

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

КУПРИЯНОВ ВИКТОР АЛЕКСАНДРОВИЧ

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕЛЕОЛОГИИ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Специальность 09.00.03 – история философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Евлампиев И.И.

Санкт-Петербург
2017

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Телеология в классической философии и в науке	22
§ 1. Телеология в античной философии.....	23
§ 2. Телеология стоиков.....	40
§ 3. Телеология в Средние века: роль телеологии в философии и теологии Фомы Аквинского	43
§ 4. Дискуссии о телеологии в философии Нового времени до Лейбница	47
§ 5. Синтез механицизма и телеологии в философии Лейбница	54
§ 6. Телеология на весах Просвещения: К. Вольф vs французский материализм.....	68
§ 7. Телеология в немецкой классической философии: И. Кант.....	74
§ 8. Телеологическая проблематика в философской системе Гегеля	97
Глава 2. Неклассическая телеология в философии XIX – начала XX века..	106
§ 1. Неклассическая философия как философия становления	107
§ 2. Телеологический критицизм фрайбургского неокантианства. В. Виндельбанд	119
§ 3. Неклассическая телеология в теории познания Г. Риккерта	136
§ 4. Интуиция длительности в философии А. Бергсона и новое понимание телеологии.....	150
§ 5. «Жизненный порыв» и неклассическая телеология	162
Заключение.....	178
Список литературы.....	182

Введение

Актуальность темы исследования

Когда в первой половине XVIII в. немецкий философ Х. Вольф предложил новый раздел натурфилософии, посвященный изучению целей вещей и общего порядка природы, и ввел для этого новый термин «телеология», сама по себе заданная здесь проблематика не являлась чем-то новым для европейской философии. Скорее наоборот, эта тема была одной из важнейших для философии на всем протяжении ее истории. В той или иной форме вопрос о возможности рассмотрения природных объектов или мира в целом как целесообразно устроенных систем обсуждался практически всеми ведущими философами. В этом смысле, можно сказать, что проблема целесообразности оказалась одной из «вечных тем философии»: философы разных школ, эпох и стран так или иначе сталкивались с необходимостью дать ответ на вопрос, существует ли цель мира, и если существует, то в чем именно она заключается. Можно поэтому смело утверждать, что при любой попытке понять мир и место в нем человека, философия вынуждена обращаться к телеологии. Г. Риккерт справедливо считал, что в условиях кризиса современной культуры задачей философии является не исследование эмпирических данных, а поиск смысла бытия¹. Телеология оказывается точкой, вокруг которой как раз концентрируются вопросы о смысле бытия мира и человека.

В силу вышеотмеченного обстоятельства телеологическая проблематика является неизменно актуальной, тесно связанной с важнейшими разделами философии, с теологией, естественными науками. Связь телеологии с теологией и естествознанием, а на раннем этапе развития науки и с философией природы, особенно очевидна. При внимательном рассмотрении природы познающий разум открывает для себя факт естественной целесообразности, которая указывает на гармоничность и упорядоченность мира. Предполагаемый порядок и

¹ См.: Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 13-42.

систематичность природы приводят разум к мысли о ее разумности или зависимости от некой внешней упорядочивающей инстанции. Таким образом формируется телеологическое доказательство бытия Бога, или богов, утверждается наличие управляющего миром Разума и общее понимание одухотворенности мира.

Однако идея целесообразности природы не обязательно связана с религиозным мировоззрением. Идея высшего разума возникает при попытке решить проблему объяснения органической природы, более конкретно проблему того, каким образом возникают и функционируют сложные органические системы. Телеология как модель объяснения, предполагающая, что в основе органической сложности лежит представление о ее цели, оказывается наиболее естественной. В сущности, традиционная европейская наука выработала лишь *два способа* понимания организмов и мира как единого систематического целого: механицизм и телеология. Механическая философия имеет такую же долгую и богатую историю, как и телеология. Природа предстает здесь в качестве бездушной системы причинного-следственных связей, которое *случайно* порождает сложные типы организации вплоть до мирового целого. Этот тип объяснения уходит своими корнями в античный атомизм и в математизированной форме представлен в классической научной картине мира (XVII-XVIII вв.). Телеологический способ описания обусловлен пониманием недостаточности механической связи причин и следствий для объяснения феномена сложности организмов и мирового целого, в качестве причины формирования сложных систем телеология рассматривает представление *о цели* существования рассматриваемого целого и *замысла*, лежащего в его основе. Следствием такого подхода оказывается необходимость признать мысль о разумности природы или о ее подчиненности внешнему, божественному разуму.

