ВВЕДЕНИЕ

**Понимание правовых принципов достоинства человека**

* 1. *Гипотеза*

Со вступлением в силу Лиссабонского договора 1 декабря 2009 Хартия Европейского союза по правам человека[[1]](#footnote-2) (Хартия ЕС) стала законом. Теперь правовой принцип человеческого достоинства закреплен в законе ЕС: статья 1 Хартии ЕС гласит:

*«Достоинство человека неприкосновенно. Его необходимо уважать и защищать».*

Термин «достоинство человека» также появляется в преамбуле Хартии ЕС, в то время как в статьях 25 и 31 говорится о достоинстве пожилых людей и трудящихся. Поскольку статья 1 это «главный закон», определяющий достоинство человека в Хартии ЕС, рассмотрим ее подробнее. Правовая концепция или *Rechtsbegriff* [нем. правовое понятие] достоинства человека стал основой европейской системы прав человека только после Второй мировой войны. В этой работе разграничиваются понятия *правового принципа* и *правовой концепции* достоинства человека. Правовая концепция означает некую фундаментальную идею или философское понятие, которое лежит в основе определенного правового механизма. Правовой принцип означает действующий юридический термин или норму права, непосредственно обеспеченную правовой санкцией. В правовом контексте достоинство человека в обеих этих формах появилось в Европе. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод (Конвенция) основана на *правовой концепции* достоинства человека. Вследствие этого защита достоинства человека в тексте документа прямо не упоминается, декларируются лишь производные права. Основной закон Германии объявляет *правовой принцип* защиты достоинства человека главной обязанностью государства, вследствие чего Федеральный Конституционный суд Германии (BVerfG) непосредственно применяет этот принцип в постановлениях.

Однако, фундаментального соглашения по вопросу определения достоинства человека не существует ни на философском, ни на правовом уровне. Таким образом, статья 1 Хартии ЕС, новый правовой принцип достоинства человека, может оказаться спорной, поскольку она допускает разнообразные трактовки и оставляет много вопросов по поводу точных границ своего применения.

Для того чтобы обеспечить защиту достоинства человека в рамках Хартии ЕС необходимо достичь более глубокого понимания предпосылок и подлинной сущности этого принципа, а также его применения в ЕС. В противном случае, официально утвержденный правовой принцип может стать угрозой тому, что он пытается защитить. События последних десятилетий, особенно те, что связаны с биомедициной, рождением и смертью человека, а также со свободой вероисповедания, – очевидные примеры этой угрозы. Слишком часто достоинство человека служит аргументом обеим сторонам в споре о защите основных прав человека, таких как право на жизнь или право на свободу вероисповедания. Когда необходимо внести понимание в правовую концепцию или в правовой принцип достоинства человека, современный релятивизм и правовой позитивизм могут вступить в противоречие с послевоенным европейским возрождением христианского или естественно-правового мышления, а также с дальнейшим развитием кантианской концепции человеческого достоинства того же периода. Христианская и кантианская школы мысли – согласились бы многие авторы – обеспечивают философское основание понятию достоинства человека в правовом контексте послевоенной Европы. Эти традиции формируют основу для таких беспрецедентных документов, как Всеобщая декларация прав человека (Декларация), Основной закон Германии (Grundgesetz), различные национальные конституции Европы, Конвенция и сама Хартия ЕС. Не менее значимым является применение этих документов Федеральным Конституционным судом Германии (BVerfG) в Карлсруэ, Европейским судом по правам человека в Страсбурге (EctHR), Судом Европейского союза (ECJ) в Люксембурге. Эти философские и правовые традиции и документы содержат в себе определяющие элементы современной европейской системы прав человека и создают основу для статьи 1 Хартии ЕС.

* 1. *Цель и сфера исследования*

Цель исследования

Цель данного исследования заключается в том, чтобы детально рассмотреть происхождение, применение и значимость статьи 1 Хартии ЕС и правовой концепции достоинства человека в целом путем анализа важнейших послевоенных школ мысли, а также связанных с данной проблемой исторических (юридических) событий, которые сформировали понятие человеческого достоинства в современной Европе. Данное исследование призвано внести вклад в понимание правового принципа достоинства человека, закрепленного теперь в законах ЕС, а также в понимание правовой концепции достоинства человека в Европе в широком смысле.

Сфера исследования

Наиболее подробно будет рассмотрен послевоенный период, поскольку, как соглашается большинство авторов, именно в это время понятие достоинства человека решительно ввели в правовой контекст. До начала Второй мировой войны понятие человеческого достоинства как политическая или правовая концепция использовалось главным образом для того, чтобы противостоять негативным аспектам быстрой индустриализации Европы, вследствие которой рядовые рабочие использовались как инструменты производственного процесса и пребывали в тяжелых условиях. Еще в 1891 году в своей беспрецедентной энциклике *Rerum Novarum* [лат. Новых вещей], называемой также энцикликой о состоянии рабочих классов[[2]](#footnote-3), папа римский Лев XIII объявил о крайней необходимости принять меры по защите достоинства рабочих. В 1919 с этой же целью в качестве одного из органов Лиги Наций была основана Международная организация труда (ILO), принявшая в этой связи несколько соглашений. Папа римский Пий XI ввел в социальную доктрину католической церкви понятие неотъемлемого достоинства трудящихся своей энцикликой «*Quadragesimo Anno*»[[3]](#footnote-4) [лат. В год сороковой] от 1931 года. Однако, достоинство человека как политическая и правовая концепции или правовой принцип с возможностью широкого применения появился не так давно. В ответ на ужасы нацизма и коммунизма, опустошавшие Европу и другие части света в XX веке, европейцами были предприняты различные законодательные и юридические меры, призванные предотвратить повторение подобного массового организованного нарушения основных прав человека.

Считалось очевидным, по крайней мере, на западе, что тоталитарные режимы и их деятельность попирали достоинство человека. Поэтому сразу после Второй мировой войны Европейское общество видело в создании различных правовых документов, признающих и защищающих человеческое достоинство основу для прав человека. Устав Организации Объединенных Наций (1945), Всеобщая декларация прав человека (1948), Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод (1950), Хельсинский заключительный акт (1975), различные касающиеся прав человека документы ООН, а также Основной закон Германии (1949) – все эти документы в той или иной форме обращаются к понятию человеческого достоинства. Основной закон Германии закрепил защиту достоинства человека в статье 1.1. как «высшую обязанность государства». Многие договоры ООН об основных правах человека, такие как Международный пакт о гражданских и политических правах (ICCPR, 1966) и Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах (ICESCR, 1966) упоминают о достоинстве человека и необходимости его защищать большей частью в преамбулах. Европейская конвенция Совета Европы ссылается на него косвенно через ссылку на Всеобщую декларацию, но более поздняя «Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины» (Конвенция Овьедо, 1997) несколько раз упоминает правовую концепцию и правовой принцип достоинства человека. Таким образом, в настоящее время правовой принцип достоинства человека стал общепринятым основанием для международного законодательства по правам человека, особенно в Европе. Правовой *принцип* достоинства человека появляется лишь в небольшом числе юридических документов как в качестве общей, так и частной нормы. Самый новый и значимый пример – Хартия ЕС, уже процитированная выше, поскольку включает в себя и концепцию, и принцип: в преамбуле и в статье 1 говорится о неприкосновенности человеческого достоинства. Однако ни один из этих документов не дает определения достоинства человека и не разъясняет, его применимость в правовом контексте. В лучшем случае, достоинство человека здесь – противоречивое, непоследовательно употребляющееся понятие. В худшем – неясный политический лозунг, которым может воспользоваться кто угодно, изменив содержание для достижения самых разных целей. При рассмотрении принятых законов и решений, вынесенных по делам, касающимся вопросов рождения и смерти, противоречивость понятия человеческое достоинство становится очевидной. Об этом говорит тот факт, что данное понятие часто используется, чтобы поддержать или отклонить один и тот же аргумент. Хорошо обобщил проблему МакКрадден:

*«На практике аргументация достоинством приводит к самым различным результатам. Это становится особенно очевидным, если рассмотреть роль, которую сыграло достоинство в судебных разбирательствах, объединенных сходным фактическим контекстом: аборты, разжигание межнациональной розни, сквернословие и социально-экономические права. В каждом подобном случае достоинство используется как аргумент обеими сторонами спора и в различных разбирательствах приводит к различным решениям[[4]](#footnote-5)».*

Таким образом, очень важно то, что Хартия ЕС вступила в силу и сделала защиту достоинства человека рабочим правовым принципом закона ЕС. Однако этим не было автоматически достигнуто более ясное понимание того, что затрагивает понятие человеческого достоинства. Хартия ЕС лишь снова подчеркивает необходимость разъяснения этого понятия, как в общем смысле, так и в рамках европейского права.

* 1. *Предпосылки достоинства человека в правовом контексте.*

Для того чтобы лучше понять правовую концепцию и правовой принцип человеческого достоинства, как понимают его в настоящее время, особенно в Хартии ЕС, проводится анализ их философских предпосылок в послевоенной Европе. Затем рассматриваются исторические реалии, в рамках которых понятие достоинства человека приобрело значимость в правовом контексте. Наконец, рассматривается правовое и историческое развитие, а также прецедентное право в послевоенной Европе, которое сформировало правовую концепцию и правовой принцип достоинства человека в его современном виде.

Главные философские предпосылки

Две главные школы мысли ввели достоинство человека в правовую систему взглядов в послевоенной Европе. С одной стороны это христианская традиция, в которой, возродилось естественно-правовое мышление, а с другой – просветительский рационализм, вдохновленный кантианской мыслью и его дальнейшее развитие в послевоенной Европе. Эти традиции анализируются в части I. Особое внимание уделяется тому, как они развивались во время и после Второй мировой войны.

В рамках христианской мысли выбрано несколько значимых католических авторов преимущественно (но не только) из немецко-говорящих стран, поскольку в послевоенной Европе эти авторы оказали большое влияние на развитие правовой концепции и правового принципа достоинства человека. За исключением послевоенной кантианской традиции – особенно в Германии – католическая традиция того же периода и немецкая послевоенная конституционная традиция являются самыми обширными доступными источниками по развитию понятия достоинства человека. Это можно объяснить двумя факторами. Первый – то, что Основной закон Западной Германии от 1949, стал первой послевоенной конституцией в Европе, которая закрепила защиту достоинства человека как *конституционный принцип*. Второй – важные изменения, произошедшие в католическом взгляде на человеческое достоинство после войны в то время, когда католическая церковь была все еще влиятельна в Европе. Не было случайным то, что председатель конвента, который составил проект Хартии ЕС был Роман Херцог, который во время своей карьеры занимал и пост председателя Федерального Конституционного суда Германии и пост федерального президента Германии.

Исторические реалии

Двумя главными историческими событиями, которые внесли наибольший вклад в то, что понятие человеческого достоинства так широко закрепилось в законах послевоенной Европы стали массовые расправы таких невыразимо *бесчеловечных* режимов, как режим Адольфа Гитлера в нацистской Германии и Иосифа Сталина в коммунистическом Советском Союзе. В части II рассматриваются фактические посягательства на достоинство человека при нацизме и коммунизме, а также анализируются последовавшее за этим широкомасштабное политическое движение, которое привело к тому, что достоинство человека преобразовалось в правовую концепцию и правовой принцип, не ограничиваясь более лишь проблемами рабочих. Без глубокого исторического понимания того, какое огромное влияние Вторая мировая война и ее последствия оказали на европейцев и структуру общества, невозможно понять современного значения достоинства человека. Таким образом, знание истории – ключ к эффективной защите достоинства человека. Немецкий философ Хайнер Билефельд верно обобщил этот вопрос, сказав: «Die apriorische Rechtsidee nur in der geschichtlichen Auseinandersetzung inhaltliche Bestimmtheit und positiv-rechtliche Wirklichkeit Erlangen kann»[[5]](#footnote-6) [нем. Априорное представление о праве может быть получено только при точном историческом толковании и положительно-правовой действительности].

Правовое и историческое развитие

Вехами на пути к статье 1 Хартии ЕС и правовой концепции достоинства человека в целом выступают, с одной стороны, различные национальные европейские конституционные традиции, с другой – ключевые международные послевоенные документы (и относящиеся к ним правовые механизмы), которые включают в себя понятие человеческого достоинства. К последним относятся Устав Организации Объединенных Наций (1945), Всеобщая декларация прав человека (1948), Основной закон Германии (1949), Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод (1950), Хартия Европейского союза по правам человека (2000, 2007, 2009). Эти документы, их правовое применение, а так же ставшее результатом прецедентное право немецких и европейских судов будет рассмотрено в части II.

* 1. *Уникальность статьи 1Хартии ЕС*

Хотя понятие достоинства человека как таковое не впервые появляется на европейском правовом горизонте, статья 1 Хартии это первый документ в истории Европейского союза, который вводит его как рабочий правовой термин на наднациональном уровне права ЕС. В соответствии со статьей 51 Хартии ЕС, он применяется в исключительном порядке к делам, связанным с работой институтов ЕС, а также с исполнением законов ЕС государствами-членами и на территории этих государств. Суд Европейского союза в Люксембурге (ECJ) выносит окончательные решения по применению этой статьи. Таким образом, Суд обретает новую функцию, которую раньше он исполнял весьма ограниченно. Она отлична от практики общего следования прецедентному праву Европейского суда по правам человека в Страсбурге и перенесения этого права на свои решения там, где нужно.

По словам Беатрис Маурер достоинство человека это загадка, которую люди всегда понимают не полностью. Достоинство человека можно лучше понять, если «принимать в нем участие», если оно становится более доступным человеческому опыту – но не с помощью жесткого правового определения[[6]](#footnote-7). В данном исследовании сделана попытка внести вклад в это участие в жизни человека, чтобы лучше понять человеческое достоинство.

ЧАСТЬ I:

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАВОВОГО ПРИНЦИПА ДОСТОИНСТВА

ЧЕЛОВЕКА В СТАТЬЕ 1 ХАРТИИ ЕС

**Глава 1:** **Возрождение естественно-правового мышления**

* 1. *Введение*

Неотъемлемое достоинство человека считалось главным образом философской и теологической идеей, пока не стало общей правовой концепцией[[7]](#footnote-8). Статья 1 Хартии ЕС берет начало в давней интеллектуальной и духовной традиции, без которой правовая концепция человеческого достоинства в его современном понимании не может быть полностью осмыслена. Именно политическое развитие в Европе после Второй мировой войны вкупе с сильным влиянием европейской интеллигенции, эмигрировавшей в Соединенные Штаты во время войны, придало широко признанному понятию человеческого достоинства главный толчок к его современному положению. Идея защиты человеческого достоинства не была бы закреплена в статье права ЕС, если бы не быстрое одновременное усиление этой концепции в философских трудах, национальной и международной политике и в национальном праве по всей Европе начиная с послевоенного периода. Однако, в рассуждениях о значении правой концепции и правового принципа достоинства человека часто опускается то, что имели в виду авторы исходных положений о достоинстве человека и те, кто на них повлиял. Это знание поможет нам понять их истинные намерения и предугаданные ими последствия. Следовательно, далее рассмотрим некоторых влиятельных мыслителей послевоенного периода, которые способствовали возрождению естественно-правового мышления относительно прав и достоинства человека. Затем проанализируем католическое учение о человеческом достоинстве, которое сменила современная христианская мысль и, наконец, рассмотрим развитие послевоенной кантианской мысли, касающееся человеческого достоинства и права.

В условиях вызванного Второй мировой войной всеобщего опустошения возвращение к идеям естественного права было фактически продиктовано достаточно утилитарной причиной – отсутствием функционирующих правовых систем. Жак Маритен подчеркивает это:

«В заключение отметим, что если речь идет о применении основных требований справедливости в тех случаях, когда положение позитивного права до определенной степени утрачивается, то обращение к принципам естественного права неизбежно, что создает прецедент и новые юридические правила. Выдающимся примером этого является эпохальный суд над нацистскими военными преступниками в Нюрнберге»[[8]](#footnote-9)

[Маритен Жак. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000. – 196 с. С. 92, сноска 14. Пер. с англ. Т. Лифинцевой]

Реми Браг отмечает:

*«*Seit einigen Jahrzehnten, und schon gleich nach dem 2. Weltkrieg ist ein neues

Bedürfnis nach Natürlichem und Objektivem in der Letztbgründung der Normen

aufgetaucht. Der NS-Staat hatte sein eigenes Rechtssystem entwickelt. Die Henker und Kriegsverbrecher richteten sich nach den Normen dieses ursprünglich völlig legitim zur Macht gelangten und international anerkannten Staates. Wie konnte man sie etwa während der Nürnberger Prozesse anklagen? Sie seien nur pflichtgetreue Diener eines Staates gewesen. Dieses sehr konkrete, zeitgebundene Problem bildete den Hintergrund für eine Wiederentdeckung des Naturrechts gegen den einseitigen Rechstpositivismus, der zwischen den Kriegen das Feld behauptet hatte[[9]](#footnote-10)».

[нем. На протяжении десятилетий и уже сразу после Второй мировой войны возникла необходимость в чем-то естественном и объективном, чтобы окончательно оправдать существовавшие нормы. В Третьем Рейхе была развита своя собственная правовая система. Палачи и военные преступники первоначально согласились с нормами государства, полностью утвердившегося и признанного законным путем на международном уровне. В чем их можно было обвинить во время Нюрнбергского процесса? Они были всего лишь преданными слугами государственной системы. Эта очень конкретная актуальная для того времени проблема стала основанием для повторного открытия естественного права в противопоставлении правовому позитивизму, который являлся лидирующей доктриной между первой и второй мировой войнами. ]

Однако, уже на подъеме нацистского режима и в первый год войны, когда начало появляться все больше данных о массовых преступлениях против человечества, крупные европейские мыслители-эмигранты, начали разрабатывать модели мирного и справедливого послевоенного европейского общества.[[10]](#footnote-11) Идея естественного права играла первостепенную роль в этих рассуждениях. Идея естественного права как основы понятия человеческого достоинства,

а также основанные на ней права человека стали широко известны, однако не так долговечны как записки Фердросса[[11]](#footnote-12). Важнейший этап возрождения естественно-правового мышления проходил главным образом в период между 1930-ми и 1950-ми. Его главной движущей силой были философы, теологи и юристы, которые бежали в Соединенные Штаты после того, как Гитлер пришел к власти. О нескольких важнейших авторах данного периода, непосредственно пострадавших от нацистских репрессий, рассказывается далее.

* 1. *Генрих Роммен (1897 - 1867)*

Немецкий юрист, профессор Генрих Роммен, был специалистом в области гражданского и церковного права, а также изучал философию и политологию. Кроме научной деятельности он занимался юридической практикой. Роммен проявлял особенный интерес к католическим социальным действиям, рассматривая их и как причину распада Веймарской республики, и как противовес развития национал-социализма. Сделанные Ромменом заявления об опасности нацистской системы правления уже в 1933 привели к его аресту. Он эмигрировал в Соединенные Штаты со своей семьей в 1938. В США Роммен был вскоре признан ведущим мыслителем-эмигрантом, почти сразу начав преподавать, читать лекции и публиковать труды. В течении последних 15 лет своей жизни, он, среди прочих, занимал должность «почетного профессора» Джорджтаунского университета в Вашингтоне. Его наиболее важная работа, «The Natural Law» [англ. Естественное право], была опубликован в 1947, будучи переработанным изданием его труда 1936 года «Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts» [Постоянно возвращающееся естественное право]. Другой важной работой была «The State in Catholic Thought» [англ. Состояние католической мысли], опубликованная в 1945.[[12]](#footnote-13) До настоящего времени большинство ученых игнорировали Роммена, если не считать повышенного внимания, которое ему уделяли современники и товарищи по эмиграции, например, Лео Штраус, в Соединенных Штатах во время и после Второй мировой войны. Однако в контексте изучения естественно-правового мышления в послевоенной Европе важно рассмотреть идеи Роммена, поскольку в свое время он пользовался влиянием и поддерживал возвращение к правовой системе, построенной на естественном праве, особенно в связи с католической традицией в политической и социальной философии. На протяжении своей деятельности он большей частью изучал отношение католической церкви к современной конституционной демократии и предположил, что они идеально сочетаются. Роммен считал, что католическая

мысль это лучшая возможная защита от тоталитаризма[[13]](#footnote-14). Это убеждение было подкреплено тем, что католическое учение содержит значимый естественно-правовой компонент, который очень сильно повлиял на движение за достоинство человека после войны. В этом мы убедимся, когда приступим к изучению других сподвижников естественного права.

Как писал Хиттинджер[[14]](#footnote-15), каждое поколение находит новую причину для изучения естественного права. Для Роммена и многих его современников причиной послужил подъем тоталитаризма в форме как нацизма, так и коммунизма[[15]](#footnote-16). Его книга «The Natural Law», очевидно, была написана в ответ на то, что Роммен считал острым политическим и правовым кризисом. Гитлер использовал не революцию, а формальный демократический процесс, подкрепленный организованным запугиванием и жестокостью, чтобы захватить власть посредством национальных законов. Его успех сам по себе является красноречивым показателем того, что сама позитивистская правовая система несет в себе огромную опасность, если она не основывается на устойчивых «допозитивных» принципах. Роммен понимал это и потому обосновал возвращение к естественному праву. По словам Роммена, необходимо понять основные принципы права, то есть его сущность, его природу. Только тогда мы сможем понять нужно ли применять позитивное право. Этот процесс разграничения требует ответа на вопрос «Каковы причины обязательности законов, каково принципиальное различие между добром и злом, справедливостью и несправедливостью?[[16]](#footnote-17)» Для Роммена это очевидно: то, что закон был демократически одобрен, а потом обнародован государством, еще не означает, что гражданин должен ему подчиняться. Закон должен пройти проверку на соответствие «основным принципам права» и только это позволит прийти к верному выводу о справедливости этого закона. Несправедливый закон – не закон, как говорит Августин[[17]](#footnote-18), и Роммен также полагает подчинение несправедливому закону неприемлемым. Повторимся, Роммен здесь реагирует на политический и правовой кризис, развивающийся на его глазах в Германии, жертвой которого он сам же и стал. Но и сегодня мы также согласились бы,

что Нюрнбергские расовые законы 1935 года[[18]](#footnote-19), которые позже вызвали особенные опасения у Роммена, были несправедливыми, им невозможно было подчиняться. Естественное право для Роммена – источник основных принципов права, которые позволяют определить справедлив закон или нет. В условиях тоталитаризма только естественное право может служить противовесом морально неполноценной системы.

Однако правовой позитивизм – один из столпов нацистской идеологии – не признает естественное право законным в буквальном смысле слово, поскольку оно не является результатом деятельности государства[[19]](#footnote-20). Другими словами, закон может быть признан законом, только если он принят законодательным актом и признан государством, точнее, конституционной и законодательной системой. В этом смысле разработка нового законодательства инициируется волей народа и направляется общепринятыми в данный период идеальными нормами, которые часто обобщенно называют «этикой». Различие с идеей естественного права в том, что последнее считается неизменным, а первое – нет, поскольку зависит от постоянно изменяющихся социальных и культурных обстоятельств, или, как сформулировал Хердеген, отрицая допозитивную основу достоинства человека, от «ситуационных соображений»[[20]](#footnote-21).

Однако Роммен принимает очевидную необходимость позитивного права в гораздо большей степени, чем позитивист принял бы необходимость естественного права. Роммен ни в коем случае не противопоставляет их. То, что естественное право вызывает необходимость в позитивном праве, для него кажется логичным. В некотором смысле, позитивное право – в идеале – кодифицирует естественное право и обеспечивает его соблюдение. Даже в тех случаях, когда естественное право остается после появления позитивного права, оно должно постепенно удалиться «за кулисы» позитивного права, когда то становится более совершенным. [[21]](#footnote-22) С другой стороны, это означает, что если позитивное право становится вопиюще несправедливым, как в случае тоталитарных режимов, естественное право возрождается естественным образом. Отсюда - ориинальное название труда Роммена «Die Ewige Wiederkehr des Naturrechst» [нем. Постоянно возвращающееся естественное право].

Роммен далее объясняет[[22]](#footnote-23), что естественное право должно восприниматься как эрзац-закон, не устанавливающий для данного общества нормы, которые можно исполнять непосредственно. Например, там не сказано, что демократия – единственная правильная форма правления. Естественное право лишь предполагает, что каждая политическая система должна уважать человеческое достоинство и основные права человека и семьи. Конечно, этот принцип автоматически не допустит появления таких политических систем, как тоталитаризм. По словам Роммена естественное право «неизменяемо», а потому выше «изменчивого, подверженного влиянию истории, позитивного права». Такое более высокое положение делает его идеалом для законодателей, а также важным принципом создания позитивных законов, что дает естественному праву возможность управлять политической властью. Защита от тоталитарных систем должна основываться на справедливости и главенстве здравого смысла, признающего естественное достоинство и права человека. Правопорядок, пишет Роммен, это закон, который ограничивает и правителя, и подданного, поскольку происходит из естественного права. Учение о естественном праве существует для того, чтобы показать связь между моралью и законом. В заключительной главе Роммен значимость естественного права для послевоенного мира:

*«Надежды на мирное изменение правового status quo в каждой нации и в содружестве наций, зависят от принятия настолько совершенного права, которое могло бы оценить как законность status quo, так и претензии тех, кто его изменяет. Оно способно их оценить, поскольку основывается на естественном здравомыслии, частью которого выступают все люди».[[23]](#footnote-24)*

* 1. *Жак Маритен (1882 - 1973)*

Жак Маритен наиболее известен тем, что принимал активное участие в подготовке перечня прав человека ЮНЕСКО в 1947 году,

который в основном был сохранен в Декларации 1948 года. Декларацию ему помогали составлять помимо прочих Элеонора Рузвельт и французский юрист Рене Кассин. Очень важную роль Маритен играл когда выполнял обязанности посла Франции в ЮНЕСКО. Также он занимал пост посла Франции в Ватикане с 1944 – 1948. Маритен был набожным католиком, обращенным из протестантизма, что сильно отразилось на его трудах. В 1904 он женился на русской женщине по имени Раиса. Она была еврейкой и в 1906 вместе с мужем приняла католичество. Маритен был профессором философии в *Institut Catolique* [фр. Католический институт] в Париже перед Второй мировой войной, а во время и после войны – приглашенным профессором в Принстонском университете и других известных университетах США, таких как Йельский и Гарвардский. Все эти факты биографии Маритена значимы для понимания убеждений, выраженных в его трудах. Маритен стал таким интересным и весьма влиятельным философом своего времени благодаря способности встраивать классические философские принципы в историческими и культурными реалиями. Маритен не был оторван ни от событий и их последствий, свидетелем которых он был, ни от истории. Маритен был тесно связан как современными, так и с прошлыми событиями и их следствиями. Он отличался удивительной способностью давать на них ответы, взятые из трудов таких титанов западной мысли как Св. Августин, Фома Аквинский и Гуго Гроций, основываясь на своем глубоком знании истории.

Перед тем как углубиться в подход Маритена к естественному праву необходимо дать некоторые разъяснения.[[24]](#footnote-25) Когда философ говорит о естественных законах, слово «закон» надо понимать в контексте томизма – как «любое повеление разума, которое провозглашается ради общего блага тем, кто печется об общественности»[[25]](#footnote-26). Итак, это «директива» о том, как человек должен поступать в будущем. Термин «закон» здесь используется в основном значении, а не по аналогии, как в том случае, когда речь идет о «законах природы» в научном, материальном контексте. Такое использование не предписывает, как нужно действовать, но предсказывает вероятное поведение природы или людей, основываясь на опыте и исследованиях. Итак, элемент морали подразумевается в основном значении слова «закон». Необходимо понять, что термин «естественный» у Маритена имеет два компонента:

первый – компонент человеческой природы, а именно, как мы действуем, будучи человеческими существами, и какова наша цель. Второй компонент это способ, которым он – естественный закон – становится нам известен, например, через мышление и наблюдение. Процессы мышления и наблюдения – факты человеческого существования, функционирующие сами по себе независимо. Таки образом, Маритен описывает две составляющие естественного права: онтологический элемент, наличие человеческой природы, которая обеспечивает каждого человека разумом и с помощью которой каждый человек может двигаться к своей цели будучи совершенно свободным. Это формирует основу человеческих суждений. Второй элемент Свит называет «гносеологическим», то есть реальное постижение онтологического элемента через жизненный опыт.[[26]](#footnote-27)

Маритен описывает идею естественного права как наследие христианской и классической мысли и возводит ее к древнегреческому автору Софоклу, одному из великих античных трагиков[[27]](#footnote-28). Он называет Антигону – название и главную героиню одной из величайших драм, написанных Софоклом – «вечной героиней естественного права», ибо ей было известно, что будучи людьми мы должны повиноваться высшему закону, что может означать даже нарушение человеческих законов, которые ему противоречат. Антигона не сознает источник этого высшего закона, но понимает, что он существовал до ее рождения и будет существовать после ее смерти - вечно. Отрывок из трагедии «Антигона», на который ссылается Маритен, достаточно ясно показывает, что еще в античности люди понимали сущность естественного права.[[28]](#footnote-29) Здесь приводится ответ Антигоны царю Креонту, чей эдикт, запрещавший произвести над ее мертвым братом Полиником традиционный ритуал погребения, Антигона неоднократно нарушала. Теперь царь обвиняет ее в преступлении, а Антигона отвечает на вопрос Креонта о том, как она посмела нарушить его законы:

Не Зевс его мне объявил, не Правда,

Живущая с подземными богами

И людям предписавшая законы.

Не знала я, что твой приказ всесилен

И что посмеет человек нарушить

Закон богов, не писанный, но прочный.

Ведь не вчера был создан тот закон

Когда явился он, никто не знает.

И, устрашившись гнева человека,

Потом ответ держать перед богами

Я не хотела. [[29]](#footnote-30)

[цитируется по переводу С. Шервинского, М. Позднякова. http://www.lib.ru/POEEAST/SOFOKL/antigona.txt]

Маритен ссылается на то, что древние греки называют естественное право «неписаным законом» и, действительно, находит этот термин весьма удобным. Затем он дает собственное определение естественного права как продукт человеческой добродетели: «порядок или предрасположение, которое может быть открыто человеческим разумом и в соответствии с которым человек должен действовать, чтобы подготовить себя к достижению необходимых человеческому существу целей. В этом и заключается неписаный закон или естественное право».[[30]](#footnote-31) И великие философы античности, и более поздние христианские мыслители понимали и принимали то, что естественный порядок вещей, включая природу человека, исходит от бога. В этом заключается сущность естественного права у Маритена, и поэтому светскому обществу так сложно принять эту идею. Однако Маритен знал это еще во время войны. Он подчеркивает, что, можно хотя бы принять существование неписаного закона, если верить в человеческую природу и свободу человека, даже если верующий в бога понимает принцип неписаного закона «более твердо и непоколебимо». Важно отметить, что именно благодаря таким послевоенным христианским мыслителям, как Маритен, пришло возрождение естественно-правового мышления и последующее развитие законов о правах человека, рано как и придание понятию достоинства человека особого значения. Исторически, именно католическая церковь больше всего содействовала продвижению естественного права. В последнее время оно находило выражение в работах папы Иоанна Павла II и папы Бенедикта XVI. Оба понтифика считают естественное право основой для правильного понимания личности, значение достоинства человека и основных прав человека выводятся из этого понятия.

Об этом еще будет сказано ниже. Маритен был, однако, крайне обеспокоен ограниченностью и несостоятельностью знаний о естественном праве и говорил, что оно может быть изложено разным людям и в разной степени, но с не без неизбежного риска ошибок. Так, он возвращается к тому, объединяет всех людей, естественно и без исключений – к практическому знанию того, что все мы должны делать добро и избегать зла. Маритен называет это «преамбулой и принципом естественного права». Само по себе естественное право это то, что должен или не должен делать человек, обязательно исходя из этого основного принципа. Маритен объясняет, что понимание неписаного естественного права прошло через процесс, в котором количество знаний увеличивалось по мере того, как развивалась сознательность человека. Этот процесс будет продолжаться, пока совершенствуется каждый отдельно взятый индивидуум, и пока существует человечество. По Маритену, полное и совершенное осознание естественного права будет достигнуто только тогда, когда Евангелие «достигнет самой сокровенной части человеческого естества».[[31]](#footnote-32)

Естественное право является правом морали, потому что оно дает свободу выбора – подчиняться или не подчиняться. Естественному праву не нужно беспрекословно подчиняться в отличие от законов природы, к примеру, тяготения: Если бросить камень, он обязательно упадет. Если пренебречь естественным правом, то материальная сущность природы не воспрепятствует этому. Таким образом, поведение человека регулируется порядком, который не сводится к общему порядку вещей в космосе.[[32]](#footnote-33)

Отсюда можно легко проследить связь с правами человека: если верить в то, что преамбула и принцип естественного права это общеизвестное знание того, что люди должны делать добро и избегать зла, то можно также определить права, неотъемлемо присущие человеческой природе. Человек обладает этими правами, потому что он является человеческим существом, обладающим личностью – хозяин своей жизни, и отношение к нему должно быть соответствующее. Отсюда приходим к понятию достоинства человека, которое Маритен считает ничего не значащим, если не признать, что на основании естественного права «человек имеет право

на уважение, является субъектом прав и обладает правами».[[33]](#footnote-34) Однако, как интерпретирует Маритена Джонс, обсуждение прав имеет смысл только в том случае, если его участники обладают знанием антропологической науки, которая исследует природу человека и его предназначение».[[34]](#footnote-35) Человеческое существо имеет право выполнить свое предназначение и производить действия, необходимые для этого. Таким образом, настоящая философия прав человека основывается на идее естественного права. Там изложены как обязанности, так и права. Эта философия противоположна той, которая выводит основу прав человека из заявления о том, что человек не подчиняется никакому другому закону, кроме собственной воли и свободы. В своем подходе Руссо полагает, что «человек должен подчиняться только себе». Концепция Руссо явно отвергает то, что сказала Антигона царю Креонту, а именно, что человеческий закон всегда уступает место «высшему закону». Его концепция игнорирует тот факт, что при подобном понимание прав их реализация будет всегда происходить за счет других людей. Такой подход практически не принимает во внимание обязанности человека, которые являются такой же важной частью естественного права.

Предназначение человека – быть частью семьи, а уж затем – принимать участие в политической жизни общества, продолжает Маритен. Человек, тем не менее, выходит за рамки семьи и политики, потому что имеет предназначение, которое выше пространства, времени и социального устройства. Другими словами, цель человека заключена за рамками общества, а именно – в боге, ибо мужчина и женщина были созданы по образу и подобию бога. Это часть христианского понимания человеческого достоинства, а также та основа, на которой Маритен выстраивает свои рассуждения по этой теме. Источник так называемой концепции «imago Dei» [лат. образа божьего] лежит в следующей части Ветхого Завета, Бытие I, стихи 26 – 28:

*«26. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.*

*27. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.*

*28. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.»[[35]](#footnote-36)*

[Официальный перевод РПЦ с <http://www.patriarchia.ru/bible/gen/>]

Этот трансцендентный характер достоинства человека был достаточно четко продемонстрирован церковными мыслителями Античности, но наиболее ярко – в христианском Ветхом Завете и Евангелиях. Маритен также приводит пример того, как апостолы в Синедрионе оправдывали свои действия по распространению учения Иисуса. Фактически, апостолы повторяют то, что задолго до них сказала Антигона «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»[[36]](#footnote-37) [Деяния апостолов, глава 5, стих 26. Официальный перевод РПЦ <http://www.patriarchia.ru/bible/act/5/>]. Итак, если преамбула и принцип естественного права состоит в том, чтобы делать добро и избегать зла, то можно сказать, что источником естественного права является бог, создатель людей, создатель вселенной и, следовательно, автор естественного права. Таким образом, здесь находит свое основание и человеческое достоинство. Отправной пункт этой философии состоит в том, что достоинство каждого индивида нужно уважать всегда, независимо от степени развития этого понятия или его ценности для общества. Человек создан для целей, лежащих за пределами общества в котором он живет. Поэтому внутреннюю ценность человека нельзя измерить исходя из стандартов этого общества, ибо оно преходяще по своей природе.

Изучая плохие условия труда в Европе после промышленной революции, а также использование принудительного труда нацистами во время войны, Маритен встраивает размышления о практическом применении понятия человеческого достоинства в рамки прав трудящихся. Посредством своего труда работающий человек прямо влияет на экономическую жизнь и временный порядок вещей, а потому затрагивает также порядок моральный и духовный. Маритен пишет, что оскорбленное и униженное достоинство человека вдохновило стремление к свободе и уважению человека на производстве. Рабочий – больше не инструмент, каким он был у нацистов, когда промышленность зависела от войны, а необходимая часть сообщества людей, занимающихся материальными аспектами человеческой жизни, а потому требующими уважения.

По Маритену, «Одним словом, эта историческая победа состоит в осознании достоинства труда и трудящегося, достоинства человека в рабочем как таковом».[[37]](#footnote-38) Говоря это, он подвергает критике идеологии нацизма, где трудящихся использовали как «низшую расу» для принудительной работы в плохих условиях, и коммунизма, где рабочий класс противопоставляли – даже с применением насилия – другим классам. Достоинство человека, однако, требует, чтобы трудящихся обучали и организовывали, чтобы они могли двигаться вперед в жизни и содействовать общественному благу. Именно поэтому рабство попирает достоинство человека, оно не позволяет индивидууму отвечать за свою собственную жизнь и реализовывать необходимое для выполнения своего предназначения право выбора. Маритен выдвигает персоналистическое видение человеческого достоинства, которое мы позже рассмотрим в связи с Иоанном Павлом II, противопоставляя его более общим либерально-индивидуалистическому и коммунистическому взглядам, которые доминируют в настоящее время. В персоналистичеком типе общества Маритен видит «важность человеческого достоинства в первую очередь состоит в том, что оно может заставить эти блага природы служить общему делу истинно-человеческих, моральных и духовных ценностей, равно как и человеческой свободе автономии».[[38]](#footnote-39)

Маритен делает несколько незначительных уточнений, которые в настоящее время можно успешно использовать в дискуссиях на тему естественного права и его значимости для понимания человеческого достоинства. Он цитирует Лазерсона[[39]](#footnote-40), объясняющего, почему теории естественного права нельзя путать с самим естественным правом. В разных теориях естественного права – как и в любых других теориях – могут приводиться различные аргументы и умозаключения в поддержку или против естественного права. Однако, опровержение таких теорий не означает, что опровергнуто естественное право. Сохранять это различие особенно важно при изучении философских корней понятия человеческого достоинства сегодня: мы не можем понять достоинство человека, если не выйдем за рамки многочисленных теорий и учений о естественном праве и не достигнем того, что действительно является его сущностью. Маритен очень хорошо понимает эту идею и подкрепляет ее цитатой Рихтера, который – что довольно иронично – весьма правильно говорит, что «каждая ярмарка

и каждая война приносит новое естественное право»[[40]](#footnote-41) . Это было сказано в XVIII веке! Маритен подчеркивает, что, как уже было указано выше, естественное право само по себе не изменяется и не развивается, эти процессы присущи знаниям человека о нем. Здесь происходит смешение теории естественного права и самого естественного права. Другими словами, необходимо различать онтологическую основу естественного права и знания человека об этом праве. Это значит, что естественное право существует даже среди людей, которые о нем не осведомлены или осведомлены частично, в зависимости от развития моральных принципов в данном обществе, которое в свою очередь зависит от исторических и социологических событий.[[41]](#footnote-42) Именно на этом месте наши рассуждения о достоинстве человека часто заходят в тупик: источники понятия не известны, а современные события используются исключительно для интерпретации, которая приводит к появлению новых теорий. Рассуждение же должно включать в себя оба аспекта, чтобы прийти к правильному пониманию достоинства человека. Когда основа не найдена, делать какие-то построения весьма проблематично. В качестве примера Маритен приводит учения о правах человека Канта и Руссо, которые, по его мнению, придали личным правам абсолютный и неограниченный характер, который мог привести только к жестокому столкновению этих прав с правами других людей. [[42]](#footnote-43) Понимание основы этих прав приводит к осознанию определенной ограниченности прав, вытекающей из того, что индивидуум обязательно является частью общества.

Маритен – ярый приверженец идеи естественного права как основы прав человека. В своей работе 1951 года «Человек и государство» он говорит об этом недвусмысленно: «Философские основания прав человека это естественное право. Извините, но мы не можем подобрать другого слова».[[43]](#footnote-44) И все же он был реалистом в достаточной мере, чтобы во время составления проекта Всеобщей декларации понять, что она не означает, что все человечество согласилось с приматом естественного права, его ролью основы прав человека или его важностью для интерпретации этих прав. Он объясняет, что в процессе составления проекта Всеобщей декларации, рациональные аргументы за права человека пришлось отбросить в сторону,

поскольку комитет вместо этого сосредоточился на том, чтобы «хотя бы прийти к согласию по поводу перечня прав человека»[[44]](#footnote-45). Это не значит, что Маритен отрекся от провозглашенного им мнения о важности естественного права и его безоговорочных основаниях. Он всего лишь признал, что в мире с настолько различными философскими, культурными и религиозными традициями, наилучшим возможным решением было, по меньшей мере, согласиться на результат, который в любом случае должен был быть достигнут. Таким образом, этот результат выглядит сомнительно, когда речь идет о более глубоком понимании достоинства человека.

Рассуждать о конкретном применении прав человека Маритен начинает с человеческого достоинства: неотъемлемой характеристикой любой цивилизации должно быть уважение к человеку, говорит он.[[45]](#footnote-46) Он превозносит идею человеческого достоинства до подобающего ей состояния, объясняя, что «в плоти и крови человека живет душа, которая есть дух, что имеет большую ценность, нежели вся материальная вселенная»[[46]](#footnote-47). Такое понимание достоинства накладывает на человека известные ограничения. Из-за огромной его ценности, сам человек не может ограничить, изменить или приостановить действие ни своего достоинства, ни достоинства других людей. В 2010 в своем обращении к членам парламента в Лондоне Альведа Кинг, племянница покойного Мартина Лютера Кинга и активный борец за гражданские права, сформулировала это так: «никогда и ни чья жизнь не становится более или менее человеческой»[[47]](#footnote-48). Нет ничего важнее человеческой души, кроме самого бога.Это значит, что благодаря свойственному каждому человеку достоинству любое общество служит каждому индивидууму[[48]](#footnote-49). С этой мысли началось возрождение естественно-правового мышления во время и после Второй мировой войны.

* 1. *Альфред Фердросс (1890 - 1980)*

Альфред Фердросс был современником Жака Маритена. Австрийский философ права, профессор университета, дипломат и судья Европейского суда по правам человека, он пользовался

особым влиянием в области теории международного права[[49]](#footnote-50). Подобно Маритену он был католиком и в своих работах сильно опирался на труды Св. Августина, Фомы Аквинского, Гуго Гроция и прочих. Саламанкская школа XV века, которая вводит естественное право в контекст международного права и подчеркивает его универсальность для всех людей, оказала на него сильное влияние. Фердросс очень восхищался основателем «Wiener rechtshistorischen Schule» [нем. Венской школы истории права], Хансом Кельзеном, также оказавшим влияние на его труды.

Фердросс возводит признание достоинства человека теорией естественного права к поздним софистам и стоикам. Но все же, он признает, что потребовалось много веков, чтобы конституционно закрепить основанные на этих учениях права и обеспечить их правовой санкцией. А публичное подтверждение необходимости системы международного признания и защиты достоинства человека не произойдет вплоть до Второй мировой войны.[[50]](#footnote-51)

Фердросс не сомневался, что философская основа человеческого достоинства восходит к естественному праву и тому факту, что человек был создан по бразу и подобию бога. Существует одна выдержка из трудов Фердросса по этому вопросу, которая акцентирует его убежденность в том, что человеческое достоинство это насквозь христианское понятие. По его словам, теория человеческого достоинства восходит к христианской патристике и подобная терминология была впервые предложена католической церковью.[[51]](#footnote-52) Приведенная ниже цитата – отрывок из рождественской молитвы из латинского литургического обряда, который вводит термин dignitas humana [лат. достоинство человека] и в одном предложении выражает все христианское понимание человеческого достоинства:

*Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius*

*reformasti[[52]](#footnote-53)*

Отрывок не только отсылает к ветхозаветной концепции *imago Dei*, обсуждавшейся выше, но также указывает на возрождение человека во Христе, который пришел, чтобы обновить землю и вернуть человека к богу-творцу, от которого тот отдалился. Это примирение с богом заново подкрепило осознание достоинства человека на основе его вновь подтвержденного «божественного» статуса. Таким образом, любая мирская власть ограничена тем, что не разделяет с человеком этого божественного аспекта существования. Как сказано в Псалме 8:

Что есть человек, чтобы Ты помнил о нем? Что - сын человеческий, чтобы Тебе заботиться о нем?

