

apophatic and the kataphatic theology in the context of eucharistic anthropology. The theological synthesis of Metropolitan Anthony of Surozhsky is presented as a theology, reconciling sophiology and neopatristics. It has been proved that Anthony Surozhsky's theology has much in common with the modern Catholic post-scholastic thought.

Keywords: communication, vulnerability, ethical asymmetry, the gift, thanksgiving, homo gratificus, hymn, liturgics, sophiology, neopatristics, eucharistic anthropology.

Філоненко О. С., кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету, Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна (Україна, Харків), afilonenko1968@gmail.com

Творчість митрополита Антонія Сурзького в контексті сучасного богослов'я

Розглядаються принципи антропології Антонія Сурзького та їх зв'язок з богослов'ям спілкування. Показується відношення спілкування та особистості в богослов'ї спілкування Антонія Сурзького. Розкривається умова можливості етики Інішого, яке засновано на подвійній, етичній та христологічній, асиметрії. Вразливість та подяка аналізуються в контексті свхаристичної антропології, яка досліджує людину як homo gratificus, людини дякуючої. Показується відношення гімну, апофатки і катафатки в контексті свхаристичної антропології. Богословський синтез митрополита Антонія Сурзького представлений як теологія, яка примиряє софіологія і неопатристика. Доведено, що богослов'я Антонія Сурзького має багато спільного з сучасною католицькою постсхоластичною думкою.

Ключові слова: спілкування, вразливість, етична асиметрія, дар, подяка, homo gratificus, гімн, літургіка, софіологія, неопатристика, свхаристична антропологія.

* * *

УДК 111.32:141.7

Ханжи В. Б.,

доктор філософських наук, доцент,
заведуючий кафедрою філософії та біоетики,
Одеський національний медичний університет
(Україна, Одеса), Vladkhan.od@ukr.net

Теодицея і космодицея Лейбніца КАК ПРЕПОСЫЛКИ КАНТИАНСКОЙ АНТРОПОДИЦЕИ

Целью статьи является осмысление модели теодицеи (включающей в себя в качестве дочерней концепцию космодицеи) Г. В. Лейбница в контексте ее предпосылочной роли по отношению к кантианской модели антроподицеи. Методологическими основаниями исследования выступают: 1) принцип историзма – а) при выявлении эпохального контекста, подготовившего лейбницевскую концепцию, б) при обосновании взаимосвязи моделей Лейбница (теокосмодицея) и И. Канта (антроподицея); 2) проблемно–концептуальное моделирование – при реконструкции лейбницевского способа постановки и решения проблемы бого– и мирооправдания. Основные результаты исследования: 1. Реконструирован подход Лейбница, сочетающий в себе теодицейную и космодицейную характеристики. 2. Проанализированы эстетический и этический варианты решения проблем теодицеи и космодицеи. 3. Показана преемственность антроподицеи Канта по отношению к модели Лейбница.

Ключевые слова: Лейбниц, Кант, теодицея, космодицея, антроподицея, эстетический вариант решения проблемы, этический вариант решения проблемы.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Проблема теодицеи (оправдания Бога), как и дочерняя по отношению к ней проблема космодицеи (оправдания мира), являются одними из ключевых в европейской религиозно–философской мысли этической направленности. Как только философ обращался к неиссякаемым по своему потенциалу вопросам о Божьем порождении мира и дальнейшем управлении оным, о роли человеческой свободы воли на фоне установленного свыше миропорядка, а также к вытекающим из таковых

вопросам причин и соотношения добра и зла – он неминуемо предстал перед вопиющей проблемой наличия зла при условии Всеблагости и Всемогущества Бога и должной иметь место благовидности мира как детища Творца. Пожалуй, одной из вершин осмысления этой тематики является учение саксонского мыслителя Готфрида Вильгельма Лейбница, в фундаментальной работе которого «Опыты теодицеи (о благодати Божией, свободе человека и начале зла)» (1710 г.) не только существенно обобщение наследия предшественников философа, но и, в контексте его собственных размышлений, введен сам термин «теодицея».

Несмотря на кажущуюся «запыленность» за древностью лет», проблемы бого– и мирооправдания, постановка и решение которых предложены в том числе в концепции Лейбница, не перестают вдохновлять современных исследователей (выделим вышедшие в последние десятилетия работы Р. Адамса, Г. В. Валеевой, К.–Ф. Гейера, Е. Ф. Казакова, А. А. Котенко, А. М. Шишкова). Этому, безусловно, способствует наблюдающаяся в последние десятилетия тенденция роста общественного интереса к религиозным верованиям, а также к теологической и философской мысли соответствующего содержания. На наш взгляд, достаточно перспективным обещает стать рассмотрение лейбницевского учения сквозь призму исторического обусловливания таковым подхода *антроподицеи*, одним из наиболее значимых преломлений которой явилось учение Иммануила Канта (мы планируем рассмотрение этой модели в одной из последующих публикаций). Выстраиваемая таким образом историко–философская картина осмысления проблемы взаимодействия Бога и мира (в том числе человека), а также выкристаллизовывающихся на фоне этого тенденций добра и зла послужит фундаментом осуществления нашей более масштабной цели – реконструкции этической концепции антроподицеи времени, а также концепции истории и культуры как способа социальной самоорганизации. Итак, *целью* работы является осмысление модели теодицеи (включающей в себя концепцию космодицеи) Лейбница в контексте ее предпосылочной роли по отношению к кантианской модели антроподицеи. *Методологическими* основаниями исследования выступают: 1) принцип историзма – а) при выявлении эпохального контекста, подготовившего лейбницевскую концепцию, б) при обосновании взаимосвязи моделей Лейбница (теокосмодицея) и Канта (антроподицея); 2) проблемно–концептуальное моделирование – при реконструкции лейбницевского способа постановки и решения проблемы бого– и мирооправдания.

