

Nikolaj Omielczenko

Волгоградский государственный университет Państwowy Uniwersytet w Wołgogradzie

ПОТРЕБНОСТЬ В МЕТАФИЗИКЕ УВАЖЕНИЯ К ЧЕЛОВЕКУ

Potrzeba metafizyki szacunku dla ludzi

A Need for Metaphysics of Respect for Humans

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, wolność, prawa człowieka, miłość jako zasada heurystyczna.

Key words: philosophical anthropology, freedom, human rights, love as a heuristic rule.

Streszczenie

Niniejsza praca poświęcona jest pozycji człowieka we współczesnym świecie. Autor wychodzi od przedstawienia *status quo* Milana Kundery. Następnie omawia takie zagadnienia jak „wolność jest czynnikiem bezpieczeństwa”, „własność i wolność”. Jego zdaniem wolność i bezpieczeństwo nie mogą być przeciwstawiane. Pewne bezpieczeństwo nie może być rozumiane z perspektywy praw człowieka i wolności. Uważa on, że wolność jest atrybutem istoty ludzkiej, a humanizm entelechią ludzkiej natury. Porównuje liberalne hasło „własność jest wolnością” z definicją ekonomiczną „płaca jest tożsama z własnością prywatną”.

Autor analizuje *Fabrykę os* Iaina Banksa oraz *Pachnidło* Patricka Süskinda. Uważa, że obydwie powieści opowiadają o braku miłości, a cieszą się taką popularnością, ponieważ niewielu ludzi potrafi kochać, ale każdy chce wiedzieć, co to znaczy *kochać* i *być kochanym*. Powieści na swój sposób zaświadczenia, że bez

Abstract

This paper deals with the human position in the contemporary world. The author starts from Milan Kundera's description of *status quo*. Then he discusses such topics as “freedom is a factor of security”, “property and freedom”. In his opinion, freedom and security cannot be opposite each other. A reliable security should not be realized on account of human rights and freedom. He believes that freedom is an attribute of the human being and humanism is an entelechy of human nature. The author compares a liberal idea “property is freedom” with an economic definition “wage is identical to private property”.

Also, he analyzes the novels *The Wasp Factory* by Iain Banks and *Perfume* by Patrick Süskind. According to his conclusion, both novels tell about the lack of love among people. Those books are so popular since only a few can love, but everyone wants to know what it means to *love* and to *be beloved*. The novels testify in their specific manner: perso-

miłości zanika osobowość, że to miłość czyni człowieka ludzkim.

Autor utrzymuje, że pojmowanie człowieka jako istoty stwarzającej sprawia, że czynienie ostatecznych sądów o nim jest wysoce problematyczne. Poza czysto teoretycznymi ujęciami, morderstwo, samobójstwo, kara śmierci, dożywocie, eutanazja, wojna, ludobójstwo oraz inne metody mogą się do nich zaliczać. Takie działania „kategoryczne” są na porządku dziennym we współczesnym świecie. Z tego powodu zasadniczo eleganckie, spekulatywne usprawiedliwienie stoi za brutalną przemocą fizyczną. Jednocześnie autor proponuje metafizyczny argument przeciwko karze śmierci. Jego zdaniem ostateczne wyroki na istotach ludzkich są niedopuszczalne.

nality disappears without loving, love makes the human to be human.

Then he argues that the final definitions of human beings are mistaken. The understanding of humans as *homo creans* makes final judgments about them highly problematical. The sorts of final estimations are various. Besides purely theoretical definitions, murder, suicide, death penalty, life imprisonment, euthanasia, war, genocide and other methods in the dispersion of humans can be counted among them. Such “categorical” actions are everyday practice of the contemporary world. By this, as a rule, an elegant speculative justification stands behind the rough physical violence. On the contrary, the author suggests a metaphysical argument against death penalty. In his opinion, the final verdicts on living humans are inadmissible.

По замечанию М. Кундеры, „если частный разговор всенародно транслируется по радио, то может ли это означать что-либо иное, кроме того, что мир превратился в концлагерь?”. И далее писатель продолжает свой рассказ:

Тереза пользовалась этим словом чуть ли не с детства, когда хотела выразить, какой представляется ей жизнь в ее семье. Концентрационный лагерь – это мир, где люди живут бок о бок постоянно, денно и нощно. Жестокость и насилие лишь второстепенная (и вовсе необязательная) его черта. Концентрационный лагерь – это полное уничтожение личной жизни. [...] Тереза жила в концлагере, когда находилась у матери. С той поры она знает, что концентрационный лагерь – не что-то исключительное, вызывающее удивление, напротив – это нечто данное, основное, это мир, в который мы рождаемся и откуда можем вырваться лишь при величайшем усилии¹.

А вот описание одного сновидения:

Она маршировала вокруг бассейна голая вместе со множеством других голых женщин. Томаш стоял в корзине, подвешенной под сводом купальни, кричал на них и заставлял петь и делать приседания. Если какая-нибудь женщина приседала неловко, он убивал ее, стреляя из пистолета.

[...] Сон был ужасен с самого начала. Маршировать в строю голой – для Терезы основной образ ужаса. Когда она жила дома, мать запрещала ей заператься в ванной. Этим она как бы хотела сказать ей: твое тело такое же, как и остальные тела; у тебя нет никакого права на стыд; у тебя нет никакого повода прятать то, что существует в миллиардах одинаковых экземпляров. В материнском мире все тела были одинаковы, и они маршировали друг за дружкой в строю. Нагота для Терезы

¹ М. Кундера, *Невыносимая легкость бытия: Роман*, Санкт-Петербург 2002, с. 165–166.

