
КАНТ И СЮНЬ-ЦЗЫ О ЗЛОЙ ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Л.Э. Крыштон

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Специфика и различия в мироощущении и мировосприятии народами и, шире, культурами Запада и Востока уже давно вызывают повышенный интерес у философов и исследователей истории философии. В каком-то смысле этот интерес можно считать естественным и исконным, так как в его основе лежит заинтересованность в ином по отношению к себе самому, о чем в философии XX в. было говорено много и обстоятельно. Но тот факт, что этот феномен подвергся серьезной философской рефлексии только с XX в., еще не свидетельствует, что так же поздно возник и сам интерес к инаковости. Скорее наоборот, этот интерес настолько базовый для отдельной человеческой личности и для целых народов, что по истине человечеству необходимо было дойти в своем развитии до определенного уровня, прежде чем замахнуться на постижения таких глубин своего собственного самосознания. Но существуя, наверное, с самого возникновения первых обществ, этот интерес принимал разные формы: от открытой ксенофобии и отрицания до попыток осмысления и сравнения с большей или меньшей степенью непредвзятости и объективности. В последнее же время, учитывая все более ускоряющиеся темпы и все более ширящиеся масштабы глобализационных процессов, можно говорить уже о декларируемом стремлении создать некое единое непротиворечивое целое из этого осмысленного национального многообразия, которому на предыдущей стадии, опять же с переменным успехом, под личиной «толерантности» было подарено право на существование.

Судьба этих процессов в полной мере коснулись и взаимоотношений китайской и западноевропейской философий. От первоначального знакомства и заинтересованности друг другом мы постепенно перешли к целенаправленному изучению друг друга. Сейчас же встает вопрос об интеграции без утраты специфических черт какой-либо из сторон. При этом нужно отметить, что китайцы в данном случае значительно опережают европейцев, так как вышеобозначенной проблемой интеграции китайского наследия с достижениями европейской мысли они начали заниматься еще давно, результатом чего можно считать формирование еще в середине прошлого столетия целого направления, называемого «новое неоконфуцианство» или «постконфуцианство» [8. С. 368]. Европейцы же, с их склонностью к европоцентризму, лишь относительно недавно отказались от оценок китайской философии по своим западноевропейским шаблонам, что явилось очень важным этапом в освоении наследия древнекитайской мысли, так как только это позволило перейти от утверждений об отсутствии в Древней Китае философии как таковой

или, в лучшем случае, о недоразвитости и отсталости китайской философии, к принятию и осмыслению ее самобытности и непохожести на ту форму, в которой философия представления в Западной Европе.

В то же время разговоры о специфике китайской философии сейчас столь популярны, что за всем этим детальным осмыслением нередко утрачивается видение более широкого горизонта, т.е. тех черт, которые все-таки сближают все виды и формы различных философий, почему мы и можем говорить о них все-таки как о философиях, а не о каких-то совершенно разных культурных феноменах. В данной статье на примере лишь одного из немаловажных философских вопросов — вопросе об исконной доброте или злостности человеческой природы — в интерпретации на первый взгляд столь несхожих мыслителей, как Сюнь-цзы и Кант, я постараюсь показать, что несмотря на все методологические и терминологические отличия древнекитайской и западноевропейской философской мысли, сходного в них можно найти гораздо больше, чем различного.

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА КАК ОДНА ИЗ ЦЕНТРАЛЬНЫХ ТЕМ ФИЛОСОФИИ

О том, кто такой человек и что ему присуще от природы, мыслители на Западе задумывались если и не испокон веков, то, по крайней мере, со времен сократического поворота. Учение Платона о душе, ставшее основой его теории идеального государства и взглядов на воспитание, является одним из ярчайших этому подтверждений. Впрочем, не менее наглядным примером будет и учение о душе Аристотеля.

Безусловно, в ходе исторического развития вопрос этот претерпевал определенные трансформации, как в форме постановки, так и в характере получаемых ответов. Так, в эпоху Средних веков вопрос природы человека принимает новый разворот, так как, с одной стороны, признается, что Всеблагой не может сотворить ничего злого, а значит, и человек по природе своей должен быть благ и лишен изъянов, с другой же стороны, и зло в мире не может происходить ни от кого другого, как от человека (так как в божественном творении оно снова-таки быть заложено никак не могло), отсюда и весьма трудно воспринимаемая человеческим разумом мысль о благодати человеческой природы, но и о ее поврежденности первородным грехом. Прояснение этого аспекта было для христианских мыслителей по истине душеспасительно, так как от решения вопроса о статусе человеческой природы зависело решение вопроса о необходимости для спасения и степени этой необходимости божественной благодати. В этой средневековой постановке проблемы мы без труда узнаем ее вариант эпохи Нового времени и Просвещения. О том, добр или зол человек по своей природе, задумывались многие мыслители в разных частях Европы: Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.Ж. Руссо, М. Мендельсон, И. Кант и др. Но если мы посмотрим на древнекитайскую философию, то мы увидим там те же саамы споры о добре или зле человеческой природы, представленные Мен-цзы, с одной стороны, и Сюнь-цзы. Кроме того, следует сказать, что обсуждения этой темы были и до Мен-цзы и после Сюнь-цзы [17. Р. 188]. Поэтому выбор

