зверь и бог? Зверь, осуществляющий движение к тому, чтобы стать Богом и пере-стать быть Зверем?» [7, с. 143]. Видите, у Трубникова появилось слово «Зверь». Но, как мы уже писали, в религии зверя внутри человека нет.

Смысл проблемы человека и его истории как действительной проблемы философии человека и истории, согласно Трубникову, – в проблеме «сублимации Зверя к Богу, в Бога» [7, с. 144]. История есть движение человека от Зверя к Богу, от произвола к свободе, причем он считает, что именно «цивилизация дает человеку больше свободы, т. е. позволяет ему легче сделаться Богом, чем Зверем» [7, с. 146]. Такая философия человека и истории выстраивает новую этику – «этику возможности стать самому чуть меньше Зверем и чуть больше Богом и тем самым сделать человеческий мир не более человеческим (очень неопределенна эта человечность, ибо «человечен» – человек – и Гитлер), но более божьим» [7, с. 144].

Итак, человек по сути не столько находится между Богом и Зверем, сколько связан с ними *внутренне* (!) конфликтом. Сам человек – вечная борьба Бога и Зверя в нем самом, вечный переход внутри себя. Действительно, ведь человек – и недочеловек, и сверхчеловек.

Трубников выразил некоторую процессуальную сущность человека: «человек не есть тело, но есть течение жизни» [7, с. 144]. Смысла этой идеи придерживаются так или иначе многие философы. Так, Е.Н. Трубецкой пишет: «Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя» [8, с. 368].

Вернее, однако, несколько другое: человек только и может *стать* человеком, поднявшись над собой – трансцендируя. Как писал М.К. Мамардашвили, «я могу быть человеком только тогда, если я стремлюсь к чему-то большему, и тогда я могу получить меньшее. То есть человека. Но – **человека**, а не животное» [9, с. 199]. Трансценденция как выход за пределы самого себя, самопреодоление предполагает трансформацию человека – изменение формы. Она требует перехода в иное измерение. Чисто логически (только если отдаться течению мысли!) трансценденция может быть не только путем *к человеку*, но и *от человека*, в неадекватные человеческой сущности формы. Но все же мы всегда выражаем в акте трансценденции как сущностную сторону самовозвышение, а не падение, и обязательно – приход к себе настоящему (человечному).

«Бог умер», но умер он, прежде всего, внутри человека. А так как стремление трансцендировать остается в «крови» человека, то он пытается функционирование природного (животного) перевести в статус высшего, трансцендентного. Происходит «низкая» подмена.

Возможно, после «смерти Бога» мы сталкиваемся с движением «от Бога к Зверю». У Достоевского встречается мысль, что человек слишком широк, надо бы сузить. Не выдерживает современный человек – человек желающий, невроид и шизоид – благости и всемогущества Бога. Да и просто не чувствует его присутствия внутри. Почему? Да хотя бы потому, что человек потерял свою многомерность и центрированность. Не может он сегодня, как Кьеркегор, выбирать в себе Абсолют. Вот и сузил себя человек, сузил реально.

Бог спасал человека от самого себя. «В человеке живет инстинктивная, непреодолимая ненависть и отвращение к гармонии, его тянет к разрушению, к хаосу... В душе человеческой лежит дьявол. Великое счастье для жизни, что его удерживает в душевных глубинах тяжелая крышка, которой название – бог» [10, с. 10]. Но вот Бог умер...

Мы привыкли к идее Богочеловечества, но, по всей видимости, необходимо – особенно сегодня – вводить идею *Зверочеловечества*. Как относиться к этой идее, что она подразумевает?

Евгений Трубецкой в своем произведении «“Иное царство” и его искатели в русской народной сказке» пишет: «Человек чувствует в себе животное, ощущает непрерывную и страшную возможность впасть в животный мир, завывать по-волчьи, захрюкать свиньей или гадом поползти по земле. С этой точки зрения оборотничество выражает в себе великую жизненную правду. *Зверочеловечество* есть реальный факт нашей жизни: в мире подчеловеческом действительно есть та темная бездна, которая нас в себя и втягивает... В своем стремлении прочь от этой бездны падения человек ощущает не свое только человеческое усилие, а общее стремление к жизни, в котором заинтересовано всякое дыхание, ибо весь мир стремится подняться над собою в человеке и через человека» [11, с. 465–466]. Следовательно, онтологическая миссия человека – поднять мир через себя к высшему. А звериное появляется при втягивании себя и, следовательно, мира в целом в низшее.