с детства была знаменем непреложного единообразия концентрационного лагеря; знаменем унижения².

Кундера так оценивал свой роман *Невыносимая легкость бытия* (1984): „Роман – не авторская исповедь, а исследование того, чем является человеческая жизнь в той ловушке, в какую превратился мир”. И эта западня очень сильно напоминает концентрационный лагерь.

Мы не склонны считать данное сравнение литературным преувеличением. Среди сценариев современного общественного развития вполне вероятным оказывается тупик глобального тоталитаризма. К примеру, вы уверены в том, что обрели новую степень свободы, когда с вас снимают отпечатки пальцев для получения визы или заграничного паспорта?

1. Свобода как фактор безопасности

Международная борьба с терроризмом ставит множество вопросов, в том числе вопрос о пределах свободы личности. В этой связи все чаще появляются настроения, ориентированные на ее ограничение. Так, 7 сентября 2005 года Ч. Кларк, министр иностранных дел Великобритании, выступил перед депутатами Европарламента в Страсбурге. Он предложил ЕС ограничить права человека, что потребует внесения исправлений в Европейскую Конвенцию о правах человека³.

Сегодня правительства разных стран убеждают своих граждан, что усиление безопасности неизбежно связано с ограничением прав и свобод и что без такого ограничения сделать жизнь более безопасной невозможно. Однако, по утверждению А. Аузана, Президента Института национального проекта „Общественный договор”, неверно, что „за безопасность можно платить только правами. Это один из вариантов решения, но он малоэффективен и несет в себе значительный риск”. По его словам, например, „выменивая безопасность на ограничение прав, вы точно получите усиление опасности произвола правоохранительных органов”⁴.

Мы хотели бы поддержать эту позицию. На наш взгляд, увеличивая безопасность граждан, нельзя уменьшать их свободу, поскольку такое ограничение оказывается фактором социальной напряженности и, следовательно, опасности. Если до сих пор неизменным критерием

² Ibidem, с. 70-71.

³ Ф. Румянцев, В. Сергеев, А. Зайцев, *Прививка несвободы*, [online] <www.gazeta.ru/2005/09/07/oa_169980.shtml>.

⁴ А. Аузан, Е. Натаров, *Колпак безопасности*, [online] <www.gazeta.ru/comments/2005/12/07_x_492071.shtml>.

социального прогресса признавалось повышение степени свободы, то намеренное уменьшение ареала человеческой свободы кладет начало обратному процессу – социальной инволюции.

Свобода и безопасность не могут противопоставляться друг другу. Обеспечение надежной безопасности не должно осуществляться за счет прав и свобод личности.

Свобода есть атрибутивная характеристика человека. Это означает, что без свободы человек перестает быть человеком. В античности рабов называли говорящими орудиями, им отказывали в праве быть людьми. Следовательно, свобода является естественным условием человеческого бытия. Свобода образует ценность личности, которой в таком случае незачем становиться агрессивной и склонной к террору. Таким образом, свобода является фактором и гарантом безопасности. Культивируя свободу в обществе, мы обеспечиваем безопасность и устойчивое развитие данного общества.

2. Собственность и свобода

Идеология капиталистического общества начинается с прокламации: собственность есть свобода. Собственность частного лица есть частная собственность. Как писал Ф.А. Хайек:

[...] частная собственность является главной гарантией свободы, причем не только для тех, кто владеет этой собственностью, но и для тех, кто ею не владеет. Лишь потому, что контроль над средствами производства распределен между многими не связанными между собой собственниками, никто не имеет над ними безраздельной власти, и мы как индивиды можем принимать решения и действовать самостоятельно. Но если сосредоточить все средства производства в одних руках, будь то диктатор или номинальные „представители всего общества”, мы тут же попадем под ярмо абсолютной зависимости⁵.

Хайек по-своему прав. Однако здесь имеется и другая сторона. Примем исходную предпосылку: частная собственность есть основа свободы личности. Отсюда с необходимостью вытекает, что большая частная собственность обеспечивает большую степень свободы ее владельцу, а малая частная собственность дает лишь малую толику свободы. Отсутствие же частной собственности всегда означает отсутствие свободы личности. Следовательно, устойчивая интенция обладать частной собственностью означает человеческое стремление обрести свободу.

⁵ Ф.А. Хайек, *Дорога к рабству*, Москва 1992, с. 83.

Если же иметь в виду, что „заработная плата идентична частной собственности”⁶, то выходит, что размер моей зарплаты определяет размер моей персональной свободы. Следовательно, те бизнесмены и руководители, которые не выплачивают своим работникам зарплату, лишают их свободы, т.е. превращают людей в рабов и выступают против основного принципа капиталистического развития: собственность есть свобода. Назначение же мизерной зарплаты есть обыкновенное издевательство над достоинством личности и также равносильно лишению свободы. Одним словом, такие предприниматели суть ретрограды, мешающие буржуазной эволюции общества.

С этой либеральной точки зрения первое условие достижения свободы в современной России – это значительное и постоянное увеличение размера заработной платы. Некоторые пропагандисты поспешно заявляют, что мы не выдержали испытания свободой и потому нам нужна новая диктатура. На наш взгляд, социальная ситуация прямо противоположная: мы еще не знали свободы, отвечающей человеческому достоинству. Таким образом, вопрос повышения заработной платы есть вопрос не только экономический, но глубоко социально-политический и, так сказать, антропологический, поскольку в конечном счете связан со свободой человека. Иначе говоря, согласно либеральной концепции, достоинство личности измеряется достойным счетом в банке.