именно вопроса о зле или добре человеческой природы в силу его существенности как для европейской, так и для китайской традиции представляется вполне обоснованным.

Не случаен и выбор авторов, за интерпретацией которых мы последуем. На значении Канта для формирования последующей европейской философской традиции можно специально не останавливаться. По силе и продолжительности влияния, которое не утрачивается и по сей день, этот философ остается, пожалуй, вне конкуренции. Сюнь-цзы также является не последней фигурой в истории китайской философии. При этом оба могут расцениваться как яркие представители своей культурной среды и духа эпохи. И здесь и начинается самое интересное, так как для Канта это дух христианской Западной Европы, тогда как для Сюнь-цзы это дух конфуцианства, существенно отличающегося по своим духовно-мировоззренческим основам от христианства. Но как глупо было бы отрицать влияние христианства на Канта, да и всю западноевропейскую философию в целом, так же глупо было бы и не признавать тот факт, что после Реформации, активной текстологической критики Священного Писания и ряда просвещенческих идей мы уже вынуждены говорить о значительном развитии процесса секуляризации. И это дает нам еще одно важное различие Сюнь-цзы и Канта: если Сюнь-цзы — это представитель культуры канонической, то Кант — это представитель культуры, уже достаточно далеко от каноничности отошедшей. Таким образом, может показаться, что единственным общим у этих двух мыслителей является их солидарность по вопросу об исконной злостности человеческой природы. Но так ли это на самом деле?

Сюнь-цзы о злой природе человека

Так же, как кривой кусок дерева нуждается в зажиме для выпрямления, причем его нужно подогреть и выправить, и только после этого он сможет стать прямым... — так и человек, который по своей природе зол, нуждается в воспитании и законах и только после этого сможет встать на правильный путь...

Сюнь-цзы [7. С. 305].

«Человек по своей природе зол, его добродетельность порождается [практической] деятельностью», — так начинается трактат Сюнь-цзы «О злой природе человека» [7. С. 305]. В последующем дается обоснование высказанного еще в самом начале тезиса, при этом используются самые разнообразные приемы: как анализ человеческой природы на основе сделанных самим Сюнь-цзы наблюдений и исторических свидетельств, так и полемика с оппонентами (главным из которых являлся Мэн цзы) и метод от противного. Рассмотрим коротко основные линии аргументации китайского мыслителя.

Итак, почему же Сюнь-цзы полагал, что человек по природе своей зол и в чем заключается это исконное зло в человеке? Человек рождается с инстинктами и желаниями, однако если он будет бесконтрольно удовлетворять их, это приведет

только к смуте и беспорядкам в государстве, так как он будет грабить и нарушать законы, станет распущенным и вероломным. Поэтому человек нуждается в воспитании и законах для того, чтобы встать на правильный путь. Поэтому и не правы те, кто полагает, что человек по природе своей добр, ибо они приписывают человеку то, что он приобретает в результате воспитания и обучения. Но свойственным по природе — «это плоды [деятельности] неба, которых нельзя добиться через учебу и невозможно получить самому» [7. С. 306].

Кроме того, если бы люди были добры по своей природе, то тогда им не за чем было бы желать стать добродетельными, ибо зачем желать того, что у тебя итак уже есть? Но человек именно потому и желает стать добродетельным, что ощущает в себе нехватку этого качества, а следовательно, стремится восполнить его [7. С. 309]. Если бы люди были добры по своей природе, то утратилась бы и необходимость в законах, предписаниях и ритуалах: каждый сам знал бы, как следует поступать.

Таким образом, сам факт наличия законов и ритуалов уже свидетельствует о том, что человек по природе не является добрым. Человек не приходит к добродетели, следуя природе, так как его природа — это врожденные инстинкты к самосохранению и комфорту. Так, например, бесспорно, что врожденным инстинктом человека является желание поесть, когда он голоден. И только желание удовлетворить этот инстинкт можно считать врожденным.