Лейбниц полагает необходимым осуществить артикуляцию проблемы теодицеи через обращение к смежной проблеме – проблеме соотношения свободы и необходимости, волеизъявления и судьбы. Это затруднение есть, по мнению саксонского мыслителя, один из «двух знаменитых лабиринтов», в которых всегда в своих исканиях блуждало человечество. Причем, в отличие от второго, которым заняты умы исключительно философов (о непрерывности и неделимых), первый лабиринт через свою близость к повседневным заботам людей вовлекает в себя практически весь человеческий род.

Философ различает три способа истолкования судьбы, ее роли в жизни человека и соотношения со

свободой человеческой воли [11, с. 54–55]. Наиболее строгий способ – крайне фаталистический – он именуется *Fatum Mahometanum* («судьбой по–турецки»). Суть этого подхода в том, что книга судеб человеческих уже давно написана и все, в ней предначертанное, с необходимостью сбудется. В современные Лейбницу XVII–XVIII века турецкое мировоззрение по интересующей нас проблеме во многом было фундировано посылкой Корана о тотальном господстве Аллаха над миром и определенности всего сущего искони. Второй вариант (*Fatum Stoicum* – судьба стоиков) значительно смягчает жесткий фатализм и провиденциализм первого. Это мировоззренческая установка, с одной стороны, принципиально не исключала возможности человеческого вмешательства в ход событий, а с другой стороны, внушала особенное спокойствие (атараксию) ее адептам, ибо все происходящее (даже с учетом человеческого фактора) реализуется в контексте опредмечивания высшей силы – судьбы. И если уж я ведом по жизненному пути этой силой, то весь событийный ряд справедлив, что и дает мне основание позитивно–спокойного мироощущения. Наконец, третий способ – *Fatum Christianum* (судьба по–христиански). Здесь Лейбниц указывает на принципиальное отличие христианского прочтения поднятого вопроса от стоического. Если спокойствие и свобода духа стоиков вызваны осознанием естественной неувратимости судьбы (судьбы, однако, безучастной), то в христианском сознании Бог присутствует изначально как субстанция, *заботящаяся* о каждом своем чаде. Потому христианин живет не только будучи в состоянии *спокойствия* (как и стоик), но и обладая ощущением *довольства*: Бог, атрибутированный заботой, его одного в беде не оставит. Но, в то же время, «на Бога надейся, да и сам не плошай». В этой поговорке (используемой, кстати, с разными акцентуациями и христианами, и нехристианами) раскрывается чрезвычайно важный момент значимости свободы воли как основания человеческого самоопределения. А это, как мы покажем ниже, есть главнейшее основание этического варианта решения проблемы теодицеи.

Как видно, необходимость осмысления вопроса о соотношении предопределенности и свободы воли влечет постановку целого конгломерата сопутствующих ему новых вопросов, которые рассматриваются не только как составляющие естество проблемы теодицеи (что традиционно), но и как определяющие облик антроподицейной проблематики. Однако здесь есть одно важное «но». Вопросы и ответы, с одной стороны, теодицеи, а с другой стороны, антроподицейной находятся как бы в обратно пропорциональной зависимости. Поэтому чем убедительнее звучат доводы теодицеи, тем сомнительнее благодетельность человека, и наоборот, каждый аргумент в защиту человека перед данностью злой компоненты мироздания автоматически усугубляет сложность проблемы богооправдания. Обратим внимание на наиболее явные из анонсированных вопросов. Во–первых, идея Божьей Справедливости неизбежно требует согласования с тезисом о первородном грехе рода человеческого. Во–вторых, если в Божьем Могуществе содержится возможность осуществлять функции Судии, то почему Господь не использует свою абсолютную потенцию воспитания и перевоспитания,

также вытекающую из Всемогущества, причем так, чтобы это давало однозначный стопроцентный результат в виде благодетельности всех людей? В–третьих, какое место в системе мироздания отдано свободе воле, наряду с абсолютной и природной необходимостью?

Отметим, что решение проблемы теодицеи органично сочетается философом с решением комплементарной ей проблемы космодицеи. Это достаточно рационально, ибо не только богооправдание в качестве следствия предполагает признание оптимальности мироздания, но и тезис о наилучшем (из возможных) творении автоматически оправдывает Творца. Мыслитель предваряет эти рассуждения постулированием атрибутов, в абсолютном смысле присутствующих в сущности Бога [11, с. 134–135]. Исходный посыл указывает на то, что Бог выступает в качестве первопричины вещей, причем, первопричины разумной. Разумность начала аргументируется следующим образом. Лейбниц указывает, что наш мир имел только незначительную вероятность осуществления по сравнению с другими возможными мирами, коих бесконечное множество. Следовательно, переход этого мира из потенциальной стадии в актуальную опредметился только потому, что ему предшествовало *отношение* первопричины к каждому из гипотетических миров, а это с необходимостью указывает на Разумность начала (и, добавим, Всеведение), что позволяет осуществлять оценку и выбор. Следующие непреложные качества Божественной Сущности – абсолютная Воля и Всемогущество: претворение одного–единственного из множества возможных миров в действительность есть акт Воли, осуществление которой, в свою очередь, фундировано Могуществом. Наконец, Лейбниц делает, пожалуй, самый главный акцент в прояснении Божественных атрибутов: Воля Всевышнего имеет однонаправленный характер, и этот вектор суть вектор блага, ибо, будучи Благом в самом себе, Господь не может желать ничего иного, как такого же – благодетельного – мироздания. Подчеркивая сложность прояснения причин наличествующего зла с учетом показанной атрибутированности Бога, современный исследователь А. А. Котенко пишет, что в решении проблемы богооправдания ни Величие (включающее в себя Всемогущество и Всеведение), ни Всеблагодетельность Бога не могут быть ущемлены: «Ошибка умаления величия – ведет к антропоморфизму, благодетельности – к деспотизму» [9].

