

Виктор Малахов
Украина, Киев.

**Что значит «по-человечески»:
об одном подходе к философии общения**

Соединение проблематики философии общения с темой *человеческого* может показаться если не искусственным, то проблемным. Тем не менее, оно имеет свои основания; попытаюсь эти основания прояснить. Начну с «человеческого».

Известно, что наряду с идентичностью национальной, культурной, конфессиональной ныне становится предметом интенсивного обсуждения и идентичность собственно человеческая. Будут ли следующие поколения рода человеческого людьми в полном смысле слова? – вопрос уже не риторический. «Постчеловечество», «трансгуманизм» – эти термины-приговоры всё более назойливо звучат в наши дни.

Должен оговориться, что в рамках упомянутой темы меня занимает не всё. То, что меня, как философа-этика, непосредственно интересует, это нравственный аспект человеческой идентичности. Впрочем, аспект этот немаловажен. «Быть человеком» в этом аспекте как раз и означает «быть *человечным*», поступать «по-человечески»¹.

Характерно, что в русском языке для обозначения способности быть человеком, кроме «человечности», и слова-то другого нет: не говорим же мы «человековость» или «человеческость». Таким образом, «человек» выражается в «человечности», «человечность» же – понятие нравственное.

Задавшись вопросом о *человечности*, мы, разумеется, сразу вступаем в область противоречий. С одной стороны, это понятие, безусловно, отличается крайней степенью расплывчатости. С другой же стороны, когда с нами поступают «не по-человечески», «бесчеловечно», мы это обычно ощущаем вполне отчётливо, хотя конкретизировать данное ощущение можем по-разному, да и реальные его основания могут быть различными.

Ещё одно противоречие связано со статусом человечности в нынешнем мире. Бесспорным фактом, конечно, является её выветривание из самых различных отраслей жизни, от экономики и политики вплоть до культуры, искусства, повседневных межличностных отношений, да, зачастую, и самой морально-этической сферы, не только впитывающей прагматистские, нацеленные на жёсткую конкуренцию устремления среды, но и по-своему способствующей их концентрации и воспроизведению. Вместе с тем, закономерен вопрос: не происходило ли нечто подобное нынешнему «обесчеловечиванию», пусть в иных исторических формах, и ранее? Где и когда человечности было «много» – хотя бы больше, нежели сейчас? Не свидетельствует ли, наоборот, нынешняя болевая сосредоточенность на «человеческом» о том, что именно сегодня, в связи с рисками всё потерять, в этой расплывчатой среде начинает, наконец, вырисовываться некая *реальная проблематика*?

Во всяком случае, важен вектор: здесь и теперь, в обозримом для нас «кванте» реальности, мы действительно можем наблюдать, как с окружающих вещей буквально сползает их человеческое измерение. Сочетанное воздействие различных факторов современной жизни, среди которых всепоглощающий прагматизм мироотношения играет не последнюю роль, приводит к тому, что конец человека действительно может оказаться недалёким, причём в более мрачном и фундаментальном смысле, чем тот, который предполагало знаменитое предостережение М. Фуко², – конец человека как существа, способного поступать по-человечески. Вопрос в том, как отстаивать в нынешних условиях человечность? И стоит ли её отстаивать вообще? Или прав современный автор: «...Современная культура расчеловечивает – и слава Богу!»³ Долой обузу антропоморфности – и да здравствует раскованная постчеловеческая личность? Но где тогда искать опору для человеческой (все-таки!) нравственности?

Совершенно очевидно, что для гуманитарной мысли здесь пролегает существенный водораздел. В.А. Кутырёв не без серьёзных оснований усматривает во «*взаимодействии Человеческого и Иного миров... основной вопрос, нервный узел и сердце любого современного философствования*»⁴. К сожалению, я не большой поклонник «основных вопросов философии» – любых: мне, грешным делом, представляется, что серьёзная философская работа начинается лишь за их пределами. К тому же, мне вовсе не по душе пафос тотализирующих оппозиций. И тем не менее, понятно, что отстаивать сегодня человечность и сопряжённые с ней нравственные качества (те, о которых мы можем сказать: вот это по-человечески, т.е. доброту, отзывчивость, уступчивость и т.д.) становится всё труднее, поскольку это означает двигаться против преобладающих умонастроений и стереотипов нашего времени. Что ж – философия и этика должны быть способны оказывать духовное сопротивление тому в собственном времени, что разрушает смысл существования человека⁵. Поистине, защита человечности (доброты, доверия и т.п.) требует в наши дни незаурядного мужества – и интеллектуального, и нравственного. Думается, это *мужество человечности, мужество доброты* особенно необходимо людям в нашу эпоху – именно оно, трезвое мужество человечности, даёт, представляется мне, нашему роду человеческому шанс увидеть послезавтрашний день.