Идея зверочеловечества, звериного в человеке встречается в учении Е. Трубецкого не только в контексте анализа русской сказки. По всей видимости, она достаточна глубоко волновала данного мыслителя. Он отмечал, что человечество в настоящий момент (а это он писал в дни первой мировой войны) стоит на перепутье, оно должно определиться: «Чем надлежит быть вселенной, – зверинцем или храмом?» [8, с. 368]. Примером озверения являются, согласно данному философу, войны. Но если раньше, чтобы добыть себе пищу, дикие орды истребляли другие народы так же, как коршун истребляет свою добычу, руководствуясь своими инстинктами, то сейчас биологизм сознательно возводится в *принцип*. Причем, по его мнению, это нечто большее, чем жизнь по образу звериному, а «прямое поклонение этому образу, принципиальное подавление в себе человеколюбия и жалости ради него». Истоки озверения Е. Трубецкой видит в «неслыханном от начала мира порабощении духа» [8, с. 368], в возведении озверения в принцип и в систему.

Е. Трубецкой считает, что роковое сходство жизни человека и жизни животного, вызывающее у него чувство нравственной тошноты и отвращения, в мирное время «скрыто, замазано культурой; напротив, в дни вооруженной борьбы народов оно выступает с циничной откровенностью; мало того, оно не затемняется, а, наоборот, подчеркивается культурой, ибо в дни войны самая культура становится орудием злой, хищной жизни...» [8, с. 340]. Следовательно, причины озверения вызваны культурой, а не столько «подчеловеческой бездной».

Звериное в человеке – зверочеловечество – возникает вследствие того, что мы природное, животное наделяем ценностью трансцендентного («поклоняемся»). Однако «перешагивания через сущее», как определял трансценденцию М. Хайдеггер, не происходит. На наш взгляд, корни оформления зверочеловечества лежат в том, что человек уже не хочет *сублимировать* Зверя – во что угодно: в Бога или в нечто трансцендентное вообще. Животное начало рассматривается как наше истинное естество, и низовое тем самым возвышается. Происходит переподчинение высшего низшему.

Е. Трубецкой писал о Зверочеловечестве в начале века. Еще не было Второй мировой войны, Освенцима и ГУЛАГа... Как же тогда характеризовать сегодняшнее человечество, если все звериное помножилось, возведено в степень?

Интересно, что идея Зверочеловечества, звериного в человеке встречается в русской религиозной философии, т. е. в философии, которую более всего волновала идея Богочеловечества. А может быть, по-другому и быть не могло?!

Религиозный контекст идеи Зверочеловечества оказывается возможным, если вспомнить, что звериное в истории зачастую связывали с дьявольским (к примеру, дьявола рассматривали как «обезьяну Бога»). Не случайно, к примеру, в философии А. Мацейны царство Антихриста характеризуется как царство зверя, а любовь инквизитора к человеку интерпретируется им как любовь к животному в человеке.

Почему-то человеку свойственно все низменное, телесное, агрессивное, инстинктивное, хаотичное, необузданное в нем списывать на проявление животного начала в себе. Но животное начало *само по себе, в себе*, животное в природе (животное самого животного) не демонично. Оно спокойно в своей сути. Животное гармонично внутри себя и вне себя.

Не случайно Трубников называл человека не животным, а сверхживотным. Животному звереть не надо, это – его естество. Животное не играет, ему не надо «казаться», оно срослось с собой, не растождествлено внутри себя. Но если в человеке проступает звериное, оно принимает достаточно уродливый вид.

Страшна не сама естественность, а *противоестественность* того, что человек выдает за «животное» в самом себе, тем более, если человек эту противоестественность рассматривает как нормальное свое естество, естественное положение дел. С нашей точки зрения, важно понять, что не все, что мы считаем звериным в человеке, действительно имеет какие-то животные корни. Уже греки понимали, что человеческое – в мере. Безмерность – вот исток звериного в человеке, не животного, не природного, а именно звериного. И не только телесное, чисто природное, а даже разум может стать истоком звериного, если он стихия. Звериное в человеке – не в биологическом, не в природном, а в безмерном.

