

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

### Глава 1. Антропологическое учение Канта

#### Человек как предмет познания

Пожалуй, мы всё ещё великовозрастные дети Просвещения. Многократно оспаривая литургийно стройную мудрость двухсотлетней давности, скорбим по поводу ее подорванности, производим бесконечные расчеты с этим умозрением и всё же неизменно обнаруживаем в себе его «сухой остаток». Отыскивая утешение в грёзе, мифе и лжеверии, всё же запоздало уповаем на разум. Оплакивая тектонические сдвиги истории, надеемся на возможность ее скорого выпрямления. Раскрыв в человеке его врождённую деструктивность, рассчитываем на его благоразумие.

Не раз в истории европейской философии подразумевалось или открыто провозглашалось: «Назад к Канту!». Его защищали от обвинений в нерелигиозности и политическом радикализме. Освобождали его учение от «частных ошибок». В Канте, не без оснований, видели родоначальника философской антропологии как одной из самостоятельных сфер философской рефлексии.

Предметом философской антропологии является человек во всей его целостности. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется по крайней мере в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, всё же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино – философская антропология направлена на постижение человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия<sup>1</sup>.

Чтобы определиться во всем этом многообразии суждений об антропологических идеях Канта, хотелось бы, прежде всего, руководствоваться идеей историзма. Многие мысли Канта важны именно в контексте тех дискуссий, которые происходили при его жизни. Суждения кёнигсбергского затворника о человеке не подлежат переосмыслению, когда речь идет о его полемике с И.Гердером или Ж.Ж.Руссо. Здесь превосходство Канта не подлежит сомнению. Но и в более широком историческом контексте антропологические размышления сохраняют свою эвристичность.

Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась в XVIII в. Пожалуй, приоритет в постановке этого вопроса принадлежал И.Канту. Он первым в европейской философии пришел к убеждению, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания – онтологии (учении о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории. «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, – применять полученные знания и навыки к миру, – пишет И.Кант, – но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, – это человек, поскольку он есть собственная последняя цель»<sup>2</sup>.

Образ мыслей Канта и решение им философских проблем основывается на предположении, что всякая наука, особенно философская, должна быть наукой о человеке, что всякое достижение науки помогает человеку лучше понять себя. В «Антропологии» Кант говорит, что человек, сам себя изучающий, составляет важный предмет познания, т. к. через него можно познать Вселенную. В «Критике чистого разума» Кант уделяет антропологии гораздо больше внимания, чем в книге со столь громким названием. Кант распределяет задачу познания человека между психологией, этикой, социологией и политикой.

М.Хайдеггер критикует эту идею. Он отмечает, что нельзя расширять рамки антропологии настолько, что она даже утрачивает свою ясность. В книге «Кант и проблемы метафизики» он утвержд-

дает, что антропология может стать философской, если, будучи антропологией, она будет определять или цель философии, или ее отправной пункт, или то и другое вместе. Хайдеггер подчеркивает, что антропологическая проблема – в основном не философская, а метафизическая. Он указывает, что истинная философская антропология должна быть связана с метафизикой. Иначе говоря, постановка антропологической проблемы и ее решение зависят от отношения исследователя к метафизике или же состояние метафизики зависит от отношения исследователя к проблеме человека.

Хайдеггеровская интерпретация Канта в значительной степени несправедлива. Нельзя не признать, что сама идея философской антропологии заслуживает высокой оценки. Философское знание требует от исследователя идти на риск, само создание такой области философских знаний чрезвычайно значимый поступок. Идея Канта позволила увидеть человека в сфере общей культуры, политики, религии. Уже благодаря такому замыслу она обладает ценностью. После Канта философская антропология утвердилась как самостоятельная сфера философского знания.

По мысли Канта, антропология призвана быть фундаментальной философской наукой. «Самым энергичным сторонником философской антропологии был Кант», – писал М.Бубер<sup>3</sup>. Однако, прослеживая историю философского постижения человека, М.Бубер приходит к выводу, что немецкий философ только призвал к созданию философской антропологии, но он ее не создал. Собственно антропологическое учение Канта, зафиксированное и в авторских изданиях, и в весьма пространных лекциях о человеке, увидевших свет лишь долгое время спустя после его смерти, и по ясно сформулированной задаче, и всему своему содержанию, предлагает, пишет М.Бубер, нечто иное. Но что именно иное? Разве убедительное обоснование самой идеи человека в качестве отправного шага любой философской рефлексии не является огромным достижением всей европейской философии?

Кант делает, как считает иерусалимский философ, множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. «Сам же вопрос, что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них – особое место человека во Вселенной,

его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратьях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной»<sup>4</sup>.

Справедливы ли эти замечания М.Бубера? Мне кажется, что с ним согласиться нельзя. Конечно, Кант не поставил в своей антропологии те экзистенциальные вопросы, которые составляют основу философского постижения человека в минувшем столетии. Он остался равнодушным к ним и в горизонте своей эпохи. Кант прошел мимо грандиозных откровений Б.Паскаля. Трагические постижения французского философа Кант оценивает как «мечтательно пугающие ощущения»<sup>5</sup>. Между тем человек Паскаля видит страшные пространства Вселенной, которые его охватывают со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном углу неизмеримой бесконечности, воспринимает себя как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: кто меня создал? По чьей воле определены для меня именно это место и это время? Перед всемогущим величием природы, гор, морей, бесконечности звездной ночи к человеку приходит чувство подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его<sup>6</sup>.

Трепетное, экзистенциальное мироощущение человека действительно чуждо Канту. Он человек мыслительного типа, к тому же развивавший в философии сугубо рациональную традицию. Философия Канта хорошо вписывается в одну из ячеек европейского времени, в тот великий момент, когда эпоха рококо была на грани умирания и когда готовился взрыв романтизма. «Прекрасная пора поздней осени, когда виноград, уже налитый сахаром, – пишет об этом времени Х.Ортега-и-Гассет, – готов вскоре превратиться в вино, а вечернее солнце изнемогает в свете низких лучей, золотящих стволы сосен! Не будет преувеличением утверждать, что в тот момент европейская история достигла кульминации»<sup>7</sup>.

Однако парадокс состоит в том, что именно Кант в своих работах попытался вывести ту или иную философскую традицию из национальных традиций, а точнее из особенностей национального характера. Это и подчеркивает Ортега-и-Гассет. Кант привержен субъективизму, который свойствен немецкой душе. Кант не спрашивает, что такое или какова реальность, каковы вещи, каков мир.

Напротив, его интересует, как можно познать реальность, вещи, мир. Это философия, повернутая к действительности во всеоружии и занимающаяся сама собой. Такая склонность к вращению вокруг себя самой не была новой. Ранее она явно проявилась в общем стиле философии, берущей свое начало от эпохи Возрождения.

Кант, безусловно, основа всех современных философских направлений. Особенно важна «Критика чистого разума», которая является для современного человека чем-то вроде Библии для верующего христианина. Однако почему же в философии Канта не поставлены те вопросы, о которых пишет Бубер? Действительно ли философская антропология Канта лишена человеческой целостности? На самом ли деле Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными?

Если мы станем оценивать Канта глазами другой эпохи, прошедшей глубинный опыт экзистенциального мышления, то сразу обнаружим в его философии множество пробелов. Но есть другой путь – взглянуть на то, что сделал Кант внутри своей эпохи, проанализировать, какие идеи Канта получили дальнейшее развитие в современной философской антропологии. В этом случае мы увидим, что философская антропология Канта целостна, проблемы человека продумываются в ней последовательно, логично. Но, разумеется, это относительная целостность, поскольку она открыта последующим исследованиям и поскольку она продвигается к постижению человека иным маршрутом, нежели, скажем, экзистенциальная философия.

Бубер обращает внимание на те заметки к познанию человека, которые есть у Канта. Но при этом он неоправданно обуживает круг тем, которые обсуждает Кант. Кроме тех вопросов, которые называет Бубер, у Канта анализируются и многие другие проблемы, получившие развитие в философской антропологии в последующие века. Поэтому возникает потребность выстроить иную логику антропологического мышления Канта, нежели та, которой придерживается М.Бубер. При таком подходе мы сразу обнаружим, какое поразительное множество антропологических тем затронул немецкий философ.

Разумеется, первое достижение философской мысли Канта – это осознание автономности постижения человека как самостоятельной темы. В самом деле, Кант не мог постулировать потреб-

ность в философской антропологии, если бы он не задумался над разгадкой тайны самого человека. Философы размышляли о Боге, о природе, о разуме, об обществе и истории. Однако не пришло ли время, считал Кант, обстоятельно и глубоко порассуждать о человеке? Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Вольтер, к примеру, не усматривал в человеке никакой загадки. Иначе смотрит на эту проблему Кант.

Это в известной мере кажется удивительным. Сколько веков философы бросались от одной экзотической темы к другой. Обсуждали разные сюжеты, изобретали невероятные по изощренности ходы мысли. Более того, при понимании тех или иных проблем задумывались даже о самопознании. Однако никому не приходила в голову, казалась бы, простая мысль: что же, в конце концов, нам известно в полной мере о нас самих, о человеке?