Если свобода есть атрибут личности, то без свободы (следовательно, как утверждает либерализм, без частной собственности) нет и личности. С этой точки зрения общество, где основная масса населения получает нищенскую зарплату, являет собой не что иное, как общество современных рабов. Вот почему либерализм с его акцентуацией на свободе есть весьма полезная вещь.

Вместе с тем следует отметить и теоретическую ограниченность либерализма. Например, в русской религиозной философии встречается более тонкое понимание человека. Так, согласно Н.А. Бердяеву (1874–1948), учение о человеке есть прежде всего учение о личности. Личность же не рождается, она творится Богом. „Личность есть целостность и единство, обладающее безусловной и вечной ценностью”⁷.

В этой связи подчеркнем: идея *личности* отменяет идею раба. Другими словами, если мы осмелимся в каждом человеке видеть личность, то мы не посмеем его держать за раба. Разумеется, идея личности может иметь и светское обоснование. Мы остро нуждаемся в метафизике уважения к человеку.

⁶ К. Маркс, *Экономическо-философские рукописи 1844 года*, [в:] К. Маркс, Ф. Энгельс, *Сочинения*, 2-е изд., т. 42, Москва 1974, с. 97.

⁷ Н.А. Бердяев, *О назначении человека*, Москва 1993, с. 62.

Кроме того, мы сплошь и рядом практикуем рабство по причине примитивных производственных отношений. О. Тоффлер в свое время писал:

[...] Труд был грубым и жалким в отраслях Второй волны, даже когда они были высокодоходные. В действительности грубость труда была обязательной составляющей прибыли. Чем больше вы выжимали пота из людей, тем больше денег вы делали⁸.

По оценке американского социолога, если в старом массовом промышленном производстве главным были мускулы, то в развитых высокотехнологичных отраслях главными являются информация и творчество, и это изменяет все. „Грубость в процессе работы уже более не является прибыльной – она непроизводительна”. Компании Третьей волны не увеличивают свои прибыли посредством выжимания пота из своих рабочих. Они достигают своей цели не тем, что делают труд более тяжелым, а тем, что работают более умело⁹.

Все известные примеры процветания свидетельствуют прежде всего об успешной технологической революции. Будущее России неразрывно связано с научно-техническим прогрессом. Если мы и вправду пойдем по этому пути, то действительно попадем в новую экономическую эпоху с новыми социальными структурами и новым качеством жизни.

3. „Максимально честно и несчастно”

Один из семинаров Лаборатории философско-антропологических исследований в Волгоградском государственном университете был посвящен обсуждению романов И. Бэнкса *Осиная фабрика* (1984) и П. Зюскинда *Парфюмер* (1985). Повышенный интерес вызвал вопрос „Какие факторы упраздняют личность?”. На мой взгляд, названные работы говорят об одном глобальном факторе, который уничтожает человека, превращает его в больное существо. Позиция автора *Осиной фабрики* выражается фразой ее героя, который признается наедине с собой: „Здесь можно говорить максимально честно и несчастно”. Кстати, оба автора – и *Осиной фабрики*, и *Парфюмера* – говорят максимально честно и несчастно. Их голос – голос современного мира.

Не будет преувеличением сказать, что оба произведения уже стали классикой. Думается, это произошло потому, что во всем мире не хватает

⁸ О. Тоффлер, *Будущее труда*, [в:] *Новая технократическая волна на Западе*, под ред. П.С. Гуревича, Москва 1986, с. 254.

⁹ Ibidem.

того живого свойства, которое зовется любовью. Человек нуждается в любви. А два романа рассказали максимально честно и несчастно об отсутствии этой самой любви. В таком случае напрашивается первый вывод: родители ответственны за своих детей не потому, что они дают им, к примеру, богатство, а просто за свою любовь к ним. Парень из *Осиной фабрики* фантастически презирает свою мать, она рисуется какой-то и где-то порхающей бабочкой; ребенок ненавидит ее адекватно, поскольку она совершенно к нему безразлична. Все его поведение детерминировано этой нелюбовью.

Отец же ребенка видит в нем только одно – объект для своих экспериментов. Но ведь это абсурд. Допустим, что весь мир живет по аналогичному рецепту: дети суть лишь объекты наших экспериментов, к примеру, для проверки образовательных технологий. Мы смотрим на живых людей как на предмет экспериментирования. А теперь спросим: как будет относиться ко мне тот объект, на котором я ставлю опыты? Бэнкс показал: когда мы экспериментируем на людях, мы получаем „осиную фабрику”.

В романе *Парфюмер* запах человека есть не только некая сущность человека, но и субстанция любви. Представьте, каждый человек имеет что-то в себе, за что его любят, а Парфюмер один во всем мире не имел этого качества. Но он пытался любить других, он чувствовал нечто святое, чистое (не от всех людей, все люди воняют), идущее от девушек, – именно от них шло что-то уникально свежее, и вот именно это он хотел субстантивировать, увековечить.