Итак, если Благодетельность выполнила *предварительную* функцию, побуждая Всевышнего к созданию всякого возможного добра, то Мудрость *впоследствии* позволила Богу избрать из всего конгломерата возможных миров мир наилучший, а Могущество трансформировало избранную возможность в действительность [11, с. 199]. Из показанного вытекает и знаменитый космодицейный тезис Лейбница об оптимальности существующего мира [11, с. 136, 199] (это положение стало позже предметом саркастической критики со стороны ряда философов, например, Вольтера в «Кандиде»). Иначе, полагает философ, попросту и быть не могло, поскольку наличествующий мир избран к бытию высочайшей Мудростью, соединенной с абсолютной Благодетельностью – «предустановленная гармония» приводит к действительности наисовершеннейшей из возможных миров.

Идея множественности возможных миров встречалась и ранее (например, у Н. Мальбранша), однако

Лейбниц наглядно продемонстрував причину, побуждающую Бога избрать к осуществлению только один. Оригинальным образом поясняет эту компоненту лейбницевской концепции Жиль Делёз. Взяв для примера персоналию первого человека, он пишет о том, что две потенции существования – Адам–грешник и Адам безгрешный – в равной мере возможны и непротиворечивы. Однако для обоснования непротиворечивости возможности второго необходимо соотносить его не только с противоположностью, но и с контекстом, т.е. самим миром, в котором согрешил Адам (а он, напомним, антецедентен монадам, в том числе и монаде Адама). И вот здесь выявляется фундаментальное противоречие, ибо мир, в котором произошло грехопадение, включаясь в Адамову монаду (как и в прочие монады), оказывается несовместимым с ней. Гипотетический Адам безгрешный должен был бы быть субъектом и одновременно «вместилищем» иного мира [6, с. 103–104]. Интерпретируя мысль французского философа, добавим, что мы приходим к идее несовместимости возможностей или (в терминологии Лейбница) «несовозможности» (*impossibilité*), причем многоуровневой. Первый уровень такого противоречия – уровень «несовозможности» противоречащих друг другу монад. Второй открывается в несовместимости монады и мира–контекста противоположного знака. Наконец, третий уровень противоречия выявляется в «несовозможности» самих миров, как только встает вопрос об их действительном существовании, актуализации. Ведь если Адам безгрешный требует соответствующего мира, то иные монады также диктуют свои условия. И, «подгоняя» мировые контексты к каждой монаде и, наоборот, монады под становящиеся контексты, Бог постоянно приходил бы к непреодолимым противоречиям.

Интересно, что в XX веке аргентинский литератор Хорхе Луис Борхес предлагает (в художественной форме) принципиально иное решение проблемы фундаментального выбора – отказом от необходимости выбирать и реализацией всех возможных миров параллельно («Сад расходящихся тропок»). «Стоит герою любого романа, – находим у Борхеса, – очутиться перед несколькими возможностями, как он выбирает одну из них, отметая остальные; в неразрешимом романе Цюй Пэна он выбирает все разом. Тем самым он творит различные будущие времена, которые в свою очередь множатся и ветвятся» [2, с. 237]. Однако такое решение данной проблемы еще не приемлемо для Лейбница. Саксонский мыслитель полагает, что именно актуальная несовозможность миров побуждает Бога осуществить выбор в пользу одного–единственного из них. Похоже, понятия действительного и лучшего у Лейбница соотносятся по принципу обратной связи: наш мир актуален, ибо Бог, определив таковой лучшим в потенции, претворил в жизнь именно его; в то же время, этот мир – лучший, поскольку именно он актуализирован Богом.

Безусловно, размышления о лучшем из миров имплицитно требуют выдвижения того принципа, который сделал этот мир лучшим из плеяды возможных. Конечно же, в качестве такового напрашивается принцип справедливости, который, еще начиная с Платона, рефреном отслеживается в этических

построениях мыслителей. Однако, как тонко отмечает П. А. Кропоткин, «...сделать важный итоговый шаг к выдвижению идеи *справедливости* как высшего начала разума философ не посчитал нужным [10, с. 145]. И все же последователи мыслителя узрели в его рассуждениях перспективу сделать этот вывод уже самостоятельно. И не только, кстати, такой вывод. Как указывает далее Кропоткин, лейбницевская разработка понятия нравственного идеала позволила постановку уже нового вопроса – вопроса о соотношении *должного*, позволяющего заложить основы общественного становления, – того, что мы и именуем справедливым, и *сверхдолжного* – *готовности к самопожертвованию*, т.е. того, что выводит человека на метауровень нравственного совершенства [10, с. 145–146].

Естественно, что в сознании максималистов возникнет вопрос: почему же этот – наилучший! – мир не лишен страданий и греха? В такой подаче автоматически обостряется и необходимость решения проблемы антроподии. Ведь если Бог Всемогущ и Всеблаг, а сотворенное Им мироздание – оптимально, то ответственен за все злое и греховное (по крайней мере, за зло моральное – лейбницевская классификация зла предложена ниже) исключительно человек. Выходит, что дарованная Богом способность свободного воления мутировала у многих людей в злобную самость, и эта данность даже в таком (наилучшем!) мире не позволяет человеку спокойно и достойно жить, пользуясь всеми ниспосланными свыше благами. Но эта формулировка, опять же, упрется в тезис о противоречивости между совершенством Бога и допущением Всевышним зла, творимого человеком.