То, что человек, несмотря на голод, видя рядом с собой старшего, не осмеливается приступить к еде первым, следует считать результатом воспитания, а не врожденной склонностью человека. А между тем именно это является путем почитания старших, именно в этом заключается добродетельность и культура [7. С. 307].

В древности совершенномудрые правители понимали это. Поэтому они и ввели ритуал и понятие долга и установили законы. Все это делалось для блага людей, чтобы посредством дисциплины и воспитания воздействовать на характер и чувства людей, направить их на правильный путь, соответствующий дао.

Но возникает закономерный вопрос: если люди по природе злы, то как совершенномудрым правителям удалось создать ритуал и чувство долга? По Сюнь-цзы, здесь нет никакого противоречия. Ритуал и чувство долга — это тоже результат практической деятельности. Но если современные благородные мужи направляют свою деятельность на усвоение этих норм, то древние совершенномудрые ваны направляли свою деятельность на их создание. В любом случае создание или повиновение нормам ритуала и долга, и то, и другое — результат практической деятельности, но никак не природы. Совершенномудрые ни отличаются от других людей по своей природе. Просто они смогли понять, что люди по природе своей злы. И именно от этого рождается беспорядок и смута в Поднебесной. Исходя из этого, желая умиротворить государство, прежние ваны и придумали ритуал и долг и установили законы. Все то, что воспринимает человек, но что не может просто так, само проявиться, а для этого необходима деятельность человека, — все это называется результатом человеческой деятельности. Именно такими вещами является ритуал и долг.

Из утверждения, что первые совершенномудрые правители обладали той же природой, что и все остальные люди, вытекает очень важное следствие: каждый человек может стать совершенномудрым. Юй именно потому Юй, что он следовал нормам человеколюбия и долга. Если считать их приобретенными качествами, то выходит, что даже самый обычный человек с улицы может стать Юем. Если же считать ритуал и чувство долга врожденными качествами человека, то получится, что далеко не все могут стать Юем, а только заранее избранные небом.

И здесь Сюнь-цзы явно не уступает в проницательности людям, утверждающим, что необходимо признать добрую природу человека, иначе все будут совершать беззакония, ссылаясь на изначальное зло в себе. С позиций практичности не менее необходимо, что совершенномудрые такой же природы, что и человек с улицы, иначе люди не будут стремиться соблюдать нормы человеколюбия и долга, ссылаясь на изначальное предопределение неба одних к добру, других — к злу.

В то же время то, что каждый человек может стать совершенномудрым, вовсе не значит, что каждый им действительно станет. То, что до сих пор далеко не все становились совершенномудрыми, можно объяснить, по мысли Сюнь-цзы, различая возможность и способность. Если сам человек хочет этого, то он может, накапливая практическую деятельность, стать совершенномудрым. Но не все люди будут этого хотеть, а стать совершенномудрым насильно невозможно. Одно дело иметь возможность стать кем-то, совсем другое — иметь способность сделать это. Поэтому правильно говорить, что все люди могут стать Юем, но неверно говорить, что все способны на это: «[Человек] может обойти пешком всю Поднебесную, однако никто никогда не был способен сделать это» [7. С. 314].

КАНТ О РАДИКАЛЬНОМ ЗЛЕ

Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа.

И. Кант [13. А 397; 2. С. 19]

В том, что человек зол по своей природе, был уверен и Кант. Приведенная нами в качестве эпиграфа цитата взята из работы «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», написанной в 1784 г., однако гораздо более подробна этот вопрос разбирается в поздней работе Канта «Религия в пределах только разума» (1793). Там Кант прямо говорит, что зло является естественной склонностью, присущей всему человеческому роду. При этом склонность понимается как «субъективное основание возможности той или иной склонности (привычных желаний, *concupiscentia*), поскольку оно для человечества вообще случайно» [11. В 20 / А 18; 6. С. 28]. Таким образом, Кант пытается развести понятия склонности и склонности, показывая исконность этой склонности ко злу в человеке, ее укорененность в самых глубинах человеческой сущности, ведь получается, что эта склонность — это не просто какие-то человеческие склонности сами по себе, но нечто находящееся еще глубже и являющееся основанием тех или иных склон-

ностей, которые в свою очередь уже и будут (или, по крайней мере, могут стать) основаниями конкретных действий в материальном мире.