Разумеется, нам известен сократовский девиз: «Познай себя!». В этом требовании, как отмечает В.В.Бибихин, два смысла. Первый призывает взять вот этого себя, т. е. человека, какой я есть, и изучать его; потому что можно сделать предметом исследования что угодно, почему бы и не «себя». Второй смысл связан с хитростью, заставляет угадывать какой-то подвох, насторожиться. «Познавший себя – собственный палач» (Ницше). Что-то не так с этим правилом «Познай себя», в нем заложена какая-то не видимая с первого взгляда неожиданность, причем такого рода, что она грозит еще неизвестным нам образом поставить нас в тупик, расстроить наше гладкое или, наоборот, несчастное существование...<sup>8</sup>.

Кант определяет человека как собственную последнюю цель. Здесь немецкий философ и задается вопросом: что такое человек? Хотя человек и составляет часть земных существ, знание его родовых признаков как одаренного разумом земного существа заслуживает, прежде всего, наименования знания мира<sup>9</sup>. Немецкий философ понимает антропологию как систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке. По мнению Канта, такое учение можно построить либо с физиологической, либо с прагматической точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что природа делает из человека, прагматическое – то, что он в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам<sup>10</sup>. Стало быть, И.Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий

философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем Я бесконечно возвышает его над другими существами. Поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных. Именно здесь Кант начинает рассуждать об эгоизме. Однако его интересует не столько моральная сторона этого явления. Кант размышляет о том, что такое Я для каждого человека. Он подчеркивает, что эгоизм может содержать три рода притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязания практического интереса<sup>11</sup>.

В философской литературе для обозначения человека, для его характеристики используются три термина: «индивид», «индивидуальность» и «личность». Специфически выражая понятие человека, они вместе с тем имеют различное содержание. И.Кант, раскрывая человеческую природу, видит в ней задатки животности человека как живого существа, задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного, задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки<sup>12</sup>.

Задатки животности в человеке, по мнению И.Канта, тройного рода: во-первых, стремление к самосохранению, во-вторых, к продолжению рода через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в-третьих, к общности с другими людьми, т. е. влечению к общительности.

Задатки человечности И.Кант усматривает во влечении добиваться признания своей ценности во мнении других. Отсюда такие проявления человеческой природы, как ревность и соперничество. «Наконец, задатки личности – это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения»<sup>13</sup>. Кант отмечает, что эти задатки изначальны, т. к. требуются для возможности человеческой природы. «Они *изначальны*, если они необходимо требуются для возможности такого существа, *случайны* же, если бы это существо было возможно само по себе и без них»<sup>14</sup>.

Немецкий философ рассматривает человека не в качестве окончательной данности. Он отмечает, что долг человека «не оставлять неиспользованными и не давать как бы покрываться ржавчиной свои природные задатки и способности, которые могут быть когда-нибудь использованы его разумом. Человек может развивать свои телесные, душевные и духовные силы»<sup>15</sup>.

Поскольку задача философии состоит в постижении человека, Кант различает философию по школьному понятию и по мировому значению. В первом случае философия есть наука о последних целях философского разума<sup>16</sup>. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, т. е. абсолютную ценность. Но для чего философия открывает собственные законы? Здесь возникает мировое понятие философии. Она задумывается: нет ли возвышенной цели для нее? Такой целью оказывается постижение человека. Эту мысль немецкий философ сформулировал потом еще острее... Познать человека – это означает познать мир. Только через человека и можно решить эту проблему.

Определяя задачи философии, Кант сформулировал свои знаменитые четыре вопроса:

- 1) что я могу знать?
- 2) что я могу делать?
- 3) на что я могу надеяться?
- 4) Что такое человек?

По мнению философа, на первый вопрос отвечает теория познания, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. «Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, – рассуждал Кант, – ибо первые три вопроса относятся к последнему»<sup>17</sup>.

Можно ли считать, что формулирование задач философской антропологии выглядит здесь системным? Безусловно. Кант выделяет три образа человека – человека познания, труда и надежды. Конечно, этот перечень не исчерпывает возможную типологию человеческих образов. Однако нельзя не отказать этим вопросам в стремлении упорядочить осмысление человека.

Однако в сравнении с XX веком философская антропология Канта выглядит обуженной. М.Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики» усматривает ограниченность этой антропологии в неопределенности самого вопроса «Что такое человек?». По его мнению, сомнительна уже сама постановка вопроса. Первые три вопроса Канта, рассуждает Хайдеггер, предполагают *ограниченность* человека. «Что я могу знать?» подразумевает недостаток способности и, следовательно, ограниченность. «Что мне надлежит делать?» подразумевает, что мы чего-то тут не выполнили, и, следовательно, всё ту же ограниченность. «На что я *смею* надеяться?»



показывает, что одни надежды дозволены, а другие – нет, и, стало быть, вновь свидетельствует об ограниченности. Четвертый вопрос – о «конечном в человеке», но это, по убеждению Хайдеггера, вопрос не антропологический, ибо он затрагивает сущность бытия как таковую. Место антропологии в основании метафизики заступает фундаментальная онтология.

У Хайдеггера эти вопросы получают совсем другую акцентировку. Но ведь для того, чтобы переосмыслить проблему, нужно, чтобы она была кем-то поставлена. Именно Кант дал возможность пойти дальше в обсуждении этих вопросов. Кант спрашивает не «*Что я могу знать?*», но «*Что я могу **знать?***». Суть дела не в том, что я могу лишь нечто одно и, таким образом, не знаю ничего другого, но в том, что я вообще *могу знать* нечто и по этой причине спрашиваю, *что* же есть то, что я могу знать.

Речь идет, стало быть, не о моей ограниченности, но о моем участии в том, что мне вообще дано знать. Точно так же вопрос «*Что мне надлежит делать?*» означает, что *есть* то, что я должен делать и что я не отчужден от «верного» образа действия, но именно потому, что мне дано *знать* мое «должно», и я могу прийти к верному действию. И наконец, вопрос «*На что я смею надеяться?*» не ставит под сомнение, полагает Хайдеггер, мою правомочность и не указывает на открывающееся во всякой моей надежде заведомое лишение меня того, на что я не вправе надеяться, но показывает, что, во-первых, мне есть на что надеяться (ибо Кант, конечно же, не имел в виду, что ответ на третий вопрос звучит: «ни на что!»), во-вторых, что мне дозволено надеяться и, в-третьих, что я именно вследствие этой дозволенности могу знать, на что я смею надеяться.

Вот что на самом деле сказал Кант. Стало быть, четвертый вопрос, к которому могут быть сведены первые три, имеет у Канта следующий смысл: что это за существо, способное познавать, обязанное должным образом действовать и наделенное правом надеяться? Зависимость от него первых трех вопросов означает, что познание сущности этого существа откроет мне, *что* оно в качестве такого должно делать и на что оно в качестве такового вправе надеяться.

Сказанное означает также, что ограниченность человека, открывающаяся в его свойстве *знать* только то-то и то-то, неразрывно связана с его причастностью бесконечности, предполагающей самую возможность что-либо вообще знать. Из этого следует, что

и конечность человека, и его причастность бесконечности должны познаваться *одновременно и в единстве* – не как друг подле друга существующие качества, но как отражение самой двойственности процесса, в котором только и может быть опознана двойственность человеческого бытия. В человеке действуют и конечность, и бесконечность, он причастен и тому, и другому.

Только с учетом этих соображений можно принять оценку М.Бубером философской антропологии Канта: «Несомненно, антропология Канта не отвечает и даже не приводит к ответу на поставленный перед антропологической наукой вопрос: “Что есть человек?” Рассматривая его с точки зрения истории философии, можно сказать, что Кант предложил курс ранней антропологической науки, близкой некритическому “человековедению” XVII–XVIII вв., а не ту идеальную антропологию, в которой сам так нуждался. Но даже и заявка на построение такой идеальной науки сохраняет все свое значение как завет нашему времени»<sup>18</sup>.

### **Человеческая природа**

В заслугу Канту можно поставить также постановку вопроса о человеческой природе. Человек, по мысли философа, составляет часть земных существ. Однако знание его родовых признаков как одаренного разумного существа заслуживает, считает Кант, прежде всего наименование знания мира. Именно этим выражением немецкий философ подчеркивает ценность сведений о человеке.

Ранний Кант обратился к проблеме соотношения души и тела. Познание, по мнению немецкого философа, начинается с того, что вселенная через тело вызывает в душе отчетливость понятий и представлений человека. По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности. Довольно рано, считает Кант, развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей<sup>19</sup>.

Чрезвычайно ценной оказывается мысль Канта о том, что развитие человеческих способностей приводит к разным результатам. Кант пишет: «Человек создан таким образом, что впечатления и возбуждения, вызываемые внешним миром, он воспринимает при

посредстве тела – видимой части его существа, материя которого служит не только для того, чтобы запечатлеть в обитающей в нём невидимой душе первые понятия о внешних предметах, но и необходима для того, чтобы внутренней деятельностью воспроизводить и связывать эти понятия, короче говоря, чтобы мыслить»<sup>20</sup>. По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности; они становятся вполне зрелыми только тогда, когда волокна его органов получают те прочность и крепость, которые завершают их развитие. Довольно рано развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. У некоторых людей развитие на этой степени и останавливается. Способность связывать отвлеченные понятия и свободно располагать своими познаниями, управлять своими страстями появляется поздно, а у некоторых так и вовсе не появляется в течение всей жизни; но у всех она слаба и служит низшим силам, над которыми она должна была господствовать и в управлении которыми заключается преимущество человеческой природы.