Лейбниц выделяет три вида зла: метафизическое, физическое и моральное [11, с. 144]. Первое выявляется в простом несовершенстве: поскольку все существа природного мира созданы ограниченными, то, естественно, они способны заблуждаться, быть в неведении и, как следствие, оступаться. И поэтому, как бы парадоксально это не звучало, причина такого зла–несовершенства коренится в *области вечных истин*, т.е. в Божественном Разуме. Однако, что особенно важно, эту причину ни в какой мере нельзя полагать *действующей*, ибо ее результат – в лишении, т.е. непроизведении, непретворении в жизнь (*недостаточная* причина в терминологии схоластики). Размышляя далее о физическом (выявляющемся в страдании) и моральном (состоящем в грехе) зле, философ проясняет виды отношений Бога к злу в этих двух смыслах. По его мнению, корректно говорить не о *желании* Богом такого зла (ибо Он есть Благо, и зло в корне противоречиво Его Сущности), а о *допущении* страданий и греха [11, с. 144]. Для понимания этого принципиального акцента следует уяснить природу Божественной Воли и различить ее стороны. Мыслитель полагает, что представляется возможным говорить о так называемых предшествующей и последующей волях. Первая «... состоит в склонности что–либо делать соответственно с мерой содержащегося в ней добра» [11, с. 144]. Благодаря этой воле Всевышний (как Абсолютное Благо) всегда склоняется к добру, и эта склонность, очевидно, со стопроцентным «коэффициентом полезного действия» ограждала бы людей от греха и исключала бы страдания, в итоге спасая каждого представителя

рода человеческого. Однако мы не наблюдаем этого максимума именно потому, что у предшествующей воли нет атрибута всеохватности и ее масштаб неизменно корректируется иными причинами. В свою очередь, доведение желания Бога до актуализации, к итоговому исполнению принадлежит последующей воле. Конечно же (с точки зрения современного исследователя), Лейбниц слишком механицистски подает процесс формирования и опредмечивания волеяния, однако этот вид моделирования в точности отвечает духу его эпохи, что не должно смущать читателя.

Показанное выше служит аргументацией апологии Бога перед теми, кто незаслуженно ропщет на Него: ни моральное, ни физическое зло не могут быть объектами желаний Бога, следовательно, нет никакой фатальности, предопределенности к осуждению и последующему вечному наказанию. Другое дело, что принципиальное нежелание Богом всякого зла не исключает *допущения* Им того, что в мелкомасштабном человеческом ракурсе трактуется в качестве зла (физического или морального), а в сущности является лишь средством (нередко – необходимым) достижения блага. Этот посыл, используемый еще в античной и средневековой философии, является ключевым в так называемом *эстетическом* варианте решения проблемы тео– и космодицеи. Так, условное физическое зло может в действительности оказаться либо заслуженным наказанием за вину (например, тюремное заключение – за убийство), либо предпосылкой или средством достижения благой цели. В качестве иллюстрации последней ремарки может выступить мыслительный эксперимент, который было предложено осуществить в работе современного британского философа Дерек Парфита [15]. К примеру, некое поколение людей на определенном этапе человеческой эволюции избирает «рискованную политику» развития атомной энергетики. Через триста лет их потомкам («атомным людям») пришлось пережить катастрофический выброс радиации, что выступило причиной неизлечимой болезни с однозначным летальным исходом в сорокалетнем возрасте. Ученый допускает, что триста лет «рискованной политики» были не только причиной случившейся катастрофы, но и эпохальным основанием соответствующих социально–экономических, политических, культурных метаморфоз, без которых, весьма вероятно, было бы невозможно само рождение поколения «атомных людей». Следовательно, делает вывод ученый, они предстают перед сложнейшей дилеммой: с одной стороны, «эти люди сожалели бы о том, что они умрут молодыми...», но, с другой стороны, «...поскольку их жизнь сама по себе достойна, они не стали бы сожалеть, что вообще родились, а потому не стали бы сожалеть и о выборе «рискованной политики»» [15, с. 373] (подробное рассмотрение моделируемой ситуации – см. [1, с. 46–47]). Анализируя описанное, американский исследователь Роберт Адамс задается вопросами, касающимися правомочности самого сожаления (и, следовательно, оправданности возможных претензий со стороны сожалеющих). «Допустим, – пишет автор, – они рассматривают альтернативы: 1) действительная история – та, в которой они родились, но умрут молодыми, что, в свою очередь, есть неизбежное следствие необходимого условия их рождения; и 2) каузально возможная история

– та, при которой они и не родятся, и не умрут молодыми, потому что «рискованная политика» не была избрана. Должны ли были они предпочесть и предпочли ли бы из этих альтернатив вторую, при которой нет ни их самих, ни их смерти?» [1, с. 50]. На последнее вопрошание Парфит дает отрицательный ответ, и с ним соглашается Адамс.

В свою очередь, моральное зло также не может быть объектом, удовлетворяющим сущностным *желаниям* Всевышнего; оно может быть лишь *допускаемым* как «безусловное следствие неперменного долга». В качестве иллюстрации вспоминается случай, описанный в статье известного одесского профессора–хирурга С. А. Гешелина «Этика в хирургии». Доктор, диагностировавший внематочную беременность и проводивший показанное в таком случае оперативное вмешательство, в истории болезни указал диагноз «острый аппендицит, острый правосторонний сальпингит», тем самым представив осуществленный хирургический акт как операцию по удалению воспалившихся аппендикса и правой фаллопиевой трубы. Однако на самом деле маточная труба, разумеется, была удалена по другому поводу. Моральное зло в виде нарушения закона перестает быть злом безусловным, когда раскрывается мотив, которым руководствовался врач, – спасение репутации женщины, чей муж полгода, будучи в командировке, не появлялся дома [5, с. 53].