В то же время Кант подчеркивает, что нельзя понимать выражение «зол по природе» так, что человек уже рожден таковым, а следовательно, не может нести за эту исконную склонность никакой ответственности (1). Такая трактовка была бы неверной и вредоносной, так как открывала бы широкий простор для оправдания морально злых поступков, т.е. устраняло бы всякую мораль как таковую. Собственно, в последнем случае мы бы вообще не могли бы говорить о зле, так как моральное зло подразумевает свободу воли человека, а природная склонность ко злу, которая детерминировала бы человеческие поступки, как раз эту свободу устраняла бы (2). По этой же причине Кант подчеркивает и то, что мы не в праве возлагать вину за это исконное зло на чувственность.

Сама по себе чувственность не является морально злой, не являются морально злыми и чувственные склонности, именно потому, что они просто у нас есть, они не являются результатом нашего морального выбора. Но Кант не просто утверждает моральную нейтральность естественных влечений, поскольку «последние не имеют прямого отношения ко злу», но идет еще дальше, говоря, что «скорее они дают повод к тому, что может показать моральный образ мыслей во всей его силу, — к добродетели» [11. В 31 / А 28; 6. С. 35], т.е. признает их моральную полезность. Но если чувственность сама по себе не является злой, то в чем же тогда заключается эта исконная естественная склонность человека ко злу? Что она из себя представляет?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, нам необходимо прежде разобраться, что из себя представляет образ мыслей (*Gesinnung*) (3) — понятие, ставшее поистине центральным именно в «Религии в пределах только разума» и именно в связи с темой зла в человеческой природе. Понятие образа мыслей встречается уже в ранних работах Канта, но здесь оно употребляется в основном в своем обычном значении и не несет особой терминологической нагрузки.

Большую значимость и терминологическую ясность этот термин приобретает в «Основоположении к метафизике нравов» и в «Критике практического разума». На основе этих текстов мы можем сделать вывод о том, что образ мыслей для Канта представляет собой, во-первых, определенную характеристику воли [12. ВА 79; 5. С. 213; 14. А 116, 204—205, 209—210; 3. С. 452, 509, 513] и, во-вторых, тесно связывается с другим важным для кантовской моральной философии понятием максимы, т.е. субъективного принципа воли. Причем в некоторых контекстах образ мыслей отождествляется с понятием максимы, в некоторых же понимается скорее как свойство максим [12. ВА 79; 5. С. 213; 14. А 59, 99, 149, 153; 3. С. 413, 441, 474, 476].

Разъяснение вопроса, как же все-таки связан образ мыслей с максимами, является ли он сам максимой (максимами) или, скорее, является некоторым основанием принятия максим, мы находим только в «Религии в пределах только разума». Образ мыслей представляет собой не что иное, как «первое субъективное основание принятия максим» [11. В 14 / А 12; 6. С. 25], и «направлен на все при-

менения свободы вообще» [11. В 14 / А 12; 6. С. 25]. Он является «субъективным принципом максим» [11. В 36 / А 32; 6. С. 38], т.е. такой максимой, которая определяет принятие всех других максим. Иными словами, он лежит в основе нашего произволения и определяет, являются ли наши поступки нравственными или нет.

Вопрос о добре или зле человека не может быть решен при обращении только лишь к внешней стороне его поступков (сообразны ли они моральному закону или нет). Мы всегда вынуждены обращаться еще и к тому образу мыслей, который лежит в основе принимаемых к исполнению максим. И именно здесь и обнаруживается место для радикального зла в человеке, но опять же, зло не следует искать в самих максимах, но лишь в том, в какую иерархию они выстраиваются.

Человек, по Канту, предстает гражданином двух миров одновременно — интеллигибельного и сенсительного, отсюда проистекают и два совершенно различных мотива его поступков — уважение к моральному закону (характеризующий человека как интеллигибельное существо) и стремление к удовлетворению своих потребностей (характеризующий человека как сенсительное существо). Каждый человек (и даже самый худший из людей [11. В 33 / А 29; 6. С. 37]) как гражданин умопостигаемого мира в силу своих моральных задатков подвержен воздействию морального закона и «если бы этому не противодействовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произволения в свою высшую максиму» [11. В 33 / А 29; 6. С. 37].

Но как гражданин чувственно воспринимаемого мира человек привязан к мотивам чувственности и принимает их в свою максиму. Если бы человек считал уважение к закону достаточной побудительной причиной и действовал бы всегда только из уважения к закону, он был бы морально добр. Однако человек слаб по своей природе, и одного только морального закона в качестве побудительного основания ему не хватает. Однако и только из своих чувственных потребностей человек исходит крайне редко — такое поведение является по сути животным поведением, а не поведением разумного существа. И оказывается, что человек принимает в свои максимы одновременно и мотив уважения к моральному закону, и мотив удовлетворения чувственных потребностей. Но оба эти мотива не могут быть равносильны. Один из них будет подчиняться другому. И вопрос, таким образом, сводится к тому, какой из них будет господствующим.