Телеология оказывается средоточием тем, конституирующих саму суть философского вопрошания: *в этом заключается важность и во многом неизбежность телеологии как способа решения основных философских проблем*. В настоящей работе представлена вся полнота аргументов, которые использовались выдающимися философами в споре о проблеме целесообразности.

Но представлять телеологическую проблематику в качестве некоего неизменного монолита было бы неверно. Развитие научного сознания в XVII-XIX вв. привело к дискредитации телеологического способа мышления, против него были выдвинуты достаточно веские философские аргументы. Однако возникший теоретический тупик оказался неразрешим только лишь для классической философии. Перед лицом наступления вульгарного материализма и грубого позитивизма, когда рушились традиционные формы философствования и устойчивого мировоззрения, совершив радикальный поворот в способе мышления, неклассическая философия смогла предложить новую телеологическую парадигму, которой удалось преодолеть трудности, казавшиеся незыблемыми в течение сотен веков. На поверку, преодоление телеологии оказалось ничем иным как созданием *новой телеологии*, и это в очередной раз показало неизбежность телеологии как способа мышления о мире.

В связи с вышесказанным становится очевидной необходимость рассмотрения тех изменений, которые произошли в понимании телеологии при переходе от классической к неклассической философии. Актуальность настоящего исследования заключается в том, что оно ставит перед собой задачу рассмотреть трансформацию такой проблемы философии, которая является конституирующей для философии природы, философии человека и общества и других философских дисциплин и от которой зависит понимание философии в целом. В условиях, когда современная философия вновь находится в поиске наиболее оптимальных стратегий интеллектуального дискурса, история телеологии неизбежно приобретает особую важность и значимость как источник ответов на самые главные вопросы философии.

Степень разработанности проблемы

История телеологии и динамика ее изменений неоднократно становилась тематикой историко-философских исследований. Учитывая значимость телеологии в структуре философского мышления это обстоятельство не вызывает особого удивления. Тем не менее в научной литературе можно обнаружить не так много работ, которые бы подробно анализировали проблематику телеологии в

историко-философском смысле. Телеология чаще рассматривается как самостоятельное проблемное поле, связанное со сферой философии биологии и эпистемологией, и, соответственно, теоретических (по философии науки, эпистемологии, философии биологии) публикаций на тему телеологии достаточно много. Среди отечественных исследователей история телеологии рассматривалась главным образом И.Т. Фроловым². И.Т. Фролов известен как автор концепции *органического детерминизма*. В своих работах И.Т. Фролов рассматривает тематику телеологии в контексте философии биологии, и его подход к решению телеологической проблематики строится на материализме и ориентации на конкретно-научное знание. Однако при этом в его книге «Детерминизм и телеология» можно обнаружить общий обзор истории телеологии, с множеством достаточно интересных оценок конкретных философских концепций. Философ рассматривает телеологию как предварительную по отношению к эволюционной биологии стадию в развитии философии и конкретных наук. Но, по его мнению, с развитием эволюционной теории Дарвина телеология не была полностью преодолена, более того оказалось, что телеология в принципе неустранима из системы рационального постижения мира и, таким образом, в скрытом виде она сохраняется и в эволюционной теории. В связи с этим Фролов предлагал вернуться к пониманию мира как органического целого. Среди отечественных авторов можно также отметить работы на эту тему В.М. Пивоева³ и Ю.А. Филатова⁴.

Среди зарубежных авторов, которые затрагивают тематику общей истории телеологии, можно выделить работы М. Солинаса⁵, американского философа М. Рьюза⁶. Указанные труды непосредственно посвящены проблематике философии биологии и лишь кратко затрагивают историю телеологии. В контексте общей

² *Фролов И.Т.* Детерминизм и телеология. М: URSS, 2010; *Фролов И.Т.* Очерки методологии биологического исследования. (Система методов биологии). М.: URSS, 2013.