В первую очередь животное начало в себе человек связывает с половым инстинктом. Но в животном мире он подчинен закону продолжения рода, поэтому проявляется лишь в определенные периоды. А в человеческом мире такой связи уже не существует. Считается, что человек обладает избыточной половой энергией. Кроме того, человек с самого рождения воспитывается как определенное половое существо, не имея при этом развитых половых органов для деторождения. Интересны обобщения Шелера по этому поводу: «Но только у человека эта возможность изолировать влечение от инстинктивного поведения и отделить наслаждение функцией от наслаждения состоянием принимает самые чудовищные формы, так что с полным правом было сказано, что *человек всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным – никогда* (выделено нами – Г.С.)» [12, с. 47–48].

Возникает интересный вопрос: как можно видеть в себе животное, причем как естество, если человек считается биологически несовершенным, неприспособленным существом? Непонятно, откуда происходит это приписывание себе животных черт, редуцирование себя до животного? Возможно, логика ложно

понятого эволюционизма, который не знает скачкообразности, проявляет себя здесь как некий «идол»<sup>1</sup>? Гелен дает следующую характеристику человеку: «перед нами – недостаточное в отношении органов существо, лишенное в большей степени надежных инстинктов, предоставленное неопределенной полноте открытого мира, не редуцированного и даже частично не приглушенного приспособлением» [13, с. 175]. По логике вещей, человек в таком случае должен мыслить себя как недостаточно животное, *недо-животное*, редуцированное, усеченное животное.

Человек является неспециализированным, недостаточным существом. Он свободен от природной программы. «Любое животное, любое неразумное существо не может чего-то не делать, в нем все или почти все жестко запрограммировано природой... А человек может вообще ничего не делать» [14, с. 18].

Достаточно продуктивна идея Гелена об «эмбриональном облике» человека. Следовательно, если развить эту метафору, человек еще не прошел стадию рождения, еще не родился человеком. По сути, антропогенез в рамках философской антропологии всегда не завершен. Человек – существо, постоянно преодолевающее, превосходящее самого себя. Он всегда ищет самого себя.

Нам кажется, что в таком случае проявлением звериного в человеке будет заострение человека в определенных пределах и формах. Мы умираем как люди тогда, когда перестаем двигаться вперед, не хотим что-то менять в себе и в своей жизни, т. е. начинаем жить *по заданной «программе»*, как животные. Мы прилипаем к собственной «шкуре».

У И. Канта есть очень интересные строки: «привычка... есть физическое внутреннее принуждение к тому, чтобы впредь поступать так же, как поступали до этого... Привычки других людей потому вызывают в нас чувство отвращения, что здесь из человека уж очень выпирает животное, инстинктивно управляемое по правилу привычки как другое (не человеческое) естество, и таким образом он попадает в один разряд со скотиной» [15, с. 172]. Привычка убивает человеческое. Человек превращается в раба привычки – человека привычки. Следовательно, животное начинает в нас «выпирать» (то есть подменять человеческое, высшее) и тогда, когда мы имеем дело со своей бессубъектностью, когда наши действия воспринимаются как вызванные внешними силами и при этом доходят до автоматизма. Страшен при этом не только автоматизм поведения, но и автоматизм, стереотипность мышления.

Зверочеловек – человек привычки – живет по законам *подражания*. Как писал Андре Жид, «каждый старается меньше всего походить на самого себя. Каждый выдумывает себе хозяина, потом подражает ему; он даже не выбирает себе хозяина, которому подражает; он принимает уже указанного хозяина. Однако я думаю, что можно иное прочесть в человеке. Но не смеют. Не смеют перевернуть страницу. Законы подражания; я называю их законами страха. Человек боится остаться одиноким; и совсем не находит себя... Между тем создает всегда одинокий!» [16, с. 68].

---

<sup>1</sup> Данная логика не принимает во внимание то, что главный вопрос антропогенеза – не в том, как человек появился в природном мире, а в том, как он *выделился* из всей природы.



Действительно, страх себя изменить, пуститься в *рискованное путешествие быть человеком* воспроизводит в нас животное. Не случайно говорят именно о животном страхе. Мы боимся рискнуть полюбить, помыслить самостоятельно, без стереотипов, сказать доброе слово... – в итоге боимся рискнуть жить. Мы «как бы» живем...