Надо вникнуть в природу этой разновидности мужества, в своё время подвигнувшей булгаковского Иешуа га-Ноцри обратиться к Пилату со словами: «Добрый человек!» – этой несгибаемой решимости быть уступчивым и мягким, этой упорной доброжелательности, этой готовности проходить трудные пути поступков и мысли ради отстаивания вполне, казалось бы, тривиальных вещей. Ведь, действительно, что может быть более тривиально, нежели человечность и доброта? Нынешнему перекормленному рекламой, привыкшему к броскости сознанию здесь

вроде бы и ухватиться не за что. Однако именно потому, что добро, по природе вещей, может и не обладать зазывной яркостью выражения (столь свойственной его извечному оппоненту), его и приходится защищать, отстаивать, оправдывать; как говорила в одной из своих лекций И.Л. Багратион-Мухранели, каждому поколению необходимо собственное *Оправдание добра!* А для этого, в частности, требуется упорное, последовательное, кропотливое мышление, способное расслышать себя сквозь грохот и вой нашей самовлюблённой современности.

Я упоминал о том, что мужество человечности должно быть трезвым. Надо видеть и трезво оценивать и сложность его задач, и силу инерции, которую оно должно преодолевать. Надо видеть и понимать, в частности, то, почему идея человечности оказалась так сильно скомпрометированной в советское время – хотя, в отличие от ряда ценностей «развитого социализма», власти, казалось бы, её особо и не насаждали. Власти насаждали, однако, особый стиль взаимоотношений в обществе, при котором коллективизм, уступчивость и способность войти в положение другого – эти собственно человеческие качества – работали на усиление социального конформизма, подпитывали беспринципность, создавали *внутренний* заслон на пути формирования гражданского сознания. О «взаимном зависании друг на друге»⁶ с болью и горечью писал в этой связи М.К. Мамардашвили; найдём мы у него и жуткие, на мой взгляд (в особенности потому, что небезосновательные) слова об «удавке человечности»: дескать, «”ну ты же понимаешь, что он не герой, но ведь все – хорошие люди”...»⁷

Если мы не хотим впасть в неспособное к сопротивлению благодушие, мы должны такие вещи видеть и понимать – тем более что в только что названных качествах находят для себя питательную почву и многие пороки уже нашей нынешней, постсоветской действительности – например, коррупция. Разумеется, чем выше та или иная идея, чем

благороднее то или иное нравственное качество, тем легче их извратить, – тем не менее, о собственном достоинстве упомянутых идей и качеств при любых социальных обстоятельствах забывать также не следует. Тем более теперь, когда именно человечности зачастую более всего и не хватает. В хроническом дефиците оказывается элементарная доброжелательность друг к другу. Порою складывается впечатление, что многие СМИ постсоветских стран только на то и работают, чтобы индуцировать у своей аудитории подозрительность, презрение или ненависть к соседу и другие проявления бесчеловечности. Всему этому, разумеется, необходимо противостоять. Этика человечности действительно по-особому важна для нас сегодня, и быть реализованной она может лишь как этика сопротивления.

Что же это всё-таки – «человечность»? Нет ли философских средств сделать это размытое понятие более определённым? И как, какими способами – повторяю с оглядкой на всё сказанное выше – в ныне существующем мире нам нашу человечность отстаивать?

Что касается первого, то человечность, если попытаться представить её колеблющуюся суть в строгих философских терминах, есть, конечно же, *идея*. Идея в кантовском смысле, т.е. понятие разума, выходящее за пределы любого возможного опыта. Подобно идеям блага, истины, добра и т.д., идея человечности постоянно проблематизирует для нас наличное положение дел, выдвигает новые и новые нравственные задачи. Дать завершающее определение мыслимому в ней содержанию невозможно, тем не менее – опять-таки, так же как и в случае добра и т.д. – вполне очевидными представляются основные напряжения смысла, в поле которого это содержание устанавливается в том или ином конкретном случае. Значительную помощь в очерчивании (всегда неокончательном) смыслового поля идеи человечности играет и языковая практика. Упомянутые факторы, прежде всего, убеждают в том, что *человечность* и

гуманизм – вещи разные. Если гуманизм как утверждение высшей ценности человека всегда в той или иной степени есть и самоутверждение каждого приверженца гуманистических взглядов, то человечность, напротив, предполагает готовность к самоумалению, самоотдаче; в ней сказывается определённый этос смирения. Человечно поделиться с ближним, пожертвовать ради него своими интересами, временем, средствами, а порой и «высокими» принципами. Причём человечно, по-человечески можно в этом смысле относиться не только к другим людям, но и к иным живым существам. Опять же, сама языковая практика совместно с нравственным опытом и здравым смыслом подскажет нам, что «по-человечески» – это самозабвенно, но не натужно; что человечность не терпит ходульности, но обязательно предполагает некую толику душевной щедрости. Человечность – это и внутренняя свобода, и непринуждённость, и способность к иронии, прежде всего – над самим собой. И, вместе с тем – способность в различных условиях собой оставаться, быть-при-себе, дарить окружающим чувство защищённости и уюта...

