

УДК 130.2:211.5

В. Б. Ханжи, д-р филос. наук, проф.

## КАНТИАНСКАЯ АНТРОПОДИЦЕЯ: КАК ОПРАВДАТЬ ЧЕЛОВЕКА ПОСЛЕ ТОРЖЕСТВА ТЕОКОСМОДИЦЕИ?

*Одесский национальный медицинский университет, Одесса, Украина*

УДК 130.2:211.5

В. Б. Ханжи

### КАНТИАНСКАЯ АНТРОПОДИЦЕЯ: КАК ОПРАВДАТЬ ЧЕЛОВЕКА ПОСЛЕ ТОРЖЕСТВА ТЕОКОСМОДИЦЕИ?

*Одесский национальный медицинский университет, Одесса, Украина*

Статья посвящена осмыслению модели антроподицеи И. Канта в контексте общей антропологической направленности его учения. Рассмотрена кантианская критика системы теокосмодицеи (в первую очередь, в философии Г. В. Лейбница), а также показана предложенная философом аргументация в оправдание человека за наличествующее в мире зло. Проанализированы главные этико-аксиологические идеи Канта, показана их фундирующая функция в отношении модели антроподицеи.

**Ключевые слова:** Кант, антроподицея, теокосмодицея, категорический императив, автономия воли.

UDC 130.2:211.5

V. B. Khanzhi

### KANTIAN ANTHROPODICY: HOW TO JUSTIFY A HUMAN AFTER THE TRIUMPH OF THEOCOSMODICY?

*The Odessa National Medical University, Odessa, Ukraine*

The article is devoted to understanding the model of I. Kant's anthropodicy in the context of the general anthropological orientation of his teaching. The Kantian critique of the system of theocosmodicy (first of all, in the philosophy of G. V. Leibniz) is considered, and also the argument offered by the philosopher to justify a person for the evil that exists in the world is shown. The main ethical-axiological ideas of Kant are analyzed, their fundamental function in relation to the model of anthropodicy is shown.

**Key words:** Kant, anthropodicy, theocosmodicy, categorical imperative, autonomy of will.

### Введение

В одной из наших предыдущих публикаций [11] мы рассмотрели модель теодицеи (включающей в себя в качестве дочерней концепцию космодицеи) Г. В. Лейбница в контексте ее предпосылочной роли по отношению к кантианской модели антроподицеи. Нами было показано, что философия теокосмодицеи была подготовлена необходимостью прояснения вопроса о фундаменте зла. Коренящаяся еще в античной мысли (Платон, Эпикур, стоики) метафизическая посылка, с одной стороны, о противоречивости зла Сущности Бога, мыслимого как Абсолютное Благо, Благо само по себе, с другой — о несопоставимости силы зла с Могуществом Бога, потребовала от мыслителей обоснования наличия злобной компоненты мироздания. Итак, проблема теодицеи формулировалась таким образом: почему, притом что Бог Всемогущ и Всеблаг, в мире существует зло? Позже эта проблема была расширена (в первую очередь, Лейбницем) до масштабов теокосмодицеи: если Бог с необходимостью обладает указанными атрибутами (следует помнить также о Его Всесведущести), то, следовательно, наличествующее мироздание есть наилучший вариант из всех гипотетически возможных миров.

Однако вопрос о зле в таком случае не снимался, а, наоборот, усугублялся: если мир — оп-

тимальнейший из возможных, то кто же поддерживает присутствие в нем этой составляющей?! Как показала история, главным «козлом отпущения» традиционно был признаваем человек. По выражению Ж. П. Сартра, он оказался «проклятым собственной свободой», ибо именно на основании этого дара он был способен устремлять свою активность не только во благо, но и во зло. Но такая традиция не могла не встретить своего антагониста. Поэтому не случайной оказалась философская линия антроподицеи, т. е. модели, призванной оправдать человека.