Итак, если в *предшествующей воле* Бога не может быть никакого зла, ибо намерения Всевышнего являются исключительно благими, то в побочных следствиях *последующей воли* может присутствовать нечто, условно интерпретируемое в качестве зла. Однако такое зло не целеположено, т.е. не является сердцевинной цели, ориентирующей активность Бога, а, скорее, целесообразно, поскольку способствует обретению большего блага или предупреждению большего зла. В показанном контексте и выявляется условность зла, что позволяет рассмотреть соответствующие феномены под другим углом зрения, оправдывающим Божественную деятельность. Таким образом, подытоживает Лейбниц, «... Бог *предварительной волей* желает добра самого по себе, *...последующей волей* Он желает наилучшего как *цели*, а безразличного и иногда физического зла чаще желает как *средства*; моральное же зло Бог только допускает при *sine qua non* или как гипотетическую необходимость, соединенную с наилучшим» [11, с. 146–147].

Следует отметить еще одну важную причину зла, опять же, позволенную (допущенную) Богом. Если исходить из известного тезиса Блаженного Августина о том, что зло состоит в лишенности бытия (т.е. оно выступает в качестве негации), а действие Бога всегда положительно [прив. по: 11, с. 148], то выходит, что каждое сотворенное существо обладает определенной мерой зла как лишенности, ограниченности (метафизического зла). Современный исследователь А. М. Шишков по этому поводу пишет: «Тварь называется ограниченной потому, что есть границы или пределы ее величю, ее могуществу, ее знанию и всем другим ее совершенствам» [13, с. 215]. Действительно, если бы Бог творил все и вся совершенным во всех атрибутах и отношениях, то весь мир был бы миром таких же богов, что, разумеется, более чем абсурдно. Поэтому вещи и обладают теми или иными качествами исключительно *в той или иной степени*.

Через этот момент, полагаем, открывается возможность *этического* варианта решения проблемы богомирооправдания. Он вытекает из следующего положения: несмотря на стремление Всевышнего отдать созданиям максимум блага и совершенства, они не обладают этим максимумом, поскольку итоговый результат заметно корректируется тем, что философ называет «восприимчивостью». С одной стороны, та или иная мера восприимчивости Высшего Блага (напомним о принципиальной невозможности созидания тварей абсолютно совершенными) ведет к их ограниченности в благих качествах, что уже нередко представляется в человеческом сознании как зло. Но, с другой стороны, лимитированность человеческого существа в благости открывает перед ним большее пространство для опредмечивания свободной воли, ведь в противном случае воля имела бы единственный вектор и человек был бы, скорее, «добрым» роботом (очевидный оксюморон – робот не может быть добрым или злым по той самой причине отсутствия свободы воли), нежели человеком. В таком случае, как пишет Г. В. Валева, «...мир был бы без людей, без ненависти, но и без любви» [3, с. 246]. То обстоятельство, что потенция совершения благих дел целиком и полностью заложена в человека Всевышним, ни в коей мере не умаляет автономии человеческой воли, что хорошо показано у Святого Луки Крымского (в миру – В. Ф. Войно-Ясенецкого), ведь само «Евангелие есть призыв к свободе, и воспринято оно может быть только свободно» [12]. Святой Лука особенно подчеркивает то, что насильственный способ привития христианских ценностей на почву человеческих душ противоречит самому естеству учения Христа, ибо фраза–призыв Иисуса «Если кто хочет последовать за Мною...» указывает на принципиальность таких условий принятия новозаветных истин, как добровольность и желание. «Вся проповедь Христа, – находим у архиепископа Луки, – направлена на то, чтобы пробудить в человеке сознательное и свободное проявление своей любви к Добру, к Свету, к Истине» [12]. Однако, в то же время, человеческая воля, через Божье допущение обретшая автономию, нередко обращается во зло, что и является главной причиной морального зла или греха.

Таким образом, в этическом варианте решения рассматриваемой проблемы имеющееся в мире моральное (в первую очередь) и физическое (отчасти и опосредованно) зло показано как результат свободного человеческого выбора негативного вектора своего становления. Как видно, признание значимости и действительности свободы воли человека, опосредующей Разумность, Волю, Могущество и Благость Бога, полностью разрушает те традиционные основания, которые подводятся под требования Его ответственности за наличествующее в мире зло. В противном случае (при дарении несвободной воли или полном обезволиивании людей) человек был бы превращен в марионетку, и идея Божьего замысла в отношении мира и его перспектив оказалась бы разрушенной.

Подытоживая сказанное, отметим, что философские рассуждения в рамках проблем теодицеи и космодицеи исторически осуществлялись, в основном, по следующему сценарию. Мыслители, задававшиеся вопросом о фундаменте зла, в духе еще античных традиций исходили из метафизической посылки о противоречивости

зла самой Сущности Бога, т.е. Абсолютного Блага. Результатом выступила аксиоматизация тех положений, которые ранее философы считали нужным аргументировать: Бог Всеведущ, Всеблаг и Всемогущ, следовательно, мироздание как творение Величайшего Архитектора, до мелочей и в целом продумавшего все в гигантском механизме природы, есть мир наилучший из всех гипотетически возможных миров. Но вопрос о наличествующем в мире зле, все же, не давал мыслителям покоя. Поэтому благодаря стараниям мыслителей, разрабатывавших апологетические системы в отношении Бога и мира, «стрелки ответственности», в итоге, были переведены на человека, который, по выражению Ж. П. Сартра, оказался «проклятым собственной свободой» (в рамках этического варианта решения проблемы бого– и мирооправдания традиционно он – единственный представитель тварного мира, кому были доверены разум и свобода воли, – полагается ответственным за моральное зло). Естественно, что в такой ситуации должны были появиться философские построения, призванные оправдать человека или, по крайней мере, смягчить его вину пониманием ее оснований. Ведь, как хорошо сказано в «Игре в бисер» Германа Гессе, «чем острее и неумолимее сформулирован тезис, тем настойчивее требует он антитезиса» [4, с. 168]. 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. Способность к злу объясняется, как правило, несовершенством человека, а «оправдывается» тем, что в конечном счете служит его совершенствованию, оживлению» [7, с. 67].