«Когда смотришь на жизнь большинства людей, то кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы подобно растению впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть. Из всех существ человек меньше всех достигает цели своего существования, потому что тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают с гораздо меньшими способностями и тем не менее гораздо надежнее и проще. И он был бы, во всяком случае с точки зрения истинной мудрости, презреннейшим из всех существ, если бы его не возвышала надежда на будущее и если бы заключенным в нем силам не предстояло полное развитие»<sup>21</sup>.

Если исследовать причину тех препятствий, которые удерживают человеческую природу на столь низкой ступени, то окажется, что она кроется в грубой материи, в которой заключена духовная его часть, в негибкости волокон, в костности и неподвижности соков, долженствующих повиноваться импульсам этой духовной части. Он пишет о том, что нервы и жидкости мозга человека доставляют ему лишь грубые и неясные понятия, а т. к. возбуждению чувственных ощущений он не в состоянии противопоставлять для

равновесия внутри своей мыслительной способности достаточно сильные представления, то он и отдается во власть своих страстей, оглушенный и растревоженный игрой стихий, поддерживающих его тело. Попытки разума противодействовать этому, рассеять эту путаницу светом способности суждения подобны лучам солнца, когда густые облака неотступно прерывают и затемняют их яркий свет.

Эта грубость вещества в ткани и строении человеческой природы есть причина той косности, которая делает способности души постоянно вялыми и бессильными. Деятельность размышления и освещаемых разумом представлений – утомительное состояние, в которое душа не может прийти без сопротивления и из которого естественные склонности человеческого тела вскоре вновь возвращают её в пассивное состояние, когда чувственные раздражения определяют всю его деятельность и управляют ею.

Эта косность мыслительной способности, будучи результатом зависимости от грубой и негибкой материи, представляет собой источник не только порока, но и заблуждений. Поскольку трудно рассеять туман смутных понятий и отделить общее познание, возникающее из сравнения идей, от чувственных впечатлений, душа охотнее приходит к поспешным выводам и удовлетворяется таким пониманием, которое вряд ли даст ей возможность увидеть со стороны косность ее природы и сопротивление материи.

«Из-за этой зависимости духовные способности убывают вместе с живостью тела; когда в преклонном возрасте от ослабленного обращения соков в теле движутся только густые соки, когда уменьшается гибкость волокон и проворство движений, тогда подобным же образом истощаются и духовные силы; быстрота мысли, ясность представлений, живость ума и память становятся слабыми и замирают. Долгим опытом приобретенные понятия в какой-то степени возмещают еще упадок этих сил, а разум обнаруживал бы свое бессилие еще явственнее, если бы пыл страстей, нуждающихся в его узде, не ослабевал бы вместе с ним и даже раньше, чем он»<sup>22</sup>.

Раздумывая над тем, что выражает суть человеческой природы, Кант называет два ее признака – чувство красоты и чувство достоинства<sup>23</sup>. Первое, по мысли Канта, есть основание всеобщего благорасположения, второе – основание всеобщего уважения. Кант хотел поддержать идею Просвещения о добре как изначальном качестве человека, но чтобы избежать необходимости считать

зло лишь феноменом, он одновременно постулирует и зло как изначальное качество человека. Однако если существует изначальное зло, реальное зло, значит, оно вечно и неуничтожимо. Зло – это факт человеческого несовершенства, делает вывод Кант, пытаюсь сохранить верность постулату добра. Кант был уязвлен проблемой непреодолимости зла.

Тогда он выдвигает другую гипотезу: поскольку добро в человеке проявилось, оно должно победить, иначе всё человечество будет уничтожено. Судя по всему, эту проблему – добра и зла – так же невозможно разрешить, как вопрос о том, что такое человек, оставаясь в рамках поляризации реального и видимого, добра и зла.

О том, что эта проблема стала весьма значимой для философской антропологии XX в., можно судить хотя бы по работе Э.Фромма «Душа человека, его способность к добру и злу».

«Одни полагают, что люди – это овцы, – пишет Фромм, – другие считают их хищными волками. Обе стороны могут привести аргументы в пользу своей точки зрения. Тот, кто считает людей овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы людей, даже в ущерб себе. Он может также добавить, что люди снова и снова следуют за своими вождами на войну, которая не дает им ничего, кроме разрушения, что они верят любой несурзаце, если она излагается с надлежащей настойчивостью и подкрепляется авторитетом властителей – от прямых угроз священников и королей до вкрадчивых голосов более или менее тайных обольстителей»<sup>24</sup>.

Кант говорит о человеческой природе, во-первых, применительно к необходимости осмыслить огромный эмпирический материал, который накоплен человечеством в виде разительных различий между конкретными расами и нациями, определенных психологических типов. Речь идет о том, чтобы проработать эти сведения и дать более отчетливое представление о том, какова природа человека. Но это понятие Кант употребляет и в более общем виде – как ключевую категорию философской антропологии.

Кант предлагает исследовать человеческую природу с учетом разнообразия рас, наций, различных человеческих общностей. Именно об этой стороне вопроса пишет М.Бубер: «Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной философской

антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого – у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев»<sup>25</sup>. Однако речь идет не о накоплении эмпирического материала, а о постижении живой целостности человека.

Одно из главных прозрений «критической» философии состоит в том, что человеческие поступки в одно и то же время и необходимы, и свободны, и неизбежны, и могли бы и не быть. Все зависит от того, с какой точки зрения на них посмотреть. Если смотреть на них как на «явления» среди других «явлений», то они необходимы, поскольку каждое явление причинно обусловлено. Но если смотреть на те же самые поступки как на действия человеческой воли, то они свободны, поскольку свободна сама воля. Первая точка зрения **объясняет** поступки, находит, что любой поступок причинно обусловлен: его страстями, привычками либо внешними обстоятельствами. Вторая точка зрения **судит** поступки, оправдывает их или осуждает, и судит их невзирая на то, что они необходимые порождения тех или иных причин.

Если бы, писал Кант, мы могли настолько глубоко проникнуть в мысли и чувства человека, что нам открылось бы каждое, даже самое незначительное побуждение его души; если бы, кроме того, нам стали известны все внешние доводы и обстоятельства, которые на него влияют, то, возможно, поведение такого человека в будущем мы и могли бы предсказать с точностью лунного или солнечного затмения. Но все равно даже в этом случае мы можем и должны утверждать, что человек свободен.

«В европейской философии Нового времени, – пишет В.М.Межуев, – Кант, пожалуй, был первым, кто глубоко продумал и поставил вопрос о специфической природе человеческого развития, принципиальной несводимости этого развития к природной эволюции живых и неживых тел. Глубочайшим основанием кантовского понимания истории человечества явилось резкое размежевание “мира природы” и “мира свободы”. Если первый подчиняется естественной необходимости, определяемой “рассудком”, то второй находится в ведении “разума”, полагающего для него свои законы»<sup>26</sup>.

Кант полагал, что специфически человеческая «природа» была раскрыта Ж.Ж.Руссо. «Руссо впервые открыл в многообразии обычных человеческих образов глубоко скрытую природу че-

ловека и тот скрытый закон, согласно которому, по его наблюдениям, провидение находит свое обоснование»<sup>27</sup>. Вместе с тем между Кантом и Руссо складывается принципиальное расхождение, на которое и указывает В.М.Межуев в цитированном произведении. «Метод Руссо, – пишет Кант, – синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод – аналитический, и я исхожу из человека цивилизованного»<sup>28</sup>.

По Руссо, человек – «дитя природы». Она создала его «невинным» и безгрешным. Культура и цивилизация разрушили эти природные свойства в человеке. «Руссо, согласно Канту, фиксирует взаимные противоречия между культурой и природой человечества как физического рода, – пишет В.М.Межуев. – Хотя культура и представляет собой развитие природных задатков человека, осуществляемое последним в целях собственного благополучия, она менее всего способна сделать людей счастливыми. Если бы назначением человечества было бы счастье и личное благо, то вывод Руссо о вреде культуры следовало бы считать справедливым. Однако подобный вывод не учитывает назначения человечества как нравственного рода»<sup>29</sup>.

Стремясь обогатить эмпирическое содержание понятие «человеческая природа», Кант обращается к учению Гиппократов и к связанной с ней классификацией, предложенной К.Галеном. Она основана на различиях эмоциональности или аффективности. «Интересно, что первая попытка типологизации, – пишет К.Юнг, – была связана с эмоциональным поведением человека, очевидно потому, что аффективность – наиобщая и наиболее впечатляющая черта поведения вообще»<sup>30</sup>.