Данная работа является естественным развитием указанной проблематики. На наш взгляд, одной из самых ярких (более того, задавшей сам вектор подобной мысли) стала артикуляция проблемы антроподицеи, осуществленная Иммануилом Кантом. Его философско-антропологическое наследие (в частности, подход к проблеме антроподицеи) не теряет своей актуальности, о чем свидетельствуют вышедшие в последние десятилетия работы Е. И. Андроса, К.-Ф. Гейера, Е. Ф. Казакова, А. А. Котенко, М. В. Поповича, В. Г. Семенова, В. И. Шинкарука. Полагаем, однако, что фундаментальные идеи, изложенные в трудах немецкого философа, по-прежнему таят в себе глубочайший потенциал для современных авторов. Это справедливо и в отношении кантианской интерпретации проблемы антроподицеи, на исследование которой и будет направлена данная работа.

© В. Б. Ханжи, 2018

Таким образом, целью статьи является осмысление модели антроподицеи Канта в контексте общей антропологической направленности его учения, а также необходимости отстаивания достоинства человека на фоне наличествующего в мире зла в частности. В работе будет показана динамика мысли немецкого философа от критики ряда аргументов теодицеи к моделированию принципиально иного — антроподицейного — подхода в решении проблемы наличия зла и ответственности за таковое.

Великий философ обращается к проблеме теодицеи в своей работе «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791). Уже само название анонсирует свойственный Канту агностический тон и скепсис в отношении возможности разума решать подобные проблемы. Саму теодицею мыслитель определяет несколько пространнее, чем это осуществлялось до него, предпочитая говорить об оправдании Бога не за существующее зло, а значительно шире — за нецелесообразность мироздания: «Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости Создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно» [5, с. 138]. Мыслитель пишет, что нецелесообразность может быть представлена в трех видах: 1) «явно нецелесообразное» — то сущее или его свойства, которые ни в коей мере не могут быть одобрены Богом (Его Мудростью), а также использованы как цель или средство; 2) «относительно нецелесообразное» — то, что допустимо Всевышним как средство достижения благой цели, но самоцельным быть не может, ибо в таком случае оно не совместимо с Божьей Волей; 3) то, что возникает на стыке первого и второго и вытекает из несоответствия между преступлением и наказанием.

Аналогично Г. В. Лейбницу, выделившему три вида зла: метафизическое, выражающееся в несовершенстве, физическое — в страдании и моральное — в грехе [8, с. 144], Кант под явно нецелесообразным подразумевает зло в собственном смысле, т. е. грех (аналог третьего вида у Лейбница), а под относительно нецелесообразным — физические страдания (подобно второму виду в классификации своего предшественника). Третий вариант кенигсбергский философ относит к той ситуации, когда встает вопрос о том, должно ли наказание превалировать над преступлением («чтобы впредь неповадно было!»), уступить ему (с учетом собственных душевных мучений преступника, совестливого самоедства) или же преступление и возмездие должны быть адекватны друг другу, уравновешены [5, с. 140].

В то же время эти виды нецелесообразности резко контрастируют (и нередко используются в качестве контрдоводов) с тремя же атрибутами Бога: Его Святостью как Законодателя, Благостью как Правителя и Справедливостью как Судьи [5, с. 140–141]. Иными словами: 1) если Богом при сотворении мира был использован принцип блага («И увидел Бог, что это хорошо»), от-

куда же берется «явно нецелесообразное» — зло-грех, противное самому Его Естеству; 2) если Всевышний постоянно попечительствует над миром, то каким же образом это попечительство совместимо с «относительно нецелесообразным» — злом как физическими страданиями; наконец, 3) если Бог есть Безупречный и Беспристрастный Судья, то каким образом (пусть даже это свидетельство коренится в созерцании тленного мира) люди, пустившиеся во все тяжкие, нередко процветают и остаются до смерти безнаказанными, в то время как нередко случаи, когда наказанию (даже смертной казни) подвергаются, как позже оказывается, невинные.

Кант подробно анализирует [5, с. 142–147] варианты ответов на подобные претензии, причем это исследование осуществляется с изначальной установкой, по меньшей мере, сомнения в стройности и убедительности аргументов теодицеи, а в ряде случаев — на основании резко критического отношения к этим построениям.