Шелер рассматривает подражание и копирование как присущие животному свойства. «Но всякое *подлинно* человеческое развитие существенно основывается на *разрушении* традиции» [12, с. 46]. Шелер при этом указывает, что при старении душевный процесс все более приближается к животным принципам, а «человек в старости все больше становится рабом привычки» [12, с. 45]. В данном случае, как нам кажется, не нужно относиться к старости с биологическими мерками, ведь можно и в старости душой быть молодым, а в молодости быть дряхлым стариком – человеком привычки, зверочеловеком, когда тебе уже ничего не надо, ничто тебя не интересует, все устраивает, когда человек не устремлен ввысь, а прибит к земле, как животное.

Интересную мысль высказывает М.К. Мамардашвили: «Какова бы ни была редуцированность выживания, вернее, его формы как «формы жизни» (живем, как можем жить!), человек все равно живет не как животное, а как неудачный человек» [17, с. 185.] И в этом – его трагедия. Но звериное (а не животное) в человеке, на наш взгляд, появляется тогда, когда человек не чувствует своей неудачи, трагедии. Когда человек «доволен» и «сыт». Человек по сути своей способен, по словам Шелера, сказать «нет» действительности и жизни. Он – «вечный Фауст», «аскет жизни», «вечный протестант против всякой *только* действительности» [12, с. 65].

Особенно явно несоответствие человека человеку по сущности прорисовывается в современном типе «человек-масса». Это – тот же человек привычки, «программы», человек, в котором трансцендентное или умерло, или вообще не появлялось.

В современной действительности везде мы видим толпы, как отмечал Х. Ортега-и-Гассет. Массы пришли к неограниченной власти в обществе. «Масса... отвергает сосуществование с кем-либо, кроме нее самой, – ее питает смертельная ненависть ко всем, кто к ней не принадлежит» [18, с. 103]. Она не допускает появления оппозиции.

Сам человек-масса чувствует себя совершенным существом, следовательно, не нуждающимся в ценностях. Как отмечал Ортега-и-Гассет, человек-масса воспринимает все блага цивилизации как естественные. В массе сам человек похож на животное. Подобные же свойства массы отмечал А. Мацейна: «Толпа движима не метафизикой. Она идет, подталкиваемая только инстинктами» [19, с. 331]. Не случайно говорят о стадном *инстинкте*. В толпе человек показывает звериное рыло и издает звериный рык. В толпе человеческие индивиды становятся похожими, на одно лицо. Здесь господствует принцип подражания.

Итак, мы встречаемся с *коллективными* формами звериного. Мацейна, кстати, пишет, что антихрист более всего появляется в толпе. Чем больше толпа, тем меньше человек. Сама толпа чудовишна и стихийна. Под действием массы человек теряет свою субъектность, становится одержимым, причем чуждыми, внеличностными силами. Человек становится лишь пассивным орудием

этих сил, равно способным на преступления и на героизм. Масса подавляет волю человека, человек готов делить иллюзии и галлюцинации массы. «Масса не мыслит и не наделена волей; она живет образами и страстями. Эти качества массы кардинальным образом отличают ее от общности... В общности люди формируются в народ, обладающий самосознанием и способный обеспечить себе непрерывное и поступательное историческое развитие» [20, с. 882]. Следовательно, массой движут страсти, а они всегда безмерны, если нет принципа разумности и морали.

Масса обезличивает человека. «Масса – это “коллективная душа” людей, объединенных общими чувствами и побуждениями и утративших всякую индивидуальность. Переживания человека, ставшего частью массы, – это переживания, так сказать, с точки зрения “мы все”, но не “Я”» [20, с. 882]. Поэтому там, где люди живут массой, возникают массовые психозы, а человек становится автоматом, лишенным воли, но наделенный сознанием своего могущества. И это чудовищно.

Мацейна, характеризуя «рай», к которому призывал инквизитор, как животный, считает, что «животное состояние» раскрывается в результате «отрицания свободы и тем самым личности человека». Человек в этом царстве, как животное, субъективно счастлив потому, что сыт, спокоен и удовлетворен. Он становится, на наш взгляд, *приспособленцем* (но ведь по сути это животные приспособляются к окружающей среде, а человек преобразует ее). «Взять за основу природное животное начало в человеке и этим началом предопределить всю его жизнь – это значит приговорить человека веками не подняться над природой и над ее причинными закономерностями. Это значит – приговорить его к одному состоянию взамен бесконечности. Это значит – открытую тварь превратить в закрытую, такую, каким является животное» [1, с. 211].

При этом Мацейна животное состояние мыслит и как погружение человека в коллектив, вследствие чего человек отрекается от свободы, но при этом остается счастлив. «Отсутствие свободы – обязательное условие счастья и для человека, и для животного» [1, с. 210].