Ведь немногим умалил Ты его по сравнению с ангелами, увенчал почетом и славой!

Отчего поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил к ногам его: (...)[[53]](#footnote-54) [перевод М. Левинова. http://www.blagovestnik.org/ecclesia/19-psalms/psl-008.htm]

Альфред Фердросс дает четкое определение естественному праву, когда пишет, что оно «ein dem Wesen des Menschen entsprechendes Normengebilde[[54]](#footnote-55)» [нем. человеческая сущность соответствующих нормативных образований]. Однако человек должен рассматриваться как целое, не ограничиваясь только некоторыми его аспектами. Таким образом, важно выделить различные элементы, которые составляют целостную сущность человека[[55]](#footnote-56):

1. биологическое существо: уже с момента зачатия человек уникален и «запрограммирован» быть человеком, а, например, не животным.

2. социальное существо: на протяжении всего своего развития и для того, чтобы выжить, человек должен быть частью большего целого, некоего сообщества. Жизнь на ранней стадии беззащитна и не может о себе позаботиться.

3. независимое существо: даже если человеку нужна социальная среда для выживания, он создан, чтобы думать и действовать независимо. Например, в какой-то момент он может решить отделиться от сообщества, в котором он вырос.

4. историческое существо: человечество развивается и учится, а человек совершенствуется посредством истории, начинает понимать некоторые вещи лучше, в то же время забывая другие. Эволюция понимания достоинства человека это пример исторического развития.

5. трансцендентное существо: человек обладает способностью выходить за рамки элементов пространства и времени и задаваться вопросом их происхождения. Животные этого не могут. Это ключевой аспект человеческого достоинства, часто неправильно понимаемый в том смысле, что если человек (пока) не использует эту способность, его достоинство можно подвергнуть сомнению. Проблема с этим доводом в том, что он пренебрегает тем фактом, что степень развития и частота применения человеческой способности не меняет ее сущности.

. 6. Культурное существо: человек не только нуждается в сообществе для того, чтобы в нем жить (социальное существо). Для развития ему необходимы структуры и системы, такие как наука и технология, а также законы, политические и административные институты.

Сущность достоинства человека венчает и включает в себя все эти отдельные элементы. Что интересно, Фердросс не рассуждает скрупулезно о разуме как о важнейшем аспекте человека – разумного существа – и о связанном с этим выводе о том, что человек это еще и религиозное существо, существо, которое ищет своего создателя. Фердросс упоминает об этом вскользь когда описывает трансцендентное существо. Но если быть точным, благодаря трансцендентному аспекту человек способен задаваться вопросами не только о своем происхождении, но и о высшем порядке, породившем мир, в котором он живет. Здесь разум и вера действуют вместе, ибо каждый человек достигает того момента, когда одни лишь разум и наука не могут объяснить некоторых вещей. Однако лишь разум решает, принять ли веру в качестве ответа. Так мы выясняем, что сюда необходимо добавить элемент религиозного существа.

Для Фердросса, цель естественного права – обеспечить условия для гармоничного общежития людей с различными жизненными позициями через осознание ими факта того, что им всем дано одинаковое достоинство, достоинство свободных и ответственных людей.[[56]](#footnote-57) Возвращаясь к античным грекам и цитируя таких философов как Гераклит, Платон, Аристотель и Цицерон, он объясняет как библейская теория *imago Dei* развила и подняла их идеи на новый уровень. Благодаря тому, что достоинство человека основывается на образе и подобии божьем, это понятие не только становится глубже,

вместе с тем резко меняются взаимоотношения человека и земного общества[[57]](#footnote-58). Фердросс отмечает, что эта концепция, иудейская по происхождению и значительно усовершенствованная христианами привнесла переосмысление отношений между человеком и государством. Государство больше не является главнейшей целью человека, не являясь и вершиной человеческого бытия. Церковь, как всеобщий институт, олицетворяющий путь человека к богу, указывает на сверхъестественную, небесную реальность, в то же время не считая себя этой реальностью. Это приводит к радикальным изменениям в политических реалиях: в античности государство было одновременно и священным и земным институтом. С развитием христианства эти понятия становились все более разграничены, пока роль государства не свелась лишь к земному аспекту. Благодаря этому человек теперь не только гражданин государства, «*Er wird zugleich Glied des auf Erden pilgernden Gottesreiches*»[[58]](#footnote-59).[нем. он наряду с этим является земным участником в паломничестве к царству божьему]

Здесь мы приходим, возможно, к самой важной идее Фердросса о естественном праве и его значении для понятия достоинства человека. Когда человек «совершает паломничество» в царство божие и, другими словами, пребывает на земле лишь для того, чтобы отправиться в мир иной, тогда он или она уже обладает правами, которые не может отобрать земное общество, служащее только перевалочным пунктом на маршруте. Отсюда берет начало христианское понимание неотъемлемости достоинства и прав человека. Подобная идея неотъемлемости и основанные на ней права могут существовать, только если ее происхождение кроется вне государства, в том, что Фердросс называет «überpositive Ordnung» [нем. надпозитивный порядок]. Этот порядок ограничивает государство, потому что существовал до него и будет существовать после. Однако это значит, что когда государство рассматривается как высший порядок, достоинство человека нельзя защитить как неотъемлемое. Идея ограничения государства была главной темой Саламанкской школы в XV – XVI веках и испанского философа-этика Фернандо Васкеса де Менчаки. Основываясь на этом принципе Васкес де Менчака недвусмысленно осудил рабство как нарушение

естественного права[[59]](#footnote-60).

Фердросс ссылается на немецкого философа Самуэля Пуфендорфа (1632 – 1694) как еще одного влиятельного защитника человеческого достоинства, в том, что касается философской подоплеки

движения за независимость Америки. Пуфендорф связывает неотъемлемое достоинство человека с обязанностью относиться к другим как к равным (“gleichberechtigt”). Конечно, это была относительно новая мысль в то время, когда рабство и колониализм разрабатывали идею того, что мужчины и женщины не равны с рождения. В Декларации независимости США 1776 года отражены взгляды Пуфендофа: « Мы исходим из той очевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотъемлемыми правами. Авторы Декларации верили в то, что очевидные вещи не нуждаются в определении. Однако таким образом период неполного понимания человеческого достоинства продолжился, что, например, подтверждается фактом широкого распространения рабства и расовой дискриминации уже после освобождения Соединенных Штатов от власти метрополии. Это доказывает, что, как заметил Фердросс, необходимо четко разделять перечень прав человека, основывающихся на неотъемлемом достоинстве человека, и постепенный процесс фактического признания этих прав[[60]](#footnote-61). Маритен и Фердросс, кажется, оба считали, что это медленный процесс, совпадающий с постепенным развитием человеческой сознательности. С исторической точки зрения этот процесс усиливается во время действия тоталитарных режимов и их последствий, поскольку в этом случае уязвимость человеческой жизни наиболее очевидна. Это имело место в послевоенной Европе. В качестве примера Фердросс приводит Всеобщую декларацию 1948 года. Там, где он описывает, как Генеральная Ассамблея Объединенных Наций, представляющая самые разные культуры, все равно смогла прийти к соглашению по вопросу признания основных прав человека, можно найти наиболее убедительный довод в пользу универсальности естественного права:

*«Diese Übereinstimmung zeigt uns, dass es sich dabei um Rechte handelt, die zur*

*Führung eines menschenwürdigen Daseins notwendig sind. Das bedeutet aber nichts*

*anderes, als dass sie einen naturrechtlichen Charakter aufweisen». [[61]](#footnote-62)*

[нем. Это согласие показывает нам, что речь идет о правах, необходимых для ведения достойной жизни. Но это не значит ничего, кроме того, что они имеют естественно-правовой характер.]

Фердросс обеспокоен «кодификацией» достоинства человека и составлением перечня прав человека, которое началось с американского Билля о правах 1776 года и продолжилось Декларацией независимости, французской Declaration des Droits de l‘Homme [фр. Декларацией прав человека] и другими

документами. Достоинство человека было так основательно закреплено в позитивном праве, что его дополитический характер забылся или по крайней мере стал размытым. В послевоенной Европе в Хартии ООН 1945 года и во Всеобщей декларации 1948-го впервые появляется отсылка к препозитивному характеру достоинства и прав человека – Фердросс считает, что это естественное право. Здесь он придерживается той же аргументации, что и Маритен, которые считает естественное право основой достоинства и прав человека. Для Фердросса достоинство человека очевидно является предопределенным атрибутом позитивного права, даже если его правовая концепция и правовой принцип теперь включены в законодательство. Именно поэтому так важно различать существование и фактическое признание достоинства человека. Наличие различных теорий человеческого достоинства меняет сферу применения, но не сущность этого понятия. Это справедливо и для естественного права, основы достоинства человека. Как было указано выше, Фердросс различает теории естественного права и его сущность.[[62]](#footnote-63) Фердросс непоколебимо уверен в том, что понимание достоинства человека и распространения идеи прав человека Западом по всему миру должно опираться на фундаментальный принцип, которым является

естественное право:

*«Diese kann aber durch das Abendland, trotz seiner weltpolitischen Entmachtung, ja*

*vielleicht gerade dank dieser Erscheinung, wesentlich gefördert werden, wenn die*

*fundamentalen Werte, die allen Menschenrechten zugrunde liegen, klar herausgearbeitet*

*und von ihren bloß zeitbedingten Anwendungen, die dem historischen Wandel*

*unterliegen, unterschrieben werden».[[63]](#footnote-64)*

[нем. Это может быть в значительной степени востребовано на Западе, несмотря на снижение его влияния в мировой политике. Возможно благодаря именно этому явлению фундаментальные факторы, лежащие в основе всех прав человека, будут ясно выработаны и одобрены, исходя из их применения, исключительно обоснованного временем и подверженного историческим изменениям.]

Это звучит как если бы Фердросс повторял своего современника, писателя Романо Гвардини (1885-1968), который в 1962 году на вручении премии Эразма в своей речи утвеждал, что первостепенный долг Европы перед человечеством состоит в защите свободы, потому что именно «она породила идею свободы»[[64]](#footnote-65). Это возвышенная цель, которая хорошо согласуется с послевоенным развитием

защиты достоинства человека и проистекает из свободной Европы и христианского понимания человека.

* 1. *Йоханнес Месснер (1891 – 1984)*

Австрийский священник, теолог, юрист и экономист, Йоханнес Месснер сыграл выжную роль в послевоенном возрождении естественно-правового мышления, особенно в немецкоязычных европейских странах. Он был представителем так называемой Венской школы естественного права. Подобно многим своим современникам, он был вынужден бежать из Австрии в 1938, поскольку открыто критиковал национал-социализм. Он поселился в Англии, где написал один из своих важнейших трудов, «Социальную этику», известную в Германии под названием «Das

Naturrecht»[[65]](#footnote-66)[нем. Естественное право]. Детальное обсуждение его подробнейшей теории естественного права выходит за рамки данной работы. Вместо этого, мы обратимся к его идее достоинства человека относительно естественного права.

Прежде всего, Месснер отмечает, что существует неопровержимое доказательство того, что человечество в целом осознает достоинство человека. Он говорит, что доказательство етому можно найти во Всеобщей декларации 1948.[[66]](#footnote-67) Документ уверенно преодолевает национальные, культурные и религиозные различия и, как подчеркивает Месснер, основывает идею прав человека на препозитивных началах

(“überpositivrechtlicher Grundlage”) человеческого достоинства. Декларация подтверждает неотъемлемые свойства человека, например, в статье 1: «Они наделены разумом и совестью (…)». То, на чем заостряет внимание Месснер, очень важно: даже такой светски согласованный документ, как Всеобщая декларация опирается на понятие универсальных принципов человечества. Некоторые – как и сам Месснер – называют его естественным правом, другие могут сказать «общечеловеческие ценности». Здесь Месснер имеет в виду концепцию, которая существует независимо от государства и законодателей, но имеет силу для всех. Он продолжает эту цепочку доказательств, очень четко заявляя – подобное не было пока прямо высказано другими католическими авторами – что понятие достоинства человека, как оно выражено во Всеобщей декларации, может быть прямо возведено

к Книге Бытия и трем стихам, в которых человек представлен созданным по образу и подобию божьему (глава 1 стих 26; глава 5, стих 3 и глава 9 стих 6). В ответ на распространенный аргумент, что Книга Бытия была написана исключительно для древнееврейского народа и потому не имеет всеобщего значения, Месснер замечает: «

Zu beachten ist, dass diese Mitteilung Gottes keineswegs nur an das Volk

Israel gerichtet war, sondern und die ganze Menschheit; denn erst vom 12. Kapitel an

redet die Genesis von Israel.»[[67]](#footnote-68) [нем. Следует отметить, что это обращение Бога было адресовано не только древнееврейскому народу, но и человечеству в целом, потому что только о евреях говорится только в 12 главе Бытия]. Месснер видит в Бытии единственный источник понятия человеческого достоинства, он лишь подчеркивает, что без этой книги и дальнейшей разработки этой идеи христианскими мыслителями концепцию достоинства человека нельзя было бы правильно понять. В других трудах Месснер выражает эту идею сильнее:

«Nichts von dem, was die Wissenschaft über den Menschen gefunden hat und zu sagen

vermochte, reicht an das heran, was ihm am Anfang seiner Geschichte durch Gottes

eigene Mitteilung gesagt wurde: nämlich dass er nach dem Bild und Gleichnis Gottes

geschaffen ist.»[[68]](#footnote-69) [нем. Ничто из того, что наука может рассказать о человеке и не приблизилось к тому, что было в начале бытия сообщено ему самим богом: а именно, что человек создан по образу и подобию божьему]

Одно из свойств этой уникальной стороны человеческой жизни – потенциальная возможность к мышлению, с помощью которой он может заниматься творчеством и покорять земной мир. Покорение земного мира – назначение, полученное человеком сразу после своего создания, оно оставляет простор для самовыражения.[[69]](#footnote-70) Человеческое достоинство реализуется через три компонента: разум, творческий потенциал и самовыражение. Здесь Месснер, как и упомянутые выше авторы, предупреждает, что именно потенциал – имеющийся у каждого человека – этих трех способностей составляет человеческое достоинство, а не фактическое использование или реализация этого потенциала. Примером полной реализации человеческого достоинства, проистекающего от того, что человек был создан по образу и подобию божьему, может служить только Иисус Христос – совершенное видимое обличие незримого бога.[[70]](#footnote-71) Человек рождается уязвимым и, чтобы стать готовым к жизни, нуждается в заботе и защите даже больше, чем дарованное ему достоинство. Далее Месснер подчеркивает, в отличие от большинства

авторов по данной теме, особую важность семьи в развитии достойного человека. Именно в семье индивидуум узнает, что значит быть человеком, и что это значит в плане ответственности, справедливости, правды и многих других жизненных принципов, привносящих порядок в существование отдельно взятых людей.[[71]](#footnote-72)Именно в семье человек приходит к более полному пониманию значения достоинства и его применения в повседневной жизни. С этой точки зрения Месснер показывает, что брак и семья – необходимое окружение для каждого человека и сами по себе являются школой человеческого достоинства.

Завершая разговор о Месснере, кратко изложим его мысли в предложенных им четырех основаниях достоинства[[72]](#footnote-73). Первое – теологическое основание, которое закрепляет достоинство человека как созданного по образу и подобию божьему. Второе – метафизическое основание, согласно которому свобода и самовыражение человека зиждется на ответственном отношении к совести. Третье, этическое основание, заключается в выполнении обязанностей, которые диктуются бытием. В-четвертых, существует онтологическое основание, это опыт, проистекающий от самой сущности человека и того, что человека идентифицируют как такового.

* 1. *Карл Ранер* (1904 – 1984)

Известнейший теолог и иезуит XX века Карл Ранер написал множество трудов, и его часто называют одним из титанов эпохи. Он сделал огромный вклад в подготовку второго Ватиканского собора. Подход Ранера состоит в том, что достоинство человека заключается в способности обращаться к богу по любому поводу, не теряя при этом своей сущности. Мы можем предстать перед богом, не потеряв своей индивидуальности. Этот подход важен, потому что описывает под другим углом тот факт, что человек создан по образу и подобию божьему. Если существо способно сохранить индивидуальность, напрямую общаясь с богом, то в нем должно быть что-то «божественное». В присутствии своего создателя человек способен существовать и говорить и, не будучи

равным богу, пребывать в его образе, делает прямой контакт возможным. Этот факт сообщает человеку абсолютное и исключительное достоинство, которым не обладает ни одно другое живое существо, поскольку эти существа хоть и были созданы богом, но не по его образу и подобию. Карл Ранер описывает основы этой далеко идущей идеи человеческого достоинства, раскрывая сущность своей теории «Христианства и нового человека»: «Das Christentum versteht sich als die Religion der Zukunft, als die Religion des neuen und ewigen Menschen»[[73]](#footnote-74).[нем. Христианство видит себя в как религию будущего, религию новых и вечных людей]. Поскольку христианин стремится к вечности в дарованной ему богом-творцом вечной жизни, полное значение человеческого достоинства можно понять, постигнув человеческую душу.[[74]](#footnote-75). Ранер весьма четко указывает, что идею достоинства человека невозможно полностью понять вне рамок здравомыслия и христианского откровения. Только в «познающем-верующем-любящем» (“knowing-believing-loving”) диалоге человека с богом, достоинство человека становится очевидным и, следовательно, не может быть предметом объективных размышлений, в том числе и позитивного права.[[75]](#footnote-76) Как и для большинства авторов по данной теме, для Ранера достоинство человека даровано каждому человека, “vorgegeben”, как он говорит. Или, выражаясь другими словами Ранера: «Sie ist letztlich sachlich identisch mit dem Sein des Seienden, (..)» [нем. В конечном счете, фактически совпадает с существованием существ].[[76]](#footnote-77) Немецкий философ Йозеф Бордат формулирует это так: «Er muss seine Würde nicht erwerben oder bestätigen, er kann sie gar nicht erwerben oder bestätigen, weil er sie nicht hat, sondern weil er sie in sich trägt und erst dadurch zum Menschen wird.[[77]](#footnote-78) [нем. Он не должен ни зарабатывать, ни отстаивать свое достоинство, он совсем не может заработать или отстоять его, потому что он его не имеет. Он несет в себе достоинство, которое и делает его человеком. ] Так, достоинство понимается через двойственность человека, его духовный и физический аспект. Действительно, одно лишь существование человека - «Sein des Seienden» [нем. существование сущего] – уже наделяет человеческим достоинством всех людей. Это значит, что, если применить аргумент Ранера на практике, то вне зависимости от своего состояния – рожденные или нерожденные, неполноценные, престарелые, юные, в состоянии смерти мозга – люди обладают одинаковым достоинством, которое, следовательно, должно быть одинаково защищено. Достоинство человека либо существует, либо нет. У него нет категорий. Оно одинаково для всех от момента зачатия до последнего вздоха. Ранер как будто подписался под такой интерпретацией своих идей, написав:

«Dieser Schlusselbegriff hat noch eine zweifache Eigentümlichkeit: er bezeichnet sowohl

ein Vorgegebenes wie auch ein Aufgegebenes; weil der Mensch, gleichgültig, welche

Anlagen, Funktionen er in einer Gesellschaft hat, gleichgültig, welche Rasse er angehört,

wie viel er an materiellen Gütern hat, welche Macht er besitzt, er hat eine Würde, die

immer schon gegeben und unabdingbar und unverlierbar ist; sie ist vorgegeben. Und

gleichzeitig aber ist eine solche Würde seine Aufgabe: er soll sie in Freiheit annehmen,

entfalten, verteidigen, er soll werden, was er ist: ein Mensch mit seiner Würde, die eine

unendliche Aufgabe bedeutet.»[[78]](#footnote-79)

[нем. У этой ключевой концепции все же есть одна двойственная особенность: она описывает как уже существующее, так и уже минувшее; человек безразличен, его способности, его задачи в обществе безразличны, его расовая принадлежность, количество его материальных благ, его власть безразличны, однако у него есть достоинство, данное ему с рождения, неотъемлемое, которого нельзя лишить; оно ему дано. Но в тоже время его достоинство является его обязанностью: человек должен его принимать в условиях свободы, развивать, отстаивать, он должен стать тем, кто есть: человеком с достоинством, которое является бесконечной обязанностью. ]

Важно отметить, что Ранер нигде не говорит того, что фактический опыт человека не будет играть никакой роли в понимании или даже определении человеческого. Далее он объясняет, что именно через жизненный опыт – Ранер метко называет его «unauslotbare Tiefdimension» [нем. непостижимое глубинное измерение] - индивидуум приходит к более полному пониманию значения этого «дарованного» достоинства. Ранер также объясняет, как жизненный опыт служит основой свободного выбора достойной жизни. Он называет это «aufgegebene Würde» [нем. предопределенное достоинство]. Примером человеческого опыта по Ранеру выступает культура, наука, но более всего – религия как определяющий фактор и в понимании дарованного достоинства, и в способности свободно выбирать реализовывать ли его в жизни. Идея христианства в том, что человек может в полной мере ощутить достоинство, ибо оно проистекает от бога, который есть источник и цель всего сотворенного. Именно по этой причине достоинство человека не зависит и не может быть изменено внешними или идеологическими обстоятельствами или рассуждениями[[79]](#footnote-80). Также это значит, что когда человек принимает и осознает всю полноту своего достоинства, он неизбежно

приходит к богу. Ранер называет это христианской идеей «radikale

Unbedingtheit seiner Würde» [нем. радикальный абсолют достоинства]. Но он достижим только, когда «*er die Würde des Nächsten ebenso unbedingt bejaht, wenn er ihn liebt wie sich selbst, wenn er immer aufs neue der schrecklichen Versuchung widersteht, den Andern zum Mittel für die eigenen Zwecke zu machen und so eben seine Würde zu erniedrigen*».[[80]](#footnote-81) [нем. он, несомненно, подтверждает достоинство ближнего, если он любит его, как самого себя, если он не поддастся ужасному соблазну, применяя его как средство для достижения своих целей и таким образом принижая свое достоинство.] Человеческое достоинство это идея, которую нельзя правильно понять и применить, ограничиваясь лишь личным мнением; другими словами, если каждый человек сам для себя решает, в чем заключается его или ее достоинство. Тот факт, что человека живет в сообществе с себе подобными, приводит к ситуации, в которой каждый индивидуум уважает неприкосновенность достоинства всех остальных. Любой другой подход, как недвусмысленно свидетельствует новейшая история, всегда приводит к грубому оскорблению человеческого достоинства. Когда одни люди решают, что другие люди не заслуживают такого же уважительного отношения к своему достоинству, идея достоинства быстро распадается. В истории и современном обществе можно найти множество вопиющих примеров того, к чему это приводит. Ранер ответил бы на это замечание призывом принять христианское понимание человека, потому что если человеческий опыт любого индивидуума или общества не включает в себя предложенного христианством радикального понимания достоинства, то как иначе люди смогут осознать полный потенциал присущего им достоинства?[[81]](#footnote-82) Вероятно, непреднамеренно, Ранер обнажил здесь основное слабое место послевоенного европейского дискурса человеческого достоинства: главной его движущей силой был негативный опыт ужасов Второй мировой войны и имевших тогда место массовых нарушений достоинства. Когда речь заходит о Всеобщей декларации, становится понятно, что она стала единственным политически возможным решением, потому что в ООН были представлены разнообразнейшие религиозные и философские системы. Однако в основном христианской Европе того времени удивление вызывает то, что процесс включения человеческого достоинство в политику и право не мог более полно основываться на таком радикальном христианском понимании достоинства человека. Многие европейские лидеры послевоенной Европы, такие как Роберт

Шуман, Конрад Аденауэр и Альчиде Де Гаспери, конечно, осознавали это, но, вероятно, чувствовали, что не могут слишком часто ссылаться на эти христианские принципы, чтобы не потерять поддержку европейских нехристианских лидеров, необходимую для восстановления мирной Европы после войны.

* 1. *Эрик Фёгелин (1901 – 1985)*

Немецкий политический философ, уроженец Кёльна Эрик Фёгелин стал еще одним интеллектуалом и противником нацистской идеологии, которому пришлось бежать от режима. В период аншлюса Австрии Фёгелин преподавал в Венском университете и уже тогда открыто критиковал нацизм, что особенно ярко прослеживается в четырех его работах, опубликованных между 1933 и 1938[[82]](#footnote-83). Он был почти арестован гестапо, когда в 1938 бежал из Австрии в Соединенные Штаты.

Фёгелин известен своими рассуждениями о развитии понятия человеческого достоинства в послевоенной Европе, поскольку выдвинул тезис, многократно исследованный в его трудах по философии истории[[83]](#footnote-84), гласящий, что существует «реальный порядок бытия», проистекающий от бога и выраженный порядком и развитием истории человечества. Упоминавшиеся выше философы назвали бы его «естественным правом». Не смотря на то, что этот реальный порядок бытия не может быть полностью понят или освоен людьми, история это «раскрытие путей Господних человеку». Это значит – здесь Фёгелин согласуется с Маритеном и Фердроссом – что человечество проходит через исторический процесс, все лучше понимая этот порядок вещей. Однако в течение этого процесса ему все более сильно противостоит пропасть, лежащая между человеческой трансцендентальностью и его неотъемлемому существованию на земле. Человек может осознать, что его жизнь направлена вовне этого мира, но понимает, что ему мешают реалии и ограничения земного существования[[84]](#footnote-85). Этот процесс осознания правды о человеке

по Фёгелину осуществляется посредством здравого смысла и разума, а разум обязательно объединен с добродетелью. Это именно тот разум, который сплачивает человека и бога, поскольку является для них общим. В свою очередь, эта объединяющая сторона разума – соединяющая человеческое и божественное – является ключевой для понимания христианской идеи человеческого достоинства. Фёгелин часто упоминает, что сущность человека – союз человеческого и божественного. Важен и разум сам по себе, и его способность объединять бога и человека. «Человеческая истина и истина божественная – неразрывное целое» [[85]](#footnote-86). Ключевая роль, которую играет концепция «*imago Dei*» в христианской традиции основывается на этом факте. Глен Хьюз перефразирует Фёгелина, чтобы лучше объяснить эту идею: «Таким образом, только христианская идея *imago Dei* устанавливает абсолютное духовное равенство и, следовательно, равное достоинство людей – представление, лежащее в основе всех позднейших политических подтверждений всеобщего достоинства и прав человека».[[86]](#footnote-87) Таким образом становится понятно, что идея равного духовного достоинства приемлема только для тех, кто, как правильно замечает Хьюз, лично открыты «для участия в божественной трансцендентности». Когда душа по-нстоящему открыта для трансцендентной реальности, она находит источник порядка, который предвосхищает источник установленный порядок созданного человеком общества, а также является выше него[[87]](#footnote-88). Тот факт, что любой человек способен прийти к этому заключению позволяет «разделить» это превосходство, которое само по себе характеризует достоинство человека. Данный аспект будет более подробно изучен в нашем дальнейшем исследовании учения католической церкви. Рассуждая об особом внимании, которое Фёгелин уделил трансцендентному элементу бытия и необходимости быть для него открытыми, мы понимаем, что от него зависит правильное понимание достоинства человека. Хьюз удачно подытоживает Фёгелина, объясняя последствия отказа от идеи взаимосвязи человеческого и божественного:

«Отделение сознания от присущих ему трансцендентных божественных свойств это отказ человека от собственной личности (…) Закрытое существование это деформация личности, вызванная тем, что сознание из-за страха, отчаяния, протеста или лени отказывается обратиться к основе своих внутренних знаний о собственном божественном происхождении, а также к

К культурному наследию, которое исследует значение взаимосвязи божественного и человеческого.(…) Из-за подобного акта экзистенциального ограничения в общественном дискурсе появляются деформированные образы человека – образы, которые принимаются, усваиваются и начинают подрывать достоинство человека затемняя его трансцендентную основу, искажая его значение и разрушая чувство солидарности. Образы человека, которые замещают объединенный *imago Dei* совершенно приземленным изображениями самого себя, добропорядочного гражданина тоталитарного или коммунистического государства или «абсолютного собственным» образом атеистического экзистенциализма, философского материализма, небезвредны, поскольку из них следуют амбиции, решения, привычки и стратегии. Дегуманизация самоопределения выливается в дегуманизацию поведения»[[88]](#footnote-89).

**Глава 2: Католическая доктрина и социальное учение**

*2.1. Введение*

Идея достоинства человека занимала важное положение на протяжении веков развития католической мысли[[89]](#footnote-90), но только после Второй мировой войны к ней вернулись снова, и она оказалась в центре внимания[[90]](#footnote-91). Первый официальный папский послевоенный документ, в котором подробно говорится о достоинстве человека это энциклика папы Иоанна XXIII «*Pacem in Terris*»,[[91]](#footnote-92) [лат. Мир на земле] которая подготовила почву для более глубокого рассмотрения этой темы вторым Ватиканским собором, начавшего работу в 1962. Этой энцикликой продолжилось развитие учения церкви о неотъемлемом достоинстве человека, начавшее обретать значимость с выходом энциклик «*Rerum Novarum»*папы Льва XIII в1891 и *«Quadragesimo Anno»* папы Пия XI in 1931. Однако влияние, которое католическая мысль оказывала и продолжает оказывать на развитие идеи человеческого достоинства в правовом контексте, часто недооценивается или игнорируется. Это весьма прискорбно, поскольку католическое понимание человека и католическое видение достоинства – ценности, не допускающие сомнений и пересмотра глубины и важности человеческого достоинства. Их цель состоит в защите достоинства каждого индивидуума с момента зачатия вне зависимости от человеческой оценки. Такое строго определение идеи человеческого достоинства может принести только пользу человечеству в целом – христианскому или нет – поскольку не исключает никого. Агуас[[92]](#footnote-93) хорошо передает значимость католической мысли в наше время, отмечая, что достоинство не возложено на человека кем-то другим, оно «непередаваемо, неотъемлемо и безусловно», оно ведет к совершенной свободе. Именно сложный комплекс материальных и духовных аспектов человека отличает его от всех остальных видов[[93]](#footnote-94). Христианство,

следуя по стопам иудаизма, сделало достоинство человека понятием с универсальным применением, хоть это и случилось поздно[[94]](#footnote-95). Эту концепцию не разделяли, например, древние греки и римляне, так как они закрепляли достоинство за определенным классом людей, исключая рабов и другие группы «низших» людей. Полноценное достоинство в соответствии с этими традициями было присуще только свободным мужчинам и женщинам. Итак, пытаясь понять человеческое достоинство очень важно включить в исследование тщательный анализ трудов католической мысли по теме.

Считается, что четыре комплекта документов католической церкви нового времени внесли особенно важный вклад в философско-правовое понимание достоинства человека в послевоенной: Пастырская конституция1965 года «Gaudium et Spes» [лат. Радость и надежда]; декларация о религиозной свободе 1968 года

«Dignitatis Humanae» [лат. Достоинство человеческой личности] папы Павла VI и другие (социальные) энциклики, написанные папой Иоанном Павлом II (Каролем Войтылой). Будучи поляком, он лично испытал и нацистский, и капиталистический тоталитарные режимы и потому слишком хорошо знал, что случается с обществом, которое пренебрегает достоинством человека. Как было отмечено выше, достоинство человека было одним из главных вопросов во время его 27-летнего понтификата. Наконец, труды папы Бенедикта XVI (Йозефа Ратцингера) также очень важны для понимания нами достоинства человека, поскольку уделяют особое внимание взаимосвязи традиций и прогресса.

2.2*. Пастырская конституция Gaudium et Spes*

Этот документ стал одним из результатов второго Ватиканского вселенского собора, важнейшего собрания самых значительных представителей католической церкви по всему миру в XX веке.Собор проходил с 1962 по 1965 и среди прочего был нацелен на то, чтобы дать оценку быстрым социальным, культурным и технологическим событиям того времени и определить, как должна реагировать на них церковь.

*Gaudium et Spes*, опубликованная в 1965 связана с проблемой отношения церкви к происходящим в современном мире изменениям. Этот вопрос был особенно важен при рассмотрении технического прогресса и политических событий, которые сильно пошатнули как верность

этическому учению церкви, так и ее влияние на события в мире. Этические рекомендации церкви все чаще отвергались ее членами или ставились под сомнение как устаревшие. Этот процесс продолжается и сейчас. Тенденция к уменьшению количества практикующих католиков в Европе, появившаяся в 1960-х, также подорвала влияние католиков и, следовательно, католической церкви на общество. Авторы Gaudium et Spes были хорошо осведомлены об этом, как показывает следующий отрывок:

*«Ныне род человеческий переживает новую эпоху своей истории, когда глубокие и стремительные изменения постепенно распространяются на весь мир. Эти изменения, вызванные человеческим разумом и его творческой деятельностью, сказываются на самом человеке, на его суждениях, на личных и коллективных запросах, на его образе мышления и действия — по отношению как к материальному миру, так и к самим людям. Таким образом, речь идёт уже о подлинном социальном и культурном преображении, отражающемся и на религиозной жизни».[[95]](#footnote-96)*

[Документы II Ватиканского собора. Москва: Паолине, 1998 г. Пер. Андрея Коваля. с. 380]

Первая глава этого документа называется «О достоинстве человеческой личности» и выступает вступлением к всестороннему обсуждению понимания достоинства человека церковью и его последствий для человека и общества. Как показано в этом документе, в достоинстве человека авторы видят основу учений католической церкви[[96]](#footnote-97). Документ гласит, что основной элемент достоинства человека это способность прислушиваться к своей совести, а также добровольно делать добро и избегать зла. «Самая сущность достоинства» - следование зову совести. Человек противится смерти, потому что наделен душой, созданной для вечной жизни, и, следовательно, не может ограничиваться лишь земным существованием. Таким образом, ни технологические новшества, ни увеличение продолжительности жизни в биологическом смысле не может утолить стремление человека к «высшей жизни». Это стремление является важной составляющей понимания человеческого достоинства, поскольку ясно показывает, что человек никогда не ограничен этим миром и, следовательно, не может полностью находиться

под контролем земных инстанций. Поэтому человеческое достоинство неприкосновенно. По «Gaudium et Spes» фундаментальная основа достоинства «состоит в стремлении человека к воссоединению с богом».[[97]](#footnote-98)Авторы подчеркивают, что, если человек лишен этой божественной составляющей и надежды на загробную жизнь, то он тонет в отчаянии и безысходности. Это приводит к потере достоинства через действия, отражающие недостаточное понимание непреходящей составляющей человека, «всё то, что направлено против самой жизни — как, например, всякого рода человекоубийство, геноцид, аборт, эвтаназия и даже добровольное самоубийство»[[98]](#footnote-99) . Собор не оставляет сомнений тому, что он уважает человеческое достоинство во всей полноте его значения, особенно в социальной сфере:

«Переходя к выводам практическим и наиболее неотложным, Собор настаивает на необходимости уважения к человеку: каждый должен рассматривать ближнего как "другое я", думая прежде всего о его жизни и о средствах, необходимых для её достойного ведения (..)»[[99]](#footnote-100)

Идея достоинства также значит, что если человек ошибается или, например, исповедует другую веру, то его достоинство нисколько не страдает. Необходимо различать ошибку и человека, ее совершающего. Можно отвергать ошибку, но не человека, говорится в *Gaudium et Spes*. Особенно это относится к свободе слова и свободе религии. Авторы утверждают, что Евангелие и отраженная в нем роль церкви – лучшие гаранты достоинства человека. Когда люди отвергают закон божий – высший порядок, паломничество к которому по словам Фердросса совершает человек – достоинство человека подвергается опасности исчезновения, поскольку становится темой споров и интерпретаций, а не непреложной истиной. Поэтому христиане должны особенно активно участвовать в социальной, политической и культурной деятельности, которая приводит человеческую жизнь и общество «в соответствие с идеей достоинства человека без всякой дискриминации по расовому, половому, национальному, религиозному или социальному положению.»[[100]](#footnote-101)Конечно, все это должно

проявиться в реформе правовых и политических прав, позволяющих человеку жить достойно. Здесь в *Gaudium et Spes* имеются в виду различные действия, которые были предприняты или предпринимались в то время для того, чтобы отразить идею достоинства человека в законах и международныхдоговорах.

.

*2.3. Декларация о религиозной свободе «Dignitatis Humanae»*

Как уже было упомянуто выше, основной целью второго Ватиканского собора было помочь католической церкви найти свое место в быстро изменяющемся мире, где традиционное влияние церкви претерпевало существенные политические и религиозные. Несмотря на то, что пастырская конституция Gaudium et Spes может считаться ключевым документом церкви, описывающим ее традиции и дальнейшее развитие теории достоинства человека, декларацию о религиозной свободе

Dignitatis Humanae[[101]](#footnote-102)папы Павла VI лучше всего охарактеризовать как образец практического применения католической теории достоинства человека в современном мире. Необходимо заметить, что Dignitatis Humanae переняла многие идеи другого значимого документа времен второго Ватиканского собора, вышеупомянутой энциклики папы Иоанна XXIII от 1963 «Рacem in Terris»[[102]](#footnote-103). Как отмечает Грассо,[[103]](#footnote-104) значимость Dignitatis Humanae – часто игнорируемая сегодня – очень велика, хотя во время своего обнародования, была весьма спорной[[104]](#footnote-105). Обращаясь к лидерам государств на закрытии второго Ватиканского собора 8 декабря 1965 папа Павел VI назвал Dignitatis Humanae одним из «важнейших текстов» собора. Днем ранее, обращаясь к представителям различных наций и международных организаций, папа назвал ее «одним из величайших документов. В послании правителям он говорит:

«*Чего просит от вас церковь сегодня? Об этом говорится в одном из важнейших документов этого собора. Она просит лишь свободы, свободы верить и проповедовать свою веру* (...)[[105]](#footnote-106)».

В прошлом и в наши дни в конституциях многих стран и в различных международных договорах провозглашается свобода вероисповедания, которая, будучи одним из основных прав, в настоящее время массово нарушается. Примером таких нарушений может служить не только Вторая мировая война, но и коммунистические диктатуры за «Железным занавесом», в Азии и в некоторых частях Африки. В Азии и на Ближнем востоке религиозная свобода нарушается до сих пор. Сетуя на недостаточную свободу религии в мире в Gaudium et Spes и Dignitatis Humanae папа Павел VI имел в виду именно коммунистические диктатуры. Но более важным, и вызывающим глубокие противоречия, оказалось то, что с появлением Dignitatis Humanae церковь сделала большой шаг в развитии своей доктрины. Церковь открыто отвергла двойственное и все более ненадежное понятие религиозной свободы, которое использовалось некоторыми, чтобы выказать резкую религиозную нетерпимость.[[106]](#footnote-107)Этот отказ особо заметен, когда папа Павел VI пишет, что « подчас сказывается образ действий, не сообразный с евангельским духом и даже противный ему»[[107]](#footnote-108). В соответствии с декларацией, право религиозной свободы основывается на достоинстве человека. Там утверждается, что достоинство можно познать через Слово Божие. Человеческое достоинство состоит из дарованного людям разума и свободы воли. Таким образом, оно позволяет им лично отвечать за свои жизни и действия. Важность Dignitatis Humanae состоит в том, что она понимает свободу вероисповедания как один из определяющих аспектов человеческого достоинства. Религиозная свобода больше, чем следствие, она – неотъемлемый компонент достоинства человека[[108]](#footnote-109). Папа Иоанн Павел II относительно религиозной свободы и ее связи с достоинством человека замечает, что только лишь личные убеждения человека заставляют его принять религиозную или метафизическую концепцию, которая затрагивает человеческую жизнь в целом, а также все

важнейшие решения, которые являются результатом приверженности к данной концепции. Однако этот процесс может проходить, только если сознание человека полностью признается, а его поиску не препятствуют суждения или вмешательство других людей.[[109]](#footnote-110)

Американский теолог Нойхаус выражает эту идею Dignitatis Humanae так:

«достоинство человека и личности в обществе требует свободы религии».[[110]](#footnote-111) Павел VI хотел сказать, что без нее невозможно поддерживать достоинство человека. Этот аргумент подтверждается, если внимательно изучить следующие отрывки из Dignitatis Humanae, касающиеся поиска истины – определяющей стороны человеческой жизни:

*« Но истину следует искать так, как это подобает человеческой личности и её социальной природе, то есть посредством свободного исследования, учительства или наставления, общения и диалога. Такими путями одни люди излагают другим ту истину, которую они нашли (или полагают, что нашли), чтобы оказать друг другу взаимную помощь в поисках истины; познанной же истины следует твёрдо держаться по личному согласию».*

И далее:

*«Поэтому человеческой личности и самому порядку, установленному Богом для людей, наносится оскорбление, когда человеку запрещают свободно исповедовать религию в обществе, если при этом он не нарушает справедливый общественный порядок». [[111]](#footnote-112)*

Другими словами, человеческое достоинство не может поддерживаться, если гражданское общество не признает свободу религии, поскольку религия – по крайней мере, с точки зрения католичества – это вопрос веры и разума, а потому возможна только лишь как совершенно свободный и обдуманный выбор. Отрицание свободы вероисповедания лишит идею сущности идею человеческого достоинства, которое есть плод и назначение разума, приводящее к вере.

Следовательно, ни одно государство не вправе вмешиваться в вопросы веры, его граждане решили исповедовать или игнорировать. Никого нельзя принуждать к принятию любой веры, в том числе христианской, ибо по своей природе акт веры доброволен. Служение человека богу означает, что он действует, руководствуясь собственным разумом, а не по принуждению. Таково достоинство человека, дарованное богом.[[112]](#footnote-113) Dignitatis Humanae подчеркивает тот факт, что признание этого важнейшего аспекта достоинства человека в обществе – отсутствие любого принуждения в вопросах религии – это результат длительного развития человечества[[113]](#footnote-114).

Изучая этот документ, важно понимать, что Павел VI поддерживает ограничение власти государства: его основной посыл – идея политической жизни, в которой власть государства ограничена. Поскольку достоинство человека проистекает от дополитического порядка, именно человек должен следить за государством, а не наоборот. Свобода и право на отсутствие принуждения, по словам Мюррея, «присущи человеку как таковому» и потому могут быть дарованы, регламентированы или ограничены государством[[114]](#footnote-115).

Таким образом, свобода вероисповедания не может рассматриваться как форма терпимости, ибо не является таковой. Эта свобода дана богом и основывается как на достоинстве человека, так и на естественном праве[[115]](#footnote-116). Здесь еще раз говорится о том, что и Маритен, и Фердросс писали о естественном праве и достоинстве человека: первое это неизменный источник и основа второго, над которым государство не имеет власти, поскольку оно, являясь допозитивным, имеет универсальный характер.

В настоящее время, когда народы и представители различных религий и культур становятся все ближе друг к другу, еще более важно, чтобы этот основной элемент достоинства человека – за которое лично ответственны каждый мужчина и женщина – был конституционно закреплен и оставался таковым во имя установления мира[[116]](#footnote-117).

Без

свободы, как можно заключить из этого принципа, не может быть мира. Христианское понимание свободы вероисповедания – увы, исторически не всегда применявшееся – можно обобщить так, как это сделано в Dignitatis Humanae:

«Ибо он подкреплял истину деяниями, но отказывался принуждать силой тех, кто противился ей. Не силою утверждалось Его царствие»[[117]](#footnote-118).