Какое же это несчастье: человек живет-живет, а не может полюбить; человек живет-живет, но его не могут полюбить – он в себе не имеет того „запаха”, т.е. той сущности, за которую можно полюбить. Это ни с чем не сравнимая беда. Если же мы не хотим согласиться с данным тезисом, – художник нам *доказывает*, что это действительно беда.

Парфюмер в последней сцене выливает на себя флаконы запахов, которые вызывают любовь, т.е. он как бы приклеивает к себе субстанцию любви, и его сжирают от любви. Здесь любовь понимается как обладание, однако, согласно Э. Фромму, это ложное понимание любви. Но вот это ложное понимание и приводит к поеданию. Оказывается, любить-то нельзя, одновременно поедая предмет своей любви. Возникает вопрос: а как можно? как можно любить *кого-то*, чтобы *его* в то же время не поедать? А Парфюмер поедал. В том смысле, что он убивал девушек и присваивал их запах-сущность. Он, видимо, полагал, что любит. Кстати говоря, он и не мог „любить” иначе. В этом его несчастье. Он не *может* любить, и его не *могут* любить. Парфюмер страдал оттого, что он не рожден с тем, за что его можно было полюбить. Оказывается, человеку для нормального бытия нужны определенные качества, чтоб его просто любили.

Почему же эта книга столь популярна? На мой взгляд, потому, что мало кто может любить, но все хотят знать, что значит *любить* и *быть любимым*. Подавляющее большинство людей в мире не знают, что это такое. Оказывается, мы можем лишь обладать другим, пожирать другого и тут же заявлять, что мы его любим. Нищие, сожравшие Парфюмера, признались: „Мы хотя бы одно что-то сделали в этом мире от любви”.

Так что же нужно сделать, чтобы упразднить личность? Она упраздняется отсутствием любви. Без любви исчезает личность.

Оба названных романа можно объединить этой темой. В них несчастье человеческих существ обусловлено отсутствием любви, там нет уважения к человеку. Оба романа по-своему свидетельствуют: любовь делает человека человеком.

Гуманизм есть интелекция человеческой природы. Две печальных повести по-своему подтверждают этот мой постулат. Если не станем относиться с уважением к человеку, если у нас не будет обыкновенного чувства любви, то мы непременно будем получать уроков по имени Гренуй и пр. Однако любовь – это не обладание, не пожирание, а нечто другое. Антропофагия не тождественна любви.

Неслучайно Фромм говорит об *искусстве* любви, когда в отношениях сохраняется свобода, автономная индивидуальность и в то же время единство между людьми. И если сегодня такое искусство отсутствует или составляет величайшую редкость, то мы неизбежно получаем негативные результаты, и не только в художественном изображении. Очевидно, любовь не может и не должна приводить к упразднению другого человека. С этой точки зрения Отелло не любит Дездемону, поскольку ее губит. А сожравшие Гренуя якобы от любви просто не ведали, что творили. И если подобная практика имеет широкое распространение, то можно сказать, что многие в этом мире не умеют любить. Мы не знаем метафизики уважения к человеку.

4. Природа человека и окончательные суждения о нем

Понимание человека как *homo creans* делает весьма проблематичными окончательные суждения о нем. Виды окончательных оценок разнообразны. Помимо чисто теоретических определений к ним можно отнести убийство, самоубийство, смертную казнь, пожизненное заключение, эвтаназию, войну, геноцид и прочие приемы распыления людей. Эти и другие „категорические” действия являются повседневной практикой современного мира. При этом, как правило, за грубым физическим насилием стоит изящное

спекулятивное обоснование. Однако подобные вердикты недопустимы с точки зрения гуманистической философской антропологии. Существуют метафизические аргументы против каких-либо окончательных оценок личности, в том числе против смертной казни, которая справедливо трактуется как предельное отчуждение обществом „своей частицы” самым диким путем.

4.1. Метафизический аргумент против смертной казни

*Мы ничего не сумеем сделать,
если не будем знать, имеем ли право
убивать ближнего или давать
свое согласие на его убийство.*

А. Камю

Человеческая мысль накопила немало свидетельств против смертной казни. Первым исторически значимым выступлением против нее считается книга итальянского юриста Ч. Беккариа *О преступлениях и наказаниях* (1764). Автор исходит из того, что впечатление производит не столько строгость наказания, сколько его неизбежность. Он спрашивает: „Что это за право убивать себе подобных, присвоенное людьми?”. По его мнению, смертная казнь не основана на праве, а является „войной нации с гражданином, считающей необходимым или полезным уничтожить его жизнь”¹⁰.

Беккариа приводит следующие доводы в пользу отмены смертной казни. Во-первых, при спокойном господстве законов, при таком образе правления, который отвечает желаниям всей нации, нет необходимости уничтожать гражданина. Во-вторых, опыт веков показывает, что смертная казнь не останавливала преступников. Поэтому она не может быть действенным средством устрашения и удержания других от совершения преступления. В-третьих, смертная казнь подает людям пример жестокости и тем самым способствует совершению новых преступлений. В-четвертых, необходимость смертной казни нельзя обосновывать тем, что она существовала почти во все времена. Человеческие жертвоприношения были в обычае почти у всех наций, но кто же осмелится оправдывать их?¹¹

Позже Беккариа добавил еще один аргумент: судебная ошибка при смертном приговоре, в отличие от других видов наказания, не сможет быть исправлена. Вместе с тем Беккариа считал, что бывают такие обстоятельства, при которых смертная казнь является необходимостью:

¹⁰ Ч. Беккариа, *О преступлениях и наказаниях*, Москва 1939, с. 314–315.