В XIX – XX вв. люди очень остро почувствовали опасность социального. Общество, как утверждал еще Ф. Ницше, пытается «выдрессировать» из человека регулярное, исчислимое, предсказуемое, ручающееся за свое будущее существо. Но ведь это определения, которые так сближают человека с «запрограммированным» животным. Каждый человек, по Ницше, чувствует на себе «ошейник общества». Общество он характеризует как «смирительную рубашку», естественно, оно подавляет свободу. В принципе культура, согласно Ницше, превращает хищника в ручную, цивилизованную породу животного. Иначе говоря, сама социальность (которая, к примеру, в марксизме рассматривалась как человекообразующая сущность) несет в себе опасность превращения человека в зверя.

Следовательно, общество – это не гарантия нашей человечности. Конечно, только в обществе появляется человек, но само присутствие человека в обществе автоматически не придает ему человечности. Так, по телевидению как-то демонстрировали документальный фильм о детях-Маугли, но в отличие от известных науке случаев они появились в человеческом обществе. Их отторгли

собственные родители (в основном алкоголики), но приняли и буквально выкормили домашние животные. Причем, они жили на виду у всех людей. Все их повадки были звериными. Они их приобрели путем подражания. Не случайно Кант говорил о задатках животности, а значит, даже животность, как мы считаем, не может у нас автоматически проявляться; даже животному поведению человеку следует учиться.

Если «биологической эволюции рода выгодно сохранять себя посредством множества взаимозаменяемых экземпляров» [21, с. 33], то человечество живет по другим законам. Тейяр де Шарден, решая проблему антропогенеза, отмечает, что в природном мире особь кажется побочной и приносится в жертву филе, не представляя никакой цены, а человеческое общество стремится к «зернистости» – к личности, развивается путем *индивидуальной* эволюции.

Однако отметим, что человек в обществе превращается в безличный «винтик», заменимое существо. Избыточными для функционирования социального организма оказываются люди, мучающиеся угрызениями совести, страданиями от любви, поиском истины, да и просто больные и старые люди. Происходит обесценивание человеческой личности. Ради своеобразно понятого «общественного блага» пренебрегают жизнями, судьбой, благом отдельного человека. Общество начинает буквально жить как «организм», по принципам биологической эволюции.

В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова сущностной чертой человека называют его «несводимость», в том числе к своей профессии, к делу. Человек всегда больше. «Человек может сказать про себя: «Я состоялся как врач», «Я состоялся как учитель», но никто не может сказать о себе: «Я состоялся как человек». Видимо, это совершенно невозможная вещь...». Но если человек «отождествил себя со своей профессией – он уже не человек в полном смысле слова. Его уже можно называть через дефис: человек-токарь, человек-банкир, человек-депутат» [14, с. 160]. В современном обществе, которое продуцирует тип человека одномерного, частичного, узко специализированного, видимо, таких «людей-дефисов» – множество. Но ведь именно специализация отличала животное от человека. Иначе говоря, живя полноценной социализированной жизнью, мы можем провалиться в видовое, несвободное, частичное (неуниверсальное) существование, оставаясь лишь по видимости людьми.

Зверочеловечество возникает вследствие децентрации человека. Человек не имеет центра, ядра – своего «Я», самосознания. Многие определяют современного человека как «человека желающего», «вожделирующего». При этом даже его желания расцениваются как порожденные Другим. Другой желает и наслаждается вместо него. С. Жижек назвал этот феномен «интерпассивностью». Следовательно, как за животное «желает» природа (по сути, оно не умеет желать), так и за человека «желает» кто-то Другой.

Мамардашвили считал, что XX век проходил под знаком «*антропологической катастрофы*». Под ней имеется в виду варварство, фашистское варварство. К этой катастрофе, по мнению Мамардашвили, имеют отношение вполне *человекоподобные* существа, но это *другой вид*, похожий, с ними он не чувствует родства. Таких людей он считает продуктом «элементарного нигилизма, потому что нигилизм в действительности является отказом от “я могу”» [22,

с. 297]. Эти человекоподобные люди живут искусственной, фиктивной жизнью. В связи с этим он приходит к следующему выводу: «У человека нет антропологии, человек не просто антропологический тип в том смысле, в каком я говорю о человечестве, а у человекоподобных психика, наверное, та же самая, но сознание совсем другое» [22, с. 297–298]. А кто же тогда человек, именно человек, а не человекоподобный? «Каждый человек, – считает он, – в принципе есть элитарное существо. Если он человек, он элита самого себя» [22, с. 298]. Мы привели слова Мамардашвили, так как считаем, что идеи о человекоподобных «людях» вполне перекликаются с идеей Зверочеловечества, рисуют лик зверочеловека.