2.4*. Энциклики папы Иоанна Павла II*

Папа Иоанн Павел II, уже известный своими трудами под именем Кароль Войтыла, до того, как он стал главой католической церкви, неоднократно заявлял, что достоинство человека «это стержень, на котором держится все католическое социальное учение».[[118]](#footnote-119) Эта идея также подтверждается в его «социальных энцикликах» и многих других документах, касающихся темы достоинства и прав человека. Перед тем как стать епископом, архиепископом и, наконец, папой римским, Кароль Войтыла занимал пост профессора философии и этики в Католическом университете в польском Люблине и ставил тему человеческой свободы и достоинства во главу угла своих трудов. В молодости он лично испытал на себе унижение человеческого достоинства, когда нацисты оккупировали его страну. Последовавшая за этим коммунистическая диктатура также непочтительно относилась к достоинству человека. В центре внимания Войтылы была все возрастающая значимость различных представлений о личности человека, появившихся в послевоенной Европе. Все эти представления сходились в одном: они – вновь - отрицали сущность человека, а именно, способность осуществлять свободу воли[[119]](#footnote-120). Марксисты заявляли, что человек – всего лишь представители своего класса, которыми управляют экономические интересы, а посему они не способны к свободе волеизъявления. Другими словами: детерминизм. Конечно же, этот взгляд был подробно представлен в непосредственном окружении Войтылы. Помимо марксизма, он был обеспокоен и другими формами детерминизма, популярными как в Восточной, так и в Западной Европе, такими как фрейдистское понимание сексуальной детерминированности человека. Здесь также необходимо упомянуть использовавшиеся нацистами ницшеанские идеи. Они гласили, что в христианском понимании достоинства человека

отсутствует связь между достоинством и властью. Вместо этого оно – в отличие от, например, Платона, Аристотеля и Цицерона - в полной мере распространяет достоинство на каждого человека независимо от возраста, расы, социального статуса, пола и религии. В ответ на это Войтыла начал разрабатывать философскую антропологию, доказывающую способность человека выйти за рамки детерминизма, описанного марксизмом, фрейдизмом и ницшеанством, опираясь только лишь на аспект бытия и свободы воли. Войтыла связывал достоинство человека с (развивающейся) способностью человека подняться над собой, преодолеть культурную обусловленность и выбрать стремление к добру. Однако, это возможно осуществить, лишь принимая во внимание отношения человека с другими людьми, то есть социальный компонент.[[120]](#footnote-121) Эти элементы можно рассматривать как основу поздних трудов Войтылы по достоинству человека. Впервые они были выражены в его феноменологической работе 1969 года «The Acting Person» [в русском переводе - Человек и поступок][[121]](#footnote-122). Сущность этой работы в том, что каждое действие влечет за собой внутренний и внешний результат, а достоинство человека фактически лучше всего выражается в свободе воли и, как следствие, в бескорыстном труде на пользу. Таким образом, по мысли папы Иоанна Павла II в достоинстве человека содержится значительный социальный компонент. Это подтверждает тот факт, что достоинство в христианском понимании присуще исключительно человеку, а не животным, потому что только человек способен к самоотдаче. В этом смысле достоинство может быть только человеческим.

Теперь перейдем к энцикликам Иоанна Павла II, в которых идея человеческого достоинства получила дальнейшее развитие. Из-за того, что Войтыла написал огромное количество работ после того, как он стал папой Иоанном Павлом II, мы остановимся на энцикликах, непосредственно относящихся к человеческому достоинству и теориям естественного права, наиболее важные из которых - Veritatis

Splendor [лат. Сияние Истины], Evangelium Vitae [лат. Евангелие Жизни] и Fides et Ratio [лат. Разум и Вера], равно как и две социальные энциклики Laborem Exercens [лат. Совершая Труд] и Centesimus Annus [лат. Сотый Год]. Поскольку основным объектом его умственного и пастырского труда была защита человеческого достоинства, многие другие работы

также затрагивают эту тему[[122]](#footnote-123). Социальные энциклики главным образом описывают практическое применение идеи достоинства человека в отношении развития человека в обществе и роли труда. В первых трех вышеупомянутых энцикликах представлена теория, а также другие моральные и естественно-правовые доводы в пользу защиты достоинства человека. Эти труды должны рассматриваться в свете новых существенных достижений науки и медицины, которые вынудили католическую церковь более подробно разъяснить свое учение в отношении достоинства человека.

Будучи главой католической церкви, в своей первой энциклике Redemptor Hominis [лат. Искупитель Человека][[123]](#footnote-124) папа Иоанн Павел II определяет программу своего понтификата. Уже этот документ четко описывает его взгляды на достоинство человека. Говоря о том, что Христос стал человеком, Иоанн Павел II объясняет необъятность человеческого достоинства: «Человеческое естество, воспринятое Христом, не растворилось в Нем; оно поэтому и в нас приобрело наивысшее достоинство».[[124]](#footnote-125) Этим утверждением Иоанн Павел определяет основу понимания человеческого достоинства, которое, в сущности, не имеет границ в плане уважения, поскольку имеет божественное начало. В этом заключается самое широкое понимание основы прав человека, раскрываемых ныне в дискурсе о достоинстве, факт, до этого момента проигнорированный большинством. Достоинство даровано человечеству и неотделимо от него, в то время как свобода является его необходимым условием и основой[[125]](#footnote-126). Стоит заметить, что папа в этой энциклике выделяет два пункта, относительно которых ему особенно важно достоинство человека. Это религиозная свобода, и здесь он ссылается на вышеупомянутую декларацию Dignitatis Humanae и права трудящихся. Вот тема, часто повторяющаяся в работах этого понтифика: для человека необходимо иметь возможность свободно исповедовать религию, а также иметь право работать на достойных условиях. Таким образом, понтифик определяет составные элементы понятия человеческого достоинства: оно включает в себя саму свободу и возможность выражать ее верой или неверием, а также возможностью обеспечить себе достойную жизнь.

Было бы неточным называть послевоенные энциклики Иоанна Павла II и другие церковные документы, рассматривающие естественное право, частью движения за возрождение естественно-правового мышления в XX веке. Католическая церковь имеет древние и хорошо документированные традиции в естественно-правовом дискурсе, сыгравшие решающую роль в его историческом развитии. Вряд ли можно назвать хотя бы одного папу римского, который не уделял пристального внимания этой теме по крайней мере в части своих трудов. Все же можно сказать, что все послевоенные понтифики, особенно Иоанн Павел II и Бенедикт XVI – оба лично пострадали от Второй мировой войны и ее последствий для Европы – чувствовали безотлагательную потребность вновь подтвердить и представить естественно-правовой образ мыслей. Именно с этой точки зрения мы рассматриваем идеи Иоанна Павла II о достоинстве человека.

*Энциклика Veritatis Splendor (1993)*

Иоанн Павел II хотел противопоставить энциклику «Сияние Истины»[[126]](#footnote-127) и по сей день распространяющейся как внутри католической церкви, так и за ее пределами тенденции морального релятивизма. Папа римский показывает, как пропагандируемый многими в современном обществе разрыв между истиной и свободой, разрушает само общество. Этот документ – основательный трактат о католических традициях морали – в первой части детально описывает фундаментальную важность естественного (морального) права. Вторая часть также в основном посвящена подробному рассмотрению связи между достоинством человека и естественным правом.

Во вступлении Иоанн Павел подчеркивает тот факт, что учение католической церкви теперь не только может ставиться под сомнение редкими диссидентами, но оспаривается «повсеместно и систематически». Что касается естественного права, то его универсальность и неизменная весомость его принципов отвергается. Это отрицание основано главным образом на антропологических и этических соображениях, которые нарушили связь между свободой человека и «ее неотъемлемой, важнейшей связью с истиной».[[127]](#footnote-128) Он отмечает, что здесь лежит источник многих проблем современности, поскольку те вопросы морали,

Которые чаще всего оспариваются, фактически так или иначе относятся к свободе человека.[[128]](#footnote-129) Как уже было сказано ранее, между человеческой свободой и достоинством существует нерушимая связь. Об этом говорится в Dignitatis Humanae: «Люди в наше время всё яснее осознают достоинство человеческой личности »[[129]](#footnote-130). Цитируя это, Иоанн Павел отмечает и одобряет укрепившееся чувство человеческого достоинства вместе с увеличивающейся осведомленностью об уникальности человека и возрастающим уважением к его сознанию, которое он наблюдает в современном обществе. Но в то же время, существует проблема слишком сильного возвеличивания свободы, которая сама по себе становится абсолютной целью и единственной основой ценностей. В результате истина считается порождением свободы и становится исключительно вопросом личных пристрастий безотносительно к любым другим реалиям. Поскольку универсальная истина о добре, осознаваемая разумом, больше не принимается во внимание, радикально меняется понимание совести; это и называется моральным релятивизмом[[130]](#footnote-131). Это приводит к появлению индивидуалистической этики, которая отрывает человеческую природу от универсальной истины, которая подходит для всех. Именно здесь кроется слабое место современного дискурса о достоинстве и правах человека: как может быть обеспечена надлежащая защита достоинства, этой сокровенной сущности человека, там, где нет универсального понимания человеческой природы? Если мы все руководствуемся исключительно своими собственными истинами, основанными на чисто индивидуалистических представлениях о том, что значит быть человеком, то как можно рассчитывать на то, что другие люди осознают, из чего складывается наше достоинство и что может расцениваться как его оскорбление? Об этом можно прочитать в Veritatis Splendor, где понтифик ратует за восстановление связи между истиной и свободой. Необходимость этой связи можно лучше всего понять на примере отношений свободы и закона: если закон будет совершенно независимо разрабатываться человеком для него самого, руководствуясь одним лишь разумом, то самыми вероятными последствиями будут самоуправство и злоупотребление властью. Здесь Иоанн Павел ссылается на необходимость подчинить человеческие законы естественному праву, поскольку оно устанавливается не человеком, но богом, а человек может осознать его только с помощью здравого смысла. Естественное право – ни что иное, как понимание, дарованное нам Создателем, которое позволяет нам видеть то, что должно быть сделано, а от чего надлежит избегать. Однако, эта «автономность разума» вовсе не

означает, что с помощью рассудка, пригодного для понимания естественного права, можно создавать собственные ценности и нормы морали[[131]](#footnote-132). Наш разум должен использоваться для размышлений, позволяющих понять, что эти нормы существовали всегда. Здесь можно заметить, что томистическая доктрина естественного права сыграла важную роль в развитии католического учения о морали, а Иоанн Павел II продолжает эту традицию. Фома Аквинский указывает, что разум и человеческие законы должны подчиняться Премудрости Божией и Его закону, божественному закону. Отсюда берет свое начало естественное право[[132]](#footnote-133). Исходя из этого понимания, Иоанн Павел II определяет то, что он считает настоящим значением естественного закона:

« — он относится к первоначальной человеческой природе, к «природе человеческой личности», которой является сама личность, представляющая единство души и тела, единство всех своих склонностей, как духовных, так и биологических, а также всех остальных качеств, необходимых ей для достижения собственной цели. Естественный нравственный закон определяет и указывает цели, а также права и обязанности, коренящиеся в телесной и духовной природе человеческой личности»[[133]](#footnote-134).

Этот закон – не просто свод биологических норм, объясняет Иоанн Павел II, но разумный порядок, согласно которому человек призван Творцом к тому, чтобы регулировать и направлять свою жизнь и деятельность располагая своим телом и разумом. Он иллюстрирует эту идею конкретным примером: источником безусловного уважения человеческой жизни является не только естественное стремление сохранения собственной жизни, – как сказал бы апологет детерминизма - но достоинство человеческой личности. Человек сам по себе нуждается в одобрении. Следовательно, объективные нормы морали действительно существуют. Естественное право универсально и неизменно, в нем – основа достоинства человека. Это право обязывает всех мужчин и женщин никогда не нарушать общее для всех личное достоинство – любой ценой. Это достоинство, повторяет Иоанн Павел II, подтверждается, когда человек живет в соответствии с «абсолютной истиной своего бытия»[[134]](#footnote-135). Без сомнений, необходимо найти самую подходящую формулировку этих норм из-за различия культурных контекстов нашего мира, но это не умаляет их важность их содержания и историческую значимость.

Католическая церковь, подчеркивает Иоанн Павел, никои образом не выступает автором этих норм, она лишь следует «истине во Христе, чей образ отражен в природе и достоинстве человеческой личности», чтобы разъяснить всю их полноту[[135]](#footnote-136). Решительная защита личного достоинства каждого человека и проистекающие из нее требования к морали – вот условия существования всеобщей свободы. Поэтому нормы морали, особенно негативные, призваны защитить неприкосновенное достоинство человека и помочь сохранить структуру общества, в котором мы живем и развиваемся. Ни гражданская власть, ни другие люди не имеют права никогда и ни по какой причине нарушать эти основные неотъемлемые права человека. Иоанн Павел утверждает, что это может быть достигнуто, только если существует система моральных принципов, которая признает «определенные нормы действующими всегда и для всех без исключения».[[136]](#footnote-137)Далее он говорит, что никакая нация, государство, правитель или даже большинство в общественном органе может (решить) игнорировать или нарушать нормы, составляющие естественное право. Еще раз выразимся словами вышеупомянутой Антигоны: «Ведь не вчера был создан тот закон.

Когда явился он, никто не знает»[[137]](#footnote-138). Объясняя значение Veritatis Splendor, Джерард Брэдли[[138]](#footnote-139) подчеркивает значение фразы «без исключений» - это сущность фундаментальных норм, о которых говорит Иоанн Павел II. В энциклике «Pacem in Terris» папа Иоанн XXIII уже писал “То же естественное право, что правит жизнью и поведением индивидуумов должно также регулировать отношения политических сообществ друг с другом (...) Политические лидеры все еще ограничены естественным правом (...) и не должны ни на йоту отступать от его принципов»[[139]](#footnote-140). Брэдли видит усиление этого аспекта в том, что папа Иоанн Павел упоминает эти моральные нормы в Veritatis Splendor: «В отношении нравственных норм, запрещающих совершать внутренне плохие действия, никто не имеет никаких привилегий и исключений.»[[140]](#footnote-141) Брэдли далее объясняет, что эти принципы никоим образом не предназначаются исключительно для христиан, но адресованы всему человечеству, поскольку выражают

всеобщие этические истины. Для Иоанна Павла II эти нормы выступают в качестве единственно правильной основы и гарантии справедливого мирного общества, а также как необходимые начала истинной демократии, в которой неотъемлемое человеческое достоинство и проистекающие из него основные права могут быть защищены. Джанет Смит вторит ему в комментариях к энциклике:

«Естественный закон и естественные права объединены общей основой достоинства и природы человека (...). Естественный закон, проистекающий из человеческой природы и общий для всего человечества, является ориентиром в системе моральных принципов, доступным как христианам, так и нехристианам. Это великий объединитель человечества; он позволяет представителям различных культур и традиций прийти к согласию по вопросам морали»[[141]](#footnote-142).

Когда Иоанн Павел говорит о моральном релятивизме, который так обширно представлен в современном обществе, и о релятивистском отрицании любой формы универсальной истины, осуждает факт неприятия объективной реальности, потому что это то, чем являются моральные нормы. Объективная реальность, которую мы все можем видеть и понимать, замещается тем, что человек субъективизирует мир в соответствии со своим личным эгоцентрическим взглядом с одной стороны и диктатурой мнения большинства – с другой. Завершая обсуждение естественного права, Иоанн Павел II подробно анализирует будущее демократии и господство права – необходимых, чтобы обеспечивать защиту человеческого достоинства – в обществе, которое встало на путь морального релятивизма:

«Существует угроза заключения союза между демократией и этическим релятивизмом, который оставляет жизнь гражданского общества без постоянной нравственной исходной точки и радикально лишает ее способности видеть истину. Значит, если «не существует никакой окончательной истины, задающей и осуществляющей направление политической деятельности, то идеи и убеждения легко можно приспособить к цели, которую определит власть. История нас учит, что демократия, лишенная ценностей, легко превращается в явный или закамуфлированный тоталитаризм »[[142]](#footnote-143).

*Энциклика Evangelium Vitae (1995)*

Эта энциклика была опубликована через два года после Veritatis Splendor и построена на философских теологических основах, обозначенных в документе от 1993. «Евангелие Жизни» определяет место человеческого достоинства в политических, правовых и социальных вопросах. Далее она останавливается на практических последствиях развития фактического достоинства и прав человека, которое противостоит возросшему моральному релятивизму и секуляризации. Среди прочих этот документ особо выделяет неприкосновенное право на жизнь всех – от нерожденных до умирающих – как прямое следствие правильного понимания человеческого достоинства. Активное применение абортов и эвтаназии служит Иоанну Павлу II доказательством того, что необходимо восстановить правильную трактовку понятия человеческого достоинства, особенно, принимая во внимание тревожные события, в результате которых запрещенные раньше действия все чаще возводятся в ранг «прав». Во вступлении, Иоанн Павел II ставит достоинство человека во главу угла своих рассуждений. Он подтверждает, что каждый человек может прийти к пониманию:

«(..)святость человеческой жизни от зачатия и до конца, а также прийти к убеждению, что каждое человеческое существо имеет право ожидать полного соблюдения этого своего первостепенного блага. Признание этого права — фундамент человеческого общежития и существования политического общества». [[143]](#footnote-144)

В разных местах энциклики Иоанн Павел II говорит о достоинстве человека даже в более сильных выражениях, называя его «почти божественным достоинством человеческой личности». Понтифик считает несравнимое достоинство человека настолько необходимым элементом структуры общества, что любая угроза достоинству это важнейшая забота церкви[[144]](#footnote-145). Это даже более справедливо для современности, когда наблюдается значительное увеличение того, что Иоанн Павел II считает «новыми формами оскорбления достоинства человека», а слабые и беззащитные пополнили список извечных жертв бедности, голода, болезней, насилия и войны. Однако эти новые угрозы гораздо более опасны для общества, поскольку затрагивают несравнимо большее количество людей,

которые были убиты или пострадали другим образом, в то время как значительная часть общественного мнения и законодательства оправдывает эти действия как проистекающие от личной независимости и свободы. Все чаще подобные заявления об индивидуальной свободе становятся оправданием убийства, до такой степени, что его начинают называть основным правом человека. То, что раньше повсеместно считалось преступлением – проведение экспериментов над эмбрионами и их уничтожение, аборт, эвтаназия и некоторые случаи убийства детей – теперь становится социально допустимым в некоторых странах. Фундаментальная ценность человеческой жизни больше не считается священной и, следовательно, неприкосновенной. Введение завершается заявлением особой цели этого документа – «ясного и решительного признания ценности человеческой жизни и ее неприкосновенности»[[145]](#footnote-146).

Назначение Evangelium Vitae в том, чтобы привлечь внимание к тому, что Иоанн Павел называет массовым увеличением количества случаев оскорбления достоинства человека, которое часто оправдывается научными, медицинскими или социальными доводами облегчения страданий или улучшения условий жизни. В своем обращении к миллионам молодых людей в Денвере в 1993 папа римский замечает:

«(..) угрозы жизни не стали слабее. Они стремительно набирают силу. Это не только угрозы, исходящие извне, от сил природы или от «Каинов, убивающих Авелей»; нет, это научно обоснованные и систематически планируемые угрозы. Двадцатый век запомнится как эра массовых посягательств на жизнь, нескончаемых войн и постоянных убийств невинных»[[146]](#footnote-147).

Очевидный пример подобного распада уважения к неотъемлемому достоинству человека – те ситуации, когда жизнь признается только если она свободна от определенных ограничивающих факторов, таких как неполноценность или болезнь. Это явление все чаще встречается при эвтаназии или так называемых «терапевтических вмешательствах», уничтожающих нерожденного ребенка с подобными «дефектами».[[147]](#footnote-148) Широко известен факт, что за последнее десятилетие количество детей с врожденным синдромом Дауна составляет лишь долю от прежнего их количества из-за того, что подавляющее большинство родителей делают аборт

при определенном состоянии ребенка[[148]](#footnote-149). Для того, чтобы оправдать подобное убийство чаще всего используется извращенный аргумент «невозможности достойной жизни».

Иоанн Павел II в Evangelium Vitae говорит о примечательном противоречии в современном образе мыслей: с одной стороны, общество придает огромное значение защите прав человека, проистекающих из человеческого достоинства, но в то же время отказывает в достоинстве и праве на жизнь огромному количеству самых беззащитных человеческих созданий: нерожденным, неполноценным и умирающим. Иоанн Павел II удачно описывает это как «культуру смерти». Возрастающая важность международных договоров о правах человека это предмет гордости западного общества. Однако в то же время люди, страны и организации, провозглашающие эти «неприкосновенные» права, также активно пропагандируют процедуры, связанные с прерыванием жизни, которые явственно оскорбляют достоинство и нарушают право на жизнь. Почему возникло это противоречие между пониманием и применением принципов защиты достоинства человека? Иоанн Павел II анализирует превалирующее сегодня понимание человека, полагая следующее:

«(..) признают обладателем прав только того, кто располагает полной или хотя бы зачаточной самостоятельностью и уже не находится в полной зависимости от других людей. Однако можно ли стоять на таких позициях и одновременно признавать человека существом, которым нельзя "распоряжаться"? Теория прав человека как раз основана на признании того, что человек, в отличие от животных и вещей, не может быть чьим-то имуществом. Здесь следует вспомнить также об определенном образе мыслей, склонном отождествлять личное достоинство со способностью к прямому общению с другими при помощи языка — опытно проверяемой. При таких условиях в мире, разумеется, не найдется места для того, кто — как, например, нерожденный ребенок или умирающий человек — является структурно слабым субъектом, кажется совершенно отданным на милость окружающих, (..)»[[149]](#footnote-150)

Здесь Иоанн Павел II прямо упоминает теорию Канта о человеческом достоинстве, которая получила развитие в послевоенной Европе, и которую мы будем с великой тщательностью рассматривать далее. Здесь важно лишь

отметить, что Иоанн Павел явно предостерегает от ошибочной интерпретации кантовской теории человеческого достоинства, в соответствии с которой независимость как основа достоинства человека отделена от морального императива, гласящего, что один человек не может быть использован другим. Однако, сейчас происходит именно это. Иоанн Павел далее объясняет, как такое понимание личности человека связано с искаженным восприятием свободы человека. Если свобода начинает означать лишь возможность делать то, что хочется, не считаясь с другими людьми, то она становится формой подчинения собственным капризам и желаниям и не оставляет места милосердию или единению. «Эта концепция свободы ведет к глубокой деформации общественной жизни. Если выдвижение на первый план своего "я" понимается в категориях абсолютной автономии, это неизменно приводит к отрицанию другого человека: он воспринимается как враг, от которого надо защищаться»,[[150]](#footnote-151)отмечает Иоанн Павел II. Равным образом, достоинство человека не может пониматься как что-то, заключенное исключительно в себе и безотносительное к другим. Часть значения человеческого достоинства состоит в уважении достоинства всех остальных людей. Это значит, что для защиты собственного достоинства необходимо защищать достоинство других, иначе достоинство станет спорным понятием. Как можно успешно защищать свое достоинство и в то же время оскорблять достоинство соседа, который наделен равными правами? Эта христианская идея строгого равенства в достоинстве не является общепринятой из-за преобладающего в обществе дуалистического антропологического понимания человека: современная культура пытается разграничить (с научной точки зрения спорно) реальное живое человеческое тело с сознанием и чувствующую автономную личность[[151]](#footnote-152). В таком контексте телесная жизнь рассматривается в механистическом смысле, берущем начало у Декарта, соответственно, концепция мыслящей души как составной части телесной жизни отрицается. Теологическое понимание человеческой жизни, однако, «подтверждает, что человеческое тело вмещает объединенную жизнь так, что вся сущность этой жизни формируется эволюционной динамикой, нацеленной на совершенствование человека».[[152]](#footnote-153) Отсюда – объединяющий принцип

этой динамики в мыслящей душе. Дуализм это отрицает, и исключительно это отрицание служит оправданием избирательного осуществления защиты человеческого достоинства применительно, например, к нерожденному ребенку с синдромом Дауна и к его матери (право на жизнь «противопоставляется» праву на личную жизнь и свободу). В рамках этого подхода нерожденный ребенок, не обладающий «разумом» или самостоятельностью, а, если верить некоторым, никогда и не будущий ими обладать, не наделен достоинством, каковым обладает ее разумная и самостоятельная мать. Таким образом, право на жизнь не может превалировать над материнской свободой выбирать, что делать с ребенком в ее утробе, даже если в других обстоятельствах право на жизнь имело бы первостепенное значение. Этот подход к достоинству человека развил Джозеф Флетчер, который заявил: «Контроль смертности, как и контроль рождаемости, напрямую относится к человеческому достоинству. Без них люди похожи на марионеток».[[153]](#footnote-154) Это ни что иное, как еще один пример того, о чем уже говорилось во введении, а именно, использования идеи человеческого достоинства в одном и том же споре, но для поддержки противоположных позиций: защиты и отрицания равенства достоинства и неприкосновенности права на жизнь.

В своей энциклике Иоанн Павел II приводит убедительные аргументы в поддержку такого понимания достоинства человека, которое принимает во внимание всех людей без ограничений и исключений и не признает преднамеренного убийства невинных людей ни в какой форме или «контроля смертности», как называет это Флетчер. Личное достоинство каждого человека состоит в том, что оно всегда, подобно родителям, незаменимо[[154]](#footnote-155). Evangelium Vitae предоставляет альтернативу преобладающей дуалистической антропологии – интегральную антропологию, которая видит основу достоинства человека в его целостности души и тела, сердца и разума. Каждый человек это материальное существо несравнимой ценности, носитель прав, которые общество должно уважать и защищать. Или, как Роберт Шпеман простыми словами выразил суть Evangelium Vitae «(..) бытие человека состоит не в сознании, но в жизни. (..) люди – живые существа, живые существа – люди»[[155]](#footnote-156) и

«ценностью человеческой жизни не является придатком некоего «качества жизни», но

ценность самой жизни важнее всего»[[156]](#footnote-157). Вряд ли можно дать более точное определение пределов человеческого достоинства. Древнее христианское понимание человеческой жизни и ее неотъемлемого достоинства гласит, что люди сами по себе собственная цель, а потому никогда не могут подчиняться целям других людей. Уважение достоинства человека это необходимое условие для устойчивой, продолжительной свободы человека, а потому не может быть в подчинении у этой свободы[[157]](#footnote-158). Иоанн Павел подчеркивает, что человек – на любой стадии развития никогда бы не стал человеком, если бы уже не был им. Любой аргумент против равного уважения человеческого достоинства разрушает само достоинство[[158]](#footnote-159). Шпеман вновь демонстрирует отличное понимание Evangelium Vitae:

*«Корреляция между личностью и жизнью это главный вопрос этой энциклики. Люди не являются наполовину живыми существами, а наполовину личностями, так что статус личности не является просто одним из многих возможных состояний живых существ, но люди являются личностями настолько же, насколько являются живыми и наоборот; жизнь не сводится ни к чистой субъективности, ни к чистой объективности. Жизнь – неразделимое единство внутреннего и внешнего, неразделимое единство бытия-для-себя и бытия-для-других. Будучи живым существом, человек является частью сообщества всего живого, включая животных и растения. Будучи личностью, человек выступает вершиной и конечной целью всеобщей эволюции жизни»[[159]](#footnote-160).*

Основная цель этого документа как официального обобщения, выпущенного Ватиканом вместе с предназначенными для широкой публики заявлениями, это утвердить ценность и достоинство каждой человеческой жизни. В этом деле можно выделить два основных принципа. Первый – подход Иоанна Павла II – недвусмысленное отрицание любых концепций, которые не понимают жизнь человека как целостное единство; тело и душа формируют неделимое целое в земном мире. Второй – аргументация тем, что достоинство человека представляет собой бессодержательное понятие, если оно не находит своего основного и наиважнейшего применения в неотъемлемом праве на жизнь для каждого человека с момента зачатия до

Наступления естественной смерти. В ином случае, защита прав человека всегда будет основана только на произвольном применении власти, а именно, власти сильных в ущерб правам слабых. Только тогда достоинство человека может стать эффективным правовым концептом или принципом, когда неотъемлемое право на жизнь не подчинено парламентскому голосованию, даже в случае большинства голосов. Если право на жизнь не абсолютно, то и уважение достоинства человека не будет абсолютным[[160]](#footnote-161). Вместо этого, Иоанн Павел призывает к новой идее человеческой жизни, в которой достоинство всех людей, особенно слабейших, уважается и защищается. Без бескомпромиссного уважения достоинства человека, структура общества подвергается опасности. Папа Иоанн Павел II завершает свою энциклику, подчеркивая, что настоящая демократия невозможна без подобной твердой позиции относительно жизни человека:

«*Не может иметь прочных основ общество, которое — даже выступая за такие ценности, как достоинство личности, справедливость и мир, — резко противоречит самому себе, признавая и терпя разнообразные формы унижения и уничтожения человеческой жизни, особенно жизни людей более слабых, вышвырнутых за рамки общества. Только уважение к жизни может составлять фундамент и гарантию самых главных, самых необходимых для общества ценностей, таких, как демократия и мир»[[161]](#footnote-162).*

*Энциклика Fides et Ratio (1998)*

«Fides et Ratio направлена на то, чтобы вновь сподвигнуть человечество к поиску истины, то есть вновь подтолкнуть разум к поиску истины».

Вот так Йозеф Ратцингер[[162]](#footnote-163) обобщил суть энцилики «Вера и Разум». Она также является необходимым шагом для понимания значения человеческого достоинства. Понимание истины о человеке обязательно для

применения понятия достоинства человека таким, каким оно задумано: неприкосновенным и равным для всех. Этот документ особо повествует о необходимости принять важность роли разума и веры в делах человека, но не как противоборствующих сил, а как «двух крыл, на которых человек возносится к пониманию истины»[[163]](#footnote-164).Иоанн Павел рассматривает истину не только с христианской, а скорее, с всеобщей точки зрения. Говоря о критериях обогащения христианского учения определенными не противоречащими ему идеями других учений, он отмечает: «Первый – это критерий универсализма человеческого духа, основные стремления которого можно встретить в неизменной форме в самых различных культурах».[[164]](#footnote-165) и «Если культуры глубоко укоренились в человеческой природе, для них характерна типичная для человека готовность принять универсальное измерение и трансцендентное»[[165]](#footnote-166). Fides et Ratio пытается показать – в качестве отправной точки используя пример еврейского народа, описанный в Ветхом Завете – что культура должна и может непрерывно выходить за рамки своих ограничений «дабы открывать себя и присоединяться к универсальной для всех истине»[[166]](#footnote-167). Все люди могут участвовать в этом процессе преодоления ограничений культуры и субъективного опыта. Таким образом они могут найти дорогу к богу, который «вошел в мир» через своего сына Иисуса Христа. В этом контексте Ратцингер повторяет Иоанна Павла II, продолжающего критиковать тенденцию современных философов игнорировать как метафизику, так и веру, обращаясь лишь к объективным явлениям или опыту. Необходимо переступить через опыт и факты, чтобы перейти к чему-то всеобщему, что выступает основой для поиска истины. Человек способен познать эту трансцендентную реальность и истину, даже если его знания будут несовершенны и построены на аналогии[[167]](#footnote-168). Однако без этого трансцендентного знания, утверждает Ратцингер, человек отрезан от собственной внутренней сущности и, ограничиваясь лишь опытом, попадает в ловушку субъективизма[[168]](#footnote-169).

Fides et Ratio, особенно важная в отношении человеческого достоинства, поддерживает окончательный призыв Иоанна Павла к пониманию всей полноты человеческой жизни– и, следовательно, достоинства человека: поиск человеком истины и значения, равно как и его способность

это делать, отличает человека от других видов. И вера, и разум необходимы, чтобы осознанно производить этот поиск. Однако не принимая существование объективной истины в противоположность относительной, невозможно прийти к полному пониманию концепции достоинства человека. Процесс поиска объективной истины о человеке никогда не увенчается успехом без применения разума, и веры. Протестант-реформист, философ Вольтершторф рассматривает энциклику как «решительный и образный призыв к мужеству[[169]](#footnote-170)». Мужество состоит в явном призыве к использованию разума и проявлению веры, продолжает он. Не «или» – как многократно отмечает Иоанн Павел предлагают многие философы, но «и». Важность этого положения для развития понимания достоинства человека невозможно переоценить. Рассматривая современное применение доводов, касающихся достоинства человека, можно обнаружить сильную тенденцию обращать внимание исключительно на ситуативные, а потому субъективные, свидетельства и аргументы – только те, что основаны на определенном и зачастую личном чувстве достоинства. Например: когда смертельно больной человек, который испытывает невыносимые страдания, просит об эвтаназии, чтобы умереть «достойно» вместо того, чтобы продолжить страдать (что при таком подходе рассматривается как противоположность достоинству), то это решение, очевидно, очень сильно опирается на личный опыт и мнение. Другие люди в подобной ситуации поступили бы иначе: они видят достоинство в том, чтобы принять и выдержать эти мучения, отвергая преждевременный уход из жизни, потому что это было бы оскорблением их достоинства. Однако, как пишет папа римский, «Нельзя довольствоваться только опытом; и в том случае, когда он выражает и раскрывает внутренний мир человека и его духовность, рациональные размышления тоже должны восходить к духовной субстанции и к тому основанию, на котором она зиждется[[170]](#footnote-171)». Применяя философскую концепцию достоинства человека, следует основывать ее и на вере, и на разуме, чтобы она превзошла субъективизм. Без этих двух основ невозможно выделить суть концепции. Именно такие основания и суть необходимы, чтобы понять неприкосновенность человеческого достоинства. Достоинство

зависит от праведных мыслей о боге и человеке – это главный аргумент[[171]](#footnote-172) энциклик Laborem Exercens (1981) и Centesimus Annus (1991). Папа Иоанн Павел II посвятил значительную часть своих трудов дальнейшей разработке того, что принято называть «Социальным учением католической церкви», которая была официально представлена папской энцикликой Rerum Novarum в 1891. Иоанн Павел продолжил начатую его предшественниками традицию, отметив годовщину Rerum Novarum в сфере общественной мысли новой энцикликой, рассматривающей дальнейшее развитие, имевшее место в данной сфере. Это привело к появлению подробно проработанных католических учений по широкому кругу социальных вопросов, таких как, например, труд, здравоохранение и политическая деятельность. Основной элемент социального учения церкви это христианское понимание личности, в то время как идея достоинства человека играет важнейшую роль и получает дальнейшее развитие. В социальных энцикликах Иоанна Павла достоинству человека уделяется много внимания. Компендиум социального учения церкви определяет это так «Действительно, всё

социальное учение строится на принципе, утверждающем неприкосновенное достоинство человеческой личности [[172]](#footnote-173)». Первая социальная энциклика папы Иоанна Павла II, Laborem Exercens[[173]](#footnote-174) была опубликована в 1981 и приурочена к 90-й годовщине монументальной энциклики папы Льва XIII «Rerum Novarum». Последняя была ответом церкви на многочисленные случаи нарушения социальной справедливости, происходившие во время промышленной революции конца XIX века. Она была нацелена на защиту достоинства трудящихся. Laborem Exercens дает оценку тому, как с тех пор улучшились условия трудящихся и анализирует современные и будущие их проблемы. Как и следовало ожидать от этого понтифика, принимая во внимание «боевой клич» его понтификата, центральной темой этой энциклики Иоанна Павла является подтверждение неприкосновенности достоинства каждого человека. Он развивает идею достоинства человека и труда с

точки зрения двух отрывков из Книги Бытия: о сотворении человека по образу и подобию божьему и о назначении человека покорять и властвовать над земным миром. В Laborem Exercens идея достоинства человека в труде разрабатывается не как нечто независимое, но как логический вывод из христианского понимания личности: только люди были созданы по образу и подобию божьему, а потому обладают достоинством, не доступным другим земным созданиям. Понтифик даже утверждает, что «Благодаря труду изо дня в день строится жизнь человека. В труде человек обретает собственное, принадлежащее только ему достоинство[[174]](#footnote-175)». Таким образом, он называет труд одной из составляющих достоинства человека, при условии, что работнику обеспечены надлежащие условия труда. В энциклике снова описываются основы человеческого достоинства в христианской традиции и роль, которую церковь играет в определении этого достоинства:

«Обращаясь к человеку, Церковь старается раскрыть перед ним вечный замысел и трансцендентное предназначение, какое Бог Живой, Творец и Искупитель, уготовал ему[[175]](#footnote-176)». «Вечный» и «трансцендентное» - определения, отличающие человека от любого другого существа на земле. Созданный по образу и подобию божьему, человек получил душу, предназначенную для вечности и жизнь, позволяющую ему изучать бога-творца и мир вокруг себя. Именно человеческая способность изучать то, что выше него, придает ему уникальное трансцендентное свойство. Бог, говоря человеку плодиться, размножаться и владычествовать над землей[[176]](#footnote-177), наделяет его властью и силой, которой доселе обладал только сам бог. Это придает дополнительное значение человеческой божественности, дарованной богом:

*«Человек есть образ Божий в силу полученного от своего Создателя повеления господствовать, обладать землею. Исполняя это повеление, человек, любой человек как бы продолжает делание Самого Творца Вселенной[[177]](#footnote-178)».*

Фактически, человек продолжает и улучшает работу, начатую богом, одновременно по мере своего развития узнавая, как применять дары земли. Итак, труд, составляя «одну из основных сторон человеческого земного бытия» и «что-то, что соответствует достоинству человека, выражает это достоинство и умножает его[[178]](#footnote-179)», как говорит об этом Иоанн Павел II, помогает понять способы практического применения идеи достоинства человека. Власть человека над землей – ключевая идея, поскольку она отличает человека от других существ, не имеющих возможности активно и разумно развивать землю и использовать ее ресурсы, так как это делает один лишь человек. Примером того, насколько центральное значение этот элемент человеческого достоинства имеет для католической традиции, служит тот факт, что важнейшая христианская молитва, Евхаристическая, особо это отмечает: «Отче, признаем Твое величие: все деяния Твои показывают мудрость и любовь. Ты создал человека по образу Своему и вверил ему попечение о вселённой, чтобы, служа Тебе, Творцу, он владычествовал над всеми существами[[179]](#footnote-180)». Каждый отдельно взятый человек был создан, чтобы участвовать в этом процессе покорения мира, который можно осуществить только посредством труда – любого труда. Другими словами: не существует никаких различий в статусе работы, которую могут выполнять люди: в соответствии с божьим планом, утверждает энциклика, каждый работник и каждый тип честного труда имеет свое уникальное место в продолжении работы Создателя. Последняя идея, которая получила развитие в рамках христианской традиции напрямую расходится с древним пониманием достоинства и труда, в котором различные виды работы были зарезервированы для определенных классов. Например: римляне считали занятие ручным трудом ниже своего достоинства и препоручали его рабам, которые считались низшими людьми. Христианская концепция достоинства и труда – даже если сами христиане не всегда ее придерживались – заключается в том, что каждый человек обладает равным достоинством просто потому, что он является человеком, безотносительно к характеру его работы. Это «достоинство человеческой личности, нерушимый образ Бога-Создателя, который одинаков в каждом из нас[[180]](#footnote-181)». Таким образом, очень важно, чтобы достоинство человека, выполняющего работу, ею не оскорблялось, подобно достоинству бесчисленных жертв подневольного или нечеловеческого труда или, что не единожды отмечалось в истории Европы. Иоанн Павел II настаивает,

на необходимости обратить внимание на субъективную сторону труда и достоинства, не на объективную. Не цель выполняемой работы имеет первостепенную важность, а человек, ее исполняющий. Человек это живое существо, а не объект. Иоанн Павел рассуждает так, объясняя проблемы технологии, труда и достоинства:

*«Процесс покорения земли, иными словами труд, связанный с развитием техники, на протяжении истории, а особенно в последние столетия, сопровождается безграничным развитием средств производства. Это явление само по себе благоприятно и положительно, но лишь при одном условии: объективная, предметная сторона труда не должна преобладать над субъективной, причинной его стороной, так как из-за этого умаляется или даже уничтожается человеческое достоинство и неотъемлемые человеческие права[[181]](#footnote-182)».*

Слова понтифика, если использовать их в широком контексте человеческого достоинства, таковы: при изучении человеческого достоинства первая мысль должна быть такой: достоинство человека неприкосновенно, ибо является результатом творения – не подверженного сомнениям или изменениям – то есть, неотъемлемым элементом каждой отдельно взятой человеческой жизни, который нельзя даровать или отнять. Достоинство человека существует, поскольку существует человек. Комментаторы Laborem Exercens в свое время сошлись на том, что с тем понятием человеческого достоинства, которое ввела эта энциклика, католическое социальное учение поднялось на новый уровень[[182]](#footnote-183). В этом документе идея труда представлена и проработана как центр человеческого самосовершенствования[[183]](#footnote-184) и составляет еще один основной элемент более полного понимания достоинства человека.

Энциклика Иоанна Павла II Centesimus Annus от 199[[184]](#footnote-185) написана в память об энциклике Rerum Novarum Льва XIII. В ней Лев XIII призывает индустриализирующийся мир XIX века уважать права и улучшать условия рабочих.

Понтифик убедительно заявляет, что «никто не может безнаказанно оскорблять то человеческое достоинство, к которому сам Бог относится с великим почтением[[185]](#footnote-186)». Centesimus Annus анализирует влияние Rerum Novarum за предыдущие сто лет и рассматривает новые угрозы достоинству человека в целом и трудящихся в частности. Здесь важно заметить, что хотя энциклика кажется нацеленной на экономические вопросы, экономика и связанные с ней вопросы рассматриваются в ней по большей части исключительно для того, чтобы поместить данный аспект человеческой жизни в рамки христианского понимания личности. В этом суть папского документа и он также значим для других сфер – таких как политика и право[[186]](#footnote-187): «Эта точка зрения рассматривает как саго по себе ценного и уникального., однако учитывает и социальную природу, которая находит выражение в сложной системе групп и сообществ – семейных, правовых, экономических, политических – которые формируют общество[[187]](#footnote-188)». Иоанн Павел пишет об этом на фоне падения «железного занавеса» в 1989, особо обращая внимание на падение социализма и коммунизма, а также на то, как при этих режимах игнорировались уникальность, личная свобода и достоинство людей. Иоанн Павел II, лично пострадавший от нацистов и диктатуры коммунистов в Польше делает по поводу этих систем несколько горьких замечаний: все это приводит его к заключению о том, что новые формы идеологии и новые формы тоталитаризма все еще представляют угрозу человеческому достоинству, хотя и в других, более скрытых формах. Этот скрытый тоталитаризм, равно как и новые идеологии угрожают достоинству человека, поскольку они отрицают человеческую трансцендентность и необходимость определенной системы морали:

*« Современный тоталитаризм вырастает из отрицания трансцендентного достоинства человеческой личности, являющейся видимым образом невидимого Бога и именно потому по своей природе становящейся субъектом прав, которые никому не дозволено нарушать — ни отдельному лицу или группе, ни классу, народу или государству. Это не дозволено даже большинству какого-либо общества,*

*противостоящему меньшинству, притесняя его, угнетая, эксплуатируя или стремясь к его полному уничтожению» [[188]](#footnote-189).*

К этому убедительному замечанию можно добавить, что это значит, что – Иоанн Павел II неоднократно повторял это во время своего понтификата – даже демократическое большинство, будь это парламент или референдум, никоим образом не может ограничивать или переопределять ни достоинство человека, ни что такое быть человеком. Достоинство человека не даруется человеком, оно является неотъемлемым компонентом самой жизни, проявляющимся в бытии каждого человеческого существа. В соответствии с социальным учением католической церкви право на защиту человеческого достоинства и жизни не зависит ни от чего, кроме того факта, что личность, о которой идет речь, является человеком.