И если преобладающим мотивом оказывается мотив чувственности (что, по Канту, и свойственно всем, даже самым лучшим, представителям человеческого рода), то такого человека и можно считать злым: «Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: ...он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как *высшее условие* удовлетворения первого должен был бы быть принят в высшую максиму произволения как единственный мотив» [11. В 34 / А 30; 6. С. 37].

Эта склонность человека к подмене нравственного порядка следования максим и является тем, что Кант именует радикальным злом человеческой природы.

Поэтому и восстановление доброй природы человека, что является одновременно и превозмаганием зла в человеческой природе (именно превозмаганием, так как искоренить это радикальное зло не представляется возможным), не в приобретении утраченного побуждения к добру, т.е. уважения к моральному закону, ибо это уважение мы никогда не утрачивали, но оно состоит в восстановлении «чистоты морального закона как высшего основания всех наших максим, согласно которой моральный закон не только не должен быть связан с другими мотивами и тем более подчиняться им (склонностям) как условиям, а должен быть в своей полной чистоте принят в максимы как сам по себе *достаточный* мотив определения произволения» [11. В 52 / А 49; 6. С. 48—49].

Такую чистоту высшей максимы Кант называет еще *святостью*. Достижение этой святости должно быть для каждого человека идеалом, к которому он должен стремиться, причем этот идеал должен восприниматься им как возможным к реализации. Поэтому Кант достаточно подробно разбирает вопрос, как же все-таки возможно, чтобы злой по природе своей человек вдруг преобразился в морально доброго. И так как говоря о святости, мы поднимаемся до интеллигибельного уровня высшей максимы человеческого произволения, то и преобразоваться возможно, только изменив свой образ мыслей.

Такая революция образа мыслей будет ничем иным, как твердым намерением не отклоняться больше никогда в своих максимах от морального закона, и может произойти только единовременно. Но вот претворение этого интеллигибельного переворота сердца в жизнь в чувственно воспринимаемом мире не может свершиться так же в миг. Это уже постоянный процесс постепенного, но неизменного изменения своих привычек к пороку на новые привычки к добродетели [11. В 53—55 / А 50—51; 6. С. 49—50], другими словами, постоянная работа человека над самим собой по выработке и накоплению добродетели. Ибо чем больше человек совершил добродетельных поступков, тем проще ему совершать добродетельные поступки в будущем. Они как бы прибавляют ему сил для дальнейшей добродетельной жизни. Таким образом, по Канту, добродетели можно и должно учить и учиться, и достигается это только путем практических упражнений.

Но сама по себе добродетельная жизнь без радикального изменения образа мыслей не способна приблизить человека к святости, ибо даже если внешние поступки сообразны закону и потому хороши, но максимы этих поступков не безукоризненно моральны, то человек все равно оказывается морально злым. Поэтому и моральное воспитание должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей [11. В 55 / А 52; 6. С. 51].

Но даже если в человеке произошла перемена образа мыслей и он с того самого момента неукоснительно движется в сторону все более и более добродетельной жизни, как он может быть святым, если начал то он все-таки со зла? Для ответа на этот вопрос и для устранения возможного здесь противоречия, которое устраняло бы у человека всякую надежду на реализуемость конечной поставленной цели, а следовательно, отнимало бы у него силы на претворение этой цели в жизнь, Канту всегда и был необходим сердцевед, т.е. всезнающий вневременной Бог, ко-

торый прозревал бы интеллигибельный образ мыслей каждого человека (и мог бы оценить, насколько в действительности твердо было постановление об изменении этого образа мыслей), а постоянный прогресс к святости в его земной жизни им воспринимался бы при помощи чисто интеллектуального созерцания как единое завершенное целое [11. В 85—86 / А 79; 6. С. 68]. Поэтому и в «Религии в пределах только разума» мы видим один из возможных вариантов постулирования бытия Бога, в целом повторяющий основные контуры этого постулата в «Критике практического разума».