Итак, *первый иск* — претензия к Святости Бога, изначально наделившего мироздание законами. Она (претензия), якобы, устраняется разработчиками моделей теодицеи тремя способами. Первый из них зиждется на достаточно распространенной идее невозможности полноценной оценки положения вещей как целесообразного или нецелесообразного в человеческом ракурсе. Божественная же Мудрость — мудрость метауровня — нередко укладывает то, что в нашей проекции видится несправедливым, в глобальный план событий в качестве средства достижения общего, пока еще неведомого блага<sup>1</sup>.

Этот ответ на претензию Кант, похоже, игнорирует специально — мыслитель заявляет, что все, что он может вызвать, — это лишь чувство досады и отвращения. Вторым способ основан на признании существования зла как вытекающего из несовершенства человека (т. е. метафизического зла по Лейбницу). Следовательно, в силу того, что требовать от людей (по этой причине) абсолютной чистоты их поведения нет оснований, надо принять такое положение вещей как должное. Кант парирует такие суждения тем, что они противоречивы в самом естестве: если человек несовершенен по своей природе, то нет оснований возлагать на него вину, оправдывая таким образом Бога. Наконец, главный аргумент третьего ответа на первую претензию сводится к требованию не путать понятия «желание Бога» и «допущение Богом»: Бог не желает, а лишь допускает зло, коренящееся, при этом, в человеческих качествах<sup>2</sup>.

Однако эта тактика Всевышнего есть средство достижения благой цели. Кант намекает, что, во-первых, весьма затруднительно говорить о всецело и единственно созидающем мир Боге как о

<sup>1</sup> Ключевое положение различных примеров эстетического варианта решения проблемы теодицеи, в т. ч., по Лейбницу.

<sup>2</sup> Один из центральных тезисов лейбницевого этического варианта решения проблемы теодицеи.

Том, Кто позволяет определенную самостоятельность тому, что противно Его Сущности. Во-вторых, иронизирует философ, если Бог лишь допускает зло, то следует возложить вину на человека, а с него как несовершеннолетнего и потому невинного и взятки гладки.

Ответы на *вторую претензию* — к Благодати Бога как Пантократора — могут быть сведены к следующему. Первая система аргументов, оправдывающих Господа, фокусируется в тезисе о ложности допущения тотального перевеса горестей и страданий над радостями и торжеством в человеческой жизни. Поверхность такой оценки открывается через простое встречное вопрошание к негодующим: а хотели ли бы вы, чтобы этой жизни, какая бы она ни была, не было в принципе?! Кант отвечает на подобные высказывания достаточно просто: не стоит брать на себя право судить за каждого человека, ведь только тот, кто «...достаточно много прожил и поразмыслил над ценой жизни...», способен вынести достойное и здравое решение, «...когда его спросят: есть ли у него желание... спектакль этой жизни проиграть еще раз» [5, с. 143].

Второй достаточно распространенный ответ на вторую же группу претензий сводится к констатации того обстоятельства, что доминирование болезненности над тем, что доставляет приятные ощущения, составляет сущность человеческой природы (утверждение П. Верри, итальянского философа и юриста). Кенигсбергский мыслитель парирует это простым обывательским, но при этом достаточно глубоким, вопросом о смысле такой — доставляющей страдания — жизни. Действительно, если Богом сознательно был создан человек со свойственной ему уязвимой природой, более того, такого же человека он сопровождает, управляя им, по жизни, то у людей возникает естественное желание напомнить Всевышнему, что Он «в ответе за тех, кого приручил», ибо и создал, и приручил, и далее управляет.

Третья попытка «обезоруживания» выдвигающих претензии имеет традиционно религиозный характер. Она основывается на представлении о жизни как испытании, позволяющем проверить, насколько человек достоин будущего блаженно-райского наслаждения и пафоса бытия. Этот тезис, по мнению Канта, также не убедителен, ведь на вопрос почему человек не получает возможности наслаждаться каждым периодом своего бытия (и до, и после смерти) вразумительного ответа нет.