¹¹ Ibidem, с. 316–331.

когда нация возвращает или теряет свою свободу, во время анархии, когда беспорядок заменяет законы¹².

Русские юристы, политики и писатели, выступавшие за отмену смертной казни, не только активно использовали аргументы Беккариа, но и предлагали свои доводы. Так, В.С. Соловьев (1853–1900) доказывал, что смертная казнь есть „действие нечестивое, бесчеловечное и постыдное”.

Во-первых, смертная казнь нечестива, так как по своей безотносительности и окончательности она есть присвоение человеческой юстицией того абсолютного характера, который может принадлежать только суду Божию. Преднамеренно и обдуманно вычеркивая этого человека из числа живых, общество заявляет: я знаю, что этот человек безусловно виновен в прошедшем, безусловно негоден в настоящем и безусловно неисправим в будущем. А так как на самом деле не только о будущей неисправимости этого человека, но и о его прошедшей виновности обществу ничего вполне достоверно неизвестно, что достаточно доказывается многими судебными ошибками, то это есть явно нечестивое посягательство на пределы вечные и „слепое безумие человеческой гордости”, ставящей свое относительное знание и условную справедливость на место всевидящей правды Божественной.

Во-вторых, считает Соловьев, смертная казнь бесчеловечна. В человеке имеется предел, неприкосновенный и неупраздняемый извне: это – жизнь человека. Но, справедливо ужасаясь перед убийством, общество отвечает смертной казнью, т.е. новым убийством. По какой же это логике – повторение зла есть добро? – спрашивает философ. По его определению, смертная казнь есть убийство как таковое, абсолютное убийство, то есть принципиальное отрицание коренного нравственного отношения к человеку.

В-третьих, смертная казнь имеет постыдный характер, как это видно из всеобщего презрения к палачу, который, ничем не рискуя, убивает заранее обезоруженного и связанного человека¹³.

Далее Соловьев указывает на то, что смертная казнь отрицает право в самом его существе. По его мнению, сущность права состоит в равновесии двух интересов: личной свободы и общественного блага. Отсюда вытекает, что интерес общего блага может только ограничивать личную свободу каждого, но ни в коем случае не упразднять ее, ибо тогда всякое равновесие между ними исчезает. Поэтому законы, допускающие

¹² См.: Ф.М. Решетников, *Смертная казнь в капиталистических странах (история и современность)*, [в:] *Смертная казнь: за и против*, Под ред. С.Г. Келиной, Москва 1989, с. 466–467.

¹³ В.С. Соловьев, *О смертной казни*, [в:] *ibidem*, с. 176–180.

смертную казнь или пожизненное заключение, не могут быть оправданы с юридической точки зрения¹⁴.

Существуют и другие весомые аргументы против смертной казни, которая в русской литературе оценивалась как преступление (А.И. Герцен), как „остаток старого варварства” (В.Д. Набоков), как „убийство ради убийства” (С.Н. Булгаков). Согласно Бердяеву, смертная казнь убивает не только человека, но и Бога¹⁵. В современных дискуссиях указывают, например, на то, что смертная казнь не является наказанием в собственном смысле слова, так как о наказании (принуждении) можно говорить лишь до того момента, пока существует объект принуждения. Казнь такой объект ликвидирует.

Между тем высшая мера наказания применяется в различных странах, дискуссии по этой проблеме актуальны и в России. В дополнение к имеющимся доводам можно предложить метафизический аргумент против смертной казни. Его суть заключается в следующем.

Во-первых, человек обладает творческим импульсом, благодаря чему он способен к саморазвитию. Человек есть постоянство-в-становлении. Пока мы живем, у нас всегда сохраняется „чудесная” возможность творить себя и принимать участие в созидании внешнего мира. Во-вторых, окружающая среда постоянно предоставляет человеку новые объективные возможности. Конечно, эти возможности неравноценны в разное время и в различных условиях, но важно то, что они *всегда* имеются. Полное отсутствие возможностей означало бы полное отсутствие бытия. В-третьих, человек взаимодействует с изменяющейся средой, и будущие результаты этого взаимодействия не предопределены и заранее не могут быть точно известны. Вместе с развитием индивидов изменяются их существование и сущность. Человек становится тем, кем он становится.

Таким образом, никто в этом мире не может давать окончательных оценок человеку, пока он жив. Смертная казнь является разновидностью таких оценок. Следовательно, смертных приговоров быть не должно. Они *ошибочны* с точки зрения метафизики уважения к человеку.

4.2. Финальные определения и гуманизм

Конечно, решающим основанием недопустимости окончательных оценок человека является его творческая природа (человек есть *homo creans*). Если человек представляет собой лишь инертный механизм, то каким бы ни был калейдоскоп внешних возможностей, пассивное существо не в состоянии их использовать, воздействовать на мир, изменять его и себя.

¹⁴ Ibidem, с. 180–181.

¹⁵ Н.А. Бердяев, *Казнь и убийство*, [в:] ibidem, с. 202.

Между тем окончательные приговоры весьма распространены. За ними стоит определенная методология. Известна духовная традиция, которая человеку оставляет только пассивность и страдание, а активность и творчество приписывает некоему сверхчеловеку.

С этой точки зрения человек есть глина, он не имеет объективной ценности, поскольку он всего лишь тварь, а не творец. Поэтому для своего избавления человеку рекомендуется прекратить свое бесперспективное существование и стать сверхчеловеком.