Однако подобный вектор мысли не мог оставаться исключительным. Модус человеческого участия и в созидании добра, и в грехопадении, а вслед за этим – его ответственности за все осуществляемое (и, в итоге, – порицания или оправдания) не мог быть вечно осмысляемым только *вторично*, в качестве варианта *решения* проблемы теодицеи. Антропологический поворот, осуществленный Кантом, рано или поздно должен был потребовать пройти процедуру самозащиты уже от человека, причем не вторично, когда уже и обвинять больше некого, а независимо – исходя из самого способа бытия homo sapiens.

В наших планах – исследование проблемы антроподицеи (являющейся естественным продолжением проблем теодицеи и космодицеи) на материале учения Канта. В неисчерпаемом по своему потенциалу кантовском наследии особого внимания заслуживают антропологические взгляды мыслителя, поскольку в раскрытии темы человека, его сущности и экзистенции сам автор видел одну из главных целей своей философии. Примечательно, что последняя фундаментальная работа, написанная Кантом, – «Антропология с прагматической точки зрения» (1798 г.). Таким образом, именно движение мысли великого философа от аргументации «неудачности всех философских попыток теодицеи» ввиду принципиальной невозможности решения этой проблемы с позиций человеческого разума [8] и констатации завершения «века теодицеи» [14, с. 47] к выдвиганию сущностно нового – антроподицейного – подхода в решении проблемы наличия зла и

ответственности за таковое и выступит в качестве предмета нашего дальнейшего исследования.

Выводы

1. В статье осуществлено осмысление модели теодицеи (включающей в себя в качестве дочерней концепцию космодицеи) Г. В. Лейбница в контексте ее предпосылочной роли по отношению к кантианской модели антроподицеи. В общих словах решаемая Лейбницем проблема сводится к оправданию Бога при условии Его Всеблагости и Всемогущества, а также мира, должного (как детище Творца) быть однозначно благовидным, за наличествующее зло.

2. Показана аргументированная Лейбницем необходимость интегрированного решения проблемы бого- и мирооправдания – в комплексе с проблемой соотношения свободы и необходимости, волеизъявления и судьбы.

3. Рассмотрен лейбницеvский подход, сочетающий в себе теодицеиную и космодицеиную характеристики. От прояснения атрибутов, присутствующих в Сущности Бога (Разумность, Абсолютная Воля, Всемогущество и Всеблагость) саксонский автор движется к выдвиганию космодицеиного тезиса о том, что существующий мир есть мир наилучший. Поскольку наличествующий мир избран к бытию высочайшей Мудростью, соединенной с абсолютной Благостью, то такая «предустановленная гармония» актуализирует оптимальнейший из возможных миров.

4. Проанализированы эстетический и этический варианты решения проблемы теокосмодицеи. Первый сводится к утверждению возможности допущения (но никак не желания!) Богом того, что в человеческом ракурсе истолковывается в качестве зла, а с высоты Божьего взгляда является лишь средством достижения блага, либо заслуженным наказанием за вину. Второй, этический, вариант решения проблемы зиждется на тезисе о наделенности людей способностью свободы воли. Несмотря на то, что Бог дал людям и разум как средство, позволяющее надлежащим образом употреблять свободу воли, она по определению способна быть обращенной не только во благо, но и во зло. В этом и открывается причина зла, однако Бог, ввиду свободовольного человеческого посредничества не должен быть в ответе за таковое.

5. Сделан акцент на том, что комплексное осмысление проблем теодицеи и космодицеи позволяет создать фундамент для постановки смежного спектра вопросов, которые имеют уже антроподицеиный характер. Показана преемственность модели антроподицеи Канта по отношению к рассматриваемой модели Лейбница.

Список использованных источников

1. Адамс Р. Любовь и проблема зла / Роберт Адамс // Проблема зла и теодицеи: материалы междунар. конф. (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / под общ. ред. В. К. Шохина. – М.: ИФРАН, 2006. – С.39–53.
2. Борхес Х. Л. Сад расходящихся тропок; пер. с исп. Б. Дубина / Хорхе Луис Борхес // Письмена Бога / Сост., автор вступ. статьи и прим. И. М. Петровский. – М.: Республика, 1994. – С.230–240.
3. Валева Г. В. Категории добро и зло: проблема теодицеи / Г. В. Валева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2013. – Вып.1. – С.239–247.
4. Гессе Г. Игра в бисер / Герман Гессе; пер. с нем. С. Апта // Степной волк; Игра в бисер; Паломничество в Страну Востока. – М.: ОЛМА-ПРЕСС Звездный мир, 2003. – С.165–542.
5. Гешелин С. А. Этика в хирургии / С. А. Гешелин // Одесский медицинский журнал. – 2011. – №5 (127). – С.52–58.

6. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Жиль Делёз; пер. с франц. Б. М. Скуратова / Общая редакция и послесл. В. А. Подороги. – М.: Логос, 1997. – 264 с.

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

8. Кант И. О неудачах всех философских попыток теодицеи / Иммануил Кант; [пер. Т. В. Васильевой] // Собрание сочинений: в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. – Т.8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. – 1994. – С.138–157.

9. Котенко А. А. Вопрос о теодицеи у Лейбница и Канта [Электронный ресурс] / А. А. Котенко // Vita Cogitans. – 2002. – Вып.1. – Санкт–Петербург: Санкт–Петербург. филос. общество. – С.175–206. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/kotenko-aa/vopros-o-teodicee-u-leybnica-i-kanta>. – (дата обращения: 26.12.2017).

10. Кропоткин П. А. Этика: избранные труды / П. А. Кропоткин. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.