Наконец, о попытках апелляции к *третьему* исторически поданному заявлению, в котором предъявлен иск к Справедливости Бога как Судии мира. Адепты подходов теодицеи и космодицеи, во-первых, ссылаются на то обстоятельство, что преступник в любом случае оказывается наказанным уже в посюстороннем мире, ибо испытывает достаточно мучительные угрызания совести. Немецкий мыслитель такой довод саркастиче-

ски называет недоразумением, так как в данном случае имеет место воображаемое перенесение и привитие добродетельной способности испытывать угрызания совести от того, кто действительно обладает этим благим качеством, тому, чья душевная почва для этого неплодородна. А если этого внутреннего цензора и судьи в порочном человеке попросту нет (или он умер) — то нет и наказания. Второе обоснование несправедливости претензий к Богу сводится к тому, что казусы в виде страданий добродетельного и параллельного торжества порочного не могут быть рассмотрены как установления преднамеренные. Кантианское «возражение на возражение» озвучивается в двух пунктах: а) похоже, его оппоненты не учитывают, что нередко «...страдания выпадают добродетельному человеку, очевидно не *для того*, чтобы добродетель его была чиста, но *из-за того*, что она такова...» [5, с. 146], а это от понятия справедливости не оставляет камня на камне; б) вышеуказанный довод слаб тем, что является, то сути, наставляющим на путь терпения, а не устраняющим предмет беспокойства.

Третья (итоговая) теодицейная конструкция в рамках опровержения тезиса о несправедливости Бога как Судии заключается в том, что благополучие бесчестных в данном мире есть результат приложения сугубо их собственных качеств (изворотливости, ума, ловкости), помноженного на сопутствующие обстоятельства. Искать в этом вмешательство «попутного ветра» со стороны Всевышнего неправильно. Другое дело — мир потусторонний, где наступит иной порядок, фундированный уже Высшей Справедливостью, что и приведет (необходимо только набраться терпения!) к соответствующему — справедливому — соотношению сил и положению вещей. Кант считает необходимым развенчать и этот довод. Он пишет, что если уж руководствоваться разумом (рассмотренным не в качестве морально-законодательной способности, а как источник правил теоретического познания), то необходимо признать за ним должное право фундировать порядок вещей, исходя из законов природы, причем, как в данном, так и в потустороннем мирах. Здесь у Канта не прояснено, по меньшей мере, два момента: а) какой разум он подразумевает: Божественный, человеческий или оба? б) почему разум должен руководствоваться *законами природы* и в физическом, и в сверхприродном, метафизическом мирах? Однако если принять вышеуказанный посыл, то на чем же основываются ожидания разума, «...что соответствующее порядку природы обыкновение вещей, здесь само по себе мудрое, окажется по тому же самому закону в грядущем мире немудрым?» [5, с. 147].

И, добавим, если в этом мире разум настаивает на терпении в надежде на воздаяние по заслугам в мире грядущем, то почему эта тенденция должна измениться во втором из них?! И еще бо-

лее резкий выпад от мыслителя из Кенигсберга: если та же логика не находит взаимосвязанности отношений между волей (зиждущейся на принципах автономии и свободы) и внешними причинами (фундированными законами природы), то нет достаточных оснований выявлять и консонансную связь между человеческими судьбами и Справедливым Божественным Промыслом — как в данном, так и в будущем мирах.

Итак, немецкий философ девятикратно развенчивает убедительность доводов теодицейного и космодицейного характера<sup>3</sup>. Полагаем, что подобная «канонада» со стороны Канта имеет, по меньшей мере, две ярко выраженные задачи: гносеологическую и этическую. Рассмотрение гносеологической задачи в силу лимитированности объема статьи будет осуществлено нами в последующих публикациях. Что же касательно второй задачи, этической, то она есть ни что иное, как достойный ответ на двухтысячелетний опыт теокосмодицеи. И суть этого ответа — в антроподицеи, т. е. оправдании человека. Комментируя кантианскую цель, современный исследователь Е. Ф. Казаков пишет, что *«если зло — не от Бога, а от человека, то надо объяснить происхождение способности человека к злу и “оправдать” делание им зла некими будущими событиями или высшими смыслами»* [2, с. 67].

Кантовская антроподицея является естественным продолжением общей антропологической устремленности учения философа. Он ставит перед собой сложнейшую цель полной реформы метафизики, ее концептуального перерождения. Однако этому новаторству, по мнению Канта, должно предшествовать строгое судопроизводство над старой, еще, по сути, аристотелевской метафизикой, которое инициируется им в «Критике чистого разума» (1781). У немецкого мыслителя по этому поводу находим, что необходимо, чтобы разум *«...взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания — не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума»* [4, с. 11].