С данной традицией связано теоретическое направление (пожалуй, со времени Декарта), которое видит в человеке машину, некий сложный механизм, наконец, компьютер. Однако философия, низводя человека до уровня машины, поступает весьма опрометчиво. Во-первых, она отрицает человека раньше всех других „нигилистов”. Например, когда убийца настигает свою жертву или государство казнит преступника, то они в своем деле могут чувствовать себя достаточно спокойно: они расправляются не с человеком, но с неким механизмом. Философия раньше всех инстанций упразднила человека в человеке, она редуцировала его до уровня механизма, а затем объявила: *Ecce Homo*. Но при этом теория забывает, что своей собственной редукцией он уже „убила” живого человека.

Во-вторых, философская антропология, низводя человека к другому объекту, теряет свой предмет исследования, свою оригинальность. Иначе говоря, когда антропология теоретически уничтожает человека, она упраздняет саму себя, т.е. осуществляет *reductio ad absurdum*.

Итак, философия, объявляя человека полумертвым механизмом, санкционирует соответствующее практическое отношение к нему. Если человек понимается как глина или компьютер, то он рассматривается как неживой. Когда философия отказывает человеку в способности творить себя, она санкционирует его „распыление”. В самом деле, с таким существом можно обращаться достаточно произвольно: ведь перед нами в лучшем случае – получеловек. Следовательно, человек сам по себе лишается внутренней ценности, и поэтому его можно легко ликвидировать, словно испорченный калькулятор.

Однако человек – не глина и не компьютер. Человек есть человек, и его нужно понять именно как человека. Эта задача гораздо сложнее, чем практика упрощения. Конечно, можно найти оправдание: социальные обстоятельства делают из человека говорящее орудие или мутанта, а ученые лишь добросовестно протоколируют данное положение. Но это оправдание не совсем убедительно. Если ученые догадываются об искажении человеческой сущности внешними факторами, то зачем природу человека всецело сводить к этому искажению? Ученым следует изучать и знать те окружающие условия, которые оптимальны для развития человека, а не робота.

Разумеется, существуют определенные социальные, экономические, политические и психологические причины, толкающие человека на убийство или самоубийство. Не нужно превращать человека в ничто, и тогда не придется удивляться, куда подевалось его творческое начало. Поэтому не только философия, но также и философия ответственна за окончательные оценки политиков, судей, врачей и других „арбитров“.

Если философия не хочет нести на себе этот грех, ей не следует хотя бы косвенно, отдаленно, намеком (т.е. своими исходными аксиомами) утверждать в мире насильственное, искусственное прекращение жизни. Философия не должна быть помощником смерти, она должна быть создателем жизни. Понимание человека как *homo creans* запрещает окончательные суждения о нем. Поэтому философии лучше воздерживаться от окончательных оценок живого человека (человечества), она не должна выносить ему свой окончательный, т.е. фактически смертный приговор. В этом воздержании будет выражаться не слабость метафизики или человеческого разума, но их сила и мудрость, уважение к человеку и бесконечной природе.

М. Шелер разделял мнение Л. фон Ранке: „Человечество несет в себе неограниченное число возможностей развития – оно таинственнее и величественнее, чем обычно думают“. По Шелеру, человек – не вещь, он есть направление *движения* самого *универсума*, самой его основы¹⁶.

Тема окончательных суждений о человеке тесно связана с проблемой свободы воли. По мнению Фромма, традиционная трактовка вопроса о свободе воли страдала от недостаточного количества эмпирических психологических данных. Вследствие этого проблема рассматривалась в самом общем виде. Фромм предлагает под свободой воли понимать свободу выбора. В таком случае вопрос сводится к тому, свободен ли человек выбирать между альтернативными возможностями.

Ответ психоаналитика утвердителен: „Человек может выбирать между двумя возможностями: идти назад или двигаться вперед“. На каждой ступени развития перед человеком возникают новые противоречия, которые принуждают его искать новые решения. Этот процесс будет продолжаться, пока человек не достигнет своей конечной цели – стать полностью *человечным*¹⁷.

Ученый полагает, что каждый отдельно взятый человек и каждая группа индивидов в любой точке своего развития может либо регрессировать, либо прогрессировать. „Только окончательно добрый или окончательно злой человек не имеет больше выбора“¹⁸. Согласно Фромму, в каждом человеке

¹⁶ М. Шелер, *Избранные произведения*, Москва 1994, с. 105.

¹⁷ Э. Фромм, *Душа человека*, Москва 1992, с. 86, 87.

¹⁸ *Ibidem*, с. 88.

скрывается потенциал архаических сил, а некоторые люди до такой степени разрушили всякие возможности положительного развития, что потеряли свободу выбора, т.е. свободу решиться на прогрессивное действие.

Фромм разделяет традицию Спинозы, Фрейда, Маркса, согласно которой „[...] человек детерминирован законами причины и следствия, однако он может создать сферу свободы и постоянно увеличивать ее посредством расширения сознания и правильных действий”. Предпосылкой освобождения должно быть не только осознание, но также активная воля и готовность к борьбе. Ученый отмечает, что подобная точка зрения также представлена в классическом буддизме и пророками Ветхого завета. Человек имеет выбор между „жизнью и смертью”, но может наступить такой момент, в котором возврат уже невозможен, если индивид слишком долго медлит с выбором жизни¹⁹.