ИТОГИ

Итак, попытаемся теперь сравнить позиции этих двух столь непохожих на первый взгляд мыслителей прошлых времен — Сюнь-цзы и Канта. И здесь первое, что нам бросается в глаза, так это то, что оба, говоря о изначальном зле человеческой природы, трактовали его не как некое субстанциальное зло, но как некую неправильную, порочную склонность. В случае Сюнь-цзы это была склонность к неумеренному, бесконтрольному удовлетворению своих чувственных потребностей и желаний; в случае Канта — нарушение нравственного порядка субординации мотивов, когда чувственный мотив примешивается к мотиву уважения к закону или же и вовсе ставится выше него. Причем обоснование того, почему мы не можем и не должны считать природу человека субстанциально злой, у обоих достаточно сходны: если бы мы признали, что человек по своим задаткам зол, мы не смогли бы возлагать на него виновность за свои неблагоприятные поступки, так же как мы не можем обвинять в неморальном поведении животных. По этой же причине и Кант, и Сюнь-цзы не видят причину изначальной испорченности человека в чувственности самой по себе. Сами по себе инстинкты и чувственные желания не являются злыми, а иногда способны даже принести пользу, в том числе и в процессе выработки добродетели. Проблема возникает только тогда, когда эти мотивы чувственности становятся самыми главными или и вовсе единственными мотивами человеческой деятельности. А в склонности к такой подмене оба мыслителя как раз и усматривают не только слабость человеческой природы, но и ее изначальную злой характер.

Важным, на наш взгляд, является и то, что оба мыслителя приписывают этот злой характер человеческой природы всем людям без исключения — даже самым лучшим (в формулировке Канта) и совершенномудрым (в формулировке Сюнь-цзы). И снова же обоснование такой позиции крайне сходно. Если мы признаем, что кто-то по природе своей зол, а кто-то лишен этого изъяна, это будет означать, что одни люди изначальны предопределены Небом/Богом к добру, иные же — ко злу. Такая позиция подорвет всякую мораль, так как люди, чувствуя себя неспособными что-либо изменить, потеряют всякое желание к нравственному самосовершенствованию и воспитанию в себе добродетели. И хотя у Канта мы видим еще и идеал святости, к которому призваны стремиться все представители рода человеческого и достижение которой не возможно одним лишь постепенным прогрессом моральности и накоплением добродетели, но требует еще и некоего

кардинального преобразования образа мыслей, у Сюнь-цзы же мы имеем дело с идеалом совершенномудрого, который не тождественен святому, все же и здесь оба мыслителя сходны в том, что для преобразования человека в святого или совершенномудрого необходима практическая деятельность — практические упражнения в добродетели. Последнее в свою очередь у обоих является неотъемлемой частью морального воспитания.

Сходным образом оба мыслителя видели добро человека в его следовании моральному закону (Кант) или законам и нормам ритуала (Сюнь-цзы). И здесь, как кажется, нам и открывается важное различие. У Сюнь-цзы данные законы и ритуал являются порождением совершенномудрых, тогда как моральный закон Канта дается человеку разумом самого же человека в его практическом применении. Но так ли существенно на самом деле это отличие? И здесь нам снова придется обратиться к неизменно появляющейся у Канта идеи Бога с его тремя основными моральными свойствами (как святого, всеблагого и справедливого мироправителя и законодателя) [14. А 237; 3. С. 529; 15. S. 130—131; 1. С. 88—89].

Безусловно, не совсем корректно говорить, что Бог, по Канту, дает нам моральный закон, ибо «мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнять» [11. В III / А III; 6. С. 5]. Но мораль все же ведет к религии, которая есть ни что иное как *«познание всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т.е. произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности»* [14. А 233; 3. С. 527]. Таким образом, можно сказать, что моральный закон хотя и дается человеку самим практическим разумом, но для усиления воздействия на слабую чувственную природу человека практический разум предстает в виде Бога, дающего нам свои заповеди и требующего неукоснительного их соблюдения.

Еще отчетливее эта идея изображена в «Метафизике нравов», когда Кант пытается показать нам, как действует суд совести, являющейся голосом Бога на земле. Здесь мы можем усмотреть такую же двойственность и даже парадоксальность, как и в случае с Богом: практический разум, по Канту, как бы раздваивается, ибо в одних случаях Кант подчеркивает, что совесть не есть практический разум (в ведении которого оказывается осуждение поступков в соответствии с понятием о долге, тогда как в ведении совести — лишь оценка, насколько добросовестно практический разум эту операцию суждения производит [11. В 288 / А 271—272; 6. С. 202—203]), с другой же стороны, в ряде случаев Кант прямо называет совесть самим практическим разумом [10. А 37—38; 4. С. 442].

Однако сам философ не усматривает здесь какого-либо противоречия, возводя это раздвоение к естественному представлению о суде, ибо основной функцией совести является осуждать (или одобрять) поступки и суждения, а следователь-

но, сама собой напрашивается аналогия с «внутренним судилищем в человеке» [10. А 99; 4. С. 482].