Подвергая жесткой критике традицию спекулятивного умствования и создания бесплодных моделей, Кант обращает внимание читателя на неадекватность закостенелых метафизических схем естественному и социальному знанию, уже шагнувшему далеко вперед. По его замыслу, в обновленной метафизической системе будет изменен сам ее концепт: первичной ее устремленностью должно быть не вопрошание о сущности и первоначале всего сущего (аристотелевская концептуализация), а проблематизация основной самой онтологии, ее возможностей и пер-

спектив («Как возможна метафизика?»). А это оказывается возможным только в случае проявления сущностных особенностей бытия, в том числе познавательных потенций, того, кто и закладывает своим «вовлечением в мир» (М. Хайдеггер) основы самого метафизического знания — человека («Что такое человек?»).

Безусловно, осуществляя осмысление ряда фундаментальных проблем человеческого существования, Кант не мог не обратиться к вопросам морально-этического плана. Более того, в его подаче этическая мысль звучит как декларация величайшей значимости и достоинства человеческого существования, что раскрыто в таких работах Канта, как «Основоположения метафизики нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) и др. Философ настаивает на недопустимости потребительского отношения к человеку, когда его статус редуцируется к средству достижения определенных целей. Наделенный разумом, свободой и самодостаточностью человек может и должен быть рассматриваемым исключительно как цель, что подчеркивается в знаменитом кантовском изречении: *«...Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»* [6, с. 205]. И потому оптимальное сообщество людей, которое может быть построено, — это сообщество равноположенных и взаимосогласованных целей, *«царство целей»* [6, с. 210].

Из предложенного принципа вытекает известное разделение всех императивов на гипотетические и категорические. В ракурсе гипотетического императива заявлять о том, что деятельный акт *хорош*, оказывается возможным, если он соотнесен с чем-либо еще как с целью, выступая, таким образом, в качестве *средства* ее достижения. В то же время категорический императив (моральный закон) призван определить поступок как *благой сам по себе*, как являющийся целью в самом себе. Одна из многочисленных формулировок второго императива звучит следующим образом: *«...поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом»* [6, с. 214]. В таком контексте категорический императив оказывается «высшим законом безусловно доброй воли», причем воли, никогда не противоречащей самой себе, воли автономной. Автономия воли, по Канту, есть такое свойство воли, посредством которого она становится законом для самой себя [6, с. 219]. Согласно принципу автономности, безусловное моральное должество выражается в том, что максимы, определяющие человеческий выбор, содержатся в качестве всеобщего закона в самом волеизъявлении, а не в собственных или чуждых интересах и потребностях.

Рассматривая понятие воли, Кант полагает, что оно является частным по отношению к более

<sup>3</sup> Исходя из заявленных Кантом контраргументов, современный исследователь К.-Ф. Гейер констатирует завершение «века теодицеи» [12, с. 47].

широкому — понятию причинности. Волевая причинность отличается от неволевой компонентой осознаваемости. Тем не менее волевой акт, будучи осознаваемым, при этом еще не однозначно есть акт свободный. Действие является в полном смысле слова свободовольным, если имеет место быть такое свойство волевой причинности, «...когда она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин...» [6, с. 225]. Рафинированная свобода как таковая выявляется только в том случае, когда из волевых интенций исключены как компоненты, детерминированные извне, так и компоненты, опредметившие в себе (используем оборот украинского мыслителя М. В. Поповича) «*залежність від певних хаотичних сил в Я (Willkür за Кантом)*» [9, с. 19].

Однако показанное определение свободы воли по остаточному принципу (негативное) самому кенигсбергскому философу кажется неудовлетворительным, ведь апофатически отсечь то, что не может быть основанием свободы, не означает прояснить сущность оставшегося. Апофатическое объяснение философ использует лишь частично, полагая безусловно необходимым исключить из числа возможных оснований свободы природную закономерность, ибо законы природы служат основанием естественной причинности.