Первые антропологические опыты Канта связаны с трактовкой типологии Гиппократов. Однако по существу у немецкого философа рождается попытка различения людей не только по признаку аффектированности. Он создает развернутые психологические образы, в которых учитывается рефлексивная, эмоциональная и волевая жизнь людей. Хотя у этой типологии нет базового основания, совершенно очевидно, что учитывается не наличие крови, флегмы или желчи в крови людей, как у Гиппократов. Не предполагаются также аффекты как различительный знак человеческой психики, которую учитывает Гален. У Канта это самостоятельная попытка создать некие психологические образы. Примечательно, что на-

званные им типы (холерик, сангвиник, флегматик и меланхолик) представлены не как окончательно завершённые характеры. Кант показывает, к чему приводит та или иная черта, если она получает чрезмерное развитие. Все это переключается с идеей К.Г.Юнга, который раскрывает преобразование ведущей функции любого типа при длительной и параноидальной ее эксплуатации<sup>31</sup>.

Рассмотрим эту типологию. По словам немецкого философа, *меланхолик* мало заботится о том, каково суждение других, что они считают хорошим или истинным. Он опирается при этом только на свое собственное разумение. Поскольку побудительные мотивы принимают у него характер принципов, то нелегко внушить ему новые мысли. Его постоянство иногда превращается в упрямство. На перемену в модах меланхолик смотрит с равнодушием, а на их блеск – с презрением. Дружба меланхолика возвышенна и потому соответствует его чувству. Сам может, конечно, потерять непостоянного друга, но этот последний не так легко потеряет его. Даже память об угасшей дружбе для него все еще священна. Красноречие прекрасно, молчание, исполненное мыслей, возвышенно. Меланхолик хорошо хранит свои и чужие тайны. Правдивость возвышенна – и он ненавидит ложь и притворство. У меланхолика глубокое чувство человеческого достоинства. «Он знает себе цену и считает человека существом, заслуживающим уважения. Никакой подлой покорности он не терпит, и его благородство дышит свободой. Все цепи – от позолоченных, которые носят при дворе, до тяжелых железных цепей рабов на галерах – внушают ему отвращение. Он строгий судья себе и другим, и нередко он недоволен как самим собой, так и миром»<sup>32</sup>.

Если этот характер портится, то серьёзность переходит в мрачность, благоговение – в экзальтацию, любовь к свободе – в восторженность. Оскорбление и несправедливость воспаляют в нем жажду мести. В таком случае его следует, как предупреждает Кант, остерегаться. Он пренебрегает опасностью и презирает смерть. Если чувство его извращено и ум его недостаточно ясен, он впадает в причуды, наущения, видения, искушения. Если его рассудок еще более слаб, то овладевают гримасы. Вещие сны, предчувствия, знамения. Ему грозит опасность превратиться в фантазера и стать чудаком.



У человека *сангвинического* склада души, как показывает Кант, преобладает чувство прекрасного. Его радости поэтому полны веселья и жизни. Если он не весел, то он уже в дурном настроении, а пребывание в тиши ему мало знакомо. Разнообразие прекрасно, и он любит перемены. Он ищет радости в себе и вокруг себя и веселит других. Он хороший собеседник. У него много моральной симпатии. Радость других доставляет ему удовольствие, а их страдание делает его мягкосердечным. Его нравственное чувство прекрасно, но лишено принципов и всегда зависит непосредственно от данного впечатления, производимого на него окружающими предметами. Он всем людям друг или, что то же самое, в сущности никому не друг, хотя добросердечен и доброжелателен. Сангвиник, как считает Кант, не притворяется. Сегодня он покорит вас своей любезностью и хорошими манерами, завтра, если вы больны или вас постигло несчастье, он будет вам искренне и непритворно сочувствовать, пока обстоятельства не переменятся.

Сангвиник, считает Кант, никогда не должен быть судьей. Законы ему кажутся слишком строгими, и он дает подкупить себя слезами. Из него святой не получится. Он никогда не бывает по-настоящему добрым или по-настоящему злым. Он часто предается беспутству и бывает безнравственен, впрочем, больше из услужливости, чем по склонности. Он щедр и благосклонен к благотворительности, но забывает о своих долгах. Сангвиник, правда, довольно восприимчив к добру, но мало – к справедливости. Никто не имеет такого хорошего мнения о собственном сердце, как он. И хотя вы и не очень уважали его, всё же не можете его не любить. Если его характер портится, он становится пошлым, мелочным и ребячливым. Если с возрастом не убавится его живость и не прибавится рассудительности, то ему грозит опасность сделаться старым фатом.

У *холерика* преобладает чувство того возвышенного, которое можно назвать великолепием. Собственно говоря, это только обманчивый блеск возвышенного и лишь яркая окраска, скрывающая внутреннее содержание вещи или лица, быть может, плохое и пошлое, – окраска, своей внешностью вводящая в заблуждение и умиляющая. Подобно тому как здание, на котором изображены как бы высеченные камни, холерик производит столь же благородное впечатление, как если бы оно действительно было сложено из таких камней, а прилепленные карнизы и пилястры создают види-

мость прочности, хотя они не имеют опоры и ничего не поддерживают, точно так же блистают и показные добродетели, мишура мудрости и приукрашенные заслуги.

Холерик, считает Кант, судит о собственном значении и значении своих дел и поступков по тому, как они бросаются в глаза. К внутреннему качеству и движущим причинам, содержащимся в самом предмете, он равнодушен, его не греет искренняя доброжелательность и не трогает уважение. Его поведение неестественно. Он должен уметь становиться на самые различные точки зрения, чтобы с позиции разных наблюдателей судить о своем положении: ведь ему важно не то, что он есть, а то, чем он кажется. Поэтому он должен хорошо знать, как его поведение действует на общепринятые вкусы и каковы впечатления, которые он создает о себе у других. Так как в этой хитрой внимательности он должен непременно оставаться хладнокровным и не давать ослепить себя любовью, состраданием и отзывчивостью, то он не сможет избежать также и многих глупостей, которые совершает сангвиник, находящийся во власти непосредственных чувств, и многих неприятностей, которые испытывает тот же сангвиник.

Поэтому холерик обычно кажется более рассудительным, чем он есть на самом деле. Его благорасположение есть в сущности, по мнению Канта, вежливость, проявляемое им уважение – церемония, его любовь – надуманная лесть. Он всегда полон самим собой, принимает ли он вид возлюбленного или друга (в действительности он ни тот, ни другой). Он старается блистать, следуя моде; но т. к. все в нем неестественно и деланно, то он остается неуклюжим и неповоротливым. Он действует по принципам в гораздо большей мере, чем сангвиник, побуждаемый лишь случайными впечатлениями; но это принципы не добродетели, а чести; он лишен чувства красоты или достоинства поступков и считается лишь с мнением окружающих. Впрочем, так как поведение его, поскольку не обращают внимания на то, чем оно вызвано, почти столь же общеплезно, как и сама добродетель, то обыкновенная публика его столь же глубоко уважает, как и человека добродетельного.

Однако от более проницательных глаз холерик тщательно скрывается, потому что хорошо знает, что, если раскроются тайные пружины его честолюбия, он потеряет всякое к себе уважение. Поэтому он весьма склонен притворяться, в религии лицемерен, в

обращении льстив, в политических делах непостоянен. Он охотно раболепствует перед великими мира сего, дабы тем самым стать тираном по отношению к нижестоящим. Наивность, эта благородная или прекрасная простота, носящая на себе печать природы, а не искусства, совершенно чужда ему.

Поэтому, когда его вкус портится, ложный блеск его становится кричащим, т. е. отвратительно ярким. Тогда и в стиле его, и в наряде все утрировано – своего рода гримасы, представляющие собой по отношению к великолепному то же, что причудливое или чудаческое по отношению к серьезно-возвышенному. В случае оскорбления он прибегает к дуэли или судебному процессу, а в гражданских делах ссылается на предков, привилегии и чины. Покуда он только тщеславен, т. е. честолюбив, и старается попадаться на глаза, он еще терпим, но если он чванлив, не имея решительно никаких достоинств и талантов, то он является тем, кем меньше всего хотел бы прослыть, т. е. глупцом.

У *флегматика*, по мнению Канта, никакие компоненты возвышенного или прекрасного обычно не встречаются в особенно заметной степени. Поэтому данный душевный склад и не стал предметом особых рассуждений. Человек спокойный и преисполненный корыстолюбивых устремлений вообще не имеет, так сказать, органов для восприятия благородных черт в стихотворении или добродетели героя. И даже если душевный склад таких людей и не совсем лишен более тонкого гармонического чувства, то степень его восприимчивости всё же весьма различна. Мы видим: что один считает благородным и благопристойным, то другому кажется хотя и незначительным, но причудливым.

Для философско-антропологических рассуждений Канта весьма важно, что он исследует мотивы человеческого поведения. Оказывается, люди могут руководствоваться соображениями пользы, своекорыстия. Но они знают также диктат добрых побуждений или принципов.

Интерес представляет кантовское описание национальных характеров. В основу своей типологии немецкий философ ставит различное чувство возвышенного и прекрасного. Он сравнивает немца, испанца, итальянца, англичанина, голландца. Сегодня многие из кантовских оценок кажутся предельно наивными, поверхностными. Вот, скажем, «испанец серьёзен, скрытен и правдив».

Однако не забудем, что спустя несколько десятилетий французский ученый И.Тэн выдвинет понятие «основной характер» (предвестие последующих формул в философии – «национальный характер», «социальный характер»). Имелся в виду главенствующий тип человека, который появляется в конкретном обществе и затем воспроизводится в искусстве<sup>33</sup>.