It is

an inherent component of life itself, manifested in the being of each human life. The right

to the protection of human dignity and life, according to the social doctrine of the

Catholic Church, is not dependant on anything other than the mere fact of being a

human[[189]](#footnote-190). Здесь, замечает Иоанн Павел II, проявляется основополагающий недостаток социализма: он полагает человека не свободным независимым индивидуумом с личным достоинством, но лишь частью общественного организма, где человек полностью подчинен социально-экономической структуре и лишен необходимости выбирать между добром и злом, ибо этот выбор предоставлен государству. В свою очередь это ведет к отрицанию важности личной инициативы и частной собственности, что влечет за собой принудительную зависимость от государства[[190]](#footnote-191). Здесь Иоанн Павел II тонко критикует современное состояние социального обеспечения, что очень важно для идеи достоинства человека. Он отмечает: В самом деле, человек, лишенный всего того, что он может назвать «своим», как и возможности зарабатывать на жизнь по собственной инициативе, оказывается зависимым от общественного механизма и от тех, кто его контролирует, что чрезмерно осложняет признание им своего достоинства личности и препятствует созиданию подлинной человеческой общности[[191]](#footnote-192)». Это значит, что слишком властное государство или государство, в котором человек не достаточно волен или мотивирован зарабатывать себе на жизнь при минимуме вмешательства, фактически оскорбляет человеческое достоинство. Без возможности работать, проявлять инициативу и развивать свои возможности и идеи, невозможна подлинная человеческая жизнь. Это позволяет с любопытной точки зрения взглянуть на то, что неограниченная социальная помощь или

слишком регламентированное общество делает со своими гражданами: все это препятствует подлинному развитию человека[[192]](#footnote-193). Это противоречит христианскому пониманию, которое гласит, что предназначение человека не может быть исполнено в одном лишь государстве, но достигается вовлечением в различные сферы, начиная с семьи; затем продолжая участием в социальных, политических и культурных сообществах, каждое из которых нацелено общественное благо, которое должно выступать как их объединяющая цель. Роль государства большей частью состоит в том, чтобы содействовать или, по крайней мере, не препятствовать реализации этой свободы развития человека. Но, как настаивает Иоанн Павел II в своей энциклике, пока общество отрицает бога, оно никогда не сможет понять беспредельную идею достоинства человека, ибо не видит его трансцендентности. Если человек и реалии, в которых он живет, воспринимаются механистически или потребительски, как, например, предполагает материализм, то истинным возможностям человека не уделяют внимания. Если быть точным, игнорируется способность «возноситься над собой», преодолевать ограниченность любого социального порядка в поиске чего-то более великого, чем люди. Только понимая эту трансцендентность и отвечая богу, который даровал нам это достоинство и который находится за пределами всех земных структур и понятий, можно полностью осознать неприкосновенность и неделимость достоинства каждого человека с момента зачатия и далее. Сделав этот шаг по направлению к обществу, действующему как единое целое, только демократия, основанная на господстве закона, проистекающего из правильного понимания человека и его неотъемлемого достоинства, может функционировать надлежащим образом[[193]](#footnote-194). Только человек сам по себе, в одиночку, может ответить своему личному призванию свыше, которое есть у всех людей, объясняет Иоанн Павел

эту усиливающую личное достоинство составляющую[[194]](#footnote-195). Основная роль государства в защите достоинства начинается с данного условия: государство не препятствует целостному развитию человека. Это возвращает нас к Dignitatis Humanae: свобода вероисповедания и свобода совести – краеугольные камни человеческого достоинства и целостного развития: «Никакой подлинный прогресс невозможен без уважения естественного и первостепенного права человека познавать истину и жить в соответствии с нею[[195]](#footnote-196)». Более конкретно это значит, что целостное развитие человечества включает в себя полное право верить или не верить независимо от вида религии или отношения к ней в обществе. Вкратце: «Источником и синтезом этих прав является, в известном смысле, религиозная свобода, понимаемая как право жить в истине своей веры и в согласии с трансцендентным достоинством собственной личности[[196]](#footnote-197)». Даллес (Dulles) обобщает основные мысли Centesimus Annus: существует необходимость в новой культуре – культуре, которая признает трансцендентальность человека. Необходимо восстановление системы культуры, направленное на поиск истины, красоты и добра[[197]](#footnote-198). Культура, всерьез ориентированная на эти цели обязательно включает в себя религиозные и этические принципы, необходимые для понимания человеческого достоинства.

*2.5. Энциклики папы Бенедикта XVI*

Традиция издания папских энциклик по социальным вопросам, включающим и обсуждение идеи человеческого достоинства, была продолжена папой Бенедиктом, который, в бытность свою кардиналом Йозефом Ратцингером был одним из ближайших советников папы Иоанна Павла II и исполнял функции префекта Ватиканской конгрегации доктрины веры. На этом посту Ратцингер напрямую имел дело с трудами Иоанна Павла II. И все же интересно, что стиль понтификов четко различается, но, что более важно, различается их образование. Если Кароль Войтыла был философом-персоналистом, то Йозеф Ратцингер был теологом-августинианцем. Хотя это не привело к фундаментально различным взглядам на достоинство человека, они применяют различную методологию, чтобы прийти примерно к одинаковым выводам касательно достоинства человека. Однако оба автора в своих трудах неоднократно подчеркивают необходимость естественного права и

его значимость для понимания неприкосновенного достоинства человека: «Социальная доктрина Церкви излагает свои аргументы исходя из разума и естественного права, то есть исходя из того, что соответствует природе каждого человека[[198]](#footnote-199)». Существует еще очень важный исторический факт, объединяющий этих понтификов: в молодости оба прошли через период нацизма, в Польше и в Германии, оба видели результаты коммунистического тоталитаризма. Они разделяют беспокойство по поводу постоянной угрозы достоинству человека, пагубное влияние которой они испытали лично. Таким образом, это становится темой, к которой часто возвращается Бенедикт, хотя Иоанн Павел II затрагивал ее реже.

*Энциклика Deus Caritas Est (2005)*

Это первая энциклика папы Бенедикта XVI, и она повествует об основании, на котором глава католической церкви хочет построить свое учение: Бог есть любовь, и эта любовь выражается через данную человеку богом возможность «разделить его любовь[[199]](#footnote-200)». Как станет понятно далее, эта идея – еще один элемент, необходимый для понимания идеи человеческого достоинства, разработанной в христианской традиции, а особенно, в католическом социальном учении. Поскольку бог это любовь и, следовательно, люди были созданы из любви, человеческое начало обретает гораздо более глубокое значение благодаря этому новому аспекту: желание воссоединиться с богом. Бенедикт показывает это в своем обсуждении ветхозаветной Песни песней и встречающихся в ней мистических любовных аллюзий:

«(…) да, конечно, единство человека с Богом существует – такова изначальная мечта человека, - но это единство не означает какого-то взаимного слияния, погружения в безымянный океан Божественного; это единство, рождающее любовь, в которой они оба – Бог и человек – остаются самими собой и, тем не менее, полностью становятся единым целым: "А соединяющийся с Господом есть один дух (с Господом)", – говорит св. Павел [[200]](#footnote-201)».

Основываясь на идеях Иоанна Павла II о достоинстве человека, Бенедикт дальше углубляется в понимание достоинства человека. Люди не только созданы по образу и подобию божьему, не только призваны властвовать над землей, но и наделены способностью продолжать труд созидания – здесь видится воссоединение с богом. Не союз по необходимости, исходя из роли «со-творцов», но союз по любви, следовательно, человек волен его принять или отвергнуть. Если осознать и принять эту идею, становится несложно понять, почему христианское понятие достоинства человека – разработанное и объясненное в католической традиции – такое широкомасштабное и основополагающее. Человек, носящий в себе образ, созидательную мощь и любовь бога, действительно имеет право обладать столь полным достоинством. Даже если человек не является, и никогда не станет богом или равным ему, человеку дарованы свойства, помещающие его ближе, чем любое другое существо, к богу. Это подчеркивает глубинную «инаковость» человека по сравнению со всеми остальными живыми существами. Конечно, вполне очевидно, что общество, которое не признает бога в христианском понимании, сталкивается с серьезными сложностями в понимании и принятии человеческого достоинства и всех его составляющих. Если не верить в бога, в то, что боги создал людей из любви к ним и наделил самыми ценными божественными дарами, то как возможно осознать весь размах достоинства, дарованного самому человеку? В этом и заключается основное послание энциклики.

*Энциклика Caritas in Veritate* [лат. Любовь в истине](*2009)*

Третья энциклика папы Бенедикта XVI[[201]](#footnote-202) – его вторая энциклика, Spe Salvi[лат. Спасены в надежде], не будет здесь рассматриваться – это продолжение и более конкретное развитие концепции христианского милосердия и его зримого применения в обществе. Однако, доводам этой энциклики не хватает ясности, которой отличаются две предыдущих энциклики, поскольку над ней работало несколько авторов. Это затрудняет выделение центральной линии доказательств энциклики. В ней говорится, что «милосердие в истине» или истинное милосердие требует понимания и воздействия на реальные нужды подлинного полноценного развития человека в современном независимом мире. Поскольку мир становится все более глобализированным, необходимо

оценить, что нужно, чтобы прийти к полноценному развитию людей, богатых или бедных. Энциклика развивает эту тему с той отправной точки, которая была обозначена в первой энциклике понтифика: «Любовь — величайший дар Бога людям, Его обетование и наша надежда[[202]](#footnote-203)». Для того, чтобы подлинно целостное развитие человечества могло происходить в глобальной теперь сфере человеческой жизни, необходимо, чтобы независимость людей сопровождалась независимостью совести и разума и проходило без отрыва от любви, которая ведет к. Начало этому – всеобщая любовь к человеческой жизни, необходимое условие свободы, без которого не может проходить подлинное развитие человечества[[203]](#footnote-204). Таким образом, чтобы прийти к пониманию универсальной истины человеческой жизни, необходимо всестороннее понимание достоинства человека. То, что уже упоминалось ранее, теперь повторяется к контексте целостного развития человека: достоинство включает в себя два элемента, необходимых для его защиты – неприкосновенность человеческой жизни и свобода вероисповедания. Во второй главе энциклики Бенедикт объясняет значение истинных знаний о человеке для человеческого развития. Он начинает с утверждения о том, что общество должно сознавать, что главная ценность, нуждающаяся в сохранении это целостная человеческая личность[[204]](#footnote-205). Это значит, что можно способствовать подлинному развитию человека, только если сама жизнь во всех своих формах и при любых обстоятельствах защищена и пользуется уважением. Для того, чтобы двигаться в направлении развития человека, необходимо принимать жизнь. Бенедикт пишет:

*«Открытость навстречу жизни — средоточие подлинного развития. Когда общество склоняется к отрицанию и пресечению жизни, оно перестаёт находить мотивацию и силы, необходимые для служения подлинному благу человека. Если утрачивается личная и социальная чуткость к принятию новой жизни, то и другие формы принятия, полезные в общественной жизни, приходят в упадок. Принятие жизни укрепляет нравственные силы и делает людей способными помогать друг другу[[205]](#footnote-206)».*

Среди прочего здесь имеется отсылка к противозачаточной практике, доминирующей в развитых и развивающихся странах, которая включает в себя субсидируемое государством проведение принудительных абортов и стерилизации в таких странах, как Китай и Индия, а также к навязыванию противозачаточных мер западными правительствами-донорами. Как возможно свободное от дискриминации отношение ко всеобщему развитию человечества, если не существует гарантии фундаментального права на жизнь для всех людей и каждого человека в отдельности? Истинное развитие народов может осуществляться, только если жизнь каждого человека независимо от его состояния, считается достойной поддержки. Целостное развитие человечества не может завершиться успехом, если оно не происходит в среде, в которой главенствует одна абсолютная истина: жизнь священна на любой стадии и потому, каждая жизнь заслуживает равного уважения и правовой защиты. Если это не так, то дискриминации невозможно избежать, в этом можно убедиться на исторических примерах рабства, этнических чисток и преследования по религиозным соображениям. Бенедикт ясно представляет себе уважение к жизни в тандеме с потребностью в свободе вероисповедания. Последняя также необходима для истинного развития человека. Как выраженный недостаток свободы вероисповедания, так и намеренная пропаганда практического атеизма и безразличия к религии, составляет главное препятствие для развития народов. Блокирование этой стороны человеческой жизни означает отрицание ее трансцендентного достоинства, которое подталкивает людей на достижение целей, выходящих за рамки их самих. Бог не создавал мужчин и женщин случайно, но наделил их душой, которой предначертано воссоединиться с ним[[206]](#footnote-207). Если этот элемент жизни блокируется или отрицается, человек не способен к истинному развитию, поскольку его истинность происходит от развития души, которая всегда ищет своего создателя и является неотъемлемой частью жизни человека. Или, как сформулировал это Бенедикт:

Or, as Benedict puts it: «Когда государство поощряет, преподаёт или даже навязывает практический атеизм в каком-либо виде, оно тем самым лишает своих граждан моральной и духовной силы, необходимой для участия в целостном человеческом развитии(…)[[207]](#footnote-208)». Целостная благость человека обладает различными началами, которые не могут по отдельности подавляться без потери целостности достоинства человека. Еще раз энциклика подчеркивает, теперь в контексте глобализированного мира и человеческого развития, что жизнь и свобода должны уважаться неотделимо от достоинства.

Здесь мы подходим к главному на сегодняшний день препятствию применения понятия человеческого достоинства: в глобализированном обществе имеется столь же глобальный выбор интерпретаций составляющих частей достоинства человека. Что объединяет все эти интерпретации, так это то, что они – парадоксально – ограничивают объем человеческого достоинства, ограничивая некоторые права или исключая определенных людей. На общую европейскую интерпретацию оказывает большое влияние светский – и, как справедливо замечает Бенедикт, часто атеистический – образ мыслей, в соответствии с которым предпочтительно бога и религиозную истину подальше от дел, связанных с управлением обществом. Человеческое достоинство воспринимается как базовая ценность, которая меняется с развитием человечества, а не как абсолютная неизменная истина о жизни человека, составляющая ее основу. В Caritas in Veritate Бенедикт XVI замечает, что отношение к человеческому развитию, основанное не на целостном взгляде на достоинство, обречено, поскольку лишено объединяющего принципа. Без объединяющего принципа или, другими словами, без общего понимания того, что значит быть человеком, идея достоинства становится уязвимой для актуального общественного мнения или групп влияния и, следовательно, автоматически дискриминирует тех, кто в данный момент считается за пределами сферы его действия: «Если же единственным основанием для прав человека служат решения, принятые на собрании граждан, такие права могут быть изменены в любой момент, а значит, обязанность соблюдать их и отстаивать блекнет в общем сознании[[208]](#footnote-209)». В процессе будет утеряна неприкосновенность человеческого достоинства. Caritas in Veritate разъясняет, что эти объединяющие принципы нужны для универсальной защиты человеческого достоинства и последующего подлинного развития человечества. Это истина о человеческой жизни, которую можно понять рассудком:

«(…)мы никогда не творим истину, а находим её, точнее, получаем[[209]](#footnote-210)». Подробно обсуждая экономические, финансовые и связанные с окружающей средой последствия этого подхода к развитию человечества, Бенедикт XVI указывает своим читателям на то, что одного технологического или материального подхода, не включающего в себя всю полноту человеческого бытия, недостаточно, поскольку душа и тело это неразделимое целое. Таким образом, для благополучия человека также необходимо обращать внимание и на духовные, и

на этические аспекты[[210]](#footnote-211) Понимание идеи человеческого достоинства возможно только при таком подходе.

*2.6. Документы международной теологической комиссии*

До того как закончить обсуждение послевоенной католической доктрины и социального учения стоит вкратце рассмотреть два документа, опубликованных в 2004 и 2009 Международной теологической комиссией (ITC), влиятельным «коллективным мозгом» католической церкви по вопросам, имеющим отношение к ее доктрине. Эти документы важны, потому что они вновь поднимают вопрос об источнике и системе достоинства человека: человек создан по образу и подобию божию и наделен свободой и разумом.

В Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God[[211]](#footnote-212) [англ. Общение и служение: люди, созданные по образу божьему] ITC начинает обсуждение развития концепции «imago Dei» того, как она обрела обновленную значимость в теологическом дискурсе и судебных документах, особенно после второго Ватиканского собора. Gaudium et Spes, документ второго Ватиканского собора вернул учение *imago Dei* на передний край католической (социальной) мысли. Communion and Stewardship в четких выражениях объясняет сущность христианского понимания человека. Истина, которая сокрыта в сердце христианской традиции гласит, что человек создан по образу и подобию божьему и, следовательно, «этот мотив воспринимается как ключ к библейскому пониманию человеческой природы и ко всем утверждениям библейской антропологии как в Ветхом, так и в Новом Завете[[212]](#footnote-213)». Данное умозаключение подчеркивает природу источника путаницы, которая царит сегодня вокруг понятия человеческого достоинства, особенно в правовой сфере: если исключить бога, можно понять только часть значения жизни человека, и его неотъемлемого достоинства. Общество, которое понимает человека исключительно как самодостаточный независимый объект, не имеющий никакого отношения к богу, очевидно, не может полностью осознать достоинство человека, проистекающего от его связи с богом. Поскольку: «(…) идея imago

Dei состоит в фундаментальной устремленности человека к богу, которая является основой достоинства и неотъемлемых прав человека[[213]](#footnote-214). Теология imago Dei подчеркивает исключительно персональную и связанную с богом концепцию человека. Это напрямую связано с «системой» естественного права, которая представляет собой не жесткое фаталистическое понимание человека как слуги природы, но естественного морального закона в христианской традиции. Этот закон – набор жизненных установок, дарованный человеку и распространяющийся на всех людей независимо от религии, пола или расы. В документе ITC «Nouveau Regard sur la Loi Naturelle[[214]](#footnote-215)» дается глубокий анализ исторического развития и значимости концепции естественного морального закона в современном мире и предлагается «универсальная этика», которая считается возможной, поскольку все важнейшие религиозные и философские системы сходятся на, как минимум, частичном понимании этой универсальной «моральной системы» или философии[[215]](#footnote-216). Это сходство поддерживает утверждение, сделанное ранее, в соответствии с которым в христианской традиции признание и применение «дополитического» или «допозитивного» естественного морального права необходимого для понимания идеи человеческого достоинства: *«Les droits naturels sont des mesures des rapports humains*

*antérieurs а la volonté du législateur. Ils sont donnés dés que les hommes vivent en*

*société. Le droit naturel est ce qui est naturellement juste avant toute formulation*

*légale[[216]](#footnote-217)».*[ фр. Естественные права человека – это меры человеческих отношений, предшествующие желанию законодательной власти. Они существуют с тех пор, как человек стал жить в обществе. Естественное право естественным образом справедливо, даже без всякой юридической формулировки.] Человеческое достоинство, подчеркивает этот документ, никогда не должно пониматься лишь в позитивистски-правовом смысле: *«Mais le positivisme juridique est notoirement insuffisant, car le législateur ne peut agir légitimement qu‘а l‘intérieur de certaines limites qui découlent de la dignité de la personne humaine et au service du développement de ce qui est authentiquement humain[[217]](#footnote-218)».* [фр. Однако, юридический позитивизм заведомо недостаточен, так как законодатель может действовать легитимно только внутри определенных рамок, которые следуют из достоинства человека, и только на службе у того, что действительно человечно]. Истинно человеческое нельзя регламентировать или изменить; его можно только понять или не понять. Естественное моральное право это система, инструмент, позволяющий человеку прийти к этому пониманию безотносительно особенностей его религии или культуры.

**Глава 3**: **Современная христианская мысль**

*3.1. Введение*

Теперь рассмотрим некоторых влиятельных христианских авторов, которые, хотя и пережили Вторую мировую войну, были либо еще слишком молоды, либо не имели достаточного уровня образования, когда она началась. Следовательно, их труды главным образом отражают послевоенное развитие идеи человеческого достоинства, в то же время показывая высокую осведомленность о бедствиях и опустошении, которое принесли в свое время тоталитарные режимы.

*3.2. Франц Бёкле (Franz Böckle) (1921-1991)*

Франц Бёкле – швейцарский католический священнослужитель, который особенно известен своими трудами по этической теологии. Он написал несколько работ в соавторстве с Карлом Ранером и Эрнстом-Вольфгангом Бёкенфёрде (Ernst-Wolfgang

Böckenförde), чьи труды о достоинстве человека тоже рассматриваются в этом исследовании. Что касается утверждения о том, что человеческое достоинство это дар, который невозможно отнять, Бёкле, кажется, разделяет школу мысли Ранера, и Бёкенфёрде, хотя этого нельзя утверждать точно. В очень важной работе за его авторством, которая включает в себя рассуждения о достоинстве человека, говорится: «(..) dass jeden einzelnen Menschen ein personaler Wert eigen sei,

der ihm unabhängig von seiner Mitgliedschaft in irgendeinen denkbaren Sozialsystem

zukommt und darum von keinem Sozialsystem abgesprochen werden darf[[218]](#footnote-219)». [нем. Что каждый независимый человек представляет собой отдельную ценность, которая ему соответствует независимо от его коллективной принадлежности к какой-либо существующей социальной системе, и в этой ценности ему не может быть отказано.] Интересно отметить, как Бёкле использует слова; последнее слово цитаты - «darf» - глагол, в этом контексте обозначающий «не дозволено». Сделал ли он это сознательно или же намеревался использовать вместо этого глагол «kann», обозначающий, что «это не может быть сделано». Поскольку, к этому, в конце концов, должно привести усиление идеи допозитивного – как среди прочих называл его Маритен – человеческого достоинства: его невозможно ограничить или отнять, даже если направленные на это законы приняты и применены.

Подобные законы должны считаться не имеющими юридической силы и аннулированными. По словам Августина несправедливый закон – не закон. Шпиндельбёк дает ответ, который можно было бы ожидать от Бёкле: «*Der darin liegende Anspruch der Achtung lässt sich zwar verletzen, und zwar durch den betreffenden Menschen selber, aber auch durch andere. Dieser mit dem Menschsein als solchen verbundene Anspruch auf Anerkennung eben dieser Würde wird dadurch jedoch nicht aufgehoben*[[219]](#footnote-220)». [нем. Лежащее в том требование уважения действительно наносит себе вред, как через того самого человека, так и через другого. Это требование признания человеческого достоинства, связанное с человеческим существованием, не будет пересмотрено.] Действительно ли Бёкле хотел сказать это или выбрал тот глагол намеренно? Из рассмотрения вопроса прав человека в общем, как мы убедимся далее, кажется, следует, что Бёкле полагает, что достоинство человека «не дозволено» изменять или отнимать, а не невозможно. Это важно для анализа теории человеческого достоинства, поскольку подразумевает, что в ней не используется радикальный подход к неприкосновенности достоинства, который обсуждался другими авторами, рассмотренными в данной работе. Мы вернемся к этой теме, когда будем обсуждать Роберта Шпемана. Франц Бёкле также полагает христианское откровение необходимым для понимания идеи достоинства человека и анализирует его с этой точки зрения. Учение христианства начинается и заканчивается – здесь он перекликается с Хансом Урсом Бальтазаром – откровением о том, что вечный бог вечно любит каждого человека, что было самым впечатляющим образом доказано его смертью на кресте. Признавая и принимая факт бесконечной любви бога, человек приходит к полному осознанию собственной ценности в глазах создателя и, следовательно, понимает свое истинное достоинство. Однако, это достоинство можно принять только добровольно, признавая, что его источник лежит вне самого себя[[220]](#footnote-221). Или, как точно замечает Бёкле: «*Weil der Christ an diese Liebe glaubt, glaubt er an den Menschen, erkennt er seine Not und seine Würde*[[221]](#footnote-222). [нем. Так как Христос верит в эту любовь, верит в человека, признает его нужду и его достоинство.] Только с этой точки зрения мы можем понять внутреннюю природу достоинства человека в христианском понимании, как среди прочего обсуждалось ранее относительно трудов Карла Ранера. Однако, Бёкле подчеркивает, что это не обозначает того, что достоинство человека можно понять только посредством христианского откровения. Он подчеркивает, что эта идея может и должна быть понята человеческим разумом. Достоинство человека не предназначено исключительно для христиан, даже если христианское откровение раскрывает всю полноту его значения так, как никакое другое учение. Бёкле хочет сказать,

что христианское учение, особенно в части, касающейся человеческого достоинства, предназначено для всех народов – как неоднократно повторял сам Иисус в Евангелии, – что, таким образом, включает также всех нехристиан. Более того, Бёкле объясняет, что мораль откровения есть истинная мораль разума[[222]](#footnote-223): «Die theologische Tradition besagt vielmehr, dass die Moral der Offenbarung die wahre Vernunftmoral sei, die gerade auf diese Weise ihre Bestätigung erfahre[[223]](#footnote-224)». [нем. Теологическая традиция много раз заявляла, что мораль откровения является моралью здравого смысла, которая именно этим и обосновывала свою правоту.] Содержание христианской морали прежде всего – человеческое (“menschlich”) в том смысле, что каждый человек может постичь его разумом[[224]](#footnote-225). В ней содержатся весьма важные идеи о человеческой жизни: «Offensichtlich kann die Theologie hier ihren Beitrag leisten, da sie glaubt, dass sich von der Gottesfrage her Entscheidendes über die Menschen sagen lässt[[225]](#footnote-226)». [нем. Очевидно, теология может здесь внести свой вклад, так как она считает, что ей позволено говорить о людях с точки зрения вопроса о существовании Бога.] Поиск человеком бога, создателя жизни, логически открывает важнейшее знание о самой человеческой жизни. Однако, Бёкле настаивает на том, что человеческое достоинство невозможно понять, или возможно, но только в очень ограниченном и общем смысле, без трансцендентального анализа того, что значит быть человеком. Эгоцентризм, который является определяющей тенденцией современного общества, не достаточен для полного понимания человеческой природы[[226]](#footnote-227). Наблюдений за земным миром тоже недостаточно, ибо земное и сверхъестественное, или трансцендентное, начала человеческой жизни представляют собой неразделимое единство, как уже ранее утверждалось в контексте двойственной природы человека. Истинная природа жизни человека и его неотъемлемое неприкосновенное достоинство можно осознать только воспринимая его не отдельно, но как часть Абсолюта: «Die menschliche Natur ist so durch die Kommunikation mit dem Absoluten bestimmt»[[227]](#footnote-228). [нем. Природа человека определяется связью с Абсолютом ]. Из этого обмена информацией с Абсолютом берет начало поиск человеком истины, который, как сказал Бёкле, обсуждая практическое применение морали, выступает единственной целью человеческого разума. Этот поиск истины позволяет человеку отличать добро от зла, правду от лжи и является крайним проявлением достоинства человека, даже если это процесс, занимающий всю жизнь и требующий

напряженного изучения и многочисленных корректировок[[228]](#footnote-229). Затем Бёкле описывает свои историко-философские наблюдения: войны XIX и XX веков[[229]](#footnote-230)показали, что современное государство не может решать за своих граждан вопросы религии и мировоззрения, не говоря уже о морали. Следовательно, современное демократическое государство в своем развитии до сего дня строится исходя из того принципа, что правами человека наделены все люди, а государство призвано защищать человеческое достоинство, на которых эти права основаны. В то же время, государство принимает тот факт, что не может ответить каково важнейшее основание этого неотъемлемого достоинства, принимая также и то, что различные ответы могут быть и будут даны[[230]](#footnote-231). Конечно же, от этого уже предостерегали многие философы и теологи, говоря о человеческом достоинстве. Судьба современного государства зависит от того, признает ли оно этот важнейший аспект: «*Der freiheitliche Rechtsstaat steht und fällt also als dieses äußere Prinzip der Einheit einer pluralistischen zukunftsoffenen Gesellschaft mit der von ihm selbst her nicht begründbaren Überzeugung, dass die Würde des Menschen, die Würde der Person unantastbar ist[[231]](#footnote-232)*». [нем. Свободное правовое государство основывается и рушится так же как внешний принцип единства плюралистического отрытого общества, в котором нет убеждения в неприкосновенности человека.] В свете приведенной выше дискуссии о христианском откровении остается вопрос, не будет ли по-настоящему христианско-демократическое государство (не в политическом смысле, а в теологическом) исключением из правила Бёкле о плюралистическом демократическом обществе. Поскольку если следовать утверждению о том, что христианское откровение указывает на полную глубину значения человеческого достоинства и его следствий (нам это представляется верным), то не может ли по-настоящему христианское общество, которым управляют соответствующие демократические институты, дать абсолютную гарантию неприкосновенности достоинства человека? Бёкле не дает ответа на этот вопрос, но, по крайней мере, объясняет, как теология и христианская вера могут способствовать лучшему пониманию этой концепции, и почему также очень важны конкретные исторические примеры. Он подчеркивает, что философское и историческое развитие современного государства и его демократической структуры неотделимо от христианства и его развития. Это также верно и для развития

идеи человеческого достоинства, которое тоже было частью этого процесса. В качестве примера Бёкле цитирует Основной закон Германии (Grundgesetz), который уделяет правам человека центральное внимание: это не только прямое последствие горького опыта нацизма, но и следствие открытой приверженности – в основном христианской – системе ценностей. Эта система признает своим основным принципом человеческое сообщество, позволяющее каждому его члену свободно развивать свою уникальную личность и, таким образом, реализовывать свое истинное достоинство[[232]](#footnote-233) . Однако, начавшаяся в XVIII веке и продолжающаяся до сего дня череда прокламаций о правах человека, как справедливо отмечает Бёкле, свидетельствует о том, что масштабное развитие мышления в контексте прав человека, даже если более ясной станет идея человеческого достоинства как их основы, повлечет за собой вывод о том, что система прав человека все еще развивается и не может считаться неизменной[[233]](#footnote-234). Здесь следует добавить, что эти прокламации, законы и международные договоры, особенно те, которые касаются недостатка справедливости и свободы – прямое следствие определенных исторических событий. Бёкле определяет права человека как : «Menschenrechte sind als Freiheitsrechte Ausdruck elementarer Erfahrungen von Unfreiheit[[234]](#footnote-235)». [нем. Права человека, как и все свободы, являются последствием простого опыта пребывания в несвободе.] Это, как упоминалось ранее, ограниченная концепция человеческих прав, с которой не согласился бы, например, Ранер, ибо посчитал бы, что в этом определении не хватает необходимого позитивного опыта прав человека. Однако, Бёкле заканчивает анализ примерно тем, что говорят его современники: он явно подчеркивает изменчивую природу процесса определения прав человека, а также тот факт, что основополагающее понятие человеческого достоинства может быть осознано разумом минуя христианское откровение. Он действительно заключает, что только жизнь в соответствии с христианской верой может гарантировать, что целостность индивидуума и его достоинства не станет жертвой изменяющихся идеологий и их последующего нарушения[[235]](#footnote-236). В современной кровавой истории Европы можно найти бессчетные подтверждения истинности этого утверждения.

* 1. *Роберт Шпеман (Spaemann) (1927- )*

Немецкий философ и католик, Роберт Шпеман, хорошо известен своим значительным вкладом в этику. В своих работах он также подробно касался проблемы достоинства человека и значимости естественного права в современном обществе. Ему как ученому доверял папа римский Бенедикт XVI, который цитировал Шпемана еще когда был кардиналом. То, что Шпеман оказал влияние на труды Бенедикта – факт и, соответственно, его вклад в развитие христианской мысли по вопросам естественного права и человеческого достоинства, можно считать важным. Здесь уже рассматривалось влияние возрождения естественно-правового мышления в послевоенной Европе на развитие доктрины прав человека, включая включения в закон идеи уважения и защиты человеческого достоинства по всей Европе. Следовательно, логично начать разговор о Роберте Шпемане и его взгляде на достоинство человека с краткого обзора его позиции по вопросу естественного права и его важности в современном мире. Отмечая продолжающуюся дискуссию о значимости естественного права, Шпеман пишет, что, любой исход этого спора не сможет изменить того простого факта, что основополагающий принцип естественного права таков: «*Menschen unterscheiden gerechte und ungerechte Handlungen*[[236]](#footnote-237)»[нем. Люди отличают плохие поступки от хороших]. Он отмечает, что это не значит только того, что один человек выносит суждения о другом человеке или ситуации со своей эгоцентрической точки зрения. Существует немало случаев, когда люди выносят суждения о другом человеке или ситуации без всякого корыстного или личного интереса. Также люди способны воспринимать как справедливые такие решения, в результате которых им отказывают в чем-то в пользу другого человека. Однако, главным предметом спора все же остаются точные критерии справедливости/несправедливости. Шпеман допускает, что часто это выступает аргументом против важности естественного права, поскольку извечный спор приводит к тому, что невозможно эффективно применять понятие «естественных прав», ибо они не всем доступны и не универсальны. Отвечая на этот довод, он утверждает, что на самом деле этот аргумент имеет обратный эффект, то есть доказывает существование естественного права: «Gäbe es kein von

Natur Rechtes, so könnte man über Fragen der Gerechtigkeit gar nicht sinnvoll

Streiten[[237]](#footnote-238)» [нем. Если бы не было естественного права, то спорить о проблеме справедливости было бы бессмысленно] и «Das von Natur Gerechte bezieht sich vielmehr primär gerade auf die

Verfahrensvorschriften für diejenige Fälle, wo über Werte eine Einigung nicht erzielt

werden kann[[238]](#footnote-239)». [нем. Естественное право это нормы, которые применяются тогда, когда нельзя достигнуть соглашения по вопросу моральных ценностей.]. Шпеман подкрепляет это утверждение следующими примерами: когда классический правовой принцип *«Nulla poena sine lege»* [лат. Без закона нет вины ] называют позитивистским – далее в данном исследовании этот принцип будет аннулирован в отношении «высшего» естественного права – это будет очевидным нарушением объективной справедливости. Позитивистская природа этого принципа – фундаментальный аспект естественного права. Фактически, естественное право состоит из двух частей: с одной стороны, это сущность личной свободы и необходимость взаимно принимать ее, с другой – это естественное право «in senso strictо» [лат. в строгом смысле], которое является условием, которое предопределяет все формы человеческой деятельности и которое нельзя нарушить без саморазрушения[[239]](#footnote-240). Примером такого разрушающего нарушения служит широко распространенное отрицание неотъемлемого права на жизнь для каждого человека: это право, состояние, которым обладает каждый человек с момента своего зачатия. Даже медицина более не оспаривает того, что жизнь человека начинается с биологического момента зачатия. С нарушением этого права посредством абортов и других форм избирательного уничтожения эмбрионов, естественное право на жизнь, закрепленное во всех главных документах о правах человека, теряет большую часть своего значения и подвергается риску полного исчезновения. Первым признаком этой опасности является развитие практики эвтаназии в таких странах, как Нидерланды и Бельгия, при которой даже доктора «законно» осуществляющие эвтаназию жалуются, что требования членов семьи «поторопить смерть» часто диаметрально противоположны желанию самого пациента. Когда уважение к жизни исчезает в начале, это шаг к тому, что ей будут пренебрегать и в конце.

Однако Шпеман дальше продолжает свою аргументацию необходимости естественного права в современном мире, пристально наблюдая за развитием современного общества и глобализованного мира. Когда в мире было множество разнообразных правовых традиций внутри закрытых сообществ, изолированных друг от друга, особой необходимости в поиске общих оснований не возникало. В мире, где границы стали гораздо менее важны, ситуация в корне изменилась. С появлением новых форм коммуникации и транспорта, сообщества начали быстро налаживать контакты на фоне значительных изменений в самой структуре человеческой жизни. Вековые

местные системы обычаев и традиций вдруг перестали справляться с современными проблемами. Так началась борьба за систему морали, в которой сейчас участвует множество мировоззрений. Однако, как утверждает Шпеман, эта борьба множества различных мнений, не является состоятельным доводом против существования естественного права или его важности. Тот факт, что человек признает существование естественного права, не обозначает, что его содержание понятно всегда и всем. Этот факт лишь задает направление, в котором нормы естественного права могут оказаться полезными[[240]](#footnote-241). Как справедливо отмечает Шпеман, то, что мы называем «естественное право», более не может восприниматься как перечень норм или мета-конституция. Скорее, это фундаментально важный способ мышления и анализа деятельности человека, основанный на понимании того, что реализация свободы человека, пренебрегающая реалиями природы, иллюзорна, ибо сама разрушает себя[[241]](#footnote-242). Последнее утверждение Шпемана очень важно для понимания его взгляда на достоинство человека. Естественное право это не философская или правовая система, содержание которой открыто исследователям, но фундаментальное понимание справедливости и блага, которое, особенно в контексте человеческого достоинства, обеспечивает минимальный неизменный, а потому «дарованный» стандарт.

Шпеман предлагает определение человеческого достоинства, которое на первый взгляд отличается от упомянутых выше идей других авторов. Однако, при ближайшем рассмотрении оно выступает лишь более подробно выраженным взглядом на истинную сущность достоинства человека:

*«Würde ist keine empirisch gegebene Eigenschaft. Die eigene Würde geachtet zu sehen,*

*ist auch kein Menschenrecht. Es ist vielmehr der transzendentale Grund dafür, dass*

*Menschen Rechte und Pflichten haben[[242]](#footnote-243)».* [нем. Достоинство это не свойство, приобретающееся эмпирически. Уважение достоинства это не право человека, это, скорее, трансцендентальная причина того, что у людей есть права и обязанности]

Может показаться, что это определение человеческого достоинства, утверждающее, что уважение достоинства это не право человека, противоречит статье 1 Хартии ЕС об основных правах,

Являющейся объектом данного исследования, и всему послевоенному движению за права человека. В этих документах уважение и защита человеческого достоинства представлены как первоначальное человеческое право, которое предопределяет все остальные права человека. Но это ли имеет в виду Шпеман? Определенно нет, поскольку этим определением он лишь хочет подчеркнуть, что важность понимания идеи человеческого достоинства как чего-то гораздо более фундаментального и предшествующего тому, что называется правами человека, более значительна, чем говорится в современной литературе по этой теме[[243]](#footnote-244). Иными словами, Шпеман хочет, чтобы под человеческим достоинством понимали то, чем оно и является: не просто «право», которое законом можно признать или отвергнуть, но неотъемлемое состояние человека, неотделимо присущее каждому человеку с момента зачатия. Необходимо глубже изучить этот вопрос, чтобы понять, на что указывает Шпеман. Прежде всего, термин «достоинство человека» сам по себе трансцендентальное понятие, подобно свободе. Очевидно, что человеческое достоинство существовало задолго до того, как права человека стали важны. В нем причина появления прав человека. Также достоинство не обладает таким же, как у прав человека практическим потенциалом[[244]](#footnote-245). Например, гораздо проще расследовать дело, связанное с нарушением права на свободу вероисповедания, чем дело об оскорблении человеческого достоинства. Первое – определенное записанное право, последнему не хватает ни определенности, ни точной формулировки. Однако Шпеман доказывает, что нельзя сравнивать эти понятия и относиться к ним одинаково, поскольку они фундаментально различны. По этой причине он утверждает, что уважение человеческого достоинства само по себе не может быть правом. Таким же образом основание чего-либо не может быть одновременно и выстроенной на нем структурой. Цитируя статью 1 Основного закона Германии (Grundgesetz), Шпеман отмечает, что пренебрежение этим коренным различием может привести к неверному пониманию того, что на самом деле подразумевает фраза *«Die Würde des Menschen ist unantastbar»* [нем. Достоинство человека неприкосновенно]. Вопросом, упомянутым при обсуждении Франца Бёкле задавался и Шпеман: означает ли это утверждение, что достоинство человека невозможно оскорбить или то, что его не дозволено оскорблять? Для Шпемана двусмысленность этой основополагающей формулировки – показатель

того, что «der Begriff der Menschenwürde in einem Bereich angesiedelt ist, der

dem Dualismus von Sein und Sollen vorausliegt»[[245]](#footnote-246). [нем. Идея человеческого достоинства лежит в области, предшествующей дуализму бытия и морали]Это важнейшая формулировка достоинства человека, которая указывает на то, что мы должны искать ответ на приведенный выше вопрос не в контексте того, что современная система прав человека говорит о достоинстве человека, не в этимологических корнях слова «достоинство», но в онтологических и антропологических основаниях этого понятия. Касательно онтологии Шпеман объясняет, что идея человеческого достоинства постижима, потому что человек ценен сам по себе и заслуживает называться человеком. Следовательно, он в этом смысле не зависит от других людей. Это онтологическое начало делает человеческую жизнб священной. Это слово объясняет, почему, в плане антропологии, идея человеческого достоинства полностью проистекает из иудео-христианского понимания человека как существа, созданного по образу и подобию своего бога-создателя. В подробностях это уже обсуждалось ранее. Таким образом, понятие человеческого достоинства фундаментально метафизическое[[246]](#footnote-247). Единственная причина того, что человек наделен достоинством кроется в этическом начале человека, восходящем к Абсолюту[[247]](#footnote-248), который находится вне человека и неизмеримо обширнее его. По этой причине достоинство человека неприкосновенно и не может быть отнято другими людьми: оно полностью зависит от Абсолюта. Оскорбить достоинство можно, только если не уважать его. «A», который не уважает и оскорбляет достоинство «B», неотнимает таким образом достоинство, присущее «B»; «A» лишь оскорбляет свое собственное достоинство, оскорбляя «B». Этот довод Шпеман разъясняет с помощью примера смерти Иисуса на кресте. Несмотря на то, что во времена Римской империи крест считался символом полнейшего позора, поскольку распятый медленно и мучительно умирал на глазах у всех, христианская теология и искусство по прошествии столетий смогла превратить его в объект почитания. Путем планомерного привлечения общественного внимания к сокровенному смыслу смерти Христа на кресте, а именно, к его самопожертвованию ради всего человечества и добровольному отказу от всякой власти, крест – по крайней мере, для христиан – стал символом максимального достоинства, что прямо противоположно намерениям римлян. Шпеман говорит:

*«Das Kreuz ist der Schritt zur radikalen Verinnerlichung des Würdebegriffs, zur*

*Besinnung auf das, was sich im Phänomen des Würdevollen zugleich zeigt und*

*verbirgt[[248]](#footnote-249)».* [нем. Крест является шагом на пути к радикальной интернализации концепции достоинства, к тому, чтобы осмыслить это исполненное достоинства и в то же время скрытое деяние .]

То, что мы подразумеваем под достоинством человека, может стать явственно ощутимым только претерпев величайшее унижение[[249]](#footnote-250). Необходимо заметить, что подобное «предъявление» достоинства человека возможно только когда унижение осознанно принято, как это сделал Иисус на кресте. Достоинство по меньшей мере одного из преступников, распятых рядом с Иисусом, того, который сердито требовал, чтобы Иисус использовал божественную силу, дабы сойти с креста, сокрыто. Это необходимое отличие, которое нужно принимать во внимание, чтобы понять концепцию полнейшего смирения. Добровольный выбор самопожертвования ради других с полным отрешением от себя это то, что позволяет человеку вознестись в трансцендентальное царство Абсолюта, ибо он обрел моральное начало. По словам Шпемана Максимилиан Кольбе служит впечатляющим примером того, что героизм и праведность – высшее достоинство, которого может достичь человек[[250]](#footnote-251). Священнослужитель Кольбе не только пожертвовал жизнью ради отца семейства, он также принял медленную и мучительную смерть с достоинством, являя истинное значение достоинства человека, также как Иисус на кресте. Это базовое человеческое достоинство неугасимо, ибо основывается на моральной свободе каждого человека творить добро в любой жизненной ситуации. Именно признание этой свободы составляет фундаментальный акт уважения достоинства человека. Шпеман четко различает трансцендентально-прагматическую и метафизическую теории человеческого достоинства. Первая теория, которой он и придерживается, признает лишь принадлежность к виду «homo sapiens» причиной достоинства человека. Вторая теория основывает достоинство на уникальной душе каждого человека[[251]](#footnote-252). Причина выбора Шпемана кроется в том, что на биологический вопрос о начале человеческой жизни существует не вызывающий сомнений научный ответ, в то время как – по крайней мере, среди нехристиан – по вопросу о том, когда душа переходит

в человеческое тело, все еще идут оживленные споры. Утверждение о биологической обоснованности делает понятие человеческого достоинства более ясным и легче реализуемым. Когда дело доходит до применения понятия достоинства человека и включения его в законы, Шпеман предостерегает против того, что он считает опасной политической концепцией, правовой утопии, описание которой можно найти в литературе и политических обсуждениях по этой теме. Не следует считать достоинство человека одновременно и тем, что существует сейчас, и тем, что должно появиться. Проникновение подобного подхода в правовой и политический процесс – в настоящее время это происходит массово – может привести к тому, что защита человеческого достоинства будет подменяться нескончаемой чередой оптимизаций, включающих все более разнообразные ситуации. Это, как справедливо отмечает Шпеман, неизбежно приведет к разрушению ограничений, установленных конституцией с целью защиты человеческого достоинства. Следует добавить, что это происходит потому, что в этом случае человеческое достоинство становится всего лишь рабочим термином, находящимся в полном распоряжении использующих его. Однако, основное отличие достоинства от прав человека заключается в том, что в отличие от некоего кодифицированного принципа, оно является основным неизменным условием. Шпеман обобщает вышесказанное, перефразируя Канта, который будет рассмотрен далее:

*«Die Forderung unbedingter Achtung der Menschenwürde ist inkompatibel mit der*

*Forderung ihrer maximalen aktiven Beförderung. Niemand hat das klarer gesehen als*

*Kant. Aus dem Selbstzweckcharacter des Menschen folgert er nie, dieser `Zweck` müsse*

*auf irgendeine Weise befördert oder ‘verwirklicht‘ werden. Er bezeichnet vielmehr die*

*einschränkende Bedingung unter der alle unsere Zwecktätigkeiten stehen müssen. Die*

*Würde des Menschen kann so wenig wie die Gottes ‘verwirklicht‘, sie kann nur als immer*

*schon wirklich geachtet warden»[[252]](#footnote-253).*

[нем. Требование безоговорочного уважения человеческого достоинства несравнимо с требованием его максимального активного продвижения. Никто кроме Канта это так ясно не видел. Из самоцельного характера человека он никогда не делал вывода, что эта цель должна быть каким-либо способом претворена в жизнь. Он много раз говорит об ограничительном условии, при котором должна осуществляться наша целевая деятельность. Достоинство человека может быть воплощено также, как и божественное, его лишь надо уважать.]