Но свободной воля является не потому, что в корне исключила из себя какую бы то ни было закономерность (что невозможно), а потому, что способна руководствоваться своим *собственным* законом, т. е. конституироваться по принципу автономии. Этим действующим в лоне свободы воли законом — законом не природного, а принципиально иного естества — Кант считает максимум категорического императива. Поэтому оказывается, что критерием истинно свободовольного поступка является его высокоморальность. «...Следовательно, — резюмирует Кант, — свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» [6, с. 226]. Современный исследователь А. А. Котенко по этому поводу пишет, что «практическое» применение разума (в отличие от «спекулятивного») — «...в определении воли по отношению к конечной и полной цели. Эта цель — осуществление высшего блага в мире, а условия его осуществления, согласно Канту, — в полном соответствии воли с моральным законом...» [7]. Конечно же, констатирует ученый, подобное положение вещей — абсолютный поведенческий эталон, совершенство, недоступное ни одному из людей.

Итак, наделенный свободной волей человек этим самым обстоятельством определяет себя как высокоморальное существо. Однако, воскликнет возмущенный читатель, почему же он, будучи наделенным основанием, могущим привести его к святости, творит зло? Ведь человек, обладая даром автономной воли, «...которая во встречном движении с волей Божественной нацелена на

осуществление высшего блага» [7], казалось бы, должен приращать в мире удельный вес добра. Ответ на этот вопрос мыслитель ищет в первичной, первобытной природе человека. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) он пишет, что «...человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине» [3, с. 18]. Он склонен злоупотреблять своей свободой в отношении других людей, считая необходимым наличие закона, регулирующего их поведение, но для себя делая исключение. Поэтому наличие того, кто будет управлять этим «животным», строго необходимо как средство удерживания в узде злобной природы последнего, ибо «человек по природе зол». Главная проблема заключается в том, что его господин также является человеком со всеми вытекающими из этого последствиями. «Верховный глава, — читаем у немецкого философа, — сам должен быть справедливым и в то же время должен быть человеком» [3, с. 19], однако построить такую — отлаженную в звеньях и увенчанную справедливым правителем — иерархию общественного порядка будет, по понятным причинам, чрезвычайно сложно.

Мыслимое в таком виде человеческое зло оказывается несамоцельным. Скорее, оно продуцируется как прямое следствие эгоизма, гордыни, когда эти животные качества не подчинены господином. Интересно, что в упомянутой работе 1784 г. Кант еще стоит на позициях происхождения свободы воли человека (так же, как и прочих его способностей) из природы. Так же — природно-эволюционно — философ объясняет и последующее прогрессирование этого качества (подробнее — см. у В. Г. Семенова [10, с. 55]). Однако в таком случае сложно было бы объяснить, каким образом свобода природного происхождения, которая, по логике вещей, ориентировала бы человека на удовлетворение таких же природных («животных») потребностей, вдруг обретает интенцированность на благодеяние, причем нередко не благодаря, а вопреки его природному естеству. Поэтому, начиная с «Основоположений метафизики нравов», кантианская свобода воли уже мыслится как сущность внеприродная, ибо воление может быть только автономным, обособленным от природной закономерности и фундированным иным, моральным, принципом. И величие человека как раз и состоит в том, что, несмотря на природные детерминанты его деятельности, автономно бытийствующая в нем на основании категорического императива свобода воли ведет *homo* к благу нравственного долженствования.

Итак, осуществленный Иммануилом Кантом антропологический поворот философской мысли, как пишет украинский исследователь Е. И. Андрос, «...задав конструктивную парадигму на сторіччя вперед» [1, с. 135]. Весомым образом презентована антропологическая парадигма и в кантианской модели антропологии. После того, как была доведена до совершенства система, ус-

траняющая всякие сомнения в справедливости Бога и мира (теокосмодия), единственным, могущим быть ответственным за продуцирование зла и потворствование таковому, похоже, остался человек. Следует, однако, отметить, что ранее апология человека осуществлялась, в основном, в таком режиме, когда модус его участия и в созидаании добра, и в грехопадении, а вслед за этим — его ответственности за все осуществляемое (и, в итоге, — наказания или оправдания), осмыслился только *вторично* — в качестве варианта решения проблемы теокосмодии. Выступивший адвокат человека Кант осуществил свой замысел принципиально иначе: он заставил *homo sapiens* пройти процедуру самозащиты не в последнюю очередь, когда уже и обвинять больше некого, а независимо — *исходя из самого способа его бытия*.