Но нелепо представлять себе суд, в котором и обвиняемый, и судья — одно и то же лицо, поэтому, дабы не впасть в противоречие с самим собой, разум должен мыслить себе судью (в лице совести) как субъекта, отличного от него самого как обвиняемого: «Я, обвиняющий и вместе с тем обвиняемый, есмь один и тот же человек (*numero idem*), но в качестве субъекта морального, исходящего из понятия свободы законодательства, где человек подвластен законам, который он сам себе устанавливает (*homo noumenon*), его следует рассматривать не как одаренного разумом человека, обладающего чувствами (*specie diversus*), а как другого человека, но только в практическом смысле (ведь о причинной связи умопостигаемого и чувственно воспринимаемого нет никакой теории)...» [10. А 100—101; 4. С. 483].

Иными словами, человек как существо интеллигибельного мира осуждает себя самого как существо сенсигельного мира. Но даже при этой раздвоенности практического разума, когда совесть воспринимается как голос того же самого субъекта в некоей иной проекции, ее, по Канту, может оказаться в силу нашей моральной ущербности недостаточно для оценки поступков (совершенных или только задуманных) по всей строгости морального закона, в силу чего практический разум идет еще дальше, создавая себе идею некоего идеального лица, обладающего всеми моральными качествами, необходимыми для подобного рода оценки, а именно: оно должно быть всезнающим, всеобязывающим и всемогущим. Такое существо и есть Бог. Совесть должна мыслиться как «субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки» [10. А 101—102; 4. С. 483]. При этом Кант подчеркивает, что такое понимание совести не есть что-то, что человек «сам себе (произвольно) создает», но это понимание «коренится в его сущности» [10. А 99; 4. С. 482]. Совесть, следовательно, как и моральный закон, так же неизбежно приводит нас к религии как «принципу рассмотрения всех своих обязанностей как заповедей божьих» [10. А 102; 4. С. 484] и к Богу.

Таким образом, мы получаем Бога как святого законодателя и справедливого судью, пусть даже и есть основания предполагать, что это сам практический разум раздваивается на *homo phaenomenon* и *homo noumenon*, при этом последний представляется первому как Бог. Если же добавить к этому то, что совершенномудрые первопрародители Китая — это тоже во многом легендарные личности, культурные герои, которым принято приписывать всевозможные добродетели и подвиги, в том числе и сообщение человечеству необходимых для жизни навыков, то и здесь мы можем, в итоге, усмотреть, скорее сходство, чем отличие. Создание норм ритуала и законов приписывается в китайской традиции совершенномудрым для придания этим предписаниям большей действенности и прочности.

* * *

Если мы заглянем еще чуть глубже, то мы увидим тот нерв, который пронизывает и придает жизнь философским построениям как Канта, так и Сюнь-цзы. Это попытка ответить на исконные для человека вопросы: что такое человек? Зачем он здесь? К чему он призван? И как ему исполнить свое предназначение?

Как бы то ни было, на примере нами разобранных мыслителей мы могли убедиться в самом главном: философия в любой форме своего проявления — это такой феномен духовной деятельности человека, который ставит своей задачей через рациональное осмысление и описание сначала помочь человеку в постижении своего подлинного предназначения (не важно, воспринимается ли оно как дарованное Богом, Небом, Дао, коренящееся в интеллигибельной сущности индивида или непрерывно создаваемого им самим в ходе своей жизнедеятельности), затем же в указании ему самого короткого пути к наиболее полной реализации этого самого предназначения. И именно этот аспект любых философий нам не следует упускать из виду, так как если философия откажется от своей исконной цели вести нас к возвышенному и прекрасному в человеке (не важно, какие бы трансформации в ходе исторического развития не претерпевало бы понимание этого возвышенного и прекрасного), то она утратит свою сущность и вместо философии, некогда почитаемого и уважаемого вида духовной деятельности, мы получим лишь слабое ее подобие, порожденное технократической эпохой результативности и рентабельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) То, как следует понимать Канта, одновременно утверждающего и прирожденный характер склонности ко злу, и виновность человека за эту склонность, не перестает ставить исследователей кантовской философии в тупик. В конечном итоге данный вопрос упирается в понимание характера взаимодействия природы и свободы у Канта и достаточно традиционен не только для философов того времени, но и для теологов, сталкивающихся с подобной проблемой при попытке осмыслить понятие первородного греха. Подробное освещение этой проблемы кантовской философии и возможности понимания кантовской склонности ко злу как христианского первородного греха можно найти в классическом труде И. Бохатека [9. S. 241—313].
- (2) Собственно, в таком случае мы не только не могли бы говорить о зле, но мы не могли бы говорить и о возможности для человека разумного волевого акта вообще, будь то доброго или злого [18. P. 212—215].
- (3) Достаточно сложно подобрать однозначный перевод немецкого понятия *Gesinnung* на русский язык. Наряду с «образом мыслей» возможны также переводы «настроение», «умонастроение». Ни один из этих вариантов, однако, нельзя считать идеально подходящим. Перевод «образ мыслей» представляется мне наиболее подходящим. Но и этот перевод не лишен недостатков, хотя бы в силу того, что наряду с понятием *Gesinnung* Кантом используется также и понятие *Denkungsart*, точным переводом которого и было бы словосочетание «образ мыслей». В большинстве случаев эти термины имеют сходное значение и вполне могут рассматриваться как синонимичные. Однако некоторые кантоведы усматривают между ними принципиальные отличия [16. P. 368].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кант И.* О моральных свойствах Бога (из «Лекций о философском учении о религии», раздел «Моральная теология») / Пер. Л.Э. Крыштоп. Кантовский сборник, 2011. № 4 (38). С. 88—89.
- [2] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М., 1994.