А в XX в. Х.Ортега-и-Гассет станет развивать концепцию национального характера, ориентируясь именно на Канта<sup>34</sup>. Во что верил Кант? – спрашивает испанский философ. «Душа немца, – пишет Ортега, – отличается от души южного человека гораздо глубже, чем это привыкли представлять. У них два совершенно разных опытных начала, два совершенно противоположных первичных значения. Когда душа немца пробуждается с наступлением момента интеллектуальной ясности, она оказывается одна во Вселенной... Южный человек, напротив, проснувшись, видит себя на общественной площади»<sup>35</sup>.

Несомненный вклад в философскую антропологию представляет кантовское учение о страстях. Вообще-то философию Канта можно считать гигантской апологетикой рефлексии. Он повсюду уничтожал всякую спонтанность, видя в ней второстепенную сторону жизни. Кант содрогается в ужасе перед непосредственным, перед всем, что являет собой простое и ясное присутствие, перед бытием-в-себе. Он страдает боязнью жизни. Когда яркая реальность приближается к нему, он ощущает необходимость защититься от неё.

И тем примечательнее, что немецкий философ называет страстями склонности человеческой природы. Они, по его мнению, представляют собою движущиеся силы воли. Ум же присоединяется лишь для того, чтобы, исходя из поставленной цели, оценить, каков будет в целом результат от удовлетворения всех склонностей, отыскать все средства для осуществления этой цели. Однако если какая-нибудь страсть особенно сильна, то умственные способности оказывают ей лишь малое противодействие. Ведь человек, как показывает Кант, увлеченный страстью, хотя и не очень хорошо понимает все доводы против его склонности, не чувствует себя в состоянии придать им действительную силу.

Если эта склонность, рассуждает Кант, сама по себе хороша, если этот человек вообще-то разумен и лишь преобладающая склонность мешает ему предвидеть дурные последствия, то та-

кое состояние скованного разума есть безрассудство. Любовная страсть или огромное честолюбие издавна превращали многих разумных людей в безрассудных. Молодая девушка заставляет грозного Алкида тянуть нитку на прялке, а праздные граждане Афин своей нелепой похвалой посылают Александра на край света. Кант в соответствии с идеологией просветительства оценивает всякую страсть скорее как проявление безрассудства, нежели как глубокое выражение человеческой субъективности.

Правда, Кант подчеркивает, что человека, которому чуждо всякое безрассудство, можно отыскать разве только на Луне. И все-таки преобладающая страсть может довести до такого состояния, которое можно назвать глупостью. Безрассудный человек прекрасно понимает истинную цель своей страсти, хотя и остается во власти этой страсти, способной сковать его ум. Глупца же страсть делает столь бестолковым, что он лишь тогда думает, что обладает предметом своего желания, когда на самом деле лишается его<sup>36</sup>.

В работе «Человек для самого себя» Э.Фромм отметил: удивительная интенсивность страстей и стремлений – вот что поражает в человеке. Они вовсе не продиктованы инстинктами, как утверждал З.Фрейд, а отражают мир человеческого. Именно здесь, в этих неодолимых возгласах плоти и духа обнаруживается не нечто животное-инстинктуальное, а специфически человеческое<sup>37</sup>. Возвышенные низменные манифестации человеческого духа восходят вовсе не к плоти. Они вполне автономны, поэтому человеческие страсти возобновляются в каждом человеке. Любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм... Не они ли правят миром? Не через них ли проступает человеческое бытие?<sup>38</sup>

## Трансцендентное в человеке

К достижениям философской антропологии Канта можно отнести также разработку проблемы трансцендентного. Кант этим термином обозначал то, что выходит за пределы возможного человеческого опыта (например, Бог, душа, бессмертие). Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного ставится и решается Кантом на основе философской антропологии целостного учения о человеке как исходном пункте или цели исследо-

вания. Эволюция воззрений немецкого мыслителя от «докритического периода» к «критическому» представляет собой процесс создания особой разновидности антропологического способа мышления – трансцендентальной антропологии. Кант впервые в истории европейской философии стал понимать человека как активного субъекта познания, целеполагания и практики, как существо общественное в своей моральности<sup>39</sup>.

По мнению Канта, трансцендентное – это запределное, потустороннее. Это то, что находится за границей опыта и возможностей человека. Заслуга Канта здесь состоит, прежде всего, в признании некоей реальности, которая лежит за пределами человеческого существования. Немецкий философ считает, что полагать, будто причинность возможна только по законам природы, неоправданно, противоречиво<sup>40</sup>. Поэтому природа и трансцендентальная свобода отличаются друг от друга как закономерность и как отсутствие её.

Говоря о трансцендентном разуме, Кант отмечает: «Само достоинство математики (этой гордости человеческого разума) основывается на том, что она гораздо больше, чем можно ожидать от опирающейся на обыденный опыт философии, научает разум усматривать в великом и малом порядок и правильность природы, а также удивительное единство ее движущих сил и тем самым дает разуму повод и стимул для применения, выходящего за пределы всякого опыта, и, кроме того, философии, занимающейся этими вопросами, превосходный материал, подкрепляющий ее исследования, насколько это допускает их характер, соответствующими созерцаниями»<sup>41</sup>.

Кант считал, что каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта. Понятия разума имеют в виду полноту, т. е. собирательное единство всего возможного опыта. Тем самым они выходят за пределы всякого данного опыта и становятся трансцендентными. «Применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически обусловленное же применение, которое притязает на единство, трансцендентно и проявляется в требованиях и заповедях, которые совершенно выходят за пределы разума, а это прямо противоположно тому, что можно было сказать о чистом разуме и его спекулятивном применении»<sup>42</sup>.

Без этих важнейших утверждений немислима современная философская антропология. Человек живет в наличном физическом мире. Однако он принадлежит не только этому фактическому бытию. Он испытывает глубинную обостренную потребность выйти в иной мир. Открытость этому неизведанному миру – показатель человеческой состоятельности. Э.Фромм, рассматривая глубоко человеческие потребности, называет среди них потребность в трансценденции. А В.Франкл, пытаясь показать существо этого человеческого качества, приводит такое рассуждение. Когда собаке делают операцию, она не понимает, что происходит, но доверчиво смотрит в глаза хозяину и ветеринару. Собака смутно догадывается, что за пределами инстинкта есть еще что-то. Человек тоже осознает, что за пределами инстинкта и разума может существовать другой мир. Трансперсональная психология сегодня тесно связана с постижением трансцендентного.

Вернемся к сократовскому девизу: «познай себя!». Это пожелание, как это ни парадоксально, относилось не ко всем людям, а только к избранным. Дело в том, что самопознание – трудный, драматический и подчас даже трагический процесс. Люди, вступившие на путь самопознания, открывают для себя тяжелые испытания и неожиданные прозрения. Но все ли люди готовы к этим потрясениям. «Человек, не имеющий никаких желаний и не в большей степени, чем желания естественной необходимости, – пишет Кант, – называется *человеком природы*, а его способность быть довольным немногим есть умеренность природы... Человек, в котором можно найти простоту и естественное довольство немногим, есть человек природы»<sup>43</sup>.

Знание о себе, которое получали древние мисты, они не имели право передавать другим под страхом смертной казни. Почему же? Дело в том, что «человек природы», которого не волнуют психологические, моральные и трансцендентные проблемы, не сможет понять того, кто прошел тернистым путем самопознания. Поэтому трансляция готового, добытого знания оказывалась бессцельной, а обращенная ко всем могла только обесценить обретенный опыт.

Можно было бы и дальше исследовать многообразие человеческих типов, которые представлены в философской антропологии Канта. Весьма интересно, что в поле зрения Канта попадает такая фигура, как ипохондрик. Химеры, порождаемые этой болезнью, –

это, собственно говоря, не обман внешних чувств, а ощущения собственного состояния ипохондрика, состояния его тела или его души, и это ощущение в большинстве случаев – пустая причуда. В ипохондрике сидит какой-то недуг, который, где бы ни находилось его главное место, блуждает, вероятно, по его нервной ткани в разных частях его тела. «Но этот недуг стягивает своего рода меланхолический туман преимущественно вокруг местонахождения души, вследствие чего больному мерещится, будто у него все болезни, о которых он только слышит. Поэтому он охотнее всего говорит о своем нездоровье, жадно набрасывается на медицинские книги и повсюду находит симптомы своей болезни»<sup>44</sup>.

Совсем иначе обстоит дело с фанатиком. Этот, собственно говоря, помешан на своем, как ему кажется, непосредственном вдохновении и на близком общении с небесными силами. «Человеческая природа не знает более опасного наваждения»<sup>45</sup>. Если оно только начинается, если увлеченный им человек обладает талантами и толпа готова искренне принять эту закваску, то даже государству приходится терпеть проявления экстаза. Фанатизм доводит восторженного до крайности: Магомета он привел на престол, а Иоанна Лейденского – на эшафот<sup>46</sup>.

Оценивая вклад Канта в философскую антропологию, М.Бубер отмечает: «В поисках универсального ответа на вопрос “Что есть человек?”, который разрешил бы все другие вопросы, антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности, которая становится целостной лишь в многообразии, она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству»<sup>47</sup>.