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

12. Святитель Лука (Войно–Ясенецкий). Наука и религия [Электронный ресурс] / Святитель Лука. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jaseneckij/nauka-i-religija/1_4. – (дата обращения: 26.12.2017).

13. Шишков А. М. Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла в европейской теолого–философской традиции / А. М. Шишков // Проблема зла и теодицеи: материалы междунар. конф. (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / под общ. ред. В. К. Шохина. – М.: ИФРАН, 2006. – С.214–225.

14. Geyer C.–F. Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation / Carl–Friedrich Geyer. – Stuttgart: Steiner, 1992. – 332 s.

15. Parfit D. Reasons and Persons / Derek Parfit. – Oxford: Clarendon Press, 1987. – XV, 543 p.

References

1. Adams R. Liubov i problema zla / Robert Adams // Problema zla i teoditcei: materialy mezhdunar. konf. (Moskva, 6–9 iunija 2005 g.) / pod obshch. red. V. K. Shokhina. – M.: IFRAN, 2006. – S.39–53.
2. Borges J. L. Sad raskhodiashchikhsia tropok / Jorge Luis Borges; per. s isp. B. Dubina // Pismena Boga / Sost., avtor vstup. stati i prim. I. M. Petrovskii. – M.: Respublika, 1994. – S.230–240.
3. Valeeva G. V. Kategorii dobro i zlo: problema teoditcei / G. V. Valeeva // Izvestiia Tulsogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki. – 2013. – Vyp.1. – S.239–247.
4. Hesse H. Igra v biser / Hermann Hesse; per s nem. S. Apta // Stepnoi volk; Igra v biser; Palomnichestvo v Stranu Vostoka / Hermann Hesse. – M.: OLMA–PRESS Zvezdnyi mir, 2003. – S.165–542.
5. Geshelin S. A. Etika v khirurgii / S. A. Geshelin // Odeskii medichnii zhurnal. – 2011. – №5 (127). – S.52–58.
6. Deleuze G. Skladka. Leibnits i barokko / Gilles Deleuze; per. s franc. B. M. Skuratova; obshch. red. i poslesl. V. A. Podorogi. – M.: Logos, 1998. – 264 s.
7. Kazakov E. F. «Opravdanie» boga – kak «opravdanie» mira i cheloveka / E. F. Kazakov // Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii: Gumanitarnye i obshchestvennye nauki. – 2017. – №1. – S.66–70.
8. Kant I. O neudachakh vseh filosofskikh popytok teoditcei / Immanuel Kant; per. T. V. Vasilevoi // Sbranie sochinenii. V 8 t. T.8 / pod obshch. red. A. V. Gulygi. – M.: Choro, 1994. – S.138–157.
9. Kotenko A. A. Vopros o teoditcei u Leibnitsa i Kanta [Elektronnyi resurs] / A. A. Kotenko // Vita Cogitans. – 2002. – Vyp.1. – Rezhim dostupa: <http://anthropology.ru/ru/text/kotenko-aa/vopros-o-teodicee-u-leybnica-i-kanta> (data obrashcheniia: 05.10.2017).
10. Kropotkin P. A. Etika: izbrannye trudy / P. A. Kropotkin; obshch. red., sost i predisl. Iu. V. Gridchina. – M.: Politizdat, 1991. – 496 s.
11. Leibniz G. W. Opyty teoditcei o blagosti Bozhiei, svobode cheloveka i nachale zla / Gottfried Wilhelm Leibniz; per. s franc. i lat. K. Istomina i F. Smirnova // Soch. V 4 t. T.4 / red. toma, avt. vstup. st. i primech. V. V. Sokolov. – M.: Mysl, 1989. – S.49–497.

12. Sviatitel Luka (Voino-lasenetckii). Nauka i religija [Elektronnyi resurs] / Sviatitel Luka. – Rezhim dostupa: https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Voino-lasenetckij/nauka-i-religija/1_4 (data obrashcheniia: 04.10.2017).

13. Shishkov A. M. Leibniz i vopros ob ontologicheskome statuse zla v evropeiskoi teologo-filosofskoi traditsii / A. M. Shishkov // Problema zla i teoditsii: materialy mezhdunar. konf. (Moskva, 6–9 iunija 2005 g.) / pod obshch. red. V. K. Shokhina. – M.: IFRAN, 2006. – S.214–225.

14. Geyer C.–F. Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation / Carl–Friedrich Geyer. – Stuttgart: Steiner, 1992. – 332 s.

15. Parfit D. Reasons and Persons / Derek Parfit. – Oxford: Clarendon Press, 1987. – XV, 543 p.

Khanzhy V. B., D. sc., associated professor, the head of the department of philosophy and bioethics of Odessa National Medical University (Ukraine, Odessa), Vladkhan.od@ukr.net

Leibniz's theodicy and cosmodycy as preconditions of the kantian antropodycy

The aim of the article is to comprehend a model of theodicy (including a concept of cosmodycy as a daughter) of G. V. Leibniz in the context of its background role with respect to the Kantian model of antropodycy. The methodological grounds of the research are: 1) the principle of historicism – a) in identifying an epochal context that prepared the Leibnizian concept; b) in substantiating of a correlation between the models of Leibniz (theo-cosmodycy) and Kant (antropodycy); 2) the problem-conceptual modeling – in a reconstruction of the Leibniz method of posing and solving of the problem of God's and world's justification. The main results of the research are: 1. The approach of Leibniz, combining the characteristics of theodicy and cosmodycy, is reconstructed. 2. The aesthetic and ethical variants of solution of the problems of theodicy and cosmodycy are analyzed. 3. The continuity of Kantian antropodycy with respect to the Leibnizian model is shown.

Keywords: Leibniz, Kant, theodicy, cosmodycy, antropodycy, aesthetic solution of the problem, ethical solution of the problem.