- [3] *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М., 1994.
- [4] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М., 1994.
- [5] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М., 1994.
- [6] *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М., 1994.
- [7] *Сюнь-цзы.* О злой природе человека // *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005.
- [8] *Феоктистов В.Ф.* Китайская классическая философия и современность (к методологической постановке вопроса) // *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005.
- [9] *Bohatec J.* Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938.
- [10] *Kant I.* Die Metaphysik der Sitten // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [11] *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [12] *Kant I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [13] *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. VI. Darmstadt, 1998.
- [14] *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [15] *Kants* Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.
- [16] *Kuehn M.* Kant. A biography. Cambridge, 2001.
- [17] *Lau D.C.* Theories of Human Nature in Mencius and Xunzi // *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* / Ed. by T.C. Kline, Philip J. Ivanhoe. Indiana, 2000.
- [18] *Wood A.W.* Kant's Moral Religion. Ithaca / London, 1970.

KANT AND SUN TZU ABOUT AN EVIL OF THE HUMAN NATURE: WEST EUROPIAN AND FAR-EAST PERSPECTIVE

L.E. KryshTOP

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Science
Peoples' Friendship University of Russia
Miklucho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] Kant I. O moralnyh svojstvah Boga (iz „Lekcij o filosofskom uchenii o religii“, razdel „Moralnaja teologija“). Per. L.E. KryshTOP. *Kantovskij sbornik*, 2011. Nr. 4 (38). S. 88—89.
- [2] Kant I. Idea vseobshchej istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane. *Kant I. Sobr. soch.*: v 8 t. Ed. A.V. Gulygi. T. 8. M., 1994.

- [3] Kant I. Kritika praktičeskogo razuma. *Kant I. Sobr. soch.*: v 8 t. Ed. A.V. Gulygi. T. 8. M., 1994.
- [4] Kant I. Metafizika pravov. *Kant I. Sobr. soch.*: v 8 t. Ed. A.V. Gulygi. T. 8. M., 1994.
- [5] Kant I. Osnovopolozhenie k metafizike pravov. *Kant I. Sobr. soch.*: v 8 t. Ed. A.V. Gulygi. T. 8. M., 1994.
- [6] Kant I. Religia v predelah tolko razuma. *Kant I. Sobr. soch.*: v 8 t. Ed. A.V. Gulygi. T. 8. M., 1994.
- [7] Sun-czy. O zloj prirodi chelovieka. *Feoktistov V.F. Filosofskije traktaty Sun-czy.* M., 2005.
- [8] Feoktistov V.F. Kitajskaja klassičeskaja filosofija i sovremennost (k metodologičeskoj postanovkie voprosa). *Feoktistov V.F. Filosofskije traktaty Sun-czy.* M., 2005.
- [9] Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938.
- [10] Kant I. Die Metaphysik der Sitten. *Werke in sechs Bänden.* Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [11] Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. *Werke in sechs Bänden.* Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [12] Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. *Werke in sechs Bänden.* Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [13] Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. *Werke in sechs Bänden.* Hrsg. von W. Weischedel. Bd. VI. Darmstadt, 1998.
- [14] Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. *Werke in sechs Bänden.* Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
- [15] Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.
- [16] Kuehn M. Kant. A biography. Cambridge, 2001.
- [17] Lau D.C. Theories of Human Nature in Mencius and Xunzi. *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi.* Ed. by T.C. Kline, Philip J. Ivanhoe. Indiana, 2000.
- [18] Wood A.W. Kant's Moral Religion. Ithaca. London, 1970.