Каковы же, по Буберу, задачи философской антропологии? Она, как он считает, должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры людей, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды. О чем тут речь? О систематическом изучении человека – не более того. Хотя М.Бубер понимает, что философская антропология не может объять человека в той его абсолютности. Философская антропология, чтобы быть добросовестной в своих выводах, должна все время различать и подразделять. Столь же серьезно она должна рассматривать человека в его природной данности, сравнивать его с



другими вещами, с другими одушевленными существами, с другими носителями сознания, чтобы со всей возможной точностью определить его место. По мнению М.Бубера, лишь на этом двойном пути различения и сопоставления философская антропология может ухватить подлинного целостного человека.

Осмысливая ход истории, Кант утверждает, что она призвана выявить в человеке «не то, что делает из человека природа, но то, что он сам, как свободно поступающее существо, делает из себя или может и должен сделать»<sup>48</sup>. Итак, в данном суждении Кант формулирует одну из базовых концепций философской антропологии: связь человека с природой, его обусловленность природой, а с другой стороны, позволяет обратиться к тому, что является «специфически человеческим». Стало быть, Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем Я бесконечно возвышает его над другими существами. Именно поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных.

### **Тайна антропогенеза**

Философская антропология Канта создавалась в борьбе с антропологическими взглядами Гердера и Руссо. Оба эти мыслителя идеализировали человека прежде всего как природное создание. По мнению Руссо, человек обладает всеми достоинствами, которая заложила в него натура. Он добр и альтруистичен, изначально ориентирован на возвышенность чувств и одухотворенность абсолютных истин.

Н.А.Бердяев справедливо указывает на неглубокую проработку этих идей в творчестве Руссо. Отсюда и возникла острая критика руссоизма, поскольку он не подкреплялся социальной практикой человечества. «Очень интересна та экзистенциальная диалектика, – писал Н.А.Бердяев, – которая вытекала из учения Ж.-Ж.Руссо об изначально доброй природе человека, искаженной обществами и цивилизацией. Прежде всего нужно сказать, что вследствие слабости общего философского мирозерцания Руссо, противники получили возможность его легко критиковать. Но критика эта

всегда допускала ошибку. Добрая природа у Руссо есть природа до грехопадения. Это есть воспоминания о рае. Состояние цивилизованного общества есть падшесть. Ведь и Фома Аквинат считал природу человека доброй. Отсюда у него огромная роль естественного разума, естественной морали, естественного права. Зло происходит не от природы, а от воли. Руссо начинает с восстания против устройств обществ, как источника всех зол, как угнетателя человека. Но кончает он тем, что заключает социальный контракт о новом устройстве общества. Это новое государство и общество по-новому будут угнетать человека. Отрицается неотъемлемое право и свобода и прежде всего свобода совести. Руссо предлагает изгнать христиан из нового общества»<sup>49</sup>.

Одна из главных задач Руссо – освободить человека от его низменных страстей, пороков и невежества. Французский философ считал воспитание источником обновления человека, способным жестокого человека сделать добродетельным и чутким. Воспитание, по его мнению, не создает добродетелей, но сдерживает пороки, оно не учит истине, но предохраняет от заблуждений. Только одному воспитанию подвластно изменить человеческую природу. Для Руссо воспитанный человек – это тот, кто претерпел много несчастий и прошел тернистый путь жизненных испытаний. И все эти невзгоды закаливают, укрепляют и формируют в нем сильные черты характера, которые помогают ему преодолевать все самое трудное в жизни. «Кто умеет лучше всех выносить блага и бедствия этой жизни, тот у нас, по-моему, и воспитан лучше всех, – пишет Руссо, – отсюда следует, что истинное воспитание состоит не столько в правилах сколько в упражнениях. Научаться мы начинаем, начиная жить; наше воспитание начинается вместе с нами; первый наш наставник – наша кормилица. И само слово “воспитание” указывает на “питание”. Таким образом, “воспитание” (в первоначальном смысле слова), наставление и образование суть три столь же различные по своей цели вещи, как мы различаем няньку, наставника и учителя»<sup>50</sup>.

В основу своего учения о человеке Руссо кладет идею о первенстве чувств, а в задачу воспитания включает развитие системы органов чувств как основу формирования личности. Руссо полагает, что материальной предпосылкой мышления служат чувства, которые нуждаются в постоянном совершенствовании,

начиная с раннего детства. В чувствах, согласно Руссо, отражается эмоциональное состояние человека. Они определяют поступки людей, обладают искренностью и непосредственностью. Благодаря чувствам человек способен понять и сочувствовать другому человеку. Чувство – единственное средство, через которое человек воспринимает окружающий мир. Руссо выделяет чувство самосохранения и вытекающие из него чувство сострадания, сочувствия, которые являются одной из основных категорий его нравственной теории. Без сострадания и сочувствия нет нравственности.

Только нравственность, основанная на сострадании и сочувствии, является истинной, только человек, способный переживать боль другого, может быть нравственно истинным. Поэтому в теории воспитания Руссо большое внимание уделяется обучению ребенка с раннего детства сострадать чужой беде, несчастью, горю. «...Жалость, первое относительное чувствование, трогательное сердце человеческое, если человек следует порядку природы. Чтобы стать чувственным и жалостливым, ребенок должен знать, что есть существа, подобные ему, которые страдают так же, как и он, и чувствуют те же горести, какие чувствует он, и, кроме того, другие горести, о которых он должен иметь понятие, потому что и сам может их испытывать. И в самом деле, отчего возникает в нас жалость, как не оттого, что мы переносим себя на место другого и отождествляем себя со страдающим живым существом. Покидаем, так сказать, свое бытие, чтобы пережить жизнь другого? Мы страдаем лишь настолько, насколько представляем его страдания, мы страдаем не в нас самих, а в нём»<sup>51</sup>.

«Из всех способностей первыми формируются и совершенствуются в нас чувства, – пишет Руссо. – Их, значит, следует прежде всего развивать; а между тем их только и забывают, ими-то и пренебрегают больше всего. Упражнять чувства – это значит не только пользоваться ими: это значит хорошо судить с помощью их, учиться, так сказать, чувствовать; ибо мы умеем осязать, видеть, слышать только так, как научились. Упражняйте же не только силы, но и все чувства, ими управляющие; извлекайте из каждого всю возможную пользу, затем впечатления одного проверяйте другим. Измеряйте, считайте, взвешивайте, сравнивайте. Употребляйте силу лишь после того, как рассчитаете сопротивление, поступайте

всегда так, чтоб оценка результата предшествовала употреблению средств. Покажите ребенку, как выгодно никогда не делать недостаточных или излишних усилий. Если вы приучите его предвидеть таким образом результат всех его движений и путем опыта исправлять ошибки, то не ясно ли, что, чем больше он будет действовать, тем станет рассудительнее»<sup>52</sup>.

Столь же идеализированным оказывался человек и в трактовке И.Гердера. Он полагал, что человек изначально наделен значительной силой, ловкостью, сноровкой, смекалкой. Все эти свойства человека позволяют ему комфортно устроиться в природе, поскольку он удачно «вписан» в среду обитания. Будучи природным созданием, человек способен прокормить и обогреть себя, защитить от врагов и полностью раскрыть данный ему природой потенциал. Вот почему Гердер не соглашался даже с Руссо в очень серьезном пункте: человек не нуждается в том, чтобы его превратили с помощью образования и воспитания в сверхчеловека. Он и так хорош и самодостаточен.

Эти взгляды Гердера и Руссо получили серьезную критику со стороны Канта. Об этом хорошо написано в книге Э.Ю.Соловьева «Категорический императив нравственности и права»<sup>53</sup>. Кант решительно отказывается рассматривать человека только как природное существо. Он изначально не видит оснований для идеализации этого особого животного. Если согласиться с тем, что человек обладает всеми достоинствами, которыми его наделила природа, тогда нет никакой необходимости в создании философской антропологии. Описание животного вполне может взять на себя специализированная антропология, которая не нуждается в определении «философская».

Идею иноприродности человека, т. е. природной недостаточности и своеобразной эксцентрики этого особого рода сущего обычно приписывают А.Шопенгауэру. Однако Кант в своих размышлениях намного опережает этого философа, который, вопреки Дарвину, стал рассматривать человека не как завершение эволюционной цепи, а как «ущербное создание», не как венец развития природы, а как ее по сути дела тупиковое отклонение. Вместе с тем именно у Канта рождается и своеобразная теория происхождения человека, к которой впоследствии будут обращаться многие философы, в том числе К.Маркс и Ф.Энгельс.

Вот как реконструирует взгляды Канта по врожденной недостаточности человека Э.Ю.Соловьев, ссылаясь на труды, помещенные в первом томе сочинений Канта на русском и немецком языках:

1) люди наделены куда более бедным набором инстинктов и не наследуют биологически никаких готовых знаний;

2) люди уступают животным и по телесной орудийной насыщенности («у них нет ни рогов быка, ни когтей льва, ни зубов собаки»);

3) люди, в отличие от животных, не могут развить заложенных в них задатков в течение одной жизни (она для этого трагически краткосрочна).