Психоаналитик утверждает, что наша способность принимать решение всегда находится в связи с нашей жизненной практикой. Чем чаще мы принимаем истинные решения, тем «мягче», живее становится наше сердце; чем дольше мы принимаем неправильные решения, тем больше „ожесточается” наше сердце. Поэтому мы, как правило, не свободны в последнем решении. Но на более раннем этапе, когда мы еще не запутались так глубоко в наших страстях, у нас есть свобода выбора.

Эти рассуждения иллюстрируются различными примерами, в том числе игрой в шахматы. Предположим, два одинаковых по силе игрока (А и Б) начинают партию, соответственно они имеют равные шансы на выигрыш (преимущество белых в данном случае нас не должно занимать). Другими словами, каждый из них одинаково свободен выиграть партию. Но после пяти ходов ситуация выглядит уже иначе. Оба еще могут выиграть, но А, сделавший лучший ход, имеет больше шансов на выигрыш. Но и Б все еще свободен выиграть. После нескольких дальнейших ходов, которые были сделаны А, можно констатировать вполне определенно, что А выигрывает, но только почти. Б все еще может выиграть. Через несколько ходов игра заканчивается. Если Б хороший игрок, он поймет, что больше не свободен выиграть, еще до получения мата он поймет, что проиграл. Плохой игрок, не умеющий правильно оценить решающие факторы игры, продолжает питать иллюзию, что он может еще выиграть, даже после того, как он не свободен больше этого сделать. Из-за этой иллюзии он играет вплоть до горького конца и позволяет поставить своему королю мат²⁰.

Итак, согласно Фромму, человек склонен к добру или злу. Когда обе склонности еще находятся в равновесии, он свободен выбирать.

¹⁹ Ibidem, с. 91.

²⁰ Ibidem, с. 97–98.

Большинство людей могут выбирать. То, как они действуют, зависит от силы тех или иных противоречивых склонностей их характера. Однако если склонности человека больше не уравновешены, он больше не свободен в выборе. Последнее решение обычно не дает возможности свободного выбора. Наилучший и наихудший индивиды не имеют свободы выбора, они потеряли способность действовать в пользу зла или в соответствии с добром.

На наш взгляд, нет сомнения в том, что объем свободы выбора постоянно меняется в ходе жизненной практики. Если мы обладаем высокой мерой свободы решаться в пользу добра, то этот выбор стоит нам меньших усилий. Если степень нашей свободы незначительна, то это требует больших усилий, помощи других и благоприятных обстоятельств. Естественно также, что наша первая победа делает легче все последующие. Однако в рассуждениях Фромма вызывает сомнение тема, так сказать, „окончательных людей”, т.е. наилучших (окончательно добрых) и наихудших (окончательно злых) индивидов. Философ заключает: „Если человек равнодушен к жизни, то больше нет надежды, что он выберет добро. Его сердце действительно ожесточилось настолько, что его »жизнь« закончилась”²¹.

Теоретик совершенно прав в том, что для наихудшего (равно как и для наилучшего) индивида жизнь фактически завершилась. Окончательно добрый или окончательно злой человек – это уже не человек, а какое-то иное существо: либо ангел, либо зверь. В любой из этих крайностей *homo sapiens* закончился, он трансформировался в иное, не-человеческое, над-человеческое состояние. Другими словами, достижение состояний абсолютного добра или абсолютного зла означает умирание человека. Но живой человек не может быть абсолютно злым или добрым. Поэтому, вопреки мнению Фромма, для живого человека идеал „окончательно доброго” или „окончательно злого” неприемлем.

Окончательно злому индивиду не дано что-либо изменить в своей жизни, поскольку он стал „окончательным” навсегда. Фактически такой „предельный” человек есть „мертвый” человек, а мертвые не способны к развитию. Поэтому возврат к жизни, к добру невозможен только для них. Однако у живых всегда есть шанс, и совершенно не случайно, что наша надежда умирает последней.

Когда поставлен окончательный диагноз, человеку остается только одно – совершить самоубийство, поскольку объявлено, что он больше не свободен выбирать и что его жизнь закончилась.

Следует также иметь в виду, что окончательная оценка сама по себе оказывает негативное влияние на человека, способствует его реальной

²¹ Ibidem, с. 108.

деградации и умиранию. Вынося окончательный приговор человеку, мы фактически ставим точку в процессе его жизнедеятельности, т.е. мы прекращаем его жизнь. Но кто дал нам это право?

Фромм допускает метафизическую и психологическую ошибку, высказывая свои окончательные суждения о человеке. Состояние абсолютно добра или абсолютно зла существует лишь в воображении. В действительности, решаясь в пользу добра, мы выбираем жизнь, бытие; а совершая зло, мы умножаем смерть, ничто. Между тем сама жизнь предполагает смерть (мы живем и умираем одновременно), а добро предполагает зло. Творить добро, жизнь – значит противостоять злу, смерти, теснить, отодвигать их.

Однако мы не можем отменить смерть окончательно. Это означало бы также раз и навсегда покончить с жизнью. Человек смертен, но именно поэтому он обречен на противостояние смерти (злу), если он хочет оставаться человеком. В этом его простота и величие, в этом красота звания „Человек”. И это отнюдь не абсурдная борьба без надежды на успех, как считал Камю. Это – борьба, приносящая плоды, делающая человека (человечество) разумнее, могущественнее и благороднее.