Интересно заметить, что Шпеман приходит к заключению о том, что существует неотложная необходимость кодифицировать достоинство человека в том смысле, что оно является проявлением Абсолюта, заключенного в человеке. Шпеман утверждает, что это становится даже более необходимым, потому что в нашем все более научном – и, надо добавить, атеистическом – обществе, где всё, даже люди, являются теперь объектом безграничной власти науки,

существует насущная необходимость в очевидном Абсолюте, который будет уважать даже наука. Этот Абсолют - человек[[253]](#footnote-254). «Абсолют» также значит, что достоинство человека не предмет для компромисса: достоинство одного индивидуума никогда не может противопоставляться достоинству другого, оно всегда основывается на свободе творить добро и действовать справедливо[[254]](#footnote-255). Было бы интересно узнать как, в свете всего, что говорилось о теории человеческого достоинства Шпемана, он бы кодифицировал эту концепцию. Этого в его трудах по данному вопросу обнаружить не удалось.

* 1. *Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде (Ernst-Wolfgang Böckenförde) (1930- )*

Взгляды немецкие правовых философов Александра Холлербаха и Эрнста-Вольфганга Бёкенфёрде относительно естественного права и достоинства человека во многом совпадают. Они оказали огромное влияние на труды друг друга, поэтому в данном исследовании будут рассмотрены последовательно. Бёкенфёрде, отставной член Федерального конституционного суда Германии (BVerfG), преподавал в университетах Билефельда, Гейдельберга и Фрайбурга.Его самое известное изречение: *«der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann[[255]](#footnote-256)».* [нем. либеральное светское государство живет на условиях, которые само не может гарантировать] Это точка зрения, с которой должны рассматриваться идеи Бёкенфёрде: человеческое достоинство это «данность» на которой строится либерально-демократическое государство и которую оно, однако, не может гарантировать. И снова, как и в начале обсуждения Роберта Шпемана, может показаться, что это утверждение противоречит философии, на которой основывается движение за права человека. Учитывая, что достоинство человека это необходимое условие существования либеральной демократии, послевоенные усилия в области политики и права были направлены на то, возможность чего Бёкенфёрде, кажется, отрицает. И Основной закон Германии (Grundgesetz), и более поздняя Хартия ЕС включают в себя защиту человеческого достоинства как высший приоритет государства. Однако, как можно будет убедиться далее, Бёкенфёрде хочет сказать другое: государство не может гарантировать человеческое достоинство в том смысле, что оно является догосударственной неотъемлемой характеристикой человека, которую не может ни даровать, ни отобрать, ни изменить никакое государство и никакой человек. Государство, однако,

издает законы и предпринимает меры, помогающие защитить достоинство человека от оскорбления третьими сторонами, включая само государство. Также государство может мириться с оскорблением достоинства или самостоятельно его осуществлять. Отличие лежит в том, что государство может лишь защитить или отказать в защите достоинства, этого присущего человеку состояния, на реальное существование которого оно не может оказать никакого влияния.

Бёкенфёрде рассматривает достоинство человека в контексте религиозной свободы, которая является одним из определяющих аспектов достоинства. Он отмечает, что католической церкви было сложно прийти к пониманию того, что религиозная свобода закреплена в человеческом достоинстве. Этого не произошло вплоть до конца второго Ватиканского собора и издания декларации «Dignitatis Humanae»[[256]](#footnote-257). Фундаментальный, критический для развития понимания человеческого достоинства вопрос, судьба которого тогда решалась, это взаимосвязь истины и достоинства. Классическое понимание католической традиции было таково: ничто – ни права, ни обязанности – не может основано ни на чем, кроме истины. Как формулирует это Бёкенфёрде *: «Nicht mehr der Mensch hat Recht, aus seiner Natur und Kraft seiner Würde, sondern die Wahrheit*»[[257]](#footnote-258). [нем. Человек имеет права и достоинство, проистекающее из его природы до тех пор, пока они основаны на истине.] Таким образом, те, кто не следовал истинной вере, не могут обладать правом ее отрицать, поскольку это право равнозначно праву отрицания истины. Значит, неверующих следует терпеть только из-за христианского долга милосердия и из-за того, что этого требуют реалии жизни. Однако, поскольку выявить и выразить эту абсолютную истину можно только с помощью человеческого суждения, она может легко превратиться в спорную идею, подрывающую само естественное право, поскольку она не принимает того, что некоторые характеристики человека даны ему от природы. Здесь Бёкенфёрде подвергает жесткой критике теорию, которая ставит истину выше достоинства. Он заключает, что вопрос о том, кто должен определять что истинно, а что ложно, будет, в конце концов, решен силой. Однако, человеческое достоинство, как сейчас его понимает и пропагандирует католическая церковь, не зависит от власти, поскольку дано человеку с момента создания. Бёкенфёрде сводит воедино утверждение о том, что свобода религии основана исключительно на достоинстве человека, как следует из

теологического положения, что «der Glaube als Akt der Freiheit um seiner selbst willen

auch die Freiheit, nicht zu glauben, voraussetz»[[258]](#footnote-259). [нем. проявление свободы веры само по себе подразумевает и свободу неверия]. Архиепископ Денис Хёрли (Denis Hurley) во время обсуждения этого вопроса по случаю второго Ватиканского собора отметил, что свобода вероисповедания это не средство борьбы с истиной, а средство ее достижения[[259]](#footnote-260).

Самое значимое рассуждение Бёкенфёрде о понимании человеческого достоинства и права можно найти в серии написанных им в 2003 – 2004 публикаций,[[260]](#footnote-261) которые стали реакцией на новый влиятельный комментарий Матиаса Хердегена (Matthias Herdegen)[[261]](#footnote-262) к статье 1, пункту I Основного закона Германии, в котором последний отошел от фундаментального послевоенного понимания в рамках германского конституционного закона, которое гласит, что достоинство человека это неизменяемая препозитивная правовая концепция. Бёкенфёрде отмечает, что, хотя Хердеген обобщает принцип человеческого достоинства, описанный в статье 1.1. так, чтобы его можно было применять как можно более широко, суть этого принципа икажена. Хердеген склоняется к возможности открыть положение о человеческом достоинстве для разнообразных вариаций степени защиты достоинства в соответствии с происходящими событиями и нуждами общества. Хердеген представляет новый взгляд на достоинство человека, который более не принимает то, что было заявлено на парламентской ассамблеи 1948 по разработке Основного закона, а именно: «*als Übernahme eines grundlegenden, in der europäischen Geistesgeschichte hervorgetretenen «sittlichen Werts», in das positive Verfassungsrecht, das damit bewusst und gewollt ein Fundament vor-positiver Art in sich aufnahm[[262]](#footnote-263)*». [нем. Как введение основополагающей в европейской духовной истории моральной ценности в позитивное право, что осознанно и по своей воле впитало в себя основное положение позитивного метода. ] Вместо этого Хердеген превращает защиту достоинства человека в правовой принцип позитивного права, который больше не обладает особым фундаментальным допозитивным статусом, который подразумевался авторами конституции. Для Дюрига (Dürig), как объясняет Бёкенфёрде, немецкое положение о правах человека в статье 1.1. представляет собой высший конституционный принцип всего права, а не только конституции. Соответственно, он сам не считался основным правом, ибо это обязательно повлекло бы за собой ограничения и согласование различных интересов. Однако, положение о достоинстве человека в Основном законе четко и намеренно сформулировано

не как основное право, но как универсальный нерушимый всеобъемлющий принцип. Статья 79, пункт 3 Основного закона подчеркивает это, прямо запрещая возможность изменения статьи 1.1. путем конституционной реформы. Между тем, Хердеген превращает гарантию человеческого достоинства в гибкий и изменяемый принцип чисто позитивного права, прямо отрицая современную основополагающую значимость его допозитивной и философско-этической природы, включенную в позитивный закон[[263]](#footnote-264)

Herdegen говорит:

«*Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme*

*mit der Menschenwürdeklausel ‘deklaratorisch‘ einen Staat und Verfassung*

*vorgeordneten Anspruch ins positive Recht hat noch beachtliche Suggestionskraft. (...)*

*Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein die (unantastbare) Verankerung*

*im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts*

*massgebend[[264]](#footnote-265)*.»

[нем. В парламентском совете господствовало представление, что основной закон должен быть принят с пунктом о человеческом достоинстве, провозглашенным в конституции. В ней должно быть закреплено требование в позитивном праве с его значительной силой воздействия. Однако для государственно-правового рассмотрения состоятельным является неоспоримое закрепление в тексте конституции и ее толкование достоинства человека, как концепции позитивного права.]

Здесь достоинство человека выступает как один из многих позитивистских правовых принципов, не будучи более основано на том, что не зависит от законодателей и проистекает из истории европейской мысли, особенно из традиций христианства и естественного права[[265]](#footnote-266). Комментарий Хердегена к Основному закону противоречит основам немецкой правовой традиции, но не вызывает удивления. Комментарий Хердегена и отход от этой традиции – лишь попытка угнаться за доминирующим ныне моральным релятивизмом европейского общества. Немаловажную роль в этом играет и секуляризация: система, которая утверждает, что религия это исключительно личное дело, которое не может иметь влияние на управление демократическим обществом, не способна принять концепцию, основывающуюся на трансцендентальной природе человека. Светское общество не способно принять то, что источник достоинства человека за пределами государства. Приверженцы этого взгляда не способны принять того, что предназначение человека лежит за пределами его самого и земной жизни. Поскольку немецкая традиция конституционного права выступила главным источником вдохновения для статьи 1 Хартии ЕС, очевидно, что

такой поворот событий оказывает влияние на всю Европу. В этом можно убедиться на примере приведенных ниже рассуждений о современном прецедентном праве. По словам Бёкенфёрде Хердеген превращает применение положения о человеческом достоинстве в процессуальные измышления, результат которых зависит от текущих значимых событий и возможностей в рамках контекста, в котором в данный момент требуется защита достоинства. Более конкретно это означает, что важен не столько вопрос о необходимости защиты достоинства в данном случае, сколько то, может ли это быть сделано, и если да, то как. Сюда также входит и баланс интересов. Бёкенфёрде предостерегает, что подобный подход может привести только к уничтожению неприкосновенности человеческого достоинства: когда применение принципа становится относительным, сам принцип, в конце концов, становится бессодержательным и не имеющим юридической силы. Проблему осложняет тот факт, что философские и доправовые основы достоинства больше не считаются неотъемлемой частью самого позитивного принципа. В этом случае достоинство человека становится всего лишь правовой концепцией, основанной на постоянно меняющемся взаимном согласии, и неизбежно теряет всякое существенное значение. Как известно из приведенных выше рассуждений, такое понимание достоинства человека в корне отличается от понимания, основанного на католической традиции естественного права. Бёкенфёрде твердо отрицает этот подход, как противоречащий намерениям людей, разрабатывавших Основной закон Германии среди оставленных Второй мировой войной руин:

«*Was den Parlamentarischen Rat bewegte, war die Übernahme eines geistig-*

*philosophisch geprägten Begriffs, der seine Konturen aus seinen Wurzeln*

*in der christlichen Tradition und im Gedankengut der Aufklärung, insbesondere*

*Immanuel Kants, gewonnen hatte, als Rechtsbegriff in das Verfassungsrecht, um ihn so*

*als grundlegendes normatives Prinzip staatlichen Handelns verbindlich zu machen.*

*Damit wurde etwas vor-positiv Vorhandenes in das positive Recht hineingenommen. Das*

*lassen die Beratungen im Parlamentarischen Rat wie auch das Zeitumfeld deutlich*

*erkennen*.»[[266]](#footnote-267)

[нем. Парламент был проникнут осознанием существовавшего духовно-философского понимания, чье происхождение уходило корнями в христианскую традицию и совокупность идей Просвещения, особенно Иммануила Канта, а также правового понимания конституционного права, делающего его обязывающим основополагающим нормативным принципом государственной деятельности. Поэтому было принято допозитивное начало в позитивном праве. Это позволило четко установить временные рамки дебатов в парламентском совете. ]

Бёкенфёрде справедливо замечает, что члены парламентской ассамблеи, разрабатывавшие текст, намеренно не хотели из положения о достоинстве человека бессодержательный принцип, который можно наполнять содержанием, следуя соображениям, подходящим для любого периода, в котором этот принцип применяется. Вместо этого, они хотели обеспечить защиту человеческого достоинства неизменяемым основанием, которое бы всегда контролировало применение этого принципа. Бёкенфёрде не сомневается в том, что достоинство человека представляет собой всецело метафизическо-религиозную концепцию и в этом смысле является единственным жизнеспособным основанием для прав человека[[267]](#footnote-268).

В заключение своих размышлений о достоинстве человека Бёкенфёрде делает любопытное наблюдение: фактически он не видит никакого реального несовпадения мнений по поводу фундаментальных гарантий, которые предлагает правовой принцип достоинства человека. Основное тому оправдание – свойственное человеку стремление к «*Zweck an sich selbst»* [нем. самоцель], как гласит учение Канта. Несовпадение взглядов на сферу применения защиты человеческого достоинства начинается с вопроса о том, должна ли она кроме уже рожденных людей распространяться и на людей еще не рожденных[[268]](#footnote-269). Бёкенфёрде утверждает, что нет причин этому препятствовать. Если признавать достоинство человека в его «завершенном» виде после рождения, то нельзя отделять его от событий, которые привели к этой стадии и начались с зачатия, когда – в научной сфере сомнений на этот счет больше нет – была необратимо создана сущность человека, уникальная структура хромосом, которая придает человеку его неповторимую неизменяемую природу. Любое разделение, которое пытаются здесь создать, будет по определению спорным, поскольку с точки зрения биологии существует только одна идентифицируемая начальная точка жизни и только одна конечная. Как уже говорилось выше, это еще одна причина тому, что взгляд Бёкенфёрде на защиту достоинства человека лучше всего привязывать к научно доказанным точкам начала и окончания жизни. Только такой подход может гарантировать защиту достоинства каждого человека при любых обстоятельствах.

* 1. *Александр Холлербах (Alexander Hollerbach) (1931- )*

Холлербах был профессором права в университетах Манхейма и Фрайбурга-в-Брайсгау и занимался философией права. Труды Холлербаха в меньшей степени затрагивают

достоинство человека как таковое, в большей – важнейшее послевоенное возрождение теории естественного права, которая, особенно в Германии, послужила основой движения за права человека и правовой концепции человеческого достоинства. Он говорит, что под знаменем «естественного права» общество искало основу для собственного восстановления после горького опыта извращения законов при нацизме[[269]](#footnote-270). При национал-социализме законодательство было произвольным и криминализированным, поскольку этот режим придерживался такой интерпретации правового позитивизма, которая требовала безоговорочного подчинения, ибо «закон есть закон». Холлербах замечает, что после такой экстремальной формы позитивизма (он называет ее «Gesetzpositivismus»), понятно, что люди искали пристанища в его противоположности, неписанном общем знаменателе, называемом «естественное право». В этом контексте Холлербах понимает под естественным правом «*im idealtypischen Sinne ein Recht, das unabhängig von autoritativer Setzung, gewohnheitsmäßiger Übung oder vertraglicher Vereinbarung gilt[[270]](#footnote-271)».* [нем. В идеальном смысле закон, свободный от интерпретации властью, прецедентов или соглашений]. Нечто, что имеет силу вне зависимости от властей, практики или соглашения. Здесь осознанно использовался термин «общий знаменатель», когда Холлербах описывал, как послевоенный естественно-правовой энтузиазм был вдохновлен широким контекстом истории традиции естественного права: от Аристотеля, Цицерона и стоиков до христианской схоластики Фомы Аквинского, неосхоластических и неотомистических интерпретаций. Рационализм Просвещения, и, особенно, концепция всеобщих прав человека, а также кантовское понимание неприкоснвенности человеческого достоинства – все это оказало влияние на это послевоенное движение. По этой причине Холлербах придерживается того мнения, что нельзя говорить о единственной строго определенной концепции естественного права. И все же он заключает, что неосхоластическая традиция естественного права, которую распространяла католическая церковь и католические мыслители, определенно была главной движущей силой послевоенного возрождения естественного права как важной философско-правовой системы общественного регулирования. Он перефразирует Кауфмана[[271]](#footnote-272), выделяя пять основных компонентов естественного права: его онтологический аспект, единство божественного начала и человеческого разума, неизменяемую природу и универсальную силу естественного права, его прямую применимость и

прерогативу католической церкви в деле его интерпретации[[272]](#footnote-273). Конституция[[273]](#footnote-274) германской земли Рейнланд-Пфальц 1947 года ближе всего подошла к пониманию естественного права. Для достижения цели исследования полезно привести здесь ее преамбулу и первую статью, поскольку, как отмечает Холлербах, она являет собой пример весьма многообещающего использования естественно-правового мышления в контексте позитивного законодательства и защиты достоинства человека (выделено Кристианом Альтингом фон Гойсау [автором диссертации]):

*«****Vorspruch***

*Im Bewusstsein der Verantwortung vor* ***Gott, dem Urgrund des Rechts*** *und Schöpfer aller menschlichen Gemeinschaft, von dem Willen beseelt, die* ***Freiheit und Würde des Menschen*** *zu sichern*

*(…)*

***Artikel 1***

*(1) Der Mensch ist frei.* ***Er hat ein natürliches Recht auf*** *die Entwicklung seiner körperlichen und geistigen Anlagen und auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit* ***innerhalb der durch das natürliche Sittengesetz gegebenen Schranken****.*

*(2) Der Staat hat die Aufgabe, die persönliche Freiheit und Selbständigkeit des Menschen zu schützen sowie das Wohlergehen des Einzelnen und der innerstaatlichen Gemeinschaften durch die Verwirklichung des Gemeinwohls zu fördern.*

*(3)* ***Die Rechte und Pflichten der öffentlichen Gewalt werden durch die naturrechtlich***

***bestimmten Erfordernisse des Gemeinwohls begründet und begrenzt****.*

*(4) Die Organe der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung sind zur Wahrung*

*dieser Grundsätze verpflichtet».*

[нем. **Преамбула**

Сознавая ответственность перед **Богом, первопричиной законов и создателем человеческого сообщества**, движимые желанием обеспечить свободу и достоинство человека (...)

**Статья 1**

(1) Человек свободен. У него есть **естественное право** на реализацию своего физического и интеллектуального потенциала и свободное развитие личности **в пределах, установленных естественными правовыми ограничениями**.

(2) Задача государства - защита личной свободы и независимости людей, а также способствовать благосостоянию частных лиц и общества путем достижения общего блага.

(3) **Права и обязанности государственной власти определяются естественным правом, устанавливающим определенные требования и ограничения для общего блага.**

(4) Руководящие органы законодательства, правосудия и администрации подчиняются этим принципам в целях защиты.]

Сложно представить, что в современной светской плюралистической Европе все еще существует конституция так очевидно написанная в рамках неосхоластической традиции естественного права. Даже Холлербах, отнюдь не противник католической естественно-правовой традиции, правомерно сомневается в полезности подобной конституционной кодификации теории естественного права. Как будет показано ниже, этот пример связан с историческими реалиями того времени:

Германия полностью разрушена и совершенно опустошена вследствие варварского режима, который – по Холлербаху – руководствовался экстремальной формой *«Gesetzpositivismus»* [нем. Правового позитивизма]. Государство и законодательство превратились в кровожадную машину, служащую исключительно своим интересам, а потому полностью игнорирующую неповторимое достоинство и свободу человека. Конституционная ассамблея, которая разработала новый Основной закон Германии в 1948-м, намеревалась с его помощью подчеркнуть разрыв Германии с этим прискорбным периодом ее истории: «Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen»[[274]](#footnote-275).[нем. Государство существует для человека, а не человек для государства.]. Закон, провозглашенный и приводимый в действие государством справедлив только тогда, когда он создан для блага человека, а не самого государства. Хотя послевоенное возрождение естественного права никоим образом не было прямым развитием неосхоластической ли любой другой традиции, можно сказать, что католическая традиция естественного права направляла его на первых порах. Только к 1960 эта сфера – включая и саму неосхоластику – развилась достаточно, чтобы философско-правовая система разработала более широкий спектр концепций, чем прецедентное право[[275]](#footnote-276). В этот период и католическая церковь сделала решительный исторический шаг, сделав свободу вероисповедания каждого человека, католика или нет, частью своего учения, как очень важную для человеческого достоинства, декларацией «Dignitatis Humanae». Этот документ подробно обсуждался выше. Дальнейшего внимания, однако, заслуживает объяснение Холлербаха и Бёкенфёрде этого важного изменения в доктрине церкви[[276]](#footnote-277). Цитируя Священное Писание и традицию естественного права этот документ утверждает, что свобода вероисповедания это фундаментальный аспект человеческого достоинства. И все же фундаментальное изменение состоит в том, что церковь движется от всеобъемлющей концепции прерогативы церкви на истину к всеобъемлющей концепции примата человека и его достоинства. Здесь требуются некоторые разъяснения. По крайней мере до второго Ватиканского собора доктрина церкви предполагала, что поскольку церковь – и только она – представляет единственную истинную веру, католицизм должен стать государственной религией. Ради общего блага мирного общества, другие религии, однако, необходимо терпеть, обеспечивая свободу вероисповедания. С другой стороны, благодаря

часто разнородным политическим, правовым и культурным реалиям в которых находится церковь и, следовательно, ее неспособности занять приоритетное положение, церковь вынуждена требовать одинакового положения с другими религиями на основе того же принципа свободы вероисповедания. Это учение церкви отразилось и на правовой сфере: объективная истина имеет преимущество над всем остальным, оставляя право ошибаться лишь по вопросам религии. Хотя католическая церковь не отошла от принципа представления истинной веры, она приняла и начала учить тому, что личная свобода вероисповедания это основное право каждого человека, один из столпов правильного взаимодействия церкви и государства. Вера в Христа может быть лишь актом доброй воли, к которому никого нельзя вынудить, заявляла церковь с момента своего основания, из чего логично проистекает, что нельзя запрещать не верить, поскольку без этого не будет истинной свободы выбора Христа. Религиозная свобода, которую церковь теперь полностью признала, предполагает также свободу католической церкви и любой другой религии не только открыто исповедовать веру, но и распространять ее среди тех, кто не является ее последователями. Холлербах объединяет послевоенное возрождение естественного права и развитие теории прав и достоинства человека, показывая их взаимозависимость: дискуссия о естественном праве это по большей части дискуссия о правах человека. Гарантия свободы это сущность прав человека, которые, в свою очередь, определяют рамки, ограничивающие и оправдывающие позитивное право[[277]](#footnote-278). Когда речь идет об основных правах или правах человека, фактически обсуждаются вопросы естественного права. Это право в законодательной практике расценивается как данность, например, существование самого человека и его индивидуальное свойство, неотъемлемое достоинство. Центральным элементом этого достоинства, продолжает Холлербах в других работах[[278]](#footnote-279), является автономия человека. Как утверждал Кант, автономия разумного существа это основа его достоинства[[279]](#footnote-280). Это также одна из важнейших предпосылок развития современной концепции господства права. В этом положении также содержится основной элемент достоинства человека: человеческая

способность к автономии и его неотъемлемая свобода[[280]](#footnote-281). Без этого не может существовать демократия, нельзя защитить человеческое достоинство и права. Однако, это положение Канта, на котором основывается Холлербах, и которое продолжает играть определяющую роль в современных размышлениях о человеческом достоинстве, также имеет серьезные ограничения. Например, оно, кажется, предполагает, что без подобной автономии человеческое достоинство не может существовать или существует лишь ограниченно. Это противоречит раскрытому выше классическому христианскому пониманию, согласно которому достоинство человека существует независимо от того, что он может или не может делать или, по Бёкенфёрде: *«nicht die jeweilige Verwirklichung im konkreten Menschen, sondern*

*die «gleiche abstrakte Möglichkeit», das heißt die potenzielle Fähigkeit zur*

*Verwirklichung ist entscheidend[[281]](#footnote-282)*.[ нем. Решающее значение имеет не определенная реализация в конкретных людях, но «одинаковая абстрактная способность»]. Этот подход фундаментально отличен от обычной интерпретации принципа автономии Канта: в первом понимании автономии, в нерожденном или умственно неполноценном человеке не обязательно видится человеческое существо, в полной мере обладающее достоинством, поскольку отсутствует зримая полная автономия. Однако, Бёкенфёрде говорит о потенциальной автономии, которая присуща человеку с момента зачатия как уникальное определяющее свойство человеческой природы, которое всегда имеется. Более детально послевоенное понимание кантианской свободы будет обсуждаться ниже.

*3.6. Христиан Штарк (Christian Starck) (1937- )*

Завершая эту главу возрождением традиции естественного права и развитием христианского дискурса человеческого достоинства в послевоенной Европе, остановимся более подробно на истинно католическом подходе к достоинству и праву. В некоторых важнейших аспектах он фундаментально отличен от подхода Хердегена и, таким образом, показывает, как сильно правовой принцип немецкого права, из которого во многом проистекает статья 1 Хартии ЕС, нуждается в дальнейшем разъяснении. В своем комментарии к Основному закону Германии[[282]](#footnote-283), Христиан Штарк интерпретирует статью 1.1. Основного закона и человеческое достоинство в целом таким образом, который открыто признает решительное влияние христиансткого понимания человека. Однако Штарк предостерегает от

обобщений, подобных утверждениям о том, что статья 1.1. Основного закона основывается на «философах» или «естественном праве». Штарк говорит, что источники защиты человеческого достоинства необходимо определить и называть своими именами[[283]](#footnote-284). Для Штарка это значит также и то, что применяя положение о человеческом достоинстве сегодня, необходимо не только принимать во внимание, но и принимать христианские корни его понимания, такие как Ветхий и Новый Заветы, важнейшие отрывки из Книги Бытия (Быт. 1, 27) и др. Это не значит, что европейские школы мысли, развивавшиеся параллельно с христианством, не имеют значения или что только христианство единственно верно. По Штарку, традиция гуманизма, Просвещение (часто противопоставляющееся католической церкви) и, особенно, концепция человеческого достоинства Канта, также оказали сильное влияние, и им нужно уделять внимание. Однако, христианская традиция это главный источник вдохновения и понимания правового принципа достоинства человека. Как отмечет Штарк, вопрос не в том, основывается ли положение о достоинстве человека на секуляризованной версии христианских принципов или является продуктом гуманизма и Просвещения. Напротив, наша идея человеческого достоинства черпает вдохновение и основывается на обоих этих течениях мысли. Там не менее, сущность достоинства человека лежит в христианской идее человеческой личности

*(«Menschenbild»)*, которая, в свою очередь, прошла через процесс секуляризации, приведший к современному правовому статусу достоинства[[284]](#footnote-285). В этой связи Штарк подробно критикует вышеозначенную позицию Хердегена, выраженную в комментариях к Основному закону Маунца/Дюрига (Maunz/Dürig), которая предполагает, что человеческое достоинство может восприниматься только как концепция, термин позитивного конституционного права, а его допозитивным корням надлежит уделять лишь ограниченное внимание[[285]](#footnote-286). Возражая Хердегену Штарк подчеркивает, что конституционная ассамблея в Херренкимзе все-таки уделяла внимание этому основополагающему элементу принципа человеческого достоинства во время обсуждения. Штарк справедливо отмечает, что мы не можем просто «отбросить» эту фундаментальную основу принципа достоинства человека. Осознание христианских корней современного понимания человеческого достоинства ни в коем случае не принуждает никого принимать христианскую веру. Однако, осознание этой основы придает достоинству человека

метафизическое начало, необходимую и совершенную гарантию против полного контроля государства над людьми[[286]](#footnote-287). Принятие того, что человек создан по образу и подобию божьему не обязывает ни людей, ни государство, которое защищает это фундаментальное начало человеческой жизни, исповедовать христианство. Все, что надо понять людям и государству, это факт сотворения человека силой, выходящей за рамки его самого, находящейся над чисто человеческими ограниченными структурами, созданными человеком. Приняв это, люди также осознают свою независимость от государства (и других человеческих структур). Следовательно, государство должно уважать неотъемлемое достоинство и автономию человека, над которыми оно не имеет власти. Штарк говорит: «*Eine*

*metaphysische Grundlage der Menschenwürde bedeutet in ihrem rechtlichen Kern eine*

*letzte Sicherung des Menschen vor einer totalen Verfügung durch Staatliche oder*

*gesellschaftliche Möchte[[287]](#footnote-288)*».[нем. Правовая основа метафизического начала достоинства человека это последний рубеж людей против тотального контроля государства и общества.] Даже атеист должен иметь способность принять, что он и весь земной мир был сотворен некоей «созидательной силой», превосходящей историюи государство. Современные структуры, будучи созданными человеком, должны принять, что полный контроль над каждым индивидуумом лежит где-то в другом месте, за их пределами. Это придает индивидууму независимость и свободу, которые государство никогда не сможет гарантировать: сознанное не может защищать создателя. В этом суть христианского понимания достоинства человека: оно является данностью каждого человека, которую не могут изменить или отобрать государство или иные, созданные людьми, структуры. Государство может только предпринимать меры, направленные на ограничение оскорбления этого достоинства. Законы о человеческом достоинстве, кроме христианских, просвещенческих и гуманитарных корней, основываются также на событиях первой половины XX века, представлявших собой массовое оскорбление человеческого достоинства государством во имя «закона». Это – яркий пример того, что меры по защите достоинства человека очень важны, который будет обсуждаться подробно в части II. Штарк также уделяет внимание фундаментальному вопросу того, что понимание человеческого достоинства все больше разрушается, поскольку достоинство существует независимо от фактического человеческого самосознания, разума или возможности почувствовать свое достоинство

и автономию[[288]](#footnote-289). Выше уже приводилось подобное заявление Бёкенфёрде. Достоинство человека существует везде, где существует человек: «*Denn die*

*verfassungsrechtliche Würdegarantie umfasst auch das menschliche Leben, das vitale*

*Basis der Menschenwürde ist*»[[289]](#footnote-290).[ нем.Поскольку конституционная гарантия достоинства охватывает и человеческую жизнь, она является необходимой основой достоинства человека. ] Цитируя Федеральный конституционный суд Германии (BVerfG) Штарк добавляет: «*Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu[[290]](#footnote-291)*» [нем. Где сесть человеческая жизнь, есть и человеческое достоинство]. По словам Тидемана: *«Sie ist untrennbar mit der menschlichen Existenz*

*gegeben»[[291]](#footnote-292)*.[нем. Оно присуще человеку независимо от его состояния]. Здесь не важна способность человека делать или ощущать что-либо. Для Штарка очевидно, что конституционное положение о человеческом достоинстве полностью и неизбирательно применимо к любому человеку, рожденному или нерожденному, включая эмбрионы налюбой стадии развития и в любом медицинском состоянии. VerfG подтверждает это в различных решениях,[[292]](#footnote-293)и, строго говоря, аборты, исследования эмбрионов и их уничтожение, все еще противоречат конституции Германии, хотя и существуют законы, позволяющие обойти эту неконституционность. Эти факты ярко иллюстрируют, как сложно поддерживать систему конституционной защиты достоинства человека, если защита самой человеческой жизни все более ограничена. Здесь обнажается фундаментальный недостаток набирающей силу тенденции европейского дискурса человеческого достоинства: если общество и его правовая система, как в случае Европейского Союза и большинства его стран-членов, более не признает неприкосновенность человеческой жизни с момента зачатия до наступления естественной смерти, исчезает основание, на котором само человеческое достоинство может оставаться неприкосновенным и даже просто существовать. Если не уважать жизнь человека на всех ее стадиях и во всех проявлениях, а делать ее уязвимой для личных суждений и заявленного превосходства других, как в случае абортов и исследований эмбриональных стволовых клеток, то как можно сохранить неприкосновенность человеческого достоинства, которое имеет смысл только если каждая человеческая жизнь защищена одинаково? Как справедливо отмечает Бёкенфёрде, нет существенных разногласий по поводу неприкосновенности достоинства рожденных людей, проблема лежит в фундаментальном споре в европейском обществе по вопросу о том, распространяется ли эта неприкосновенность неизбирательно и на

жизнь до рождения. И Бёкенфёрде и Штакр ответили бы на это в соответствии с детально изложенным в этой главе христианским пониманием достоинства человека: каждый человек с момента зачатия и независимо от его психического или физического состояния по определению всегда имеет одинаковое человеческое достоинство, независимое от других людей или государства. Основополагающие элементы человеческого достоинства это сама жизнь и свобода; Штарк перефразирует BVerfG, когда обобщает это в четком определении правового принципа достоинства человека:

«*Mit der Menschenwürde ist zu allererst – als Basis – das nackte menschliche Leben*

*gemeint; darüber hinaus sind damit die Voraussetzungen für freie und*

*selbstverantwortliche Entscheidungen garantiert»[[293]](#footnote-294).*

[нем. Под человеческим достоинством, как основой, прежде всего, понимается человеческая жизнь как таковая; именно это является предпосылкой, гарантирующей принятие свободных и ответственных решений.]

**Глава 4: Развитие кантовского понимания достоинства**

*4.1. Введение*

Исследование послевоенного развития кантианской идеи человеческого достоинства заслуживает отдельной главы. Но, в соответствии со взглядами МакКрадена, было бы опрометчиво отстаивать способность полностью осознать кантовское понимание достоинства человека, поскольку оно является «областью ожесточенных споров»[[294]](#footnote-295) . И все же, литература в общем соглашается с тем, что труды Иммануила Канта оказали решительное влияние – и продолжают его оказывать – на восприятие человеческого достоинства в современном европейском правовом контексте. Герхард Луф (Gerhard Luf) подчеркивает это, когда пишет: «*Die zeitgenössischen Diskussionen um die Würde des Menschen bewegen sich im Wesentlichen innerhalb des «vernunftrechtlichen Paradigmas der Kantischen Tradition»»[[295]](#footnote-296)*.[ нем. Современные споры вокруг человеческого достинства существенно сдвинулить к «парадигме общественного договора кантианской традиции»]. В другом месте он утверждает: «(…) *denn es steht wohl außer Streit, dass die Philosophie Kants einen wesentlichen, ja für viele den überzeugendsten Beitrag zur Bestimmung des Begriffs der Menschenwürde geleistet hat, dem auch heute noch Maßgeblichkeit zukommt[[296]](#footnote-297)»*. [нем. Несомненно, что философия Канта внесла значительный вклад в определение идеи достоинства человека, и, благодаря этой философии, эта идея до сих пор важна.] И Герд Брудермюллер, и Курт Зеельман (Gerd Brudermüller; Kurt Seelmann) подчеркивают всеохватывающую важность Канта для современного дискурса прав человека: *«(…) Kant, auf den man sich für das moderne Würdeverständnis zumeist stützt (…)[[297]](#footnote-298)»* [нем. Философия Канта основополагающа для для современного понимания достоинства человека]. Более конкретный пример: немецкое конституционное развитие с 1945 года невозможно понять – как и развитие европейского законодательства по правам человека, на которое оно оказало сильное влияние – без признания продолжительного влияния кантианской мысли[[298]](#footnote-299). Дело в том, что, как подробно обсуждалось ранее, возрождение естественно-правового мышления параллельно с христианской философской и католической судебной традицией подвело человечество к пониманию достоинства человека. Таким образом, нельзя отрицать и важность кантианской мысли. Следует заметить, как подчеркивает Жак Маритен, что на Канта немалое влияние оказало его набожное воспитание, и что

его учение «зависимо от фундаментальных религиозных идей и религиозного вдохновения, которое он получил заранее[[299]](#footnote-300)». Маритен утверждает, что для того, чтобы понять этическую теорию Канта, надо учитывать ее связь с традиционной христианской мыслью. Влиятельный католический философ Кароль Войтыла – позже, папа Иоанн Павел – хорошо разбирался в трудах Канта, которые несомненно оказали на него влияние, хотя и некоторые фундаментальные разногласия с кантианской мыслью. Это можно понять при внимательном изучении трудов Войтылы до и после его избрания понтификом[[300]](#footnote-301). Таким образом, в начале данной главы необходимо отметить, что кантианскую школу мысли о достоинстве человека и ее послевоенное развитие нельзя рассматривать как противоположность христианской традиции и послевоенному возрождению естественного права в отношении достоинства человека[[301]](#footnote-302). Ее нужно рассматривать как дальнейшее развитие идеи достоинства человека – но, в то же время, не как продолжение или замещение христианской или католической традиции.

Луф обобщает это таким образом, отмечая, что кантианское понимание достоинство человека: «(…) zwar an bestehendeTraditionen anknüpft, aber den Begriff doch entscheidend geprägt hat[[302]](#footnote-303)». [нем. (…) хотя и связано с существующими традициями, но и породила термин «критический»]. Теория Канта о достоинстве человека представляет собой смешанную картину. С одной стороны, она подражает, подтверждает и развивает христианскую традицию, а с другой – по многим пунктам ей противоречит. Суть противоречия между христианским и кантовским учениями о человеческом достоинстве кроется в кантовском понимании достоинства (или в его интерпретациях) степени абсолютности автономии человека и в предположении, что без нее достоинство человека ограничено, или не существует вовсе. Теория Канта об абсолютной автономии ведет к тому, что человек воспринимается, как венец космоса, в то время как христианская традиция четко видит бога началом и концом всего сущего. Теолог Михаэль Вальдштейн (Michael Waldstein)

Хорошо описывает эту проблему в сравнении с персоналистской мысли Канта – которая может

рассматриваться как основа теории достоинства человека – с идеями Кароля Иоанна Павла II:

*«Понимание персоналистской нормы Войтылы действительно отличается от понимания Канта. «Быть концом» отличается от «иметь конец», «быть высшим благом» отлично от «использовать высшее благо», «быть богом» отличается от «иметь бога своей целью[[303]](#footnote-304)»».*

Вальдштейн критикует «квазибожественную ценность», которой кантианская мысль наделяет человека. Он говорит здесь об «абсолютизации» автономного достоинства человека, ведущей к персонализму – и такому же пониманию достоинства человека – в котором конечная цель уже найдена в человеке, а потому, нет необходимости в боге[[304]](#footnote-305).

Поскольку это конечная цель, определяющая каждый аспект человеческой жизни, существует фундаментальное различие между человеческого достоинства, происходящего от конечной цели – бога и конечной цели – человека[[305]](#footnote-306). Это противоречие, возможно, ключевой элемент многих современных интерпретаций Канта. Рационализм, полагающий людей высшим благом и венцом вселенной, не может не признавать человека полностью равным богу, следовательно - богом. Это – нечто фундаментально отличное от христианского понимания человеческого достоинства, проистекающего из того факта, что все люди в равной мере созданы по образу и подобию божьему, а потому, сами богами не являются.

Если свести – как делают некоторые авторы – различие двух главных источников послевоенного европейского дискурса прав человека, христианской и кантианской мысли, к различию между гетерономным и автономным[[306]](#footnote-307) пониманием человеческого достоинства, в литературе идут жаркие споры о том, можно ли вообще совместить эти две концепции. Тидеман[[307]](#footnote-308), например, ясно выражает убеждение, что гетерономная и автономная концепции достоинства человека диаметрально противоположны и

не могут одновременно служить основой одному и тому же пониманию достоинства. Хайнер Билефельдт (Heiner Bielefeldt), с другой стороны, считает, что в идеях Канта «нет неразрешимого конфликта между моральной автономией и теоцентризмом[[308]](#footnote-309)». Теоцентризм в этом контексте является гетерономным пониманием достоинства человека. Тео Кобуш (Theo Kobusch) тоже защищает этот подход, утверждая, что христианская идея человека, созданного по образу и подобию божьему, в изложении ранней современной естественно-правовой традиции, «служит фоном для кантовской концепции достоинства личности» и «хотя и подробно выраженная в Основах метафизики нравственности, эта идея, часто игнорируемая, является возвращением Канта к метафизике нравственности, предшествующей его собственной философии»[[309]](#footnote-310). Кобуш воспринимает кантовское понимание достоинства человека не как новую идею, появившуюся сравнительно недавно, но скорее как высшую точку традиции, заложенной в Средних веках. Эта *«Lehre vom moralischen Sein»* [нем. Доктрина морального благополучия] очень важна сегодня, утверждает он[[310]](#footnote-311).

4.2. *Иммануил Кант о достоинстве человека*

До того, как начать дальнейшее обсуждение послевоенного развития кантианской мысли о человеческом достоинстве, кратко рассмотрим понятие человеческого достоинства, как видел его сам Кант, особенно, в труде «Основах метафизики нравственности[[311]](#footnote-312)», который обычно считаются самым значительным произведением Канта, объясняющим его теорию достоинства человека. В общей сложности Кант касался темы «достоинства» или «человеческого достоинства» в различных контекстах в 18 из своих опубликованных работ, из которых «Основы метафизики нравственности» - самая важная[[312]](#footnote-313). Детальное обсуждение всех трудов Канта, включающих в себя слово «достоинство», выходит за рамки данной работы, но сюда все же будет включено несколько отрывков из «Основ метафизики нравственности».

Затем основное внимание будет уделено развитию теории Канта некоторыми послевоенными учеными-кантианцами.

Человеческое достоинство для Канта обозначает, что человек, также он говорит о «личности» или «разумном существе», имеет абсолютную внутреннюю ценность. Кант воспринимает человека как по сути своей свободное существо («Wesen der Freiheit»), предназначение которого заключено в нем самом. Человека «наделен внутренней свободой[[313]](#footnote-314)». Эта внутренняя свобода, продолжает Кант, составляет «врожденное достоинство человека[[314]](#footnote-315)» и является «единственным врожденным правом, присущим человеку в силу его человечности[[315]](#footnote-316)». В силу своей свободы человек обладает автономией[[316]](#footnote-317). Самый цитируемый категорически императив Канта, его парадигма абсолютной внутренней ценности достоинства человека это «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству[[317]](#footnote-318)».

По Канту достоинство человеческой личности основывается на автономии, поскольку «как самоцели, его судьба – быть законодателем в царстве целей, быть свободным от всех законов природы и подчиняться лишь тем законам, которые он сам для себя напишет[[318]](#footnote-319)». Человек обладает ценностью сам по себе «которая не имеет цены[[319]](#footnote-320)». Абсолютность проистекает из человеческой свободы, которая выражается в абсолютной автономии. Таким образом, можно юридически обязывать, говорит Кант, других людей – и государство, надо добавить – к уважению, поскольку признание достоинства человека лежит в его абсолютной внутренней ценности. Он называет это «достоинство человечества в каждом человеке», которое возвышает людей над всем остальным[[320]](#footnote-321). Выказывать уважение всем остальным людям – долг, подчеркивает Кант. Кобуш и Браун (Braun)[[321]](#footnote-322) замечают, что эта абсолютная ценность человека в понимании Канта

может быть осознана, только если полностью признается, или высоко оценивается, («Achtung») посредством подчинения кантовскому – снова: абсолютному – «запрету» инструментализации человека («Totalinstrumentalisierungsverbot[[322]](#footnote-323)»). Абсолютность этой ценности становится понятна, если осознать, что ее нельзя сравнить ни с чем. Кант пишет:

*«В мире целей у всего есть либо цена, либо достоинство. Все, е чего есть цена, можно заменить эквивалентом; с другой стороны, то, что выше любой цены и, следовательно, не имеет эквивалента, имеет достоинство»[[323]](#footnote-324).*

и далее:

*«Таковая оценка позволяет воспринимать ценность подобного свойства разума как достоинство и делает его бесконечно выше любой цены; его никак нельзя сравнивать с имеющими цену вещами без оскорбления его святости»[[324]](#footnote-325)*

Эту концепцию абсолютности, разработанную Кантом, можно считать причиной того, что его теория человеческого достоинства кажется согласующейся с классическим христианским пониманием несравнимой ценности человека и, следовательно, его неотъемлемого достоинства, оценивать которое необходимо как можно выше. Кобуш[[325]](#footnote-326)вносит важный вклад в данное обсуждение Канта, когда заключает, что Гегель – как общепризнанный «наследник»[[326]](#footnote-327) Канта в области метафизики нравов – воспринял кантовскую концепцию уважения, почтения к абсолюту человеческого достоинства еще глубже, доказывая, что в конечном итоге именно божественная любовь («die göttliche Liebe») составляет человеческое достоинство[[327]](#footnote-328). Можно сказать, что максимальную степень любви бог оставляет исключительно для

человека. Для Кобуша[[328]](#footnote-329), категорический императив Канта «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» сам по себе является часто игнорируемым доказательством того, что Кант на самом деле основывал свои «Основы метафизики нравственности» на иудео-христианской метафизической концепции человека, который состоит в прямой связи с Абсолютом, сам будучи своим предназначением. К этому можно прибавить собственную приверженность Канта Абсолюту, выраженную в заключительной части «Основ метафизики нравственности». В отношении использования разума для понимания (человеческой) природы он пишет о «высшем основании мира», которое абсолютно[[329]](#footnote-330). Однако, в свете всего вышесказанного, остается не совсем ясным, что или кого Кант подразумевает под «абсолютом». Это бог или же автономное достоинство человека, которое само по себе считается конечной целью космоса? Мог ли Кант упоминать здесь Абсолют только в качестве первоначального источника этой автономии, тем самым лишая его роли конечной цели? Доводы Кобуша, кажется, возвращают теорию человеческого достоинства Канта к сути христианского понимания человека, созданного по образу и подобию божьему, поскольку сам факт создания человека есть акт божественной любви. Однако, несмотря на то, что подобное утверждение действительно могло бы служить основой теории Канта, оно не устраняет проблемы интерпретации кантовского определения автономии, которое часто выводится из отрывка, процитированного выше: «Будучи самоцелью, его судьба – быть законодателем в царстве целей, быть свободным от всех законов природы и подчиняться лишь тем законам, которые он сам для себя напишет[[330]](#footnote-331)». Это определение автономии можно трактовать как отрицающее то, что, при всем своем достоинстве, человек никогда не сможет сам стать богом, который один лишь свободен от всех законов природы. Более того, в иудео-христианском понимании не может существовать ни одного закона, созданного богом или с его разрешения. Причина этого замечания в том, что оно указывает на фундаментально неверную интерпретацию этой концепции в современном дискурсе достоинства человека. Когда достоинство человека видится исключительно как автономия человека, являющаяся самоцелью, не имеющая предела, не подконтрольная законная природы и

существования Абсолюта, то наступает произвол, зависящий лишь от личных предпочтений и желаний. Когда абсолютная автономия становится единственным определяющим фактором теории достоинства человека, исчезает само его основание. Этим основанием выступает также признание того, что каждый человек создан по образу и подобию божьему, что обязательно предполагает абсолютное равенство людей по отношению друг к другу, в том смысле, что человек не является богом[[331]](#footnote-332).