Зверочеловечество – это состояние человека и человечества, которое себя не определило, не сопоставило с положительным – добром, истиной, красотой. При этом это не чисто животное состояние, потому что эти человекоподобные так или иначе как-то встречались с разумом, моральностью, любовью и состраданием, ведь есть же настоящие люди. Животное не смотрит вверх. Оно приземлено. Мы же, люди, чувствуя что-то неуправляемое в нас, дикое, хаотичное, называем это звериным или даже дьявольским, потому, что одновременно знаем о высших ценностях. Мы – как люди с первородным грехом...

Итак, человек – «прямое» существо, устремленное ввысь, к трансцендентному. Его драма – быть между Богом и Зверем. Но любая граница, как писал А. Генис, – это провокация, вызывающая метаморфозу. Причем человек сам никогда не может быть ни «чистым» божеством, ни «чистым» животным. Бог мыслится человеком как Абсолют, символ совершенства, универсальности (все-могу-щество), а зверь – как конкретность, узкая природная специализация, четко заданная программа. И если Бог – это абсолютная свобода, а Зверь – абсолютная необходимость, то человек как промежуточное существо, следовательно, всегда *обречен на свободу, обременен свободой*.

Человек все вбирает в себя, но этим и противопоставляет себя всему миру. Драматизм его существования кроется в постоянном самоощущении в нем самом *разнородных оснований*. Ему сложно привести себя к одному знаменателю, к единству. Поэтому-то (от дисгармонии) и возникает что-то зверочеловеческое в нем. Зверочеловечество – родом из области *«слишком человеческого»*.

### Summary

*G.K. Saykina. The man with a non-human face (an essay on the idea of Beastmanhood).*

Man, being ontologically “incomplete”, is placed in the process of self-discovery between two limits, two mirrors of his own Self – the God and the beast. Thus, not only the idea of Godmanhood, but also that of Beastmanhood can be discussed. However, the author points out the purely human roots of what is usually called “beastlike” in man.

### Литература

1. *Мацейна А.* Великий инквизитор. – СПб.: Алетейя, 1999. – 380 с.
2. *Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3–30.

3. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве / Пер. с исп. – М.: Радуга, 1991. – С. 229–476.
4. *Шелер М.* Человек и история // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. – М.: Гнозис, 1994. – С. 70–97.
5. *Ясперс К.* Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420–508.
6. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1998. – С. 20–252.
7. *Трубников Н.Н.* От Зверя к Богу (читая «Смысл истории» Н. Бердяева) // Общественные науки и современность. – 1995. – № 5. – С. 142–154.
8. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – С. 339–371.
9. *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени». – СПб.: Изд-во РХГИ; журнал «Нева», 1997. – 572 с.
10. *Вересаев В.В.* «Человек проклят» (О Достоевском) // Вересаев В.В. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом; Аполлон и Дионис (о Ницше). – М.: Политиздат, 1991. – С. 3–58.
11. *Трубецкой Е.Н.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – С. 440–492.
12. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
13. *Гелен А.* О систематики антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152–201.
14. *Губин В.Д., Некрасова Е.Н.* Философская антропология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 240 с.
15. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.
16. *Жид А.* Имморалист // Жид А. Избранные произведения / Пер. с фр. – М.: Панорама, 1993. – С. 5–106.
17. *Мамардашвили М.К.* Записи в ежедневнике (начало и середина 80-х гг.) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 179–208.
18. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве / Пер. с исп. – М.: Радуга, 1991. – С. 40–228.
19. *Мацейна А.* Тайна беззакония. – СПб.: Алетейя, 1999. – 380 с.
20. *Ясперс К.* Общая психопатология. – М.: Практика, 1997. – 1053 с.
21. *Мамардашвили М.К.* Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 7–154.
22. *Мамардашвили М.К.* О добре и зле // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 280–304.

Поступила в редакцию  
20.09.07

---

**Сайкина Гузель Кабировна** – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии философского факультета Казанского государственного университета.