Khanzhy V. B., доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та біоетики, Одеський національний медичний університет (Україна, Одеса), Vladkhan.od@ukr.net

Теодицея і космодицея Ляйбніца як передумови кантіанської антроподицеї

Метою статті є осмислення моделі теодицеї (що включає в себе як дочірню концепцію космодицеї) Г. В. Ляйбніца в контексті її передумовної ролі щодо кантіанської моделі антроподицеї. Методологічними підставами дослідження виступають: 1) принцип історизму – а) при виявленні епохального контексту, що підготував ляйбніцівську концепцію, б) при обґрунтуванні взаємозв'язку моделей Ляйбніца (теокосмодицея) та І. Канта (антроподицея); 2) проблемно-концептуальне моделювання – при реконструкції ляйбніцівського способу постановки та вирішення проблеми бога– і світовиправдання. Основні результати дослідження: 1. Реконструйовано підхід Ляйбніца, що поєднує в собі теодицеїну та космодицеїну характеристики. 2. Проаналізовано естетичний та етичний варіанти вирішення проблем теодицеї та космодицеї. 3. Показано спадкоємність антроподицеї Канта по відношенню до моделі Ляйбніца.

Ключові слова: Ляйбніц, Кант, теодицея, космодицея, антроподицея, естетичний варіант вирішення проблеми, етичний варіант вирішення проблеми.

* * *

УДК 130.2:[7.035.7:7.045](4)

Стоян С. П.,
доктор філософських наук, доцент, Київський
національний університет ім. Тараса Шевченка
(Україна, Київ), sstoian1974@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНА ТЕОРІЯ Й ОБРАЗОВОРЧО ПРАКТИКА СИМВОЛІЗМУ ДОКОНОБОРЧОГО ПЕРІОДУ В КУЛЬТУРІ ВІЗАНТІЇ

Здійснюється аналіз філософсько-естетичних теорій візантійських мислителів стосовно символізму візуальних образів, підозріле відношення до яких, закладене ще Платоном й отцями апологетами, поступово формувало підґрунтя для іконоборчих тенденцій у візантійському образотворчому мистецтві. На захист символічного візуального образу, завдяки якому відбувається сходження до архетипу, первообразу, виступають Афанасій

Олександрійський, Феодорит Кірський, Григорій Ниський, Псевдо-Діонісій Ареопагіт та інші християнські мислителі, теорії яких у подальші періоди стають основою легітимації іконошанування. На думку візантійських теоретиків, саме образотворчі символи стають тими посередниками між земним та божественним світом, що ніби крізь завісу відкривають нам тасмиці небесної ієрархії. Але незважаючи на значний прогрес у відношенні до візуальних зображень, їх символічне тлумачення продовжує зберігати свою залежність від тексту Святого Письма, і їх рівноправність у цей період є досить умовною.

Ключові слова: символ, символізм, образ, образотворче мистецтво, візантійська культура, архетип.

Актуалізація сучасних досліджень стосовно символічної основи людської культури загалом, і сфери образотворчого мистецтва зокрема, зумовлює необхідність філософсько-естетичного аналізу теорій символу й образу в різні культурно-історичні періоди розвитку європейського образотворчого мистецтва. Саме візантійська теорія символізму стає потужним підґрунтям для подальших досліджень природи й особливостей символу в контексті образотворчого мистецтва, у тому числі й сучасних, повноцінне позиціонування яких неможливе без осягнення специфіки й характеру доробок візантійських мислителів.

У візантійській традиції теорії символу та образу розробляють Афанасій Олександрійський, Феодорит Кірський, Григорій Ниський, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін, Феодор Студит, патріарх Нікіфор, Григорій Палама та ін. Філософсько-культурологічні дослідження середньовічного символізму здійснюють В. Бичков, П. Біциллі, О. Добіаш-Рожественська, У. Еко, Д. Лихачов, Е. Панофський, П. Флоренський, Й. Гейзинга; українські дослідники: О. Александрова, В. Гриценко, В. Головей, В. Єфименко, В. Личкова, І. Осташук, Ю. Чорноморець та ін.; мистецтвознавчі дослідження: Т. Айман, Х. Бельгінг, Ж. ле Гофф, Н. Кондаков, В. Лазарев, Л. Міляєва, Ц. Нессельштраус, А. Овчинников, М. Покровський, Б. Раушенбах, Б. Успенський, О. Уваров, А. Фрикен та ін.

Із приходом до влади у Римській імперії імператора Костянтина відбуваються кардинальні зміни, що визначають подальший розвиток усієї європейської культури. Вони пов'язані насамперед із прийняттям християнства у вигляді офіційної релігійної доктрини імперії, а також із перенесенням столиці із Риму до Константинополя, що був збудований на місці старовинного міста Візантії і став центром майбутньої самобутньої християнської культури – Візантії, яка, з одного боку, наслідувала традиції греко-римського світу, а з іншого – перебувала під впливом культури Сходу, завдяки чому набула абсолютно своєрідних і мультикультурних ознак. «Сформувавшись у результаті довгого процесу із різних суперечливих елементів, вона виробила поступово свій власний стиль, що в однаковій мірі розчинив у собі як античний сенсуалізм, так і примітивні експресіоністичні тенденції Сходу. Зберігаючи в основі елліністичний антропоморфізм, Візантія наповнила його тим новим ідейним змістом, який виражає сутність східного християнства. На візантійському ґрунті мистецтво перестало бути предметом суто чуттєвого сприйняття, яким воно було в античному світі. Воно перетворилося на потужну зброю релігійного впливу, покликану уводити віруючого зі світу реального до світу надчуттєвого» [8, с. 21].

Як зазначає П. Сорокін, «виникнення християнства ознаменувало початок великого перетворення чуттєвої