Человек в абсолютном понимании автономии более не признает то, что он «всего лишь» создан по образу и подобию божьему, ибо теперь желает сам стать богом. В свою очередь это ведет к тому, что индивидуум – теперь считающий себя всемогущим – становится все более эгоцентричным и перестает признавать достоинство всех остальных людей равным своему. В результате, разрушаются все границы того, что можно и чего нельзя делать, чтобы относиться ко всем людям как к равным. История полна примерами, демонстрирующими трагические последствия искаженного понимания автономии человека, которое отрицает равную ценность всех людей. Например, в современных обсуждениях достоинства человека часто встречается указание на право частной жизни и целостности как на «право делать со своим телом и жизнью все, что захочется». Считается, что это право проистекает из абсолютной автономии человека в отношении всех сторон жизни, включая случаи, связанные с жизнью других (нерожденных людей, эмбрионов), когда личные обстоятельства или желания того требуют, а также в случае собственной смерти (эвтаназии). При таком подходе жизнь воспринимается не как одинаковый дар всем людям, следующий законам природы, но как «продукт», который можно приобрести или использовать в соответствии с личными предпочтениями или обстоятельствами. Сам Кант называет это инструментализацией и резко против нее возражает. Этот распространенный взгляд на человеческую жизнь можно считать последствием такого понимания идеи человеческого достоинства, которое полностью сосредоточено на неограниченной автономии индивидуумов, выступающей как правомерное выражение присущего человеку достоинства в сочетании с системой морали, практически полностью основанной на эмпирических принципах, а не на категорических моральных императивах. В этом контексте Кант

также предостерегает против обоснования моральных концепций только эмпирическими принципами, поскольку это делает возможным универсальность личных принципов[[332]](#footnote-333). Нет причин верить в то, Кант планировал подобное развитие своей теории достоинства (он вряд ли мог его предвидеть), однако, безоговорочное следование его теории абсолютной автономии неизбежно приведет к вышеупомянутому результату. В этом можно убедиться, анализируя прецедентное право Федерального конституционного суда Германии, что и будет произведено в частиt II данного исследования. Таким образом, недостаточно указать на то, что Кант непреклонно утверждает, что предназначение каждого человека кроется в нем самом, и, следовательно, любая форма инструментализации человека или произвольного распоряжения им должна быть отвергнута, потому что часть проблемы лежит в интерпретации фразы «предназначение в самом себе»[[333]](#footnote-334). К примеру, мы недвусмысленно заявляем об инструментализации в отношении исследований стволовых клеток и клонирования.

Затем Кант объясняет противоречие между осмысленным долгом и человеческими – вполне благовидным – потребностями и склонностям:

*«Человек чувствует в себе мощное противодействие ко всем требованиям догла, которые, как говорит ему разум, заслуживают уважения. Это противодействие оказывают его склонности и потребности, полное удовлетворение которых он выражает словом «счастье». (…) Из этого вытекает естественная диалектика, то есть, желание выступать против суровых законов долга и их силы, или, по меньшей мере, подвергать сомнению их чистоту и суровость, и, где возможно, подгонять их под свои желания и склонности. Это равнозначно разложению их основ и уничтожению достоинства, тому, что даже обычный практичный человек не может назвать благом[[334]](#footnote-335)».*

Кант неоднократно утверждает, что в этом и состоит «принцип человечности»: будучи своей собственной целью, человек не может быть использован для достижения целей других людей.

В этом также заключается «высшее ограничивающее условие свободы действий каждого человека[[335]](#footnote-336)». Это должно стать окончательным ограничением, исходящим из здравомыслия в отношении любых субъективных целей. С описанным Кантов противодействием необходимо бороться, последовательно и упорно применяя принцип человечности. Здесь лежит суть теории человеческого достоинства Канта: автономия зиждется на том, что человек сам является своей целью, однако она строго ограничена автономией других людей, которых нельзя использовать для достижения целей. Это значит, что ценность автономии человека не может быть больше, чем автономии другого человека, следовательно, последнего нужно уважать. Это – моральный долг. Когда Кант говорит, что человек подчиняется лишь «созданным им законам», нужно ли понимать это в контексте «золотого правила» Евангелия, которое гласит «не поступай с другими так, как не хочешь, чтобы поступали с тобой»? Словами Канта: «Так, я никогда не должен действовать так, чтобы мои принципы могли стать всеобщим законом[[336]](#footnote-337)». И все же остается вопрос, может ли чисто персоналистский подход, которого в этом отношении придерживается Кант, привести к тому, чтобы человек думал и действовал в соответствии с категорическим императивом, или, другими словами[[337]](#footnote-338): не безоговорочное ли это моральное обязательство, которое ограничивает людей в любых обстоятельствах? В своих рассуждениях[[338]](#footnote-339) Кант не уделяет внимания традиционному христианскому пониманию веры, просветляющей разум. Посредством милосердия вера помогает человеку последовательно действовать в соответствии с велением своего разума несмотря на мощное противодействие. Кантовская концепция абсолютной автономии не учитывает активных взаимоотношений человека со своим создателем, альфой и омегой всего сущего. Эти отношения определяются благодатью и, очевидно, неприемлемы в рационалистском подходе Канта. Этот пункт может считаться самым важным противоречием между кантианским и христианским пониманием человека и его достоинства.

Далее будет подробно рассмотрено, как эти и иные атрибуты достоинства человека разрабатывались разными авторами в последние десятилетия, а также их важность для понимания

достоинства человека в современном европейском правовом контексте. Луф предлагает эффективную формулу определения состоятельности интерпретаций учения Канта: как они рассматривают фундаментальную связь между автономией и свободой. Более убедительными он считает следующие интерпретации: «*die versuchen Kants Autonomieprinzip so zu interpretieren, dass in der Frage nach dem Begriff der Autonomie der Bezug zu den geschichtlichen Realisierungsbedingungen rechtlicher Freiheit und damit die Spannung von Idee und Geschichte wachgehalten wird[[339]](#footnote-340)»*. Это правда, без двух кровопролитных мировых войн XX века сложно представить, как принимаемая в современной Европе как должное концепция достоинства человека развилась бы из философской идеи. И все же, не стоит отвлекаться от того факта, что человеческое достоинство это фундаментальное понятие человеческой жизни, в которой эмпирический анализ должен подчиняться этому принципу.

*4.3. Кантианская мысль в послевоенной Европе: разные авторы*

Для Марио Каттанео (Mario Cattaneo) фундаментальная концепция кантовского понимания достоинства человека проистекает из акта божественного созидания и нерушимой связи человека с богом, абсолютом[[340]](#footnote-341). Он считает самым важным вкладом Канта в развитие идеи достоинства человека то, что он призвал государство («die

Inhaber der öffentlichen Gewalt» [нем. Власть предержащие]) считать уважение абсолютного понятия человеческого достоинства своим долгом[[341]](#footnote-342). Каттанео объясняет, что по Канту государство должно это делать, создавая республиканское разделение властей, в котором исполнительная и законодательная власть отделены друг от друга[[342]](#footnote-343). Только такая система может обеспечить свободу каждого человека, их гражданское равенство и государство, в котором все – включая исполнительную и законодательную власть – повинуются общим законам, другими словами: господство закона. Каттанео отмечает, что у Канта на государство возложена обязанность считать права человека священными*: «die wahre Politik ist also der Moral und dem Recht der Menschen*

*unterworfen[[343]](#footnote-344)»* [нем. Таким образом, истинная политика подчиняется морали и законам людей].Однако, наряду с этой высокоморальной концепцией достоинства человека, замечает Каттанео, в поздней работе Канта «Метафизика нравственности[[344]](#footnote-345)» существует также прискорбное противоречие по поводу его применения. В описанной там теории уголовного права Канта категорический императив игнорируется, когда такие вещи, как смертная казнь или определенные виды суровых телесных наказаний предлагается применять для тяжких преступлений. Как отмечает Каттанео, это противоречит христианскому и гуманистическому принципу, гласящему, что достоинство каждого человека, в том числе и приговоренного, необходимо уважать при любых обстоятельствах. Он приводит и другой пример: в соответствии с теорией Канта, внебрачный ребенок не заслуживает защиты закона, поскольку рожден «вне закона», которым выступает брак. Эти примеры – предоставленные Кантом и справедливо подвергшиеся критике Каттанео - приводятся здесь неслучайно. Они подчеркивают уже рассмотренную выше проблему теории человеческого достоинства Канта, которая сохраняется и в современном дискурсе по теме. Поскольку Кант – хотя и не отрицавший прямо трансцендентальную сторону человека – основывает свой категорический императив исключительно на практическом здравом смысле, то он может стать совершенно жесткой концепцией, отрицающей фундаментальное противоречие, которое существует в каждой человеческой жизни среди добра и зла. Это противоречие – слабость человека (христиане назвали бы ее первородным грехом), с которой не может совладать один лишь рациональный подход, даже если кантовская теория «мощного противовеса» близка к этому. Гейлин (Gaylin) формулирует это так: «Способность творить добро, даже рискуя свободой, это определяющий компонент добра[[345]](#footnote-346)». Чисто рационалистическое применение, которое подразумевает концепция Канта, не может не привести к обнаруженному Каттанео противоречию. Человеческая слабость всегда будет приводить к ситуациям, в которых рациональный подход вступает в конфликт с сами собой, например, как в вышеупомянутом оправдании сурового телесного наказания расплатой за преступление. И преступление, и следующее за ним излишне жестокое телесное наказание оскорбляют достоинство человека. И все же Кант поддержал бы подобное действие, тем самым пренебрегая собственным категорическим императивом. Дело обстоит так, поскольку теория достоинства Канта и особенно его

понимание автономии, основанное на одном лишь разуме, лишено сострадания, которое послужило бы одним из аспектов вышеупомянутого «просветления» разума верой и сопутствующими ей добродетелями. И это еще одна проблема современных идей кантианского достоинства человека в их текущем состоянии. Исключительно рационалистское понимание автономии как основания человеческого достоинства фактически может привести к разрушению универсальности достоинства как такового, поскольку ему не удается охватить все стороны человеческой жизни. Кэтрин Дюпре (Catherine Duprè) в своем комментарии к теории достоинства Канта в рамках правового контекста говорит, что эта «автономия, основанная на понимании человеческого достоинства, создает очень упрощенную и неполную правовую картину сложных реалий человеческой жизни и переживаний[[346]](#footnote-347). У Уилларда Гейлина[[347]](#footnote-348) есть еще одно любопытное предложение о том, что противопоставить этой угрозе. Он предлагает выйти за рамки концепции автономии Канта в дискурсе прав человека и обратить внимание на то, какие еще присущие человеку типичные свойства придают ему ценность, даже если его автономия находится под сомнением. Он указывает, что человек это «венец творения», обладающий множеством свойств помимо автономии, например, широким спектром эмоций или свободой от инстинктивной фиксации[[348]](#footnote-349). Здесь утверждается следующее: хотя теория автономии Канта отражена в литературе по меньшей мере как ведущее понятие достоинства человека в европейской теории прав человека, одной ее не достаточно, чтобы прийти к правильному применению правовых положений о достоинстве человека, например, в Хартии ЕС. Как уже почти 30 лет назад утверждал Гейлин, необходимо выходить за рамки автономии и воспринимать человека и его достоинство в гораздо более широком контексте[[349]](#footnote-350). Этот контексте включает в себя не только, например, атрибуты Гейлина или критические соображения Каттанео, но и всю сферу за рамками человеческого разума: трансцендентность человека и его взаимосвязь со своим творцом. Оливер Сенсен (Oliver Sensen) подвергает критике общепринятый в кантианской литературе взгляд, который – как уже упоминалось выше – полагает, что Кант понимал достоинство человека как абсолютную внутреннюю ценность каждого индивидуума, также выступающую причиной

для уважения других людей[[350]](#footnote-351). В своей работе Сенсен утверждает, что, несмотря на общепринятые в среде изучающих Канта ученых взгляды, фактически Кант вовсе не считал достоинство внутренней ценностью. По Сенсену Кант, скорее, рассматривал достоинство как превосходство, расценивание человека выше всего остального. Это нечто отличное т общепринятого взгляда на теорию достоинства Канта, который рассматривает его ценность в терминах «абсолютная», «внутренняя» и «безусловная[[351]](#footnote-352)». Сенсен пишет, что здесь важно различать ценностное и возвышающее понимание человеческого достоинства. Сенсен выделяет «три парадигмы достоинства», иллюстрирующие это различие: первая, современная парадигма, рассматривает достоинство как «свойство с безотносительной ценностью, присущее человеку, которое порождает нормативные требования к его уважению». Вторая, архаическая парадигма, рассматривает достоинство человека не только как ценность человека, но и как высокое положение, которое можно заработать или потерять. Существует также третья, традиционная парадигма, в соответствии с которой человек занимает исключительно возвышенное положение в природе, поскольку обладает такими свойствами как свобода и, особенно, разум, а достоинство существует для того, чтобы помогать пользоваться разумом[[352]](#footnote-353). Сенсен утверждает, что Кант представляет не современную парадигму человеческого достоинства, а традиционную. Он подкрепляет свое утверждение детальным анализом всех случаев, когда Кант в своих опубликованных работах касается достоинства, и приходит к выводу, что Кант везде имеет в виду традиционное понятие достоинства как возвышенности и долга. Традиционная парадигма, по Сенсену, имеет две ступени возвышенности, обе из которых называют «достоинство». Имеется в виду ступень изначального достоинства, присущего каждому человеку благодаря разуму и свободе. Вторая ступень – долг (категорический императив), нужный для того, чтобы надлежащим образом использовать эти свойства, дабы полностью осознать «изначальное достоинство[[353]](#footnote-354)». Эти концепции достоинства сосредоточены на носителе достоинства, а не на достоинстве других людей, как современная парадигма. Теория Сенсена вносит любопытный вклад в доводы Кобуша и Билефельдта в пользу отсутствия фактического противоречия между католической и кантианской теориями достоинства человека. В этой связи Сенсен особо ссылается на христианскую ренессансную мысль, в которой ясно видит основную структуру

*традиционной* парадигмы[[354]](#footnote-355). Здесь следует добавить, что одинаковой базовой структуры недостаточно, чтобы сделать кантианскую теорию достоинства человека идентичной специфической христианской традиции, представленной в работах католических авторов и документах католической церкви. Сенсен, например, полагает, что в работах Канта «Абсолютная ценность человека вторична и зависит от добровольной нравственности[[355]](#footnote-356)». Как уже упоминалось ранее, христианская традиция не упоминает обязанности действовать в соответствии с моралью и полагает, что поступки влияют на достоинство, хотя каждый человек обладает неотъемлемым достоинством независимо от своих действий. Хотя здесь можно усмотреть параллель с двухуровневым достоинством, которое описывает Сенсен в традиционной парадигме, должно быть ясно, что она существенно отличается от христианской идеи, в соответствии с которой базовое достоинство человека имеет абсолютный характер через свою божественную связь. В то же время, анализ Сенсена объясняет описанные Каттанео противоречия между категорическим императивом Канта и его вышеупомянутыми взглядами на смертную казнь и телесные наказания. Кант делает достоинство человека зависимым от высокоморальной воли, таким образом, неудивительно, что он предлагает сурово наказывать тех, кто отказывается следовать высокой морали. Таким образом, такие люди не подлежат уважительному отношению к их достоинству, поскольку они не придерживаются категорического императива Канта.

*4.4. Герхард Луф*

В своем анализе вклада Канта в теорию достоинства человека Герхард Луф первым делом – как Хайнефельдт (Heinefeldt) и Кобуш – замечает, что понятие человеческого достоинства, конечно, не было изобретено Кантом, а является развитием философских традиций стоицизма, христианства, гуманизма и Просвещения. По словам Луфа особый вклад Канта в теорию достоинства человека состоит в *«(…) dass er in aller Radikalität den unbedingten Wert der Person, eben ihre Würde, in der Freiheit des Menschen zu verantwortlicher Selbstbestimmung fundiert und solcherart ins Zentrum moralphilosophischer Reflexion*

*gedruckt hat[[356]](#footnote-357)»*. Отметим центральную роль, которую Луф отводит «Freiheit» [нем. свобода]. По Луфу, свобода это основа кантовского понимания достоинства человека, каковой факт уже рассматривался во введении к этой главе. Луф объясняет, что кантовские термины «достоинство», «автономия» и «Selbstzweckhaftigkeit» [нацеленность на себя] в контексте системы являются взаимозаменяемыми и выражают адекватное понимание идеи человеческой свободы[[357]](#footnote-358). Это понятие человеческого достоинства, основанное на свободе, необходимо адаптировать к использованию в правовом контексте, поскольку Кант сформулировал принципы достоинства человека главным образом в морально-философском контексте, который нельзя применять без изменений в качестве правовых норм. Здесь Луф делает очень важное замечание, которое обычно игнорируется в современном дискурсе достоинства человека. Луф утверждает, что простой перенос концепции моральной автономии в правый нормы может привести к размытию различий между нравственностью и законностью[[358]](#footnote-359). Автономия морали, как и самоопределение никогда не должны регулироваться законом, предостерегает Луф, поскольку это будет означать инструментализацию опасной для свободы силы закона для благодеяний. Связью между автономией Канта как основой достоинства человека и юридическим применением принципов достоинства выступает «*die Anerkennung*

*und den Schutz der vitalen Voraussetzungen sittlichen Subjektsseinkönnens, also jener*

*Bedingungen, die für die Garantie der körperlichen bzw. Seelischen Integrität von*

*Menschen massgeblich und notwendig sind[[359]](#footnote-360)*.» Таким образом, Луф утверждает, что возможно применить принципы Канта в правовом контексте, пока законодательство гарантирует целостность человека, необходимую для того, чтобы делать нравственный выбор. Обратное будет означать, что само законодательство оскорбляет достоинство человека, которое должно защищать. Оно отнимает свободу самоопределения. Такое ограничение означает, что некоторые люди окажутся в полном распоряжении интересов других людей или целей данного общества. Эта инструментализация человека, использование его личности как средства, отказывает человеку в индвидуальности[[360]](#footnote-361). Луф приводит впечатляющий образец прецедентного права BVerfG, чтобы подчеркнуть, что в конечном итоге кантовская формула самоцели может быть использована для оценки законов и юридических процедур:

*«Der Satz «der Mensch muss immer Zweck an sich selbst bleiben» gilt uneingeschränkt*

*für alle Rechtsgebiete; denn die unverlierbare Würde des Menschen als Person besteht*

*gerade darin, dass er als selbstverantwortliche Persönlichkeit anerkannt bleibt[[361]](#footnote-362)».*

[нем. Сентенция "у человека всегда имеется цель, заключенная в нем самом" полностью применимо ко всем отраслям права, поскольку неотъемлемое достоинство человека как личности, состоит именно в самостоятельности]

Настоящим Луф приводит убедительное доказательство того, что было отмечено ранее, а именно: немецкую послевоенную правовую традицию невозможно понять без признания влияния Канта на понятие достоинства человека. Актуальная и более содержательная интерпретация Канта, по словам Луфа, смогла бы обеспечить более ясную систему, в которой бы давались ответы на эти сложные вопросы. Часть этой системы приводит сам Луф. Во-первых, он предостерегает против применения принципа достоинства человека только в строгом в отношении самых варварских преступлений, там самым ограничивая сферу его применения или сводя его к «Allerweltsformel» [нем. Всемирная формула], которую можно использовать в любых интересах[[362]](#footnote-363). Во-вторых, Луф перекликается с Христианом Штарком и другими, подчеркивая, что очень важно избегать тенденции – которая тоже широко распространена среди современных приверженцев теории Канта – отбрасывать метафизическое начало человеческого достоинства в пользу того, чтобы найти общий знаменатель этических принципов. Здесь можно добавить, что метафизическое начало человеческого достоинства фактически не оспаривалось Кантом. По словам Луфа, отвергая метафизическое начало, мы остаемся с полностью несостоятельным «новым» метафизическим основанием[[363]](#footnote-364). Кант, несомненно, с эти бы согласился. Например, в довольно сильных выражениях он пишет в Метафизике морали: «Но его мысль должна всегда возвращаться к составляющим метафизики, без которых в учении добродетели нельзя ожидать ни чистоты, ни убежденности, ни какой-либо движущей силы[[364]](#footnote-365)». Кант подчеркивает, что любой моральный принцип может основываться только на метафизическом начале, «которое присуще каждому человеку благодаря его предрасположенности к рациональности (…)[[365]](#footnote-366)». Он говорит, что моральный принцип не может основываться на чувствах. Это утверждение Канта подчеркивает тенденцию,

которую можно ясно наблюдать в современной дискуссии о достоинстве человека и его реализации. Применение достоинства как «Allerweltsformel» [нем. Всемираня формула], о котором говорит Луф, часто вдохновлено гипотетическими моральными принципами, лишенными обоснованного основания, ибо они почти полностью проистекают из чувств, мнений и предпочтений. Один из многих связанных с этим примеров – главный аргумент в пользу эвтаназии: страдания заинтересованного лица начинают считаться «недостойными», и его право на защиту достоинства человека оправдывает смерть по запросу[[366]](#footnote-367). Безотносительно к тому, насколько ужасны могут быть страдания человека в данной ситуации, этот аргумент не принимает во внимание метафизическое начало человеческой жизни и основан лишь на чувствах человека относительно своих страданий и того, что он хочет по этому поводу предпринять. Страдание – неизбежная сторона человеческой жизни, которую, однако, ее невозможно понять без привлечения метафизического аспекта. Конечно, эвтаназия – предмет многих споров и дискуссий, который выходит за рамки данного исследования. И все же, интересно было бы закончить дискуссию о ней словами самого Канта по данному вопросу. «Добровольное самоубийство», говорит он, это «невыполнение своего долга перед другими людьми (…), поскольку человек покидает пост, определенный для него в этом мире без разрешения[[367]](#footnote-368)». И снова эта цитата Канта подчеркивает приверженность метафизическому началу человека, которому, очевидно, не уделяют должного внимания в современной дискуссии об эвтаназии, как и в других обсуждениях вопросов жизни и смерти в (био)медицине и науке.

*4.5. Курт Зеелман и Иоахим Хрушка (Kurt Seelmann and Joachim Hruschka)*

Курт Зеелман[[368]](#footnote-369) производит дальнейший анализ развития послевоенного кантианского понимания. Он указывает, что, на его взгляд, существует – возможно, намеренная – неверная интерпретация основ кантовского понятия человеческого достоинства в кантианской литературе. Зеелман утверждает, что литература на эту тему в основном сходится

к тому, что вторая парадигма кантовского категорического императива, где речь идет о нацеленности человека на себя, служит основой достоинства. Внимательное изучение текстов выявляет, что основу достоинства составляет третья парадигма: человек способен устанавливать для себя законы. Это наблюдение важно, ибо решение о том, какова основа кантовского понимания человеческого достоинства, подготавливает почву для определения фактических границ защиты достоинства человека в правовом контексте. Основанная на второй парадигме концепция считает человеческое достоинство присущим каждому человеку, вне зависимости от его психического или физического состояния и стадии развития, обеспечивая самое широкое применение. Концепция, основанная на третьей парадигме, по мнению Зеелмана потребует способности создавать для себя законы, что автоматически исключит некоторые группы людей[[369]](#footnote-370). Хотя Зеелман пытается найти доводы, чтобы позволить широкому применению человеческого достоинства, которое проистекает из второй парадигмы, распространиться и на третью, но приходит к выводу, что это невозможно. В результате Зеелман соглашается, что лучше оставить «неправильное понимание» из практических соображений, или же сознательно ограничить кантовское понятие достоинства человека второй парадигмой категорического императива[[370]](#footnote-371).

Наблюдения Зеелмана указывают на проблему, уже обозначенную ранее, с интерпретацией принадлежащих кантианской или иным школам мысли идей автономии, которые выдвигают на передний план физическую и психическую способность «прочувствовать» автономию и достоинство. Такой подход распространяет достоинство только на тех, кто очевидно может использовать разум и, следовательно, отказывает остальным в неотъемлемом достоинстве, потому что использует автономию в качестве довода, позволяющего лишать равного достоинства тех, кто не может ее реализовать. В своем крайнем проявлении подобный образ мыслей приводит к радикально утилитарным замечаниям, высказанным известным философом Петером Зингером (Peter Singer) относительно ценности человеческой жизни, в соответствии с которыми даже маленьким детям отказывают в равном достоинстве и праве на жизнь потому что они зависимы. Снова процитируем Луфа, подчеркивающего, что фактическая способность использовать разум не важна в кантовском понимании достоинства человека, а важна лишь принадлежность к роду людскому:

*«Denn der Begriff der Würde ist wie jener der Freiheit ein praktischer Vernunftbegriff,*

*der alle empirischen Entwicklungsstadien des Menschen überschreitet und in seiner*

*apriorischen Dignität daher nicht vom tatsachlichen Vorhandensein oder Nicht-*

*Vorhandensein spezifischer Fähigkeiten abhängig gemacht werden darf[[371]](#footnote-372)».*

[нем. Поскольку концепция достоинства, подобно свободе, является практической идеей здравого смысла, которая выходит за рамки всех эмпирических стадий развития человека, и его априорное достоинство не может зависеть от фактического наличия или отсутствия неких способностей.]

В свете теории Канта, продолжает Луф, достоинство принципиально положено каждому человеку. Иоахим Хрушка формулирует это убедительнее, говоря, что полноценное человеческое достоинство по Канту присуще каждому человеку с момента зачатия. Он пишет «каждый человек это личность, следовательно, является собственной целью» и «« зародыш» это тоже «личность»[[372]](#footnote-373). Так, Хрушка справедливо считает эмбрионы и плоды полностью равноценными людьми, подкрепляя свое утверждение словами Канта «в практическом смысле совершенно правильно и необходимо рассматривать зачатие как акт, посредством которого в мире появляется новая личность[[373]](#footnote-374)». Далее Хрушка предостерегает, что смерть идеи человеческого достоинства неизбежна, если этот фундаментальный принцип не соблюдается, а человек воспринимает себя только как рациональное живое существо (Кант называет его *Homo Phaenomenon*), а не как интеллектуальное существо (*Homo Noumenon*). Такое только рациональное живое существо имеет – в терминах Канта – цену, поскольку его ценность относительна. Человек становится товаром, вещью, следовательно, заменимым. Хрушка утверждает, что результатом стали консеквенциализм и утилитаризм, крайним выражением которых являются теории Петера Зингера[[374]](#footnote-375). Хрушка делает важное замечание, подчеркивающее важность того, что радикальный подход к достоинству человека, как отмечалось выше, одинаково применим к каждому человеку с момента зачатия. Если не принимать это в качестве необходимой гарантии – что, кажется, предлагает сам Кант – произойдет быстрое смещение к такой системе достоинства, где применение этого понятия зависит от свойств человеческой жизни, а один человек решает

за другого. Поскольку в этом случае осуществление может производиться только на основе опыта, оно по определению открыто для произвольности, а значит, неминуемо ведет к разрушению и смерти – предупреждает Хрушка – самой идеи достоинства человека. Современное доминирующее понимание достоинства человека в Европе, фактически становится спорным. Это будет детально рассмотрено в следующих главах. Ни кантовское, ни христианское понимание достоинства человека не оправдывают этот прискорбный результат.

*4.6. Хайнер Билефельдт (Heiner Bielefeldt)*

Хайнер Билефельдт уже вкратце обсуждался ранее, но его разнообразный вклад в послевоенную кантианскую литературу и дискурс достоинства человека заслуживает дальнейшего обсуждения. В своем анализе понятия человеческого достоинства в рамках кантианской традиции Билефельдт открыто рассматривает реальное состояние прав человека. Права человека, по его словам, это выражение «современной двойственности»[[375]](#footnote-376). С одной стороны, это реакция на полные крайней несправедливости события современной истории, с другой – они отражают достаточно недавнее (послевоенное) развитие духа универсальной свободы в политическом дискурсе и действующих правовых нормах. Среди прочего это выразилось в новых интерпретациях понятия достоинства человека, и Билефельдт считает Канта лучшим ориентиром для универсального понимания этой идеи. Достоинство человека, повторяет Билефельдт, это «данность» человеческой жизни, которая не может быть проигнорирована, даже если кто-то захотел бы этого[[376]](#footnote-377). Основа достоинства коренится в человеке, способном к нравственности и предназначенном для нее[[377]](#footnote-378). Это то, что Кант называет автономией. По Билефельдту «революционные» последствия этой теории состоят в том, что Кант отвергает любые формы материализации и категоризации человеческого достоинства, возводя его в абсолют, не признающий никаких степеней применения[[378]](#footnote-379): «*Die Unverrechenbarkeit der Würde impliziert*

*die strikte Gliechheit der Menschenwürde – wie immer auch gesellschaftliches Ansehen*

*und Stellung der Menschen differieren mögen».* Кант явно воспринимает достоинство и честь как

совершенно разные концепции[[379]](#footnote-380). Кант умозаключает, «*dass die*

*Menschenwürde etwas völlig anderes sein muss als ein materialer Wert neben anderen*

*Werten. Die Würde des Menschen kann nicht durch das Gesamt einer objektiven*

*‘Wertordnung‘ mediatisiert werden, sondern findet ihren Grund in der sittlichen*

*Autonomie des Menschen als der Bedingung der Möglichkeit materialer Werte überhaupt[[380]](#footnote-381)*». Это утверждение Билефельда весьма важно для определения правильного места достоинства в общественном регулировании. В соответствии с этим кантианским принципом достоинство человека это не просто ценность, с которой можно сравнивать с другими. Это основополагающий «несравненный» принцип, необходимый даже для того, чтобы говорить об общественных ценностях. Кроме того, этот принцип невозможно изменить без разрушения системы ценностей, полностью на нем основанных. Однако, чтобы такое понимание не осталось сложноприменимым абстрактным понятием, необходимо найти для него форму в системе права, которая сможет определить этот принцип как действующую норму[[381]](#footnote-382). Для Канта двумя основными и равными условиями такой правовой системы выступали свобода и равенство. Билефельдт подчеркивает, что они в действительности взаимосвязаны и присущи человеку[[382]](#footnote-383). Свобода и равенство составляют основу одинакового для всех людей достоинства, как и основу защищающей его правовой системы[[383]](#footnote-384). Билефельдт утверждает, что теория нравственной автономии Канта и вдохновленное ей современное движение за равенство не является – как говорят некоторые – попыткой уравнять социальную структуру общества, но попыткой реализовать величайшее качество человека, его нравственную автономию и, следовательно, достоинство: «*Sie ist denkbar nur als die eine und gleiche Würde eines jeden: als eine Würde jenseits aller*

*gesellschaftlichen «Würdigkeiten[[384]](#footnote-385)»»* [нем. Возможно только как единственное равное достоинство каждого, как достоинство за рамками общества «достойных»]. Достоинство человека представляет собой неразделимое единство нормативного ограничения и основополагающего принципа господства закона, поэтому долг государства –его защищать. Билефельдт говорит, что ограничение и основа неразделимы, потому что защита достоинства человека законом возможна только тогда, когда власть закона ограничена регулированием внешних сторон человеческого взаимодействия и не вмешивается в

свободу человека выбирать свои личные отношения[[385]](#footnote-386). Это то, что Билефельдт называет необходимым различием между правом и моралью в контексте достоинства человека, в соответствии с чем нравственная автономия неотъемлема:

*«Nur die Indirektheit, in der das Freiheitsrecht auf die Würde des Menschen als sittlich*

*autonomes Subjekt verweist, verleiht der Rechtsordnung ihre symbolische Qualität als*

*institutionelle Verkörperung des Respekts der Menschen voreinander, dessen letzter*

*Geltungsgrund, die sittliche Autonomie, jeden direkten Zugriff entzogen blieben muss[[386]](#footnote-387)».*

[нем. Только косвенным способом, которым право на свободу относится к достоинству человека как к нравственно автономному объекту, правовая система приобретает символический статус воплощения уважения к человеку, чье важнейшее основание, моральная автономия, должно оставаться незатронутым.]

Билефельдт недвусмысленно отрицает решающую роль религиозных принципов в интерпретации и применении достоинства человека в современном плюралистическом обществе, указывая, что даже разработчики Основного закона Германии проголосовали за описание достоинства человека в строго светских терминах[[387]](#footnote-388). Билефельдт утверждает, что этот отправной пункт должен привести к созданию международных правовых документов, таких как Хартия ЕС, включающих в себя положения о достоинстве человека. Он развивает – в соответствии с кантианской традицией – модель дискурса достоинства человека, основанную на рациональных доводах и практической этике, как, например, принятие человеком на себя ответственности («Verantwortung»)[[388]](#footnote-389). Здесь Билефельд предлагает понимать достоинство человека как чисто «светскую концепцию»[[389]](#footnote-390). Однако он предостерегает, что название «светская концепция» обозначает не то, что религиозная мысль совсем не значима для человеческого достоинства, а лишь то, что существование этой концепции не зависит от религии[[390]](#footnote-391). В этой связи Билефельдт, кажется, возражает против множества авторов, уже упоминавшихся в данном исследовании, таких как Шпеман, которые утверждали, что христианское понимание идеи достоинства человека, считается ключевым для его применения. Здесь можно увидеть то, на что Маритен и Иоанн Павел II указывали как на фундаментальное различие кантианской и традиционной

христианской мысли о человеческом достоинстве, а именно, на природу его окончательности[[391]](#footnote-392). Кантианская традиция полагает собственную автономию человека завершением достоинства, а христианская видит его в боге. Билефельд прав, когда подчеркивает, что свойство достоинства человека существует независимо от любой религии, религиозной интерпретации или понимания этой завершенности. Достоинство человека это неотъемлемое свойство человеческой жизни и, несмотря, на разнообразные понимания его основ и цели, оно всегда останется неизменным. Вызов человечеству состоит в том, чтобы продолжить разгадку тайны его глубинного значения.

**Глава 5: Основы христианства и кантианства**

5.1. «*Метод четырех подходов» Лебеха («Four Accounts Approach» of Lebech)*

Для завершения и подведения итогов данной части исследования философских корней правовой концепции и правового принципа достоинства человека в послевоенной Европе Метте Лебех (Mette Lebech) обеспечивает полезную классификацию различных теорий достоинства, которые оказали влияние на современное понимание этой идеи[[392]](#footnote-393). В своем «методе четырех подходов» Лебех различает космоцентристский, христоцентристский, логоцентристский и полисоцентристский подходы к достоинству человека [the cosmo-centric, the Christo-centric, the logo-centric and the polis-centered]. Лебех утверждает, что человеческое достоинство в современном значении невозможно полностью понять, не принимая во внимание эти четыре подхода[[393]](#footnote-394). В свою очередь, базой подхода Лебех служит необходимость различать принцип и идею достоинства человека. (не путать с различием, которое мы делаем между правовым принципом и правовой концепцией достоинства человека):

*«Принцип человеческого достоинства как всеобщее признание наивысшей ценности человека сам по себе не имеет истории, поскольку всеобщее утверждение не имеет границ в пространстве и времени. Однако идея достоинства человека имеет историю, поскольку ее придумали, дали ей различное обоснование, а затем по-разному к ней подошли[[394]](#footnote-395)».*

Далее Лебех различает четыре подхода в развитии идеи достоинства человека, каждая из которых развивалась в собственном историческом контексте и может считаться источником идеи человеческого достоинства в том виде, в котором оно выражено во Всеобщей декларации прав человека. Эти четыре подхода сосуществуют в современном дискурсе человеческого достоинства: временами они совпадают, временами противоречат друг другу,

но ни одного из них в одиночку не достаточно, чтобы понять достоинство человека в современном контексте[[395]](#footnote-396). Космоцентристская парадигма[[396]](#footnote-397), основной вклад в которую сделали Аристотель и Цицерон, считает, что человеку присуща основополагающая ценность, поскольку он обладает *властью*, моральной и физической. Человеческая природа позволяет людям властвовать над своими чувствами, другими людьми и животным царством. Христоцентсристская парадигма, основанная на Библии, важный вклад в которую внесли Фома Аквинский и схоластики, считает, что людям присуща основополагающая ценность потому что они созданы по образу и подобию - *imago Dei* – бога-создателя, творца всего сущего. Получившаяся в результате связь с богом равно значима для основополагающей ценности человека. Логоцентристская парадигма, вдохновленная, по большей части, Кантом, полагает, что человек имеет достоинство благодаря своему *разуму* и *автономии*, а также способности понимать последствия своих действий. Полисоцентристская парадигма, по Лебех, вдохновленная Мэри Уолстонкрафт, полагает достоинство человека основанным на *опыте и признании внутри общества* и, следовательно, гибкой концепцией, которая не включает абсолютной ценности и потому легко порождает утилитарные подходы к достоинству. Это самый коварный подход из четырех, поскольку он легко становится инструментом политического влияния, а не принципиальной идеей. Лебех признает это косвенно, когда объясняет, что полисоцентристская парадигма появилась в результате социального развития обывателей, которое началось только после Просвещения: «Идея человеческого достоинства была лингвистическим инструментом, с помощью которого они повышали самооценку и обретали политическое влияние (…)[[397]](#footnote-398)». Мы считает, что именно в этом подходе кроется важнейшая проблема понимания достоинства человека в современном правовом контексте, поскольку он – в отличие от других трех подходов – не проистекает из ясно определенного свойства человека, но основывается на превалирующем в обществе мнении и является самым эмпирически ориентированным. Он вряд ли может служить надежной основой жизнеспособного понятия достоинства человека. Лебех подводит итог: «Достоинство человека как основополагающая ценность человека одинаково в рамках парадигмы. Разные подходы, однако, по-разному понимают, на каких аспектах человеческой жизни

оно основано[[398]](#footnote-399)». Приверженцы каждой из четырех теорий согласились бы, что достоинство человека присуще человеку как целое, а не как один лишь его аспект, как описано выше. И все же, существуют разногласия по поводу источника универсальности этого принципа. Уже Жак Маритен, которого мы подробно обсуждали выше, отметил эту проблему, разрабатывая Всеобщую декларацию и, потому, остановился на «практическом утверждении»[[399]](#footnote-400) перечня прав человека, основанных на понятии достоинства, которое считалось универсальным несмотря на отсутствие единодушия по поводу его философских или теологических основ. Как справедливо отмечает юрист Франс Альтинг фон Гойсау (Frans Alting von Geusau), после Второй мировой войны такое практичное согласие по этим универсальным нормам стало возможным только благодаря особому историческому контексту, в котором в то время оказался Западный мир[[400]](#footnote-401). Универсальную декларацию удалось принять во-первых благодаря информированности о грубых нарушениях этих фундаментальных прав нацистским и сталинским режимами, а во-вторых, благодаря общему в то время на Западе пониманию того, что защита достоинств и прав человека от нарушения государством требует международного контроля. Исторический опыт, а также его политические и правовые последствия, ставят вопрос о том, не нужно ли включить в метод четырех подходов Лебех то, что мы назвали бы подходом совести ( conscience-centred approach). Как будет подробно рассмотрено во второй части, именно «бунт совести», последовавший за зверствами Гитлера и Сталина привел к включению понятия человеческого достоинства в международную систему прав человека, в частности, в европейское право. Полисоцентристский подход отчасти включает в себя это, уделяя внимание опыту, однако недостаточно обращается к совести, как к определяющему элементу понятия достоинства человека. Там, где этот подход придает слишком большое значение мнению и власти, подход совести добавил бы элемент зова человеческой души; на протяжении всей истории он звучал против чрезмерных страданий и преследований.

Лебех завершает свой анализ мыслью, важнейшей для понимания человеческого достоинства, и в то же время сложной для понимания вне христианского контекста[[401]](#footnote-402). Она пишет:

*«Мы называем искреннюю высокую оценку чьей-либо индивидуальности «любовью». Любовь везде видит возможность, даже если для ее воплощения необходимы огромные усилия. Она может перенести разочарование и понимает то, в чем есть лишь зачатки значения. Она защищает права слабых, детей и пожилых, против притеснения более сильными сторонами или интересами. И снова не так уж удивляет то, что только в любви мы адекватно оценивает других, а потому не должна удивлять и необходимость положиться на нее в практических вопросах, чтобы наполнить содержанием идею достоинства. Провозглашая принцип достоинства человека мы, тем самым, провозглашаем основу международного мирового порядка, который должен быть цивилизацией уважения и любви[[402]](#footnote-403)».*

Подход Лебех признает, что правовая концепция или принцип человеческого достоинства могут быть применены, только если понятие (идею) достоинства считают состоящей из различных компонентов, которые должны рассматриваться по-разному. Это делает данный подход весьма полезным для понимания современного принципа достоинства человека и его применения в правовой сфере. Если достоинство неотъемлемо и неизменяемо, то его понимание, как показывает история, это процесс, который проходит несколько стадий развития. Этот процесс продолжается.

*5.2. Подведение итогов: общие и противоречащие взгляды*

Здесь были детально проанализированы наиболее важные послевоенные философские источники правовой концепции достоинства человека в целом и принципа человеческого достоинства, который в настоящее время внесен в право Евросоюза посредством Хартии ЕС. Были рассмотрены две основные школы мысли относительно достоинства человека: христианская, главным образом католическая, традиция,

центром которой является концепция imago Dei вместе с неотъемлемой абсолютной равной ценностью каждой человеческой жизни с момента зачатия, и кантианская традиция вместе с ее дальнейшим развитием в Европе, которая делает основной упор на абсолютную автономию человека и присущее ему свойство быть самоцелью. Руководствуясь юридической точкой зрения МакКраден так формулирует две ключевых составляющих теории человеческого достоинства Канта: к людям нужно относиться как к самоцели, а не как к средству, а достоинство определяется отношением к людям, как к автономным существам, способным выбирать свою судьбу[[403]](#footnote-404). Следуя Лебех, которая различает четыре парадигмы развития понятия человеческого достоинства, христианская и кантианская традиции укладываются в христоцентристский и логоцентристский подходы. Хотя мы соглашаемся с Лебех в необходимости уделять внимание всем этим подходам к достоинству для лучшего его понимания, христианская и кантианская традиции, конечно, наиболее важны для понимания достоинства человека в европейском правовом контексте, равно как и исторические реалии, которые будут обсуждаться в следующих главах[[404]](#footnote-405). Завершая обсуждение понятия достоинства человека, кратко обозначим схожие и противоречащие позиции христианского и кантианского подходов.