Однако вернемся к вопросу „А судьи кто?”. Кто может безупречно точно определить, что данный индивид больше не способен творить, созидать (в том числе самого себя), больше никогда не может делать добро и что его жизнь закончилась? Наука, некий высший консилиум ученых? А может быть, педагоги, юристы, врачи, священники или политики? Кто этот верховный судья? Нет такого судьи. И быть не может. Никто в этом мире не может давать окончательные оценки живому человеку.

Допустим, что сегодняшняя наука получила определенные методики, позволяющие выставлять окончательные оценки человеку. Но где гарантия, что эти методики и результаты безупречны? Ошибка, допущенная наукой, не перестает быть ошибкой. Наука не может претендовать на абсолютную истину, поскольку такой истины попросту не существует. Термин „абсолютная истина” может означать только одно – „бесконечная истина”.

К примеру, когда врачи говорят о безнадежном положении больного, то это еще не означает действительную безнадежность. Поставленный диагноз скорее свидетельствует о слабости медицины перед болезнью. Вот, в частности, почему науке, сознающей свои пределы, лучше воздерживаться от запелляционного диагноза относительно живого человека. Окончательный приговор убивает человека раньше, чем наступит его естественная смерть. Но *то, что способствует смерти, не может быть истиной.*

Воздержание от окончательных суждений о живом не есть скепсис или признак хронической слабости человеческого разума. Подобное

воздержание происходит из уважения к объективной мудрости и сложности человека и жизни, к их „чудесным” возможностям. Своими же поспешными окончательными оценками о живом человеке наука лишь укорачивает ему жизнь и тем самым умножает смерть. Если говорить языком религиозной традиции, кто поддерживает и укрепляет жизнь, тот служит Богу, а кто способствует смерти – помогает дьяволу.

Наука со своими „окончательными” претензиями превращается в демоническую силу, в тиранию, которая прикрывает слабость или леность человеческого ума. Тем самым такая наука еще больше ослабляет интеллект и, следовательно, самого человека. Нарциссизм разума упраздняет в конечном счете и сам разум. Именно к такой науке можно отнести слова Екклесиаста: „Кто умножает познания, умножает скорбь”.

Сравнение Фромма жизненной практики с игрой в шахматы допустимо, но не совсем удачно. В виде шахматной партии можно представить всю человеческую жизнь; в этой „игре” каждый человек в обязательном порядке получает „мат”, т.е. рано или поздно переходит в мир иной. День рождения становится началом умирания. Каждый час нашего бытия приближает нас к неизбежному концу. Поскольку с возрастом наши возможности изменяются и уменьшаются, то естественно, что у последней черты мы слишком не свободны выбирать. Однако как поступить тому, кто уже в детстве узнает, что он смертен? Если в любом случае он получит „мат”, то зачем продолжать жить?

По Фромму, „хороший игрок” должен выйти из этой игры, поскольку его горький финал точно известен. Более того, „хороший игрок” должен предложить наилучший рецепт: не рождаться совсем, т.е. не начинать „игру”, которая имеет летальный исход. Таким образом, люди, знающие о своем печальном уделе и тем не менее продолжающие жить, образуют множество „плохих игроков”. Правда, у них есть одно преимущество: они живут, т.е. играют свою партию. А „самые лучшие игроки” (те, которые не рождаются) не принимают участия в этой „игре” и потому не являются „игроками” совсем.

Если же пример с шахматной игрой приложить к человеку, запутавшемуся в своих страстях, то совет досрочно „выйти из игры” (т.е. прекратить сопротивление) равнозначен предложению прекратить собственную жизнь, т.е. совершить самоубийство. Но как можно определить, что склонность индивида к злу (к деструктивности) окончательно победила его склонность к добру, к жизни? Кто однажды это констатирует, тот должен признать, что данный человек фактически мертв, или, как пишет Фромм, его „жизнь” закончилась.

Между тем о живом человеке этого сказать нельзя по определению. Любой судья, выносящий человеку окончательный приговор, тем самым

досрочно „умерщвляет” его. Вопреки ориентации на окончательные суждения о человеке мы утверждаем: пока человек жив, к нему неприменимы окончательные оценки; они возможны о мертвом, а не о живом, о законченном, а не о текущем процессе. „Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек”, – говорил Гегель. Другими словами, человек начинает понимать суть явлений и событий, когда они завершаются. Только после прекращения живого процесса наступает пора окончательного осмысления. Но и в этом случае сдержанность не помешает, поскольку последующая история также может вносить поправки в наши оценки. Кто же спешит с окончательными заключениями, тот преждевременно омертвляет живое и умножает скорбь.

Творчество является принципом, неотъемлемым свойством универсума. Благодаря творчеству бытие является бытием, жизнь является жизнью, а человек становится человеком. Благодаря творческому началу человек способен противостоять смерти, у него всегда имеется шанс творить жизнь и, следовательно, делать добро. Поэтому каждый индивид (или народ) всегда может изменить свою судьбу, хотя, конечно, если мы слишком долго шли неправильной дорогой, т.е. слишком долго практиковали умирание, потребуются великие усилия и помощь других.

Итак, если мы однажды решим понимать человека как изначально творческое существо, нам будет трудно согласиться с окончательными суждениями о человеке. Рассмотренная позиция Фромма свидетельствует скорее о том, что даже гуманистическая доктрина не всегда адекватно понимает человека и мир, в котором он живет. Тем не менее только дальнейшее развитие метафизики уважения к человеку будет способствовать прояснению его сущности и, следовательно, развитию современного человечества.