Как человечность, постигнутую таким или примерно таким образом (выбор вариантов, при всей расплывчатости термина, не безграничен), отстаивать – вопрос, по моему разумению, сугубо *практический*. Данное утверждение следует понимать в том смысле, что, *во-первых*, человечность – это вовсе не какой-то застывший идеал, не объективированная ценность, в процессе осуществления которой практическое действие может быть полностью детерминировано предшествующим доктринальным установлением. Будучи идеей, человечность может быть реализована лишь как преобладающая направленность конкретной человеческой деятельности. Практика, таким образом, определяет не только условия возможного осуществления, но и сам характер конкретизации смысла того, что в том или ином случае будет для нас означать поступать «по-человечески».

Во-вторых, необходимо иметь в виду закреплённое в историко-философской традиции понимание самой практики. Как отмечал ещё Аристотель в Шестой книге «Никомаховой этики», «поступок» (πράξις) следует отличать не только от науки, но и от творчества, ведь «цель творчества отлична от него [самого], а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение (εὐπραξία – В.М.) в поступке»⁸. Как в искусстве, так и в ремесле целью, в конечном итоге, является *результат*, т.е. то, что «отскакивает» (*resulto* и значит «отскакиваю»), отделяется от деятельного усилия субъекта и в дальнейшем живёт самостоятельной жизнью. Аристотель уделяет такой «пойетической» структуре деятельности пристальное внимание, но суть-то в том, что практикой он её не считает! Практика для него – как впоследствии, кстати, и для К. Маркса – такой род деятельности, продукты которого не (только) «отскакивают» куда-то вовне, но обогащают и формируют самого субъекта этой деятельности, касаются его «блага и зла», того, что существенно для его «хорошей жизни»⁹. В последнее время именно такое, аристотелевское по своему происхождению, понимание практики как деятельности, благодаря которой реализуются «блага, внутренние по отношению к этой форме деятельности»¹⁰ развивает, например, А. Макинтайр; в нашей же отечественной ментальности до сих пор прочно укоренена догма, согласно которой «практическое значение» имеет только результат – произведенная продукция, сэкономленные материальные ресурсы и т.п.).

Так вот, когда некто творит реальное добро или зло, этот продукт никуда от него не «отскакивает»; вследствие своего делания сам этот некто становится человеком добрым или злым. При этом объективные результаты его деятельности могут быть различными. Точно так же наши человеческие/бесчеловечные деяния делают человеческими/бесчеловечными нас самих; и эта наша человеческая/бесчеловечная *практика* может быть

инкорпорирована в самые разные видообразования общественной жизнедеятельности, как своего рода «внутренний аспект» последней. Аспект этот необычайно важен даже вне прямой зависимости от объективного результата, с которым он сопряжён. Казалось бы, какая разница, *как* люди прощаются, если им так или иначе суждено проститься; на деле от этого «как» может зависеть вся последующая жизнь каждого из них.

Наконец, *в-третьих*, термин «практики человечности», который я тут пытаюсь обосновать, релевантен именно во множественном числе, поскольку в каждой сфере общественной жизнедеятельности императив человечности выдвигает свои, особые требования: быть человеческим борцом с коррупцией – не то же самое, что быть человеческим политиком или человеческим врачом. Между тем, всякое дело можно делать по-человечески – или как-то иначе.

Ну а как же всё-таки с общением? В отечественной философской мысли позднего советского времени (на Западе в этом отношении были значимы другие времена, другие лица, другие события), парадигме общения в осмыслении человеческого присутствия в мире предшествовала, если называть вещи своими именами, парадигма монологического субъективного самоутверждения – в облике то ли всепоглощающей самоинициирующей деятельности (ранний Генрих Батищев¹¹), то ли самосознательного «само-бытия» «сбранного субъекта»¹² (Мераб Мамардашвили). В разной связи мне не раз приходилось писать о тупиках подобного подхода¹³; здесь, в контексте рассматриваемой темы, отмечу лишь следующее. Как первый, так и второй названный вариант концепции субъективного самоутверждения (вообще-то таких вариантов существовало множество), согласно внутренней логике своего разворачивания, вёл к *обесчеловечиванию* самой субъективности: человек, в итоге, оказывался не более чем опосредующим звеном

«бесконечной диалектики Универсума» (Батищев), трансцендирующего «усилия» мысли (Мамардашвили). За тем и другим, при всей несхожести указанных подходов, явственно просвечивал разработанный ещё Спинозой принцип «упорствования в бытии» (*conatus esseendi*) – принцип вполне безличный и оттого внечеловеческий, подлинный смысл которого, пожалуй, точнее всего передаёт позднейшая формула Э. Левинаса: «давление бытия на себя самоё»¹⁴. Не удивительно в этой связи, что, например, нравственно-гуманистическая устремлённость мысли Г.С. Батищева со временем выводит его за рамки упомянутой деятельностной парадигмы – в концептуальное пространство философии «глубинного общения»¹⁵.