Так зарождается у Канта по сути дела первая и сегодня пока единственная наиболее разработанная концепция антропогенеза<sup>54</sup>. Современные биологи, занимающиеся изучением человека, считают, что человек имеет общую со всеми другими животными историю. Рассматривая человека как недостаточное создание, Кант вместе с тем не отрывает его от природы. Гердер считал человека «вольнотпущенником» природы. Это означало, что и философскую антропологию надо строить вне самой естественной истории, учитывать, собственно говоря, лишь человеческую природу, т. е. особое существо, которое, обладая многими достоинствами, получило право на полную свободу от природы.

Казалось бы, противоположный ход мысли должен состоять в утверждении неоспоримой зависимости человека от природы и даже разгадке того, в чем был собственно замысел человека, рожденный самой природой. Но Кант решительно отступает от этой проблемы. Он полагает, что разгадывать, что имела в виду природа, когда создавала человека, бессмысленно. Дело не в том, что никакого тайного умысла у природы не было. Природа всем дает равные шансы на выживание. Однако не каждый вид может воспользоваться этим шансом. Природа то и дело выбраковывает неудачные проекты. Поэтому Канта интересует прежде всего сам факт ущербности животного, некоего далекого предка человека. Вот исходное начало философской антропологии. «Мать-природа» обошлась с этим животным как «мачеха» и многое недодала ему.

Казалось бы, отсюда должна воспоследовать критика животной природы человека, её непоправимой испорченности. Но Кант преодолевает эту умственную уловку. Если судьбу человека опре-

деляла не природа, то это вовсе не означает, что его жребий слепая и горькая усмешка. Есть все основания говорить о Провидении, которое благословило гоминида. Здесь и проступает некий величественный замысел, который невозможно вывести лишь из природных предпосылок. Таким образом, Кант не устранил природу как прародительницу человека. Но возможности развития человека как особого рода сущего обусловил Провидением.

### **Преображение человеческой природы**

Кант не идеализировал человеческую природу. Он считал, что из «кривого дерева», из которого сделан человек, невозможно выточить ничего прямого. Кант писал о том, что во все времена были философы, которые решительно отрицали чувство долга в человеке и видели в человеческих поступках себялюбие. Они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы.

Комментируя размышления Канта, Н.В.Мотрошилова пишет: «Как представляется, Кант хотел сказать, что от реальных, конкретных людей и не следует ждать очень многого, ибо то, из чего их “выточили” природа и история (животные инстинкты, варварская предыстория), не внушает надежд на легкую победу позитивных цивилизационных начал. Но из этого для Канта отнюдь не следует, что теория “практического разума” (т. е. этика, философия права и истории) в своих принципах и требованиях должны приравниваться к “кривому дереву” человеческой природы и наследственным болезням истории»<sup>55</sup>.

В наши дни, когда возникают умопомрачительные проекты де-монтажа человека, его дебиологизации, суждения Канта о природности человека сохраняют свою актуальность. Они в то же время помогают удерживать в философском сознании образ человека, обладающего определенной сущностью и предназначением. Человек не пластилин, из которого можно вылепить киборга, техноида или другое эксцентричное создание по любым лекалам. Сегодня многие исследователи пишут о том, что умирает сама антропологическая данность человека. Он рассматривается как одна из форм гуманоидной жизни в условиях, когда человек умирает...

Если наш далёкий предок – ущербное создание, то можно ли полагать, что сам человек преодолел это родовое наследие? Здесь Кант избегает упрощений. Фактически Кант вынужден задуматься над многими антропологическими проблемами. Одна из них: человек – бедное или богатое существо? То, что биологически человек не прикреплен к определенной среде, может быть понято или как фундаментальная нехватка средств упорядоченного обеспечения самосохранения, или же как открытость полноте мира, утрачивающего в данном случае свою исключительную витальную акцентированность. Что побуждает человека к творчеству: необеспеченность его потребностей или же игровое обращение с излишком собственных талантов? Можно ли считать, что это существо, не способное к какой-либо бесполезной деятельности, или же это единственное животное, способное к бескорыстному действию? Человек определяется тем, чего ему не хватает, или же творческой символикой, посредством которой он осваивается и в своем собственном мире? Он – созерцатель, находящийся в центре мироздания, универсума, или же эксцентрик, изгнанный из рая и брошенный в ничего не значащий прах земной? Человек скрывает в себе расположенные упорядоченными пластами плоды совокупной физической реальности или же он представляет собой брошенное природой на произвол судьбы, достойное жалости существо, томимое остатками инстинктов, ставших непонятными и ненужными? В человеке соединено многое, трудно соединимое.

Прежде всего, Кант решительно отказывается от обновленной идеализации человека. Э.Ю.Соловьев отмечает, что Кант не идеализирует человеческую природу, он показывает человека как существо, которое одержимо пороками. Особенно выделяет Кёнигсбергский мыслитель такие человеческие страсти, как честолюбие, корыстолюбие, властолюбие. Однако Эрих Юрьевич весьма аргументированно отвергает версию Гердера о том, что антропология Канта была мрачной. Предполагалось, что «в глубине сердца» он почитал господское принуждение (пусть даже совершенно деспотическое) в качестве «неодолимого проклятия, наложенного на человеческий род»<sup>56</sup>. На самом деле философская антропология Канта строится именно на твердом убеждении в стойкости и непогрешности человеческой природы.

Однако что это такое – «человеческая природа»? Может быть, это животное начало, которое окультурено цивилизацией? Или есть основание говорить о некоей новой данности, неизвестной натуре? Вопрос о человеческой природе – это вопрос «что есть человек?». Всегда, когда речь заходит о человеческой природе, имеют в виду лишь такую природу, которая присуща всем людям, где и когда бы они ни жили. Отрицать это положение и утверждать, что когда-то человек имел одну сущность, а теперь другую, принципиально отличную от прежней, было бы очевидной нелепостью. Это означало бы, что речь идет не об одном и том же предмете.

Если считать, что о человеке можно говорить как о неизменной сущности, тогда исключается вопрос о том, существует ли постоянная сущность или постоянная природа человека или сущность быть тем, чем она является, вне реального отношения к реальным обстоятельствам, в которых она себя реализует. На подобный вопрос следует дать отрицательный ответ. «Сущность» есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями. В том случае, если этот момент упускают, понятие человеческой природы приобретает «эссенциалистский» и «вневременной» характер, что справедливо отвергается, ибо подобное представление с необходимостью ведет к одностороннему априоризму.

Кант полагает, что человеческая природа не предзадана. Она выплавилась в результате длительной исторической деятельности человека. Вот как реконструирует мысли Канта на этот счет Э.Ю.Соловьев: «Природа поставила человека перед загадкой самостоятельного действия. И человек нашел ее решение: дефицит инстинктов он восполнил развитием разума, который (так и считал и Гердер) был поначалу заложен в него лишь в качестве задатка; недостаток телесной орудийной оснащенности люди превозмогли благодаря употреблению и совершенствованию *искусственных орудий труда*; краткосрочность индивидуальной жизни – благодаря неизвестной животному миру традиции, т. е. культурной трансляции благоприобретенных навыков, что в конце концов сделало человечество “классом разумных существ, которые все смертны, но род которых бессмертен”»<sup>57</sup>.

Следовательно, согласно Канту, человеческая природа находится в авантюре саморазвития, она не может быть неизменной. С этой точки зрения представляется несправедливой критика



Канта со стороны Н.А.Бердяева: «Человек должен вечно сделаться новым, т. е. осуществить свою человечность. Нет совершенно неизменной человеческой природы, как это представлял себе Аристотель, святой Фома Аквинский, Кант, хотя и по-иному, как это представляет себе теология в господствующих формах и вместе с ней многие философы рационалистического типа. Человек меняется, и он прогрессирует и регрессирует, сознание его расширяется и углубляется, но также суживается и выбрасывается на поверхность. И возможны более глубокие изменения человеческого сознания, при которых мир предстанет иным»<sup>58</sup>.

Однако Кант вовсе не считал, что человеческая природа остается неизменной. Он утверждал, что если и есть изменение человеческой природы, так оно должно происходить в рамках определенного постоянства. Иначе говоря, человек, разумеется, меняется, но отсюда вовсе не следует, что Провидение ставит на место данного существа все новые и новые создания, которые разительно отличаются друг от друга. Собственно, и Бердяев толкует об этом же: «Верно лишь динамическое понимание человека. Но при этом Божий замысел о человеке останется тем же. Есть замысел вечной человечности, полноты человечности. Человек никогда не будет заменен сверхчеловеком или духом других иерархий, как думают теософы и оккультисты. Человек наследует вечность в своей человечности, он призван к жизни в Боге, он идет от вечности, через время к вечности. Новый человек может быть творческим обогащением и осуществлением полноты человечности, но может быть изменой и извращением идеи человека, может быть явлением не бого-человечности, а зверино-человечности, т. е. отрицанием бесчеловечности»<sup>59</sup>.