Основное различие между христианским и кантианским восприятием человеческого достоинства в том, как понимается его источник. В христианской традиции этим источником всегда был принцип imago Dei principle, обозначенный в Книге Бытия и сообщающий, что человек был создан «по образу и подобию божьему». Многочисленную литературу о христианской идее достоинства нельзя понять, не изучив сначала ее библейские основы. С другой стороны, кантианская традиция, не отрицая imago Dei, утверждает, что достоинство человека в действительности основывается на том факте, что человек это свободное существо, способное мыслить и, потому, обладающее абсолютной автономией. Как справедливо отмечает философ Юрген Хабермас, Кант не дает определения достоинству как таковому, но включает

его в свою ключевую идею автономии. Хабермас говорит: *«Interessanterweise erhält bei Kant die menschliche Würde keinen systematischen Stellenwert; die ganze Begründungslast*

*trägt die moralphilosophische Erklärung der Autonomie[[405]](#footnote-406)»*. [нем. Интересно, что у Канта достоинство не имеет систематического характера, все внимание уделяется морально-философскому объяснению]. Результатом этих двух разных фундаментальных подходов к достоинству человека является то, что один – христианский – строго трансцендентальный, тогда как другой – кантианский – нет, по крайней мере, не очевидно. В кантианской традиции взаимоотношения создателя и человека не имеют первостепенной важности христианской традиции. Если взаимоотношения человека с богом не могут быть опущены для понимания христианской традиции достоинства человека, в кантианской школе это было бы возможно, по мнению некоторых даже необходимо, как можно заключить из широкого распространения кантианской теории человеческого достоинства как среди христиан, так и нехристиан. Если в христианской традиции создатель находится на переднем крае достоинства, то у Канта он на заднем плане. Такой подход преобладает в современном понимании человеческого достоинства в Европе: автономия признана основой, если не единственным значимым аспектом достоинства, а взаимоотношения человека с богом рассматриваются как «личные религиозные взгляды», и, следовательно, не считаются необходимыми в контексте публичного признания человеческого достоинства. Другими словами, в этом кроется различие между достоинством как чисто рациональным принципом человеческой жизни и достоинством как широкой идеей того, что значит быть человеком, включая физическую, социальную, интеллектуальную и духовную сферы. Если христианская традиция сосредоточена на целостности человека во всех его проявлениях и на том, что человек завершает свое существование за пределами этого мира, то кантианская больше заинтересована в абсолютной автономии; она оставляет трансцендентность на заднем плане и воспринимает человека как независимую самоцель. Маритен, в процитированной выше критике Канта, выражает это так: «*Не только во имя беспристрастности этической мотивации, но в основном во имя автономии воли абсолютная конечная цель у Канта должна быть устранена из основной структуры этики и*

*из сферы моральной жизни. В этой сфере бог не играет никакой роли. (..)[[406]](#footnote-407)».* Таким образом, Маритен заключает, что достоинство личности в этической теории Канта может «повиноваться лишь себе», поскольку единственный законодатель это Практический Разум[[407]](#footnote-408).

Две школы сходятся во мнениях относительно достоинства человека в том, что кантианская школа выбрала из христианской традиции дар разума – которому, как было написано выше, уделяется большое внимание в христианской традиции – наиважнейшим атрибутом человеческого достоинства, который необходимо развивать. Из этого развития затем выросла теория примата автономии. Две традиции сходятся, считая разум одним из ключевых свойств, отличающих человека от всех остальных живых существ и делающего таким уникальным в царстве природы. Однако обе традиции снова расходятся, когда речь идет о влиянии, которое это возымело на определение достоинства человека: если разум, вылившийся в автономию считается одним из ключевых аспектов человеческой жизни в христианской традиции, он не считается независимым и оторванным от бога. Обладание разумом это часть образа божьего, следовательно, не может восприниматься отдельно от него. Считается, что связь человека с богом играет определяющую роль относительно достоинства человека. Большинство приверженцев послевоенной кантианской школы, однако, исповедуют подход, возводящий разум и автономию до уровня независимости, все чаще – а, иногда и совсем – игнорируют транстцендентальныое начало, которое христианская мысль полагает сущностью самого достоинства человека. Как говорил Карл Ранер, именно личная связь бога и человека является определяющим аспектом достоинства. В кантианской традиции под этим определяющий аспектом понимается автономия человека, управляемая, по словам Маритена, законом Чистого Практического Разума.

Другой точкой совпадения является равенство достоинства всех людей, которое защищается обеими традициям, как и нравственная сознатетельность, выступающая необходимым ориентиром для направления человеческих поступков в соответствии с достоинством человека. Также важно и совпадение, состоящее в

position on the pre-positive nature of human dignity: it is not something the human being

created for itself or is able to dispense with, both traditions agree, but it is a defining and

natural given element of human life. Jьrgen Habermas describes this in other words

where he says that ――Menschenwьrde― [ist] keine Attrappe (ist), hinter der sich eine

Vielfalt verschiedener Phдnomene verbirgt, sondern die moralische ―Quelle―, aus der

sich die Gehalte beliebiger Grundrechte speisen.―408

In his extensively researched study on human dignity and human rights law, McCrudden

is able to identify a consensus on the existence of three core elements of human dignity

amongst those who use the notion of human dignity within its historical and legal

context. The first is the recognition of the intrinsic worth of every human being. The

logical second element is that this intrinsic worth should be accepted and respected by

others, whilst the third element is the requirement for the state, in recognizing this

intrinsic worth, to exist for the sake of the individual human being, and not the other way

around. McCrudden calls these the ontological, the relational and the limited-state claims

together constituting the “minimum core”409. This minimum core, however, is merely a

common notion of human dignity, without there being a philosophical or political

consensus on its implications410. The notion of human dignity goes through continued

and renewed stages of philosophical and historical development. The understanding of

human dignity as we know it in Europe today is thus far from perfect and still

incomplete.

We will now turn to a (legal) historical discussion of the notion of human dignity to gain

a better understanding of its implications through the individual experiences of men and

women. Once again Jьrgen Habermas, makes this point forcefully:

“Menschenrechte sind immer erst aus dem Widerstand gegen Willkьr, Unterdrьckung

und Erniedrigung entstanden. Heute kann niemand einen dieser ehrwьrdigen Artikel –

408

Ibid. Jьrgen Habermas, Das utopische Gefдlle. Das Konzept der Menschenwьrde und die realistische

Utopie der Menschenrechte, pp. 44-45

409

See: Ibid. Christopher McCrudden, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights, p. 679

410

Cf. Ibid. Christopher McCrudden, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights, pp. 679-

1. Хартия Европейского союза по правам человека была принята Европейским советом, Европейским парламентом и Европейской комиссией 7 декабря 2000, а также 12 декабря 2007. Поправкой, обеспеченной Лиссабонским договором, вступившим в силу 1 декабря 2009, Хартия была включена в статью 6 Договора о Европейском союзе. [↑](#footnote-ref-2)
2. Папа римский Лев XIII, энциклика о капитале и труде «Rerum Novarum», 15 мая 1981. Опубликовано на сайте www.vatican.va [↑](#footnote-ref-3)
3. Папа римский Пий XI, энциклика о восстановлении социального порядка «Quadragesimo Anno» , 15 мая 1931. Опубликовано на сайте www.vatican.va [↑](#footnote-ref-4)
4. Christopher McCrudden, Human Dignity and the Judicial Interpretation of Human Rights, in: The European Journal of International Law – EJIL 19, 2008, с.698.[англ. Кристофер МакКрадден, Достоинство человека и юридические интерпретации прав человека, в: Европейский журнал международного права] [↑](#footnote-ref-5)
5. Heiner Bielefeldt, Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftvertragstheorien, Würzburg 1990, p. 115 [↑](#footnote-ref-6)
6. Beatrice Maurer, Le principe de respect de la dignité humaine et la Convention européenne des droits de l'homme, La documentation Française – Paris, 1999, с. 7- 8. [фр. Беатрис Маурер, Принципы уважения достоинства человека и Европейская конвенция по правам человека] [↑](#footnote-ref-7)
7. Как упоминалось во введении, до начала Второй мировой войны понятие человеческого достоинства было политической и правовой концепцией с ограниченной применимостью. [↑](#footnote-ref-8)
8. Jacques Maritain, Man and the State, Washington D.C. 1998, p. 95 – footnote 12. First published in 1951. [англ. Жак Маритен, Человек и государство, Вашингтон, с. 95 – сноска 12. Первое издание – 1951.] [↑](#footnote-ref-9)
9. Remi Brague, Naturrecht heute – Editorial, in: Internationale Katolische Zeitschrift Communio (IKaZ) 39 (2010), где он пересказывает Мая и Хилльгрубера, с. 114 [нем. Реми Браг, Естественное право сегодня – статья редактора в журнале «Международный католический вестник] [↑](#footnote-ref-10)
10. Список влиятельных европейских мыслителей, которые бежали из Европы в Соединенные Штаты, включает в себя не только Генриха Роммена и Маритена, но также Ива Р. Симона (Франция), Эрика Фёгелина (Австрия) и Лео Штрауса (Германия) среди многих других. [↑](#footnote-ref-11)
11. Примеры возрождения естественного права после войн см.: Alfred Verdross, Statisches und Dynamisches Naturrecht, Freiburg 1971, p. 9 [нем. Альфред Фердросс, Статика и динамика естественного права, Фрайбург, 1971 с.] [↑](#footnote-ref-12)
12. Heinrich Rommen, The State in Catholic Thought, St. Louis, 1945 [↑](#footnote-ref-13)
13. См. William P. Haggerty, Heinrich Rommen on Aquinas and Augustine, Laval Theologique et Philisophique, 54, 1 (fevrier 1998): pp. 163 – 174 [англ. Уильям П. Хаггерти, Генрих Роммен об Аквинате и Августине, Лавальская теология и философия] [↑](#footnote-ref-14)
14. Russel Hittinger in the introduction to the 1998 Liberty Fund reprint of Rommen’s The Natural Law, p. 12. [англ. Рассел Хиттинджер во вступлении к переизданию «Естественного права» Роммена организацией «Либерти Фанд» в 1998 г., с. 12] [↑](#footnote-ref-15)
15. Там же. Haggerty, Heinrich Rommen on Aquinas and Augustine, с.164 [↑](#footnote-ref-16)
16. См. Там же. Rommen, The State in Catholic Thought, с. 109 - 111 [↑](#footnote-ref-17)
17. Св. Августин. О свободе воли. Перевод Бенджамина и Хэкстаффа, Нью-Йорк/Лондон, 1964, с. 11. [↑](#footnote-ref-18)
18. Нюрнбергские расовые законы были приняты на съезде НСДАП 15 сентября 1935. Они состояли из двух частей: «Закон об охране германской крови и германской чести» и ««Закон о гражданине Рейха». [↑](#footnote-ref-19)
19. См. Там же. Rommen, The State in Catholic Thought, с. 219 [↑](#footnote-ref-20)
20. См. дискуссию между Бёкенфёрде и Хердегеном по поводу статьи 1 Основного закона Германи и неприкосновенности достоинства человека и оснований, на которых оно зиждется: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwurde Unantastbar?, Blatter für deutsche und international Politik 10/2004, с. 1216 - 1227 [↑](#footnote-ref-21)
21. См. Там же. Rommen, The State in Catholic Thought, с. 230 - 231 [↑](#footnote-ref-22)
22. См. Там же. Rommen, The State in Catholic Thought, с. 234 - 236 [↑](#footnote-ref-23)
23. См. Там же. Rommen, The State in Catholic Thought, с. 236 [↑](#footnote-ref-24)
24. См. William Sweet, Introduction: Jacques Maritain: Life and Thought, in: Jacques Maritain, Natural Law – Reflections on Theory and Practice, с. 8 – 9, South Bend 2001 [англ. Уильям Свит, Введение: Жак Маритен: Жизнь и мысль, в: Жак Маритен, Естественное право – размышления о теории и практике] [↑](#footnote-ref-25)
25. Фома Аквинский, Сумма теологии, вопрос №90, в: St. Thomas Aquinas, Treatise on Law (Summa Teologica, Questions 90 – 97), Gateway Editions – Washington D.C. 1991, с. 1 - 11 [↑](#footnote-ref-26)
26. См. Там же. Sweet, Introduction: Jacques Maritian, с. 8 - 9 [↑](#footnote-ref-27)
27. Jacques Maritain, Natural Law – Reflections on Theory and Practice, South Bend 2001, с. 34 [↑](#footnote-ref-28)
28. Это не бесспорно. См. например: Tony Burns, Sophocles’ Antigone and the History of the Concept of Natural Law, in: Political Studies Volume 50, Issue 3, с.545 – 557, Blackwell Publishers, 2002

    Он утверждает, что подобная интерпретация несостоятельна, учитывая то, что известно о Софокле и его отношении к функционированию демократии в Афинах. [↑](#footnote-ref-29)
29. Софокл, Антигона, строфы 450 – 460; перевод Йена Джонстона, Malaspina University-Colledge, Namaimo, BC – Canada.[ Школа Маласпина при университете Ванкувер Айленд Университи, Нанаймо, Канада]. Перевод последний раз откорректирован в мае 2005, взят 9.04.2010 с веб-страницы http://records.viu.ca/`johnstoi/sophocles/antigone.htm [↑](#footnote-ref-30)
30. Там же. Jacques Maritain, Natural Law с. 35 [↑](#footnote-ref-31)
31. Там же. Maritain, Natural Law с. 36 - 37 [↑](#footnote-ref-32)
32. Там же. Maritain, Man and the State, с. 87 [↑](#footnote-ref-33)
33. Там же. Jacques Maritain, Man and the State, с. 37 [↑](#footnote-ref-34)
34. Brian Jones, Jacques Maritian and Digninatis Humanae: Natural Law as the Common Language of Religious Freedom, Ignatius Insight December 2009. (Взято с <http://ignatiusinsight.com> 26.03.2010) [англ. Брайан Джонс, Жак Маритен и Достоинство человека: Естественное право как универсальный язык свободы религии] [↑](#footnote-ref-35)
35. Источник: Новая американская стандартная библия [New American Standard Bible]. [↑](#footnote-ref-36)
36. Деяния апостолов, глава 5, стих 26; Новая американская библия [↑](#footnote-ref-37)
37. Там же. Maritain, Natural Law с. 51 [↑](#footnote-ref-38)
38. Там же. Maritain, Man and the State с. 107 [↑](#footnote-ref-39)
39. Max M. Laserson, Positive and Natural Law and their Correlation, in Interpretations of Modern Legal Philosophies, New York 1947, цитата из сноски 2, с. 81. Там же. Maritain, Man and the State [англ. Макс М. Лазерсон, Позитивное и естественное право и их соотношение, в: Интерпретации современной философии права] [↑](#footnote-ref-40)
40. Маритен цитирует немецкого писателя-романтика Жана Поля Рихтера на стр. 86; он взял оригинальную цитату из 4 главы книги Генриха Роммена Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy (1947), теперь доступной и в переводе Томаса Р. Хэнли. Индианаполис 1998. [↑](#footnote-ref-41)
41. Там же. Sweet, Introduction: Jacques Maritain, с. 9 [↑](#footnote-ref-42)
42. Т ам же. Maritain, Man and the State с. 83 [↑](#footnote-ref-43)
43. Там же. Maritain, Man and the State с. 83 [↑](#footnote-ref-44)
44. Там же. Jacques Maritain, Man and the State, с. 76 [↑](#footnote-ref-45)
45. Jacques Maritain, The Rights of Man and Natural Law, 2nd edition, London 1945 [Жак Маритен, Права человека и естественное право, второе издание, Лондон, 1945] , c.5. перевод с французского оригинала впервые опубликованного в 1942. [↑](#footnote-ref-46)
46. Там же. Maritain, The Rights of Man and Natural Law [↑](#footnote-ref-47)
47. Ibid. Maritain, The Rights of Man and Natural Law, p. 6

    47

    Alveda King: Civil Rights, Human Dignity and Faith, June 23, 2010 for the All-Party Parliamentary Group on Human Dignity, Houses of Parliament, London [англ. Альведа Кинг: Гражданские права, достоинство человека и вера, июнь 2010 для смешанной парламентской группы по достоинству человека, Лондон] – доступно на: http://davidalton.net/2011/08/09/dr-alveda-king-and-her-uncles-legacy/ (взято 2.02.2012) [↑](#footnote-ref-48)
48. Там же. Maritain, The Rights of Man and Natural Law, с. 11 [↑](#footnote-ref-49)
49. См. напр. Bruno Simma, The Contribution of Alfred Verdross to the Theory of International Law,

    European Journal of International Law (EJIL 6 -1995), с. 54. [Бруно Симма, Вклад Альфреда Фердросса в теорию международного права, Европейский журнал международного права] Симма был близким коллегой Фердросса, а теперь является судьей Международного суда ООН в Гааге. [↑](#footnote-ref-50)
50. См. Там же. Alfred Verdross, Statisches und Dynamisches Naturrecht, с. 111-112 [↑](#footnote-ref-51)
51. См. Alfred Verdross: Die Wurde des Menschen und Ihr Völkerrechtlicher Schutz; Schriftenreihe

    Niederösterreichische Juristische Gesellschaft, Heft 3[Достоинство человека и защита прав человека, Сводное издание Юридического общества Нижней Австрии, том 3], 1975, с. 6-7 и: Alfred Verdross, Statisches und

    Dynamisches Naturrecht, c. 85-91 [↑](#footnote-ref-52)
52. Перевод: «Боже, ты так чудесно создал и обновил достинство человека» The Mass of the

    Roman Rite : Its Origins and Development (Missarum Sollemnia II), Joseph A. Jungmann, 1949, с. 74 [Месса латинского обряда: ее происхождение и развитие, Йозеф Юнгман] [↑](#footnote-ref-53)
53. Псалом 8, стихи 5 -7, Новая американская библия. [↑](#footnote-ref-54)
54. Там же. Verdross, Statisches und Dynamisches Naturrecht, с. 73 [↑](#footnote-ref-55)
55. Там же. Verdross, Statisches und Dynamisches Naturrecht с. 73-85 [↑](#footnote-ref-56)
56. Alfred Verdross, Abendlдndische Rechtsphilosophie, 2. Auflage Wien 1963, с. 257 [нем. Альфред Фердросс, Западная философия права, 2-е издание, Вена] [↑](#footnote-ref-57)
57. См. там же. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, с. 259 [↑](#footnote-ref-58)
58. Там же. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, с. 260 [↑](#footnote-ref-59)
59. Здесь Фердросс ссылается на переработанный труд Манчаки 1564 года “Controversiae illustres”[лат. Великие противоречия] [↑](#footnote-ref-60)
60. Там же. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, с. 265 [↑](#footnote-ref-61)
61. Там же. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, с. 265 - 266 [↑](#footnote-ref-62)
62. Там же. Verdross, Statisches und Dynamisches Naturrecht, с. 14-15 [↑](#footnote-ref-63)
63. Там же. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, с. 267 [↑](#footnote-ref-64)
64. Romano Guardini, Europe – Reality or Mission. Acceptance speech upon being awarded the Erasmus Prize, Brussels 21 April 1962. Re-published in F.A.M. Alting von Geusau, European Unification in the 20th Century – A Treasury of Readings - 1998, [Романо Гвардини, Реальность или миссия. Речь на вручении премии Эразма, Брюссель, 21 апреля 1962. ] с. 5-11 [↑](#footnote-ref-65)
65. Johannes Messner, Das Naturrecht – Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik,

    Tyrolia Verlag 3. Auflage 1958 [нем. Йоханнес Месснер, Естественное право - Справочник по социальной этике, государственной этике и деловой этике, Тирольское издательство 3, издание 1958] [↑](#footnote-ref-66)
66. Johannes Messner (edited by Anton Rauscher and Rudolf Weiler), Menschenwürde und Menschenrecht –

    Ausgewählte Artikel, Oldenbourg Verlag 2004, [нем. и англ. Йоханнес Месснер (под редакцией Антона Раушера и Рудольфа Вайлера) Достоинство человека и права человека – избранные статьи, издательство Олденбург, 2004] с. 208-209 [↑](#footnote-ref-67)
67. Там же. Messner, Menschenwьrde und Menschenrecht, с. 210 [↑](#footnote-ref-68)
68. Там же. Messner, Menschenwьrde und Menschenrecht, с. 245 [↑](#footnote-ref-69)
69. Там же. Messner, Menschenwьrde und Menschenrecht, с. 246 [↑](#footnote-ref-70)
70. См. там же. Messner, Menschenwьrde und Menschenrecht, с. 212 [↑](#footnote-ref-71)
71. Там же. Messner, Menschenwьrde und Menschenrecht, с. 253 [↑](#footnote-ref-72)
72. Там же. Messner, Menschenwьrde und Menschenrecht, с. 252- 253 [↑](#footnote-ref-73)
73. Karl Rahner, Das Christemtum und der “Neue Mensch“, in: Karl Rahner Sämtliche Werke – Band 15

    Verantwortung der Theologie – Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie, Herder 2001,

    с. 138-139 [нем. Карл Ранер, Христианство и «новый человек», в Полном собрании сочинений Карла Ранера – том 15 Ответственность теологии – Диалог с естественными науками и социологической теорией, Гердер, 2001] [↑](#footnote-ref-74)
74. См. там же. Rahner Band 15, с. 147, в котором он говорит о последствиях идеи вечности в жизни человека. [↑](#footnote-ref-75)
75. См. Karl Rahner, Würde und Freiheit des Menschen, in: Karl Rahner Sämtliche Werke – Band 10 Kirche

    in den Herausforderungen der Zeit – Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Herder 2003,

    с. 186-187 [нем. Карл Ранер, Достоинство и свобода человека, в: Карл Ранер, Полное собрание сочинений - том 10 церковь и вызов времени - исследования по экклезиологии и церковной истории, Гердер, 2003] [↑](#footnote-ref-76)
76. Там же. Rahner Band 10, с. 184-185 [↑](#footnote-ref-77)
77. Josef Bordat, Menschenbild, Menschenwürde, Menschenrechte. Zur Bedeutung der christlichen Wurzeln

    Europas für die Grundwerte der Union. In: Heit, H., Die Werte Europas - Verfassungspatriotismus und

    Wertegemeinschaft in der EU? (= Region, Nation, Europa 31). Munster 2006, с. 87-88 [нем. Йозеф Бордат, Облик человека, достоинство человека, права человека. Значение основ христианства для общечеловеческих ценностей в Союзе. В: Хайт Х., Европейские ценности – конституционный патриотизм и общественные ценности в ЕС? = (Регион, Нация, Европа 31) Мюнстер, 2006] [↑](#footnote-ref-78)
78. Karl Rahner, über die Würde des Menschen, in: Karl Rahner Sämtliche Werke – Band 28 Christentum in

    Gesellschaft – Schriften zur Pastoral, zur Jugend und zur christlichen Weltgestaltung, Herder 2010, с. 12 [Карл Ранер, О достоинстве человека, в: Карл Ранер Полное собрание сочинений - Том 28 Христианство в Обществе – Записки для паствы, молодежи и о христианской картине мира, Гердер 2010, с] [↑](#footnote-ref-79)
79. См. там же. Rahner Band 28, с. 12-14 [↑](#footnote-ref-80)
80. Там же. Rahner Band 28, с. 14 [↑](#footnote-ref-81)
81. См. там же. Rahner Band 38, с. 14 - 15 [↑](#footnote-ref-82)
82. См. Eric Voegelin, Hitler and the Germans,translated, edited, and with an introduction by Detlev

    Clemens and Brendan Purcell, 2003. Это сборник лекций, прочитанных Фёгелином в 1964 в которых он анализирует причины и следствия прихода Гитлера к власти. [англ. Эрик Фёгелин, Гитлер и немцы, переведено, отредактировано и снабжено вступлением Бренданом Парселом, 2003]. [↑](#footnote-ref-83)
83. Например: Eric Voegelin, The New Science of Politics, An Introduction; University of Chicago Press

    1987. [англ. Эрик Фёгелин, Новая наука о политике, введение.]Эта его работа считается самой влиятельной и послужила вступлеием к его важнейшему труду “Order and History”. [англ. Прядок и история] [↑](#footnote-ref-84)
84. См. John A. Hallowell, Eric Voegelin (1901-1985), The Intercollegiate Review – Spring/Summer 1985 с. 3 – 4 [англ. Джон Халлоуэлл, Эрик Фёгелин (1901 - 1985), Межуниверситетское обозрение – весна/лето 1985] [↑](#footnote-ref-85)
85. Там же. Voegelin, The New Science of Politics, с. 69 [↑](#footnote-ref-86)
86. Glenn Hughes, Eric Voegelin and Christianity, The Intercollegiate Review – Fall/Winter 2004, с. 31[Глен Хьюз, Эрик Фёгелин и христианство, Межуниверситетское обозрение – осень/зима 2004] [↑](#footnote-ref-87)
87. См. там же. Voegelin, The New Science of Politics, с. 156 [↑](#footnote-ref-88)
88. Там же. Hughes, Eric Voegelin and Christianity, pс. 32 [↑](#footnote-ref-89)
89. Когда мы говорим о «католической мысли» в этой главе, мы имеем в виду также документы, опубликованные католической церковью, главным образом, папами. Если не указано иное, все цитируемые церковные документы взяты с веб-сайта www.vatican.va [↑](#footnote-ref-90)
90. Например, папа Иоанн Павел II подтверждает это: “После Второй мировой войны, она [католическая церковь] поставила достоинство человека во главе угла своих социальных идей (..)”:Иоанн Павел II,

    энцикликаncyclical Letter Centesimus Annus [лат. Сотый год], published 1 May 1991, §61 [↑](#footnote-ref-91)
91. Папа Иоанн XXIII, энциклика “Pacem in Terris” о мире среди всех народов, основанном на истине,

    справедливости, любви и свободе, апрель 11, 1963 [↑](#footnote-ref-92)
92. Jove Jim S. Aguas, The Notions of the Human Person and Human Dignity in Aquinas and Wojtyla Kritike, Volume 3, nr.1, June 2009, с. 54 [англ. Джов Джим С. Агуас, Идея личности и достоинства человека у Аквината и Войтылы ]; [↑](#footnote-ref-93)
93. См. там же. Aguas, The Notions of the Human Person and Human Dignity in Aquinas and Wojtyla, с. 51 [↑](#footnote-ref-94)
94. См. Michael Novak, The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty, and the

    Concept of the Person; Journal of Markets and Morality 1, no. 2 October 1998, p. 109 [Майкл Новак, Иудео-христианские основания достоинства человека, личная свобода и концепция личности; Журнал рынков и морали] [↑](#footnote-ref-95)
95. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et Spes, promulgated by His

    Holiness Pope Paul VI on December 7, 1965; §. 4; published in: The Documents of Vatican II, Vatican. [англ. Пастырская конституция о церкви в современном мире Gaudium et Spes, обнародованная Его Святейшеством папой Павлом VI 7 декабря 1965; §4; опубликовано в: Документы II Ватиканского собора, Ватикан] [↑](#footnote-ref-96)
96. См. Charles E. Curran, Catholic Social Teaching, 1891-present – A historical theological and ethical

    analysis, Washington D.C. 2002, с. 75 [англ. Чарльз Е. Курран, Католическое социальное учение с 1891 до наших дней – исторический, теологический и этический анализ.] [↑](#footnote-ref-97)
97. Там же. Gaudium et Spes § 19 [↑](#footnote-ref-98)
98. Там же. Gaudium et Spes § 27 [↑](#footnote-ref-99)
99. Там же. Gaudium et Spes § 27 [↑](#footnote-ref-100)
100. Там же. Gaudium et Spes § 60 [↑](#footnote-ref-101)
101. Declaration on Religious Freedom Dignitatis Humanae; On the Right of the Person and of Communities

     to Social and Civil Freedom in Matters Religious: Promulgated by Pope Paul VI on December 7, 1965,

     published in: The Documents of Vatican II, Vatican Translation St. Paul‟s 2009, с. 391ff [Декларация о религиозной свободе Dignitatis Humanae; О праве личности и сообществ на общественную и гражданскую свободу в вопросах религии: обнародована папой Павломl VI 7 декабря 1965, опубликована в: Документы II Ватиканского собора, перевод Ватикана] [↑](#footnote-ref-102)
102. Там же. Pope John XXIII: Encyclical Pacem in Terris. [↑](#footnote-ref-103)
103. Kenneth L. Grasso, An Unfinished Argument: Dignitatis Humanae, John Courtney Murray and the

     Catholic Theory of the State, in: Kenneth L. Grasso and Robert P. Hunt (ed.), Catholicism and Religious

     Freedom: contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty, Rowan & Littlefield

     Publishers 2006, с. 161-162 [Кеннет Л. Грассо, Незаконченный спор и Роберт П. Хант (ред.), Католицизм и религиозная свобода: современные размышления о декларации о религиозной свободе второго Ватиканского собора] [↑](#footnote-ref-104)
104. Особенно оспаривалась она внутри церкви, которая тогда еще не приняла идею религиозной свободы. Позже мы обсудим это в деталях. [↑](#footnote-ref-105)
105. Папа Павел VI , обращение к правителям, 8 декабря 1965; опубликовано на сайте www.vatican.va [↑](#footnote-ref-106)
106. См. там же. Kenneth L. Grasso, An Unfinished Argument: Dignitatis Humanae, John Courtney Murray

     and the Catholic Theory of the State [Джон Кортни Мюррей и католическая теория государства](с. 166), например, утверждает, что до папы Пия XII включительно, который был папой до 1958, католическое социальное учение отрицало естественное право человека на свободу вероисповедания. [↑](#footnote-ref-107)
107. Там же. Dignitatis Humanae, § 12 [↑](#footnote-ref-108)
108. См. там же. Dignitatis Humanae, § 2 [↑](#footnote-ref-109)
109. John Paul II, The Freedom of Conscience and Religion, St. Paul Editions 1980, с. 5-6 [Иоанн Павел II, Свобода сознания и религии] [↑](#footnote-ref-110)
110. Ричард Нойхаус, Второй Ватиканский собор, 40 лет спустя: «Dignitatis Humanae»; интервью от 20, 2003 новостному агентству «Зенит» (Zenit) о Декларации о религиозной свободе, с. 1, www.zenit.org/article-8747?I=english (взято 30-4-2011) [↑](#footnote-ref-111)
111. Там же. Dignitatis Humanae, § 3 [↑](#footnote-ref-112)
112. Там же. Dignitatis Humanae, § 10-11 [↑](#footnote-ref-113)
113. Там же. Dignitatis Humanae, § 12 [↑](#footnote-ref-114)
114. См. там же. Kenneth L. Grasso, An Unfinished Argument: Dignitatis Humanae, John Courtney Murray

     and the Catholic Theory of the State, с. 167 и далее, где многократно приводятся цитаты Джона Кортни Мюррея. Мюррей был американским иезуитом и теологом (1904-1967), который сыграл определяющую роль в разработке Dignitatis Humanae и пытался примирить католическую доктрину и религиозный плюрализм. Также он активно способствовал тому, чтобы члены собора приняли Декларацию. [↑](#footnote-ref-115)
115. См. там же. Neuhaus, Vatican II, 40 Years later, с. 4 [↑](#footnote-ref-116)
116. Там же. Dignitatis Humanae, § 15 [↑](#footnote-ref-117)
117. Там же. Dignitatis Humanae, § 11, цитируя Евангелие от Иоанна 18: 36, 37 и Матфея 26: 51-53 [↑](#footnote-ref-118)
118. См. там же. Neuhaus, Vatican II, 40 Years later, p. 1 [↑](#footnote-ref-119)
119. См.: Tracey Rowland, John Paul II and Human Dignity, June 2005 Public Lecture held at the John Paul

     II Institute for Studies on Marriage and the Family (Melbourne, Australia), с. 1 (он-лайн ерсия, взята 2-

     2-2012с сайта www.jp2institute.org [Трейси Роуланд, Иоанн Павел II и достоинство человека, публичная лекция в Институте по изучению брака и семьи им. Иоанна Павла II (Мельбурн, Австралия), июнь 2005] [↑](#footnote-ref-120)
120. См. там же. Rowland, John Paul II and Human Dignity, с. 2-3 [↑](#footnote-ref-121)
121. Оригинальное польское название: Osoba y Czyn, перевод на английский опубликован в 1979 издательством Springer Netherland [↑](#footnote-ref-122)
122. За время своего понтификате Иоанн Павел II среди прочего опубликовал 14 энциклик и 3288 речей. Источник:

     Пресс-центр Ватикана – www.vatican.va (взято 2-5-2011) [↑](#footnote-ref-123)
123. John Paul II, Encyclical Letter “Redemptor Homnis”, 3 April 1979. Published by Pauline Books &

     Media 1979 [англ. Иоанн Павел II энциклика “Redemptor Hominis” от 3 апреля 1979. Опубликована издательством by Pauline Books & Media в 1979] [↑](#footnote-ref-124)
124. Там же. Redemptor Homnis §8. [перевод энциклики на русский взят с http://krotov.info/acts/20/voityla/19790309.html] [↑](#footnote-ref-125)
125. Там же. Redemptor Homnis §12 [↑](#footnote-ref-126)
126. John Paul II, Encyclical Letter “The Splendor of Truth (Veritatis Splendor)”, 6 August 1993. Vatican

     Translation, Pauline Books 1995 [Иоанн Павел II, энциклика «Сияние Истины» (Veritatis Splendor), 6 августа 1993. Перевод Ватикана, Pauline Books 1995] [↑](#footnote-ref-127)
127. Там же. Veritatis Splendor, §4 [↑](#footnote-ref-128)
128. Там же. Veritatis Splendor, §31 [↑](#footnote-ref-129)
129. См. Dignitatis Humanae,§1, со ссылкой на энциклику папы Иоанна XXIII от 1963 «Pacem in Terris». [↑](#footnote-ref-130)
130. См. также Veritatis Splendor, §32, 35 [↑](#footnote-ref-131)
131. См. там же. Veritatis Splendor, §36, 40 [↑](#footnote-ref-132)
132. См. там же. Veritatis Splendor, §44 [↑](#footnote-ref-133)
133. Там же. Veritatis Splendor, §50 [здесь и далее перевод на русский взят с http://tau.by/bibliyateka/20-dakumety-kastsjola/143-veritatis-splendor-siyanie-istiny?showall=&start=2] [↑](#footnote-ref-134)
134. См. там же. Veritatis Splendor, §§52, 53 [↑](#footnote-ref-135)
135. См. там же. Veritatis Splendor, §95 [↑](#footnote-ref-136)
136. См. там же. Veritatis Splendor, §§97, 99 [↑](#footnote-ref-137)
137. См. сноску 29. [↑](#footnote-ref-138)
138. Gerard V. Bradley, Natural Law and Constitutional Law, The Catholic Social Science Review, Volume

     1, 1996 – с. 36-42. [Джерард В. Брэдли, Естественное право и конституционное право, Католическое социологическое обозрение, том 1, 1996] [↑](#footnote-ref-139)
139. Там же. Pacem in Terris §§ 80-81 [↑](#footnote-ref-140)
140. Там же. Veritatis Splendor §96 [↑](#footnote-ref-141)
141. Janet E. Smith, Natural Law in Veritatis Splendor, Osservatore Romano, January 5, 1994 [Джанет Е. Смит, Естественное право в Veritatis Splendor, Osservatore Romano, 5 января 1994] [↑](#footnote-ref-142)
142. Там же. Veritatis Splendor, §101, где он также цитирует энциклику Centesimus Annus от 1991. [↑](#footnote-ref-143)
143. John Paul II , Encyclical Letter “The Gospel of Life (Evangelium Vitae)”, Pauline Media 1995, §2 [Иоанн Павел II, энциклика «Евангелие Жизни» (Evangelium Vitae)] [↑](#footnote-ref-144)
144. См. там же. Veritatis Splendor, §3 [↑](#footnote-ref-145)
145. Там же. Veritatis Splendor, §5 [↑](#footnote-ref-146)
146. Address for the World Youth Day vigil, 14 August 1993, Denver. Published on www.vatican.va [Речь во время службы к Всемирному дню молодежи, 14 августа 1993, Денвер. Опубликовано на www.vatican.va ] [↑](#footnote-ref-147)
147. См. там же. Evangelium Vitae, §14. [↑](#footnote-ref-148)
148. Позже мы обсудим это явление широкомасштабного проведения абортов детей с синдромом Дауна, которое составляет 92% всех случаев. [↑](#footnote-ref-149)
149. Там же. Evangelium Vitae, §19 [↑](#footnote-ref-150)
150. Там же. Evangelium Vitae, §20 [↑](#footnote-ref-151)
151. См.: William E. May, Philosophical Anthropology and Evangelium Vitae, 24 September 2002, с. 2;

     published on http://www.christendom-awake.org (retrieved 10-4-2010) [Уильям Е. Мэй, Философская антропология и Evangelium Vitae, 24 сентября 2002, опубликовано на <http://www.christendom-awake.org> (взято 10. 04. 2010)] [↑](#footnote-ref-152)
152. См.: Luke Gormally, Human dignity: the Christian view and the secularist view, in: J. Vial Correa and

     Elio Sgreccia (ed.) The Culture of Life: Foundations and Dimensions; Vatican City - Libreria Editrice

     Vaticana 2002, с. 52-66 [Люк Гормалли, Достоинство человека: христианский и светский взгляд в: Дж. Виал Корреа и Элио Сгреция (ред.) Культура жизни: Основы и начала; Ватиканcкий Издательский дом] [↑](#footnote-ref-153)
153. Joseph Fletcher, Moral Responsibility: Situation Ethics at Work, Philadelphia - Lippincott, 1967, с. 151 [Джозеф Флетчер, Моральная ответственность: ситуационная этика в действии] [↑](#footnote-ref-154)
154. См. Там же. May, Philosophical Anthropology and Evangelium Vitae, с. 10 [↑](#footnote-ref-155)
155. Robert Spaemann, On the Anthropology of the Encyclical Evangelium Vitae, in: Five Years of

     Confrontation with the Society, Proceedings of the 6th Assembly of the Pontifical Academy for Life –

     Vatican City 2000, Libreria Editrice Vaticane, edited by Juan de Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, §§11, 12[Роберт Шпеман, Об антропологии энциклики Evangelium Vitae, в: Пять лет борьбы с обществом, материалы 6-й Ассамблеи Папской академии жизни] (опубликовано на [www.academiavita.org](http://www.academiavita.org)). Также Шпеман замечает здесь, что этот интегральный взгляд на жизнь человека, будучи отвергнут современным либеральным мышлением, подтверждается биологической антропологией. [↑](#footnote-ref-156)
156. Там же. Spaemann, On the Anthropology of the Encyclical Evangelium Vitae, §5 [↑](#footnote-ref-157)
157. Там же. Spaemann, On the Anthropology of the Encyclical Evangelium Vitae, §6 [↑](#footnote-ref-158)
158. Там же. Evangelium Vitae, §60 [↑](#footnote-ref-159)
159. Там же. Spaemann, On the Anthropology of the Encyclical Evangelium Vitae, §7 [↑](#footnote-ref-160)
160. См. там же. Evangelium Vitae, §57, где папа римский не оставляет сомнений по этому вопросу, называя «прямое и добровольное прекращение невинной жизни» «тяжелым аморальным поступком». Или в §90: «Еще раз повторю: закон, нарушающий естественное право невинного человека на жизнь, несправедлив и как таковой не может считаться имеющим законную силу». [↑](#footnote-ref-161)
161. См. там же. Evangelium Vitae, §101 [↑](#footnote-ref-162)
162. Joseph Ratzinger, Culture and Truth: Some Reflections on the Encyclical Letter, Fides et Ratio, lecture,

     13-2-1999 at St. Patrick's Seminary, published in: The Patrician – Winter 1999 St. Patrick's Seminary

     Patrician Magazine, February 1999; also published as: Joseph Ratzinger, Culture and Truth: Reflections on

     the Encyclical, Origins 28, no. 36 (25 February 1999) [англ. Йозеф Ратцингер, Культура и Истина: Размышления над энцикликой Fides et Ratio, лекция от 13.02.1999 в Семинарии Св. Патрика, опубликовано в «Пэтришн» - зима 1999, журнал «Патришн» Семинарии Св. Патрика, февраль 1999; также издана как: Йозеф Ратцингер, Культура и Истина: Размышления над энцикликой, «Ориджинс 28», №36 (25 февраля 1999)] [↑](#footnote-ref-163)
163. John Paul II, Encyclical Letter “Fides et Ratio” on the relationship between faith and reason, 14

     September 1998; Pauline Books & Media 1998, с. 7 [Иоанн Павел II, энциклика “Fides et Ratio” о взаимоотношениях веры и разума, 14 сентября 1998] [↑](#footnote-ref-164)
164. Там же. Fides et Ratio, §72 [здесь и далее цитаты этой энциклики приведены с http://www.fjp2.com/ru/john-paul-ii/online-library/encyclicals/128-fides-et-ratio] [↑](#footnote-ref-165)
165. Там же. Fides et Ratio, §70 [↑](#footnote-ref-166)
166. Там же. Ratzinger, Culture and Truth [↑](#footnote-ref-167)
167. См. там же. Fides et Ratio, §83 [↑](#footnote-ref-168)
168. Там же. Ratzinger, Culture and Truth [↑](#footnote-ref-169)
169. Nicholas Wolterstorff: Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter, Fides et Ratio; опубликовано на www.christianitytoday.com (взято 7-10-2010), с. 2 [Николас Вольтершторф: ответ философа на энциклику Иоанна Павла II Fides et Ratio] [↑](#footnote-ref-170)
170. Там же. Fides et Ratio, §83 [↑](#footnote-ref-171)
171. Теолог Джеймс Шаль (James Schall)говорит то же самое в отношении цивилизации в своих комментариях к лекции папы Бенедикта в Регенсбурге от 2006 года, которую он описывает как «прямо соответствующую “Fides et Ratio” Иоанна Павла II»; James V. Schall: The Regensburg Lecture: Thinking Rightly about God and Man, Ignatius Insight 15-9-2006, с. 3; опубликовано на www.ignatiusinsight.com (взято 09.10.2010) [англ. Джеймс В. Шаль: лекция в Регенсбурге: праведные мысли о боге и человеке, «Иннатиус Инсайт 15.09.2006»] [↑](#footnote-ref-172)
172. Compendium of the Social Doctrine of the Church, с. 55, §107; 2nd edition Libreria Editrice Vaticana

     2009. Этот текст – цитата из энциклики Иоанна XXIII: Mater et Magistra [англ. Компендиум социального учения католической церкви; 2-е издание Ватиканcкого Издательского дома] [здесь и далее цитаты взяты с http://schola-teologica.narod.ru/j20-references.html] [↑](#footnote-ref-173)
173. John Paul II, Encyclical Letter “Laborem exercens” - on Human Work, on the ninetieth anniversary of

     Rerum Novarum, 14 September 1981 [англ. Иоанн Павел II, энциклика “Laborem exercens” о труде человека к девяностой годовщине Rerum Novarum, 14 сентября 1981] [↑](#footnote-ref-174)
174. Там же. Laborem Exercens, §1, в которой он продолжает: « Но Церковь чувствует себя обязанной постоянно напоминать о достоинстве и правах трудящихся, ясно указывать на все те причины, что приводят к нарушению этих прав, к умалению достоинства трудящегося человека». [Здесь и далее перевод на русский цитируется по http://www.fjp2.com/ru/john-paul-ii/online-library/encyclicals/96-laborem-exercens.] [↑](#footnote-ref-175)
175. Там же. Laborem Exercens, §4 [↑](#footnote-ref-176)
176. См: Бытие, 1:28, Новая американская библия [↑](#footnote-ref-177)
177. Там же. Laborem Exercens, §4 [↑](#footnote-ref-178)
178. Там же. Laborem Exercens, §4, §9 [↑](#footnote-ref-179)
179. Eucharistic Prayer IV, English translation of The Roman Missal 1973 [Евхаристическая молитва IV, перевод на английский Римского миссала 1973] [↑](#footnote-ref-180)
180. John Paul II, Encyclical Letter “Sollicitudo Rei Socialis”, for the twentieth anniversary of the encyclical

     "Populorum Progressio", 30 December 1987, §47 [Иоанн Павел II, энциклика «Sollicitudo Rei Socialis» [Забота о социальных ценностях], посвященная двадцатой годовщине энциклики "Populorum Progressio" [О прогрессе народов], 30 декабря 1987] [↑](#footnote-ref-181)
181. Там же. Laborem Exercens, §10 [↑](#footnote-ref-182)
182. См: Джеральд Дж. Шнепп , обзор книги “The Priority of Labor: A Commentary on Laborem

     Exercens by Gregory Baum”, в «Sociology of Religion» 44(2), 1983, с. 170-171 [«Приоритет труда: комментарий к Laborem Exercens Грегори Баума», в «Социологии религии»] [↑](#footnote-ref-183)
183. См.: Александр Дж. Матейко (Alexander J. Matejko), обзор книги “The Priority of Labor: A Commentary on Laborem

     Exercens by Gregory Baum”, Relations Industrielles / Industrial Relations, vol. 37, nr. 4, 1982, с. 964 [[«Приоритет труда: комментарий к Laborem Exercens Грегори Баума», Промышленные отношения, том 37, номер 4, 1982] [↑](#footnote-ref-184)
184. Иоанн Павел II, Энциклика “Centesimus annus”,приуроченная к столетнему юбилею энциклики “Rerum Novarum”, 1 мая 1991 [↑](#footnote-ref-185)
185. Там же. Папа Лев XIII, энциклика Rerum Novarum, §40 [↑](#footnote-ref-186)
186. См.: Mary Ann Glendon, A Challenge to the Human Sciences, in: A New World Order: John Paul II and