### Выводы

1. В статье осуществлено осмысление модели антроподии Канта в контексте общей антропологической направленности его учения. Показано, что кантовская антроподия служила ответом на двухтысячелетнее развитие подхода теокосмодии, апофеозом которого выступила модель Г. В. Лейбница.

2. Рассмотрена система контраргументов Канта в отношении традиционной аргументации, используемой в обосновании непричастности Бога к наличествующему в мире злу, а также — оптимальности мироздания как созданного и опекаемого Всеблагим и Всемогущим Богом.

3. Проанализированы главные антропологические идеи Канта (этического, аксиологического характера), показана их фундирующая функция в отношении модели антроподии. Мыслитель категорически отвергает потребительское отношение к человеку, заявляя о недопустимости редукции его статуса к средству достижения целей. Единственно возможный подход к человеку — это подход к нему как к цели. С этим связана и идея категорического императива — безусловного морального закона.

4. Кантовская модель антроподии базируется на утверждении человеческой способности обладания и реализации свободной воли. По Канту, автономная воля, будучи конституированной неприродным моральным законом, устремляет человека в русло совершения блага. И поскольку это осуществляется вопреки природной («животной») склонности к продуцированию зла, то именно этот шаг — шаг в преодолении самого себя в своей негативной ипостаси — и оправдывает человека.

**Ключові слова:** Кант, антроподия, теокосмодия, категоричний імператив, автономія волі.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Андрос Є. І. Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій. *Колізії антропологічного розмислу* / В. Г. Табачковський [та ін.]. Київ: ПАРАПАН, 2002. С. 123–152.

2. Казаков Е. Ф. «Оправдание» бога — как «оправдание» мира и человека. *Вестник Кемеровского государственного университета. Серия: Гуманитарные и общественные науки*. 2017. № 1. С. 66–70.

3. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / пер. с нем. И. А. Шапиро. Собрание сочинений: в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994); под общ. ред. А. В. Гулыги. Москва: Чоро, 1994. Т. 8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. 1994. С. 12–28.

4. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканьяном и М. И. Иткиным; примеч. Ц. Г. Арзаканьяна. Москва: Эксмо, 2011. 736 с. (*Антология мысли*).

5. Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи / пер. с нем. Т. В. Васильевой. Собрание сочинений: в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. Москва: Чоро, 1994. Т. 8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. 1994. С. 138–157.

6. Кант И. Основоположения метафизики нравов / пер. с нем. Л. Д. Б. Собрание сочинений: в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. Москва: Чоро, 1994. Т. 4. 1994. С. 153–246.

7. Котенко А. А. Вопрос о теодицеи у Лейбница и Канта. *Vita Cogitans*. 2002. Вып. 1. Санкт-Петербург: Санкт-Петербург. филос. общество. С. 175–206. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/kotenko-aa/vopros-o-teodicee-u-leibnitsa-i-kanta>. (Дата обращения: 04.03.2018).

8. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / пер. с франц. и лат. К. Истомина, Ф. Смирнова. Сочинения: в 4 т. / редкол.: Б. Э. Быховский [и др.]. Москва: Мысль, 1982–1989. Т. 4 / ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. 1989. С. 49–497.

9. Попович М. Бути людиною. Київ: Києво-Могилянська академія, 2011. 223 с.

10. Семенов В. Г. И. Кант «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*. 2010. Вып. 1. С. 53–60.

11. Ханжи В. Б. Теодицея и космодицея Лейбница как предпосылки кантовской антроподии. *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць*. 2018. Вып. 128 (1). С. 167–173.

12. Geyer C. F. *Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation*. Stuttgart: Steiner, 1992. 332 s.

Поступила в редакцию 01.03.2018

Рецензент д-р филос. наук, проф. С. В. Пустовит,  
дата рецензии 06.03.2018