Именно поэтому взгляды Канта могут сегодня быть действенным противоядием в рассмотрении ультрасовременных проектов преобразования человека, родившихся в рамках технической прагматики. Мы можем к этому добавить, что трактовки человеческой природы в начале нашего столетия показали бы Канту полным безумием. Постмодернизм создает апофатический (отрицательный) образ человека, настаивая на том, что гуманистическая новоевропейская традиция давным-давно себя скомпрометировала. «Весь пафос постмодернизма направил на то, чтобы человек осознал свои слабости, перестал страдать от своего несоответствия идеальному образу...»<sup>60</sup>.

Но суть дела не только в дегероизации человека, а в том, что человек как особый род сущего перестает интересовать философов и психологов. Он утрачивает самого себя. Отчего исчезает человеческое тело? Почему оно, лишившись первоначально органов, затем мутировало настолько, что возник эффект деантропологизации человека? Иначе говоря, потомок Адама растворился среди вещей и автоматов. Он не только утратил идентичность. Он совсем постепенно сошел на нет. Умер как антропологическая данность. Все, о чем веками писали философы, обратившиеся к постижению человека, природа человека, целостность его, самоидентичность, историчность – постепенно теряет смысл. «Мы должны говорить уже не о человеке, а о неких гуманоидах, в разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек – лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек – вид исчезающий»<sup>61</sup>.

В принципе исчезновение того или иного биологического вида на Земле – небольшая новость. Однако вряд ли мамонты и троглодиты предвидели для себя такую радостную перспективу. Если бы они догадывались о своей печальной участи, то, наверное, не стали бы философствовать на эту тему. А уж тем более не подражали бы нынешним мыслителям, которые, по остроумному выражению В.А.Кутырева, готовы петь и плясать на собственных похоронах<sup>62</sup>.

Итак, человек становится предметом археологии и этнографии, неким символом изживших себя форм биологического существования. Дебиологизация человека как феномен обнаруживает себя не только в трансмутации собственно биологического субстрата, но и замене самой телесной протяженности человеческого существования на другие, зачастую симуляционные, т. е. призрачные, реальности. Образ человека становится фиктивным, условным, фантомным. Не случайно ревизии подвергаются классические выводы философской антропологии за последние два века ее развития.

Стойкая человеческая природа, невосприимчивая к пересотворениям... Так думали многие философские антропологи. Но о чем речь, когда не фантасты, а ученые-биологи толкуют о том, как перекроить человеческую органику? Почему сексуальные и выделительные функции в человеческом организме выполняют одни и те же органы? Разделить. Поместить гениталии в район подмышек,

и наделить способностью выдвигаться и прятаться. Долой постороннюю внутреннюю секрецию. Найдем смазку без пота, спермы и других продуктов человеческой жизнедеятельности!

Человеку, мол, в силу эволюции положена вытянутая шея и длинные конечности. Глаз один, циклопический и мелкие-мелкие зубы. Всевидящее око, разумеется, предпочтительнее, чем широко расставленные очи. А то, что природа предусмотрела резерв на всякий случай, – это неважно. Не стоит заикливаться и на том, что зрение бинокулярное, объемное, помогает определить расстояние до зрительного объекта. Это все легко исправить и наделить этими качествами единственный глаз. Это относительно биологической эволюции. Но ведь ее замещает генное и техническое конструирование. Тогда причем тут зубы и шея? Техноид может вообще не располагать человеческими признаками. Он может иметь подобие аппарата. Кто сказал, что за образец следует взять человеческое тело? На этой, пока еще предварительной стадии сердце можно заменить пламенным мотором, а конечности стальными руками-крыльями. Мозг можно подверстать системой чипов, нервную систему уподобить тонкому волокну. Но зачем же сохранять волю Господню? В арсенале – сотни таких лекал, которые позволяют забыть о ребре Адама.

Целостность человека как некое антропологическое свойство? Устарело. Человек (антропид, техноид, гуманоид) в силу базовой потребности в разнообразии согласится на раздробленность, которая сулит гипертрофию какого-нибудь качества. Потомок Адама превратится в деталь сконструированного суперорганизма, наподобие пчелиного улья или сообщества муравьев. Маячит перспектива уникальной специализации индивида. Вот, к примеру, среди мурашей есть «скотоводы», приспособившиеся «доить» тлей, получая от каждой капельку растительной сладости, есть «огородники», приносящие в муравейник вырезанные, словно по выкройке, кусочки древесных листьев. Муравьи-хищники тащат в дом пищу мясную – кишаших в траве насекомых или кусочки плоти более крупных животных. Муравьев-«жнецов» интересуют зерна растений. А есть сообщества воришек, живущих за счет грабежа чужих муравейников<sup>63</sup>. Разве не замечательно внести специализацию и в человеческое скопище?

Американский исследователь Кевин Келли в книге «Вне контроля» (2008) в качестве образца «суперорганизма» рассматривает пчелиный рой. Но, толкуя о союзе солнцеедных существ и нефте-

ядных машин, автор держит курс уже не столько на необиологическую цивилизацию, сколько на новые, нераспознанные пока до конца формы реальной и виртуальной жизни. Философско-антропологическая литература оказалась заложницей массы новейших сюжетов. Дальнейшая эволюция пойдет разными путями. Не человек, а человекообразные. Исследование стволовых клеток и попыток клонирования. Изучение логики биоса и мозга машины<sup>64</sup>. Биоинженерия и бионическая конвергенция. Вивисистемы и нанотехнологии. Роевые сети и развоплощённый интеллект. Классические антропологические темы исчезают даже в качестве базы рефлексии о человеке.

Идентичность как способ сохранения самотождественности? Анахронизм. Зачем техноиду мучиться в поисках личностного ядра. Способность к преобразению, к утрате центричности, принципиальное отсутствие стержня, удерживающего подобие. Авантюра вечной трансформации. Переход от некто к нечто и наоборот. Кое-что, подлежащее демонтажу и произвольной сборке. (Совсем как в песенной строчке: «Я тебя слепила из того, что было...») Условное обозначение тела, приговоренное к вечному распаду, расчленению и произвольному монтажу. Расчеловечивание человека. Отсутствие не только меры идентичности, но и приблизительного самоопределения.

Персонаж истории, выпавший из её лона. Человек перестаёт быть творцом истории. Он принципиально не участвует в ее битвах, поскольку живет в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Он утратил протяженность живого тела, поскольку имеет возможность существовать в роли всадника без головы, с множеством голов и даже с неким иным венцом, завершающим его сингулярный облик.

Может быть, отказаться от постижения человеческой природы? Отвлечься от специфически человеческих качеств и перейти к регистрации техноидных особенностей человека? Напротив, именно постижение «сугубо человеческого» может противостоять грозящему исчезновению человека. Потомок Адама интересен, прежде всего, неисчерпаемостью своего психологического мира, духовностью, неповторимостью характеров и образов. Об этом весьма выразительно пишет Эрих Юрьевич: «На языке философской антропологии утилитарный образ мысли правильное

всего фиксировать негативно: утрачивая сознание безусловного, люди теряют качество «человечности» (это, кстати, один из редко упоминаемых кантовских терминов), они делаются ниже человека, оказываются перед опасностью духовного и личностного распада, который можно пометить разными метафорами: «озверение», «овеществление», «инфантилизм», «уныние», «психоз». Нравственное «для чего» имеет отношение не к витальному, а духовно-экзистенциальному самосохранению. Оно одних корней с тем «ради чего», которое вспыхивает в нашем сознании, когда мы спрашиваем: стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой – основной философский вопрос в понимании Камю<sup>65</sup>.

Конечно, подход к антропологической теме у Канта отличается своеобразием. Он не является универсальным. Это всего лишь один из вариантов реконструкции человеческой природы, но вариант чрезвычайно продуктивный и яркий. Н.А.Бердяев критически относится к этой версии: «У Канта, который имел большие заслуги в нравственной философии, безусловную ценность имеет не столько конкретный человек, сколько нравственно-разумная природа человека. Моралистический формализм всегда имеет плохие последствия и искажает непосредственное, живое отношение человека к человеку»<sup>66</sup>. Ни о каком моралистическом формализме у Канта не может быть и речи. Его интересует именно живое отношение человека к другому человеку и многообразие различных состояний, которые испытывает человек в этой коммуникативной ситуации.

Можно полагать, что это окраины философской антропологии. Но разве все рассуждения Канта о нравственности и праве не направлены на создание вполне развернутого образа человека и человечности? В рассуждениях Канта затронуты ключевые проблемы философской антропологии – происхождение человека, человеческая природа и ее открытость, модусы человеческого существования, очеловечивание и расчеловечивание человека, человек как особый род сущего, его отличие от животных.

Таким образом, можно сделать вывод, что Кант не только предложил создать философскую антропологию. Он в значительной степени, вопреки оценке М.Бубера, и содействовал созданию этой области философского знания. Разумеется, при этом возникли определенные трудности, заставившие философов переосмыслить многие метафизические вопросы. Кант создал рационалистиче-

ский вариант философской антропологии. «Тем не менее метод философии всегда может быть систематическим»<sup>67</sup>. Это означает, что философская антропология Канта имеет собственную логику. Она отвечает на вопрос, что такое человек, в чем выражается человеческая природа, что позволяет расширить представление о человеке за счет разнообразной типологической работы, в ходе которой исследуются склонности, нравы, традиции и т. д. Почти все идеи Канта получили развитие в последующем становлении философской антропологии.