Как принципиальная альтернатива по отношению к деятельностному самоутверждению субъекта, именно общение – в чём нетрудно убедиться и из рассмотренного выше – представляет собой аутентичную основу для реализации идеи человечности как таковой. Размышляя о человечности и о формах её проявления, мы не можем не обращаться к сфере общения. В свою очередь, последняя только и может быть по-настоящему раскрыта (не говоря о распространённых ныне чисто прагматических «контактах») лишь в перспективе человеческой обращённости к Другому. Не случайно и философия общения, как она сложилась исторически и как она существует в поле нынешнего философского дискурса, принципиально *человекомерна*; по существу, мы не можем в ней и шагу ступить, не обращаясь к критерию «человеческого», не эксплицируя тему человечности («со-человечности») как путеводную нить всех своих размышлений.

Отмеченное схождение идеи человечности и парадигмы общения в историко-философском плане, разумеется, не новость. Ещё М. Бубер (не идя далее к Фейербаху) говорил об обновлённой философской антропологии, что её главным предметом должны стать «не индивидуум и

не коллектив, но человек с человеком»¹⁶. В фарватере же нашего размышления упомянутое схождение позволяет усматривать именно в философии общения незаменимую основу для осмысления тех вариативных практик человечности, о которых шла речь выше.

Со своей стороны, «ариаднина нить» человечности позволяет отыскивать способы решения кардинальных проблем и методологических затруднений современной теории общения, относительно которых мы в ином случае утратили бы видимые ориентиры. Ведь уже наиболее фундаментальный вопрос в этой области – воспринимать ли окружающую действительность за рамками субъект-объектной оппозиции как безликую бытийствующую стихию или же как арену возможного присутствия иных субъективных миров (кстати, тема лемовского «Соляриса») – предполагает некоторое наше *человеческое* самоопределение. Столь же настоятельно обращены к нашей человечности, актуализируют её осмыслительные возможности и вопросы о различии между общением и диалогом, о характере и перспективах диалога религий, культур, поколений, о пределах диалогичности как таковой, о современном опыте чужести, о природе ответственности за другого и т.д.

Таковы лишь некоторые аспекты проблематики общения, в которых подход к ней с позиций идеи *человечности* представляется релевантным и востребованным. Востребованным как в контексте современной ситуации, так, думается, и в связи с необходимостью выработки линии осмысленного *противостояния* тем элементам этой ситуации, которые подрывают возможность нравственного присутствия человека в мире.

1. См. в этой связи старое, но замечательное эссе: *Льюис К.С.* Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах // *Льюис К.С.*

Любовь. Страдание. Надежда : Притчи. Трактаты. – М.: Республика, 1992. – С. 185–207.

2. См.: Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сad, 1994. – С. 404.

3. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 638.

4. Кутырёв В.А. Человеческое и иное: борьба миров. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 184.

5. Изложение моей позиции по этому вопросу см. в статье: Малахов В.А. Философия и время: вектор сопротивления // Вопросы философии. – 2011. – № 1. – С. 49–59.

6. Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 330.

7. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления // Мамардашвили М.К. Философские чтения. – СПб.: Азбука – классика, 2002. – С. 309.

8. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. : В 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 177.

9. Там же. – С. 177, 176.

10. Макинтайр А. После добродетели : Исследования теории морали. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – С. 255.

11. См.: Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 73–144.

12. См., напр.: Мамардашвили М. Картезианские размышления // Мамардашвили М.К. Философские чтения. – С. 791.

13. См., напр.: Малахов В.А. Парадигма общения в философском творчестве Г.С. Батищева // Генрих Степанович Батищев / Под ред. В.А. Лекторского. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 267–272.

14. *Левінас Е.* Між нами : Дослідження Думки-про-іншого. – К.: Дух і Літера : Задруга, 1999. – С. 2.

15. См.: *Батищев Г.С.* Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 109–129.

16. *Бубер М.* Проблема человека // *Бубер М.* Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 232.

Малахов Виктор Аронович,
д.филос.н., профессор, гл.научн.сотрудник
Института философии имени Г.С. Сковороды
НАН Украины.
Дом.адрес: Украина, Киев, 02225,
просп. В. Маяковского, д. 5-а, кв. 27