     Human Freedom, edited by George Weigel, Washington 1992, с. 79-80 [Мэри Энн Глендон, Вызов гуманитарным наукам, в: Новый мировой порядок: Иоанн Павел II и свобода человека, под ред. Джорджа Вайгеля, Вашингтон, 1992 ] [↑](#footnote-ref-187)
187. Там же. Glendon, A Challenge to the Human Sciences, с. 80 [↑](#footnote-ref-188)
188. Там же. Centesimus Annus, §44 [перевод на русский язык взят с <http://www.catholicfind.com/cgi-bin/MarpX_N1.exe?action%3Dnext293234%26key%3DWritings+of+John+Paul+II%26>. На самом деле это энциклика Veritatis Splendor, параграф 99 с цитатой из Centesimus Annus, так что ссылка автора неверна] [↑](#footnote-ref-189)
189. См. Там же. Centesimus Annus, §11 [↑](#footnote-ref-190)
190. См. Там же. Centesimus Annus, §13 [↑](#footnote-ref-191)
191. Там же. Centesimus Annus, §13 [↑](#footnote-ref-192)
192. Здесь нужно отметить, что Иоанн Павел II в данной энциклике четко разграничивает то, что можно назвать ограниченной и неограниченной помощью. Именно на последнюю модель направлена его критика. Первая модель, которая подразумевает государственную пенсию и пособие по безработице, фактически весьма одобряется в социальных энцикликах католической церкви. Понтифик четко разграничил эти понятия в §11 Centesimus Annus: «(…)признает за государством задачу блюсти общее благо и заботиться о том, чтобы любая область общественной жизни, не исключая экономической, способствовала его прогрессу при уважении законной независимости каждого из них. Это, однако, не должно приводить к мысли, будто бы для Папы Льва XIII любое решение социального вопроса должно исходить от государства. Наоборот, он неоднократно настаивает на необходимости ограничивать вмешательство государства, подчеркивая его служебный характер, ибо отдельный человек, семья и общество ему предшествуют, и оно существует для охраны их прав, а не для того, чтобы эти права ущемлять». По этому вопросу смотри Thomas Storck in: Catholic Social Teaching: John Paul II, Centesimus Annus, I, The Catholic Faith, vol. 4, no. 4 (July/August 1998), с. 22-23 и Catholic Social Teaching: John Paul II, Centesimus Annus, II, The Catholic Faith, vol. 4, no. 5 (September/October 1998), с. 40-41 [Томас Шторк в: Католическое социальное учение: Иоанн Павел II,Centesimus Annus, I, Католическая вера, том 4, №4 (Июль/август 1998) и John Paul II, Centesimus Annus, II там же, том 4, №5 (сентябр/октябрь 1998)] [↑](#footnote-ref-193)
193. См. там же. Centesimus Annus, §46 [↑](#footnote-ref-194)
194. См. там же. Centesimus Annus, §29 [↑](#footnote-ref-195)
195. Там же. Centesimus Annus, §29 [↑](#footnote-ref-196)
196. Там же. Centesimus Annus, §47 [↑](#footnote-ref-197)
197. См.: Avery Dulles, S.J., Centesimus Annus and the Renewal of Culture, Journal of markets and Morality

     2. no. 1 (Spring 1999), с. 4 [Эвери Даллес, Centesimus Annus и обновление культуры, Журнал торговли и морали 2, №1 (весна 1999)] [↑](#footnote-ref-198)
198. Benedict XVI, Encyclical Letter “Deus Caritas Est”, 25 December 2005, Libreria Editrice Vaticana, 2nd

     English edition 2006, §28 [англ. Бенедикт XVI, энциклика «Deus Caritas Est»[лат. Бог есть любовь], 25 декабря 2005, Ватиканcкий Издательский дом, 2-е английское издание, 2006] [здесь и далее русский перевод энциклики взят с http://www.benediktxvi.ru/index.php?option=com\_content&task=view&id=681] [↑](#footnote-ref-199)
199. Многочисленная литература, посвященная первой энциклике понтифика соглашается с этим. Например, смотри выпуск от лета 2006 журнала «Communio – International Catholic Review» [Комьюнио – международное католическое обозрение], том. 33, № 3, который посвящает целое издание обсуждению Deus Caritas Est. [↑](#footnote-ref-200)
200. Там же. Deus Caritas Est, §10 [↑](#footnote-ref-201)
201. Benedict XVI, Encyclical Letter “Caritas in Veritate”, 29 June 2009, Libreria Editrice Vaticana, 2009 [Бенедикт XVI, энциклика “Caritas in Veritate”, 29 июня 2009, Ватиканcкий Издательский дом, 2009] [↑](#footnote-ref-202)
202. Там же. Caritas in Veritate, §2 [здесь и далее перевод энциклики на русский взят с cathmos.ru/files/docs/papal\_documents/Caritas\_in\_Veritate.pdf‎] [↑](#footnote-ref-203)
203. См. там же. Caritas in Veritate, §9 [↑](#footnote-ref-204)
204. См. там же. Caritas in Veritate, §25 [↑](#footnote-ref-205)
205. Там же. Caritas in Veritate, §28 [↑](#footnote-ref-206)
206. См. там же. Caritas in Veritate,§29 [↑](#footnote-ref-207)
207. Там же. Caritas in Veritate,§29 [↑](#footnote-ref-208)
208. Там же. Caritas in Veritate, §43 [↑](#footnote-ref-209)
209. Там же. Caritas in Veritate, §34 [↑](#footnote-ref-210)
210. Там же. Caritas in Veritate, §76 [↑](#footnote-ref-211)
211. International Theological Commission, Communion and Stewardship: Human Persons Created in the

     Image of God, La Civiltа Cattolica 2004/IV, с. 254-286 [↑](#footnote-ref-212)
212. Там же. Communion and Stewardship, §7 [↑](#footnote-ref-213)
213. Там же. Communion and Stewardship, §2 [↑](#footnote-ref-214)
214. Commission Théologique Internationale, A la Recherche d’une Ethique Universelle : Nouveau Regard

     sur la Loi Naturelle [фр. Международная теологическая комиссия, В поисках универсальной этики: новый взгляд на естественное право],опубликовано на французском и итальянском языках только и исключительно на www.vatican.va – июнь 2009 (взято 20.11.2011) [↑](#footnote-ref-215)
215. См. Там же. Nouveau Regard sur la Loi Naturelle, §11, §114 [↑](#footnote-ref-216)
216. Там же. Nouveau Regard sur la Loi Naturelle, §92 [↑](#footnote-ref-217)
217. Там же. Nouveau Regard sur la Loi Naturelle, §7 [↑](#footnote-ref-218)
218. Franz Böckle, Fundamentalmoral, 6. Auflage 1994 (1977) [нем. Франц Бёкле, Фундаментальная мораль, 6-е издание 1994 (1977)], с. 299. Социологи того времени говорили в этом контексте о «трансцендентном человеческом достоинстве» в противоположность «неотвратимому достоинству», последнее обусловлено социальной системой, в которой люди фактически живут. Другими словами, чисто позитивистский подход к человеческому достоинству, который полагает достоинство изменяемым при определенных обстоятельствах. . См. сноски 16 – 18 у Бёкле, а также критику этого подхода Шпиндельбёком (Spindelböck): Josef Spindelböck, Die Katholische Kirche und die Heiligkeit des Menschenlebens, in: Forum Katholische Theologie 27 (2011), с. 114-128 [нем. Йозеф Шпиндельбёк, Католическая церковь и святость человеческой жизни, в: «Форум католической теологии» 27 (2011)] [↑](#footnote-ref-219)
219. Там же. Josef Spindelböck, Die Katholische Kirche und die Heiligkeit des Menschenlebens, с. 121 [↑](#footnote-ref-220)
220. См. Franz Böckle в: Kirche im Umbruch der Gesellschaft, edited by H. Stirnimann, Paulusverlag 1970,

     с. 95. Здесь он ссылается на работу фон Бальтазара «Gott begegnen in der Heutigen Welt» [нем. Встречая бога в современном мире] [↑](#footnote-ref-221)
221. Там же. Böckle, Kirche im Umbruch der Gesellschaft, с. 103 [↑](#footnote-ref-222)
222. См. там же: Böckle, Fundamentalmoral, с. 226, 291-292 [↑](#footnote-ref-223)
223. Там же. Böckle, Fundamentalmoral, с. 292 [↑](#footnote-ref-224)
224. См. там же: Böckle, Fundamentalmoral, с. 297-298, где он объясняет свою идею, цитируя Дж. Фьюкса (J. Fuchs) в сноске 13: Die christliche Moral ist “in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität grundsätzlich substantiell ein Humanum, also eine Moral echten Menschseins“. [нем. Христианская мораль в своей категориальной точности и материальности является принципиально человеческой, также как и моралью подлинного человеческого бытия. ] [↑](#footnote-ref-225)
225. Там же. Böckle, Kirche im Umbruch der Gesellschaft, с. 93, также см. с. 101 [↑](#footnote-ref-226)
226. См. Также: Böckle, Fundamentalmoral, с. 241-242 [↑](#footnote-ref-227)
227. Там же. Böckle, Fundamentalmoral, с. 238 [↑](#footnote-ref-228)
228. См.: Franz Böckle, Ja zum Menschen – Bausteine einer Konkreten Moral, edited by Gerhard Höver, Köel Verlag 1995, с. 84 [нем. Обязательно для людей - составные конкретной морали, под редакцией Герхарда Хёвера, «Кёель», издание 1995 ] [↑](#footnote-ref-229)
229. Здесь Бёкле говорит о “konfessionelle Kriege”, религиозных войнах, и не вполне понятно, относится это ко всем или лишь к большинству войн XIX и XX веков. С точки зрения истории, такое название как минимум вызывает сомнения: к примеру, religious wars, and it is not clear whether this is his

     labeling for all or most of the wars fought in the 19th and 20th centuries. Historically speaking this

     qualification is at least debatable: for example, one can hardly call the First World War a religiously

     motivated war. And even when the Nazis persecuted the Jews, this was not religiously motivated. [↑](#footnote-ref-230)
230. См. там же. Böckle, Ja zum Menschen, с. 89 [↑](#footnote-ref-231)
231. Там же. Böckle, Ja zum Menschen, с. 90 [↑](#footnote-ref-232)
232. См. там же. Böckle, Ja zum Menschen, с. 103 [↑](#footnote-ref-233)
233. См. там же. Böckle, Ja zum Menschen, с. 104 [↑](#footnote-ref-234)
234. Fanz Böckle/Gerhard Höver, Menschenrechte/Menschenwürde, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, edited by Peter Eicher, том 3, Köel Verlag 1985, с. 95 [нем. Франц Бёкле/Герхард Хёвер, Права человека / человеческое достоинство, в: «Новый справочник основных богословских понятий, под ред. Петера Эйхера, том 3, издательство «Кёэль», 1985] [↑](#footnote-ref-235)
235. См. там же: Böckle, Kirche im Umbruch der Gesellschaft, с. 103 [↑](#footnote-ref-236)
236. Robert Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, Ernst Klett Verlag 1977, с. 183 [нем. Роберт Шпеман, О критике политической утопии, издательство «Эрнст Клетт», 1977] [↑](#footnote-ref-237)
237. Там же. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, с. 183 [↑](#footnote-ref-238)
238. Там же. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, с. 186 [↑](#footnote-ref-239)
239. См. там же. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, с. 196 [↑](#footnote-ref-240)
240. См. там же. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, с. 183-184 [↑](#footnote-ref-241)
241. См. там же. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, с. 198 [↑](#footnote-ref-242)
242. Robert Spaemann, Menschenwürde und Menschliche Natur, in: Internationale Katholische Zeitschrift

     Communio (IKaZ) 39 (2010), 134-139; с. 134 [нем. Роберт Шпеман, Достоинство и природа человека, в: «Католический журнал Комьюнио (IKaZ) 39 (2010), 134 - 139»] [↑](#footnote-ref-243)
243. См: Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Robert Spaemann, Grenzen – Zur

     ethischen Dimension des Handelns, Klett-Cotta Verlag 2001, c. 109. [нем. Роберт Шпеман, Об идее человеческого достоинства, в: Роберт Шпеман, Границы – этическое ограничение поступков, издательство «Клетт-Котта, 2001»] В оригинале немецкий текст гласит: “Was mit ihm benannt wird, ist ursprünglicher als das, was durch ‟Menschenrechte‟ bezeichnet wird.“ [То, что так названо появилось раньше, чем права человека] [↑](#footnote-ref-244)
244. См. так же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 109 [↑](#footnote-ref-245)
245. Там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 109 [↑](#footnote-ref-246)
246. См. там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 113 [↑](#footnote-ref-247)
247. См. там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 115 [↑](#footnote-ref-248)
248. Там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 111 [↑](#footnote-ref-249)
249. См. там же. Spaemann, Menschenwürde und Menschliche Natur, c. 135 [↑](#footnote-ref-250)
250. См. там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 115 [↑](#footnote-ref-251)
251. См. там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 116 - 117 [↑](#footnote-ref-252)
252. Там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 118 [↑](#footnote-ref-253)
253. См. там же. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, с. 122 [↑](#footnote-ref-254)
254. См. там же. Spaemann, Menschenwürde und Menschliche Natur, c. 139 [↑](#footnote-ref-255)
255. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit - Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Suhrkamp 1976, с. 60. [нем. Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде, Государство, общество, свобода - исследования политической теории и конституционного права] [↑](#footnote-ref-256)
256. См. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit – Die Kirche in der modernen Welt, in: Schriften

     zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Band 3, Herder 1990, с. 15 [Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде, Свобода религии - церковь в современном мире, в: «Государство, общество, церковь», том 3, Гердер, 1990] [↑](#footnote-ref-257)
257. Там же. Böckenförde, Religionsfreiheit, с. 23 [↑](#footnote-ref-258)
258. Там же. Böckenförde, Religionsfreiheit, с. 27 [↑](#footnote-ref-259)
259. Там же. Böckenförde, Religionsfreiheit, с. 31; см. сноску Бёкенфёрде №35 [↑](#footnote-ref-260)
260. Среди прочего см.: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, в: Feuilleton der Frankfurter Allgemeine Zeitung 03-09-2003, №. 204, с. 33 и: там же. Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, с. 1216-1227 [нем. Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде, Достоинство человека было неприконовенно, в: журнале «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 03-09-2003, №. 204, с. 33 и там же Бёкенфёрде, Осталось ли достоинство неприкосновенным?, с. 1216-1227] [↑](#footnote-ref-261)
261. Matthias Herdegen, in: Maunz/Dürig, Grundgesetz. Kommentar, art. 1 I, 2003 [Матиас Хердеген, в: Маунц/Дюриг, Основной закон. Комментарии, ст. 1 I ] [↑](#footnote-ref-262)
262. Там же. Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, с. 1216-1217 [↑](#footnote-ref-263)
263. Там же. Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, с. 1217-1218 [↑](#footnote-ref-264)
264. Там же. Herdegen, Grundgesetz. Kommentar, nr. 17 [↑](#footnote-ref-265)
265. Среди прочего см. там же: Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, с. 33 [↑](#footnote-ref-266)
266. Там же. Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, с. 1223. Также см. подробный список источников, подтверждающих эту теорию в его сноске 28 [↑](#footnote-ref-267)
267. Ernst-Wolfgang Böckenförde and Robert Spaemann (Ed.), Menschenrechte und Menschenwürde, Klett-

     Cotta 1987, с. 9 [нем. Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде и Роберт Шпеман (ред.), Права и достоинство человека, «Клетт-Котта», 1987] [↑](#footnote-ref-268)
268. См. Там же. Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, с. 1225-1226 [↑](#footnote-ref-269)
269. См.: Alexander Hollerbach, Katholizismus und Jurisprudenz – Beiträge zur Katholizismusforschung und

     zur neueren Wissenschaftsgeschichte, Schöningh 2004, с. 279: Was ist aus der deutschen

     Naturrechtsdiskussion geworden? [нем. Александер Холлербах, Католицизм и юриспруденция - вклад в исследование католицизма и современной истории науки, «Шёнинг», 2004, с. 279: К чему привело обсуждение естественного права в Германии?] [↑](#footnote-ref-270)
270. Там же. Alexander Hollerbach, Katholizismus und Jurisprudenz, с. 299: Naturrecht [↑](#footnote-ref-271)
271. Franz-Xaver Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des

     katholischen Naturrechtdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Naturrecht in der Kritik, edited by Franz

     Böckle and Ernst-Wolfgang Böckenförde, Grünewald 1973, с. 135 [нем. Франц-Ксавьер Кауфман, Социологические размышления о возрождении и упадке католического естественно-правового мышления в XIX и XX вв., в: Критика естественного права, под ред. Франца Бёкле и Эрнста-Вольфганга Бёкенфёрде, Грюневальд 1973] [↑](#footnote-ref-272)
272. См. там же. Alexander Hollerbach, Katholizismus und Jurisprudenz, с. 280 [↑](#footnote-ref-273)
273. Verfassung für Rheinland-Pfalz vom 18. Mai 1947, VOBl. 1947, с. 209 [Конституция Рейнланд-Пфальц от 18 мая 1947 VOBL. 1947] [↑](#footnote-ref-274)
274. Отчет конституционного конвента в Херренкимзе 10 - 23 августа 1948, в: Auf dem Weg zum Grundgesetz, Hefte zur Bayerischen Geschichte und Kultur, Haus der Bayerischen Geschichte 1998, с. 52 [нем. На пути к Основному закону, записки для баварской истории и культуры, Дом баварской истории 1998] [↑](#footnote-ref-275)
275. См. Там же. Alexander Hollerbach, Katholizismus und Jurisprudenz, с. 283-285, см. Также с. 106 [↑](#footnote-ref-276)
276. См. также. Alexander Hollerbach, Katholizismus und Jurisprudenz, с. 285-286. Также см.: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Vol. III, Herder 1990, с. 15-72 [нем. Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде, Труды о государстве - Общество - Церковь, том III, Гердер, 1990] [↑](#footnote-ref-277)
277. См. Там же. Alexander Hollerbach, Katholizismus und Jurisprudenz, с. 287-289 [↑](#footnote-ref-278)
278. См. Alexander Hollerbach, Selbstbestimmung im Recht, Universitаtsverlag C. Winter 1996, c. 18-21 [нем. Александр Холлербах, Самоопределение в праве, Университетское издательство С, зима 1996] [↑](#footnote-ref-279)
279. См. Immanuel Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, Macmillan - second edition

     1990/translated by Lewis White Beck, с. 57-63 [англ. Иммануил Кант, Основы метафизики нравственности, издательство Макмиллан, второе издание 1990/перевод: Льюис Уайт Бек] [↑](#footnote-ref-280)
280. См. Там же. Alexander Hollerbach, Selbstbestimmung im Recht, с. 30 [↑](#footnote-ref-281)
281. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, в: Blätter für deutsche und

     internationale Politik, 10/2004, с. 1217 [нем. Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде, Остается ли человеческое достоинство неприкосновенным?, в: Журнал немецкого и международного политика, 10/2004, с. 1217] [↑](#footnote-ref-282)
282. Christian Starck (ed.), Kommentar zum Grundgesetz Mangoldt-Klein – Band 1, Verlag Franz Vahlen

     2005, с. 1-82 [Кристиан Старк (ред.), Комментарий к Основному закону Мангольдта мл., Том 1, издательство Франца Валена 2005,] [↑](#footnote-ref-283)
283. См. Там же. Starck, Kommentar zum Grundgesetz, с. 28-29 [↑](#footnote-ref-284)
284. См. Там же. Starck, Kommentar zum Grundgesetz, с. 30 [↑](#footnote-ref-285)
285. См. Там же. Starck, Kommentar zum Grundgesetz, с. 28 [↑](#footnote-ref-286)
286. См. Там же. Starck, Kommentar zum Grundgesetz, с. 31 [↑](#footnote-ref-287)
287. Christian Starck, Der demokratische Verfassungsstaat: Gestalt, Grundlagen, Gefährdungen, Mohr 1995,

     c. 190 [нем. Христиан Штарк, Демократическое правовое государство: форма, основы, опасности. «Мор» 1995] [↑](#footnote-ref-288)
288. См. там же. Starck, Kommentar zum Grundgesetz, с. 37 - 38 [↑](#footnote-ref-289)
289. Там же. Starck, Kommentar zum Grundgesetz, с. 61 [↑](#footnote-ref-290)
290. BVerfGE 88, 203, 252 [нем. Решения Федерального конституционного суда Германии] [↑](#footnote-ref-291)
291. Paul Tiedemann, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, Berliner

     Wissenschafts Verlag 2007, с. 115 [Пауль Тидеман, Человеческое достоинство как юридическое понятие. Философское разъяснение, Берлин, издательство «Наука» 2007] [↑](#footnote-ref-292)
292. См. Рассуждения Штарка об имеющем к этому отношение прецедентном праве: Там же. Starck, Kommentar zum Grundgesetz, с. 66-67 [↑](#footnote-ref-293)
293. Christian Starck, Vom Grund des Grundgesetzes, Edition Interfrom 1979, с. 43. [Христиан Штарк, Об основах Основного закона, издание «Интерформ» 1979]Штарк цитирует решения, важные в этой связи: BVerfGE 39, 1 (41) и BVerfGE 27, 1 (6 f.) [↑](#footnote-ref-294)
294. См. Там же. Christopher McCrudden, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights, с. 659 [↑](#footnote-ref-295)
295. Gerhard Luf, Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus, in: Gerhard Luf, Freiheit

     als Rechtsprinzip – Rechtsphilosophische Aufsätze, Elisabeth Holtleithner and Alexnader Somek (ed.),

     Facultas.wuv 2008, с. 29; Луф здесь частично цитирует Акселя Хоннета (Axel Honneth), см. его сноску 1. [нем. Герхард Луф, Человеческое достоинство в философии немецкого идеализма, в: Герхард Луф, Свобода как принцип права - правовые, философские записки, Элизабет Холт Лейтнер и Александр Зомек (ред.), «Факультас», 2008] [↑](#footnote-ref-296)
296. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff – Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neueren

     deutschen Grundrechtstheorie, в: там же. Gerhard Luf, Freiheit als Rechtsprinzip, с. 266 [нем. Герхард Луф, Достоинство человека как правовая концепция – размышления о кантовском понимании современных немецких теорий прав человека] [↑](#footnote-ref-297)
297. См: Vorwort, в: Menschenwürde – Begründung, Konturen, Geschichte by Gerd Brudermüller and Kurt

     Seelmann (ed.), Königshause & Neumann 2008, с. 7 [нем. Предисловие, в: Достоинство человека – основы, формы, история Герд Брудермюллер и Курт Зеелман (ред.), «Кёнигхаус и Нойман» 2008] [↑](#footnote-ref-298)
298. Ср. например Бирнбахера (Birnbacher) и Луфа в: там же. Menschenwürde – Begründung, Konturen, Geschichte, с. 9

     и с. 44 [↑](#footnote-ref-299)
299. Jacques Maritain, Moral Philosphy, Charles Scribner‟s Sons 1964, с. 96 [Жак Маритен, Философия морали, «Шарль Скрибнерс Санс» 1964] [↑](#footnote-ref-300)
300. См. Обсуждение Канта и Войтылы (Иоанна Павла II): Michael Waldstein, Three Kinds of

     Personalism: Kant, Scheler and John Paul II, in: Forum Teologiczne X, 2009, с. 1-21 [англ. Михаэль Вальдштейн, Три типа персонализма: Кант, Шелер и Иоанн Павел II, в: Теологический форум X, 2009] [↑](#footnote-ref-301)
301. Хайнер Билефельдт (Heiner Bielefeldt) является приверженцем данной интерпретации. См. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Primus Verlag 1998, с. 46-47 [нем. Хайнер Билефельдт, Философия прав человека: Основы глобальной этики свободы, издательство «Примус» 1998] [↑](#footnote-ref-302)
302. Gerhard Luf, Der Grund für den Schutz der Menschenwürde – konsequentialistisch oder deontologisch,

     in: Menschenwürde – Begründung, Konturen, Geschichte by Gerd Brudermüller and Kurt Seelmann (ed.),

     Konigshausen & Neumann 2008, c. 44 [нем. Герхард Луф, Причина для защиты человеческого достоинства - ситуативная или деонтологическая, в: Человеческое достоинство - основы, формы, история. Герд Брудермюллер и Курт Зеелман (ред.), «Кёнигхаузен и Нойман» 2008] [↑](#footnote-ref-303)
303. Там же. Waldstein, Three Kinds of Personalism, с. 13 [↑](#footnote-ref-304)
304. Это соотносится с критикой Канта Маритеном, см.: там же. Jacques Maritain, Moral Philosphy, с. 103 [↑](#footnote-ref-305)
305. См. там же. Waldstein, Three Kinds of Personalism, с. 13, 18, 19 [↑](#footnote-ref-306)
306. См. там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §433 [↑](#footnote-ref-307)
307. См. там же Tiedemann, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 171-172 [↑](#footnote-ref-308)
308. Heiner Bielefeldt, Towards a Cosmopolitan Framework of Freedom: The Contribution of Kantian Universalism to Cross-Cultural Debates on Human Rights, in: Annual Review of Law and Ethics – 200th Anniversary of Kant‟s Metaphysics of Morals, Drucker und Humblot 1998 Volume 5 (1997), с. 359 [Хайнер Билефельдт, На пути к космополитической системе свободы: вклад универсализма Канта в межкультурный дискурс прав человека, в: Годовой обзор права и этики – к 200-летию «Метафизики морали» Канта. с Метафизика нравов, «Дрюкер и Гумблот» 1998 Том 5 (1997]

     Билефельдт, иллюстрируя эту мысль, также цитирует Франца Бёкле. См с. 360 этой статьи. [↑](#footnote-ref-309)
309. Theo Kobusch, Nachdenken über die Menschenwürde, в: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 31.3

     – 2006, с. 207 [Тео Кобуш, Мысли о человеческом достоинстве, в: Всеобщий философский журнал, 31,3 - 2006,] [↑](#footnote-ref-310)
310. Там же. Kobusch, Nachdenken über die Menschenwürde, с. 224 [↑](#footnote-ref-311)
311. Мы использовали второе издание перевода Льюиса Уайт Бек на английский: Kant, Foundations of the

     Metaphysics of Morals, Macmillan/Library of Liberal Arts, 1990 [англ. Кант, Основы метафизики нравственности] [↑](#footnote-ref-312)
312. Детальный анализ использования слова «достоинство» и различных его значений в трудах Канта см.: Oliver Sensen, Kant’s Conception of Human Dignity, in: Kant-Studien Volume 100, Walter de Gruyter 2009, с. 309-331 [англ. Оливер Сенсен, Кантовская концепция достоинства человека, в: Изучение Канта, том 100, «Вальтер де Грюйтер», 2009] [↑](#footnote-ref-313)
313. Immanuel Kant, The Metaphysics of Morals, Part II – Metaphysical first principles of the doctrine of

     virtue, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press 13th edition 2009, 6:418, с. 174 [англ. Иммануил Кант, Метафизика нравственности, часть 2 – первые метафизические принципы учения о добродетели, пер. и ред. Мэри Грегор, «Кэмбридж Юниверсити Пресс» 13-е издание, 2009] [↑](#footnote-ref-314)
314. Там же. Kant, The Metaphysics of Morals, Part II, [6:419], с. 175 [↑](#footnote-ref-315)
315. Там же. Kant, The Metaphysics of Morals, Part I - Metaphysical first principles of the doctrine of right, [6:237], с. 30 [↑](#footnote-ref-316)
316. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §§448, 453 [↑](#footnote-ref-317)
317. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §429 [↑](#footnote-ref-318)
318. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §435 [↑](#footnote-ref-319)
319. Там же. Kant, The Metaphysics of Morals, Part II, [6:462], с. 209, §37 [↑](#footnote-ref-320)
320. Там же. Kant, The Metaphysics of Morals, Part II, [6:462], p. 209, §38 [↑](#footnote-ref-321)
321. Там же. Kobusch, Nachdenken über die Menschenwürde, с. 224-225; Также он цитирует: Kathrin Braun, Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde, in: M. Kettner (ed.), Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt a.M. 2004, с. 87 [нем. Катрин Браун, Лучшие основания категорической концепции человеческого достоинства, в: М. Кеттнер (ред.), Биомедицина и достоинство человека, Франкфурт 2004] [↑](#footnote-ref-322)
322. Интересную дискуссию по теме «Instrumentalisierungsverbot» см.: Dieter Birnbacher,

     Annäherungen an das Instrumentalisierungsverbot, в: там же. Menschenwürde – Begründung, Konturen,

     Geschichte, с. 9-23 [↑](#footnote-ref-323)
323. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §434 [↑](#footnote-ref-324)
324. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §435 [↑](#footnote-ref-325)
325. См. там же. Kobusch, Nachdenken über die Menschenwürde, с. 226-227 [↑](#footnote-ref-326)
326. Например, см. труды Герхарда Луфа, где он говорит о Гегеле (и Фихте)как о «Vollender» [нем. завершитель] философии Канта в: там же. Gerhard Luf, Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus, с. 249 [↑](#footnote-ref-327)
327. Здесь вспоминается утверждение Роберта Шпемана (рассмотренное в главе 3) о том, что в своей крайней степени человеческое достоинство выразилось в смерти Иисуса на кресте ради человечества [↑](#footnote-ref-328)
328. См. Там же. Kobusch, Nachdenken über die Menschenwürde, с. 220-222, где он также пишет: «Der

     Begriff der Person ist aber ganz ohne Zweifel ein metaphysischer begriff für Kant». [нем. Концепция человека, однако, без сомнения, является метафизическим термом для Канта] [↑](#footnote-ref-329)
329. См. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §463 [↑](#footnote-ref-330)
330. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §435 [↑](#footnote-ref-331)
331. Здесь важно отметить, что когда речь идет о человеке, созданном по образу и подобию божьему, это не означает, что этот подход рассматривает иудео-христианскую традицию как свою основу. Как утверждалось выше, многие другие традиции тоже смогут признать то, что человек был создан «разумным существом» или «высшим существом», которое находится за пределами человеческой жизни и земного мира. Назовем это существо «абсолютом», с чем согласуются и идеи Канта. Существует неразрывная связь между этим абсолютом и человеком, который заключает в себе его трансцендентальность [↑](#footnote-ref-332)
332. См. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §442: «Эмпирические принципы совсем не подходят для обоснования нравственных законов. Поскольку, если основа универсальности, дающая им власть над всеми разумными существами без исключения (…) выводится из практических требований человеческой природы или случайных обстоятельств, эта универсальность теряется». [↑](#footnote-ref-333)
333. Например, там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §428: «(…) и никогда не относился бы к нему только как к средству» [↑](#footnote-ref-334)
334. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §405 [↑](#footnote-ref-335)
335. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §431 [↑](#footnote-ref-336)
336. Там же. Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §402 [↑](#footnote-ref-337)
337. Замечательные определения кантианских концепций можно найти в Оксфордском онлайн-словаре (online Oxford Dictionary): http://english.oxforddictionaries.com (взято 14-3-2011) [↑](#footnote-ref-338)
338. См., например, рассуждения Канта на тему теологической концепции как рационального принципа нравственности: Там же.Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, §443 [↑](#footnote-ref-339)
339. Gerhard Luf, Kant und die Menscherechte – Überlegungen zur aktuellen Diskussion über die

     Begründung von Menschenrechten, in: там же. Gerhard Luf, Freiheit als Rechtsprinzip, с. 298 [нем. Герхард Луф, Кант и права человека - Размышления об актуальной дискуссии об основах прав человека] [↑](#footnote-ref-340)
340. См. Mario A. Cattaneo, Menschenwürde bei Kant, in: Menschenwürde als Rechtsbegriff, Reihen Rechts-

     und Sozialphilosophie - Kurt Seelmann (ed.), Franz Steiner Verlag 2005, с. 25 [нем. Марио А. Каттанео, Достоинство человека у Канта, в: Достоинство человека как юридическое понятие, система прав и социальная философия - Курт Зеелман (ред.), Издательство Франца Штайнера 2005] [↑](#footnote-ref-341)
341. См. там же. Cattaneo, Menschenwürde bei Kant, с. 32 [↑](#footnote-ref-342)
342. См. там же. Cattaneo, Menschenwürde bei Kant, с. 30. Здесь Каттанео обсуждает труд Канта 1795 года «К вечному миру» [↑](#footnote-ref-343)
343. Там же. Cattaneo, Menschenwürde bei Kant, с. 31 [↑](#footnote-ref-344)
344. См. Там же. Cattaneo, Menschenwürde bei Kant, с. 27-29 [↑](#footnote-ref-345)
345. Willard Gaylin, In Defense of the Dignity of Being Human, The Hastings Center Report, Vol. 14, No. 4

     (August 1984), с. 22 [англ. Уиллард Гейлин, В защиту достоинства человека, Гастингс Сентер Репорт, том 4, №4 (август 1984)] [↑](#footnote-ref-346)
346. Catherine Duprè, Unlocking Human Dignity: towards a theory for the 21st Century, in: European Human

     Rights Law Review 2009-2, с. 193 [Кэтрин Дюпре, Раскрывая достоинство человека: к теории XXI века, в: Европейское обозрение законодательства о правах человека 2009-2] [↑](#footnote-ref-347)
347. Там же. Gaylin, In Defense of the Dignity of Being Human, с. 18 - 22 [↑](#footnote-ref-348)
348. См. там же. Gaylin, In Defense of the Dignity of Being Human, с. 21 [↑](#footnote-ref-349)
349. Это также и главная идея статьи Дюпре от 2009: там же. Catherine Duprè, Unlocking Human Dignity: towards a theory for the 21st Century, с. 190-205 [↑](#footnote-ref-350)
350. Там же. Sensen, Kant’s Conception of Human Dignity, с. 309-310 [↑](#footnote-ref-351)
351. См. там же. Sensen, Kant’s Conception of Human Dignity, с. 311 [↑](#footnote-ref-352)
352. См. там же. Sensen, Kant’s Conception of Human Dignity, с. 312-313 [↑](#footnote-ref-353)
353. См. там же. Sensen, Kan t’s Conception of Human Dignity, p. 314 + 331 [↑](#footnote-ref-354)
354. См. там же. Sensen, Kant’s Conception of Human Dignity, с. 313 [↑](#footnote-ref-355)
355. См. там же. Sensen, Kant’s Conception of Human Dignity, с. 327 [↑](#footnote-ref-356)
356. Там же. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 266 [↑](#footnote-ref-357)
357. См. там же. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 267 [↑](#footnote-ref-358)
358. См. там же. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 275 [↑](#footnote-ref-359)
359. Там же. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 277 [↑](#footnote-ref-360)
360. См. там же. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 277 [↑](#footnote-ref-361)
361. BVerfGE 45, 187, in: Neue Juristische Wochenschrift 1977, 1526[нем. Решения BVerfG 45, 187 в: Новый юридический еженедельник 1977, 1526]. См. ссылку 41, с. 277 в: там же. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff [↑](#footnote-ref-362)
362. См. также. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 279-280 [↑](#footnote-ref-363)
363. См. также. Gerhard Luf, Menschenwürde als Rechtsbegriff, с. 280 [↑](#footnote-ref-364)
364. Там же. Kant, The Metaphysics of Morals, Part II, [6:376], с. 142 [↑](#footnote-ref-365)
365. Там же. Kant, The Metaphysics of Morals, Part II, [6:376], с. 142 [↑](#footnote-ref-366)
366. Швейцарская ассоциация эвтаназии «Dignitas» формулирует это так: «Ассоциация «DIGNITAS – Достойная жизнь – достойная смертьHumane die»,(...) помогла в общей сложности 1067 людям, безопасно, спокойно и без риска уйти из жизни, как правило, в присутствии членов семьи и/или друзей». в: So funktioniert DIGNITAS - Auf welcher philosophischen Grundlage beruht die Tätigkeit dieser Organisation?, Dignitas, second edition Juni, 2010, с. 2. Опубликовано на ww.dignitas.ch [нем. Как работает Дигнитас – на каком философском основании работает эта организация?, «Дигнитас», 2-е издание, июнь 2010](взято 25-3-2011) [↑](#footnote-ref-367)
367. Там же. Kant, The Metaphysics of Morals, Part II, [6:422], с. 176-177 [↑](#footnote-ref-368)
368. См. Kurt Seelmann, Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs –

     Kantischer Befund und aktuelle Funktion, in: Menschenwürde – Begründung, Konturen, Geschichte by

     Gerd Brudermuller and Kurt Seelmann (ed.), Königshause & Neumann 2008, с. 67-77 [нем. Курт Seelmann, Достоинство человека, вторая и третья формула категорического императива – выводы Канта и современное применение, в: Человеческое достоинство – основы, история, формы. Герд Брудермюллер и Курт Зеелман (ред.), «Кёнигхаузе и Нойман» 2008,] [↑](#footnote-ref-369)
369. См. там же. Seelmann, Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs, с. 74-75 [↑](#footnote-ref-370)
370. См. там же. Seelmann, Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs, с. 77 [↑](#footnote-ref-371)
371. Там же. Gerhard Luf, Der Grund für den Schutz der Menschenwürde, с. 48 [↑](#footnote-ref-372)
372. Joachim Hruschka, Kant and Human Dignity, in: Kant and Law, edited by B. Sharon Byrd and Joachim

     Hruschka, Ashgate 2005, с. 81-82 (originally published 2002 in German in: Archiv fьr Rechts- und

     Sozialphilosophie 88, с. 463-480 [англ. Иоахим Хрушка, Кант и достоинство человека, в: Кант и закон, под ред. Б. Шэрон Бёрд и Иоакима Хрушки, Эшгейт, 2005 (впервые напечатано в 2002 в Германии в: Архив правовой и социальной философии 88) ] [↑](#footnote-ref-373)
373. Там же. Hruschka, Kant and Human Dignity, см. его ссылку 91 на с. 82 [↑](#footnote-ref-374)
374. См. там же. Hruschka, Kant and Human Dignity, с. 82-83 [↑](#footnote-ref-375)
375. Там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, с. 45 [↑](#footnote-ref-376)
376. См.: Heiner Bielefeldt, Kants Symbolik: ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie, in: Alber-

     Reihe praktische Philosophie volume 69, Alber Verlag 2001, с. 69-70 [нем. Хайнер Билефельдт, символизм Канта: ключ к критической философии свободы, в: Практическая философия Альбер-Рейн, том 69, издательство «Альбер» 2001] [↑](#footnote-ref-377)
377. См. там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, с. 64 [↑](#footnote-ref-378)
378. См. там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, с. 64 [↑](#footnote-ref-379)
379. См. там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, с. 65 [↑](#footnote-ref-380)
380. См. там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, c. 63 [↑](#footnote-ref-381)
381. См. Там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, с. 67, а также: там же. Bielefeldt, Kants Symbolik, с. 117 [↑](#footnote-ref-382)
382. См. там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, с. 70-71 [↑](#footnote-ref-383)
383. См. там же. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, с. 70 [↑](#footnote-ref-384)
384. Там же. Bielefeldt, Kants Symbolik, с. 75 [↑](#footnote-ref-385)
385. См. там же. Bielefeldt, Kants Symbolik, с. 111 [↑](#footnote-ref-386)
386. См. там же. Bielefeldt, Kants Symbolik, с. 111-112 [↑](#footnote-ref-387)
387. Heiner Bielefeldt, Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie

     verteidigen müssen, Herder-Verlag 2011, с. 145 [нем. Хайнер Билефельдт, Устаревает ли человеческое достоинство? Почему оно под сомнением, и почему мы должны защищать его, издательство «Гердер», 2011 с. 145] [↑](#footnote-ref-388)
388. См. там же. Heiner Bielefeldt, Auslaufmodell Menschenwürde?, с. 31-36 [↑](#footnote-ref-389)
389. Там же. Heiner Bielefeldt, Auslaufmodell Menschenwürde?, с. 156-157 [↑](#footnote-ref-390)
390. См. там же. Heiner Bielefeldt, Auslaufmodell Menschenwürde?, с. 158, где он ссылается на Юргена Хабермаса, приводящего тот же самый аргумент «независимости понятия человеческого достоинства» [↑](#footnote-ref-391)
391. Там же. Jacques Maritain, Moral Philosphy, с. 101-103 [↑](#footnote-ref-392)
392. Mette Lebech, What is Human Dignity?, in: Maynooth Philosophical Papers - edited by M. Lebech,

     National University of Ireland Maynooth 2004, с. 59-69. [англ. Метте Лебех, Что такое достоинство человека?, в: Мейнутские философские материалы под ред. М. Лебех, Ирландский национальный университет, Мейнут 2004. ] Доступно на сайте университета: http://eprints.nuim.ie/392/ (взято 18-4-2011). См. также: Mette Lebech, Towards a Definition of Human

     Dignity, in: La cultura della vita: Fondamenti e dimensioni, Supplemento al volume degli Atti della VII Assembla Generale 1-4 marzo 2001, Cittа del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002, с. 87-101 [англ., ит. Метте Лебех, К определению достоинства человека, в: Культура жизни: основы и объемы, приложение к материалам VII Генеральной Ассамблеи с 1 по 4 марта 2001 Издано в Ватикане: Ватиканский издательсткий дом 2002] [↑](#footnote-ref-393)
393. См. там же. Lebech, What is Human Dignity?, с. 12 [↑](#footnote-ref-394)
394. Там же. Lebech, What is Human Dignity?, с. 2 [↑](#footnote-ref-395)
395. См. также. Lebech, What is Human Dignity?, с. 8, 11 [↑](#footnote-ref-396)
396. См. детальное обсуждение четырех подходов в: там же. Lebech, What is Human Dignity?, с. 3-10 [↑](#footnote-ref-397)
397. Там же. Lebech, What is Human Dignity?, с. 8 [↑](#footnote-ref-398)
398. Там же. Lebech, What is Human Dignity?, с. 10 [↑](#footnote-ref-399)
399. Там же. Maritain, Man and the State, с. 79 [↑](#footnote-ref-400)
400. Frans A.M. Alting von Geusau, Woher die Verwirrung?, in: Europa der Grundrechte? – Beiträge zur

     Grundrechtencharta der Europäischen Union, Gudrun V. Lang and Michael F. Strohmer (ed.), Edition Pro

     Mundis 9, Verlag für Kultur und Wissenschaft 2002, с. 142-158 [нем. Франс А. М. Альтинг фон Гойсау, Где путаница? в: Европе фундаментальных прав? – Материалы Хартии основных прав Европейского Союза, Гудрун В. Ланг и Майкл Ф. Штромер (ред.), Pro Edition Mundis 9, Издательство науки и культуры в 2002] [↑](#footnote-ref-401)
401. Любопытно, что Юрген Хабермас, кажется, разделяет этот подход, кгда в этом контексте говорит о «солидарности» вместо «любви» или «добродетели». См. Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, The Dialectics of

     Secularization – On Reason and Religion, Ignatius Press 2006, с. 22, 29-34 [англ. Юрген Хабермас и Йозеф Ратцингер, Диалектика секуляризации – о разуме и религии, «Игнациус Пресс», 2006] [↑](#footnote-ref-402)
402. Там же. Lebech, What is Human Dignity?, с. 11-12 [↑](#footnote-ref-403)
403. См. там же. Christopher McCrudden, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights, с. 659-660 [↑](#footnote-ref-404)
404. Как будет ясно далее, историческое начало человеческого достоинства тесно связано с предложенным подходом совести, а так же – в меньшей мере – с полисоцентристской парадигмой. Космоцентристский подход, важный сам по себе, значим больше с историко-философской точки зрения: классическое греческое понимание человеческого достоинство, основанное на статусе и власти в современной Европе не применяется. [↑](#footnote-ref-405)
405. Jürgen Habermas, Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie

     der Menschenrechte, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 8/2010, с. 50. Also available in

     English: Jürgen Habermas, the Utopian Gap. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of

     Human Rights, in: Metaphilosophy, Volume 41, Issue 4, July 2010, с. 464-480 [нем. и англ. Юрген Хабермас, Пробел в утопии. Понятие человеческого достоинства и реалистической утопии прав человека, в: Материалы немецкой и международной политики, 8/2010 г., Также доступно на английском: Юрген Хабермас, Пробел в утопии. Концепция человеческого достоинства и реалистичная утопия прав человека, в: Метафилософия, том 41, выпуск 4, июль 2010] [↑](#footnote-ref-406)
406. Там же. Jacques Maritain, Moral Philosophy, с. 101-102 [↑](#footnote-ref-407)
407. Там же. Jacques Maritain, Moral Philosophy, с. 103 [↑](#footnote-ref-408)