³ *Пивоев В.М.* Философия смысла, или телеология. М.: Директ-Медиа, 2013.

⁴ *Филатов Ю.А.* Начала телеологии (основы науки о целях и целесообразности). М.: Акалис, 2008.

⁵ *Solinas M.* From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

⁶ *Ruse M.* Darwin and design: does evolution have a purpose? Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003; *Dembski W., Ruse M.* Debating design: From Darwin to DNA. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. В последней монографии непосредственным автором раздела по истории телеологии является М. Рьюз.

истории культуры, прежде всего, истории религии М. Рьюз рассматривает телеологические концепции наиболее влиятельных западноевропейских философов с точки зрения различия внутренней и внешней телеологии. Отдельный раздел в работе Рьюза посвящен проблеме телеологии в трудах Ч. Дарвина.

Однако наиболее значимым трудом, дающим общую картинку исторического развития проблемы телеологии, следует считать книгу известного французского философа Э. Жильсона «От Аристотеля к Дарвину и обратно»⁷. Книга Жильсона отличается глубиной философского анализа и своеобразием авторской позиции философа, и поэтому заслуживает отдельных слов. Общая точка зрения Жильсона заключается в констатации той верной мысли, что телеология, по сути, как способ объяснения природы неизбежна. Телеологию Аристотеля и его схоластических последователей Жильсон рассматривает в качестве основы телеологического мышления. Телеологию Аристотеля Жильсон интерпретирует в духе имманентизма, понимая ее как основанную на внутренней целесообразности.

В своей книге Жильсон последовательно критикует механическую точку зрения. Как верно замечает французский мыслитель, механическая причинность не может дать полноценного объяснения бытия сложных органических систем, поскольку невозможно обнаружить тот комплекс причин, который непосредственно привел к появлению того или иного сущего. Господство механицизма в новоевропейской науке Жильсон объясняет тем, что в Новое время изменился сам способ понимания научной деятельности, при котором акцент стал ставиться на практической стороне науки и ее технической направленности. При таких условиях для научного мировоззрения важность приобретает ответ на вопрос не о том, *что* есть вещь, а о том, *как* она функционирует. В таком случае, телеологическое мышление, ориентированное на постижение «чтойности» вещей, само собой исключается и место античной и средневековой созерцательности,

⁷ *Gilson E. From Aristotle to Darwin and back again: a journey in final causality, species and evolution. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.*

постигающей сущность сущего, занимает практически ориентированный механицизм.

Важно в работе Жильсона то, что он распространяет эту аргументацию на современную ему науку и демонстрирует, что имплицитно многие ведущие современные ученые-естественники являются сторонниками телеологии, причем, даже тогда, когда они ее отрицают. Важно для нас то, что Жильсон посвящает отдельную главу своей работы о телеологии философии Бергсона и убедительно доказывает, что сущность бергсоновского эволюционизма необходимо предполагает телеологию. Однако Жильсон считает, что идеальной формой телеологии является телеологическое учение Аристотеля, поэтому, по его мнению, телеология Бергсона является лишь восстановлением старой аристотелевской точки зрения. В общем, мы не можем согласиться с той интерпретацией истории телеологии, которую предлагает Жильсон, что будет последовательно обосновано в нашей работе. Но его исследование является важнейшим вкладом в рассматриваемую нами проблему.

Хотя исследований, рассматривающих общую историю телеологии, не много можно найти большое количество работ, посвященных телеологическим учениям отдельных мыслителей: Аристотеля, стоиков, Фомы Аквинского, Лейбница, Канта, Гегеля, неокантианцев и других философов. Телеология Аристотеля, Лейбница и Канта относится к числу наиболее исследованных тем. Телеология Аристотеля рассматривается преимущественно в духе имманентного подхода к пониманию целесообразности. В таком ключе выдержана большая часть исследований телеологии Аристотеля, к числу которых относятся работы Э. Целлера, У. Дж. Оутс, А. Готтхелфа, Т. Гомперца, Д. Дж. Аллана, А. Х. Хруста, М. Джонсона, М. Нуссбаум и ряда других ученых⁸. В нашей работе мы настаиваем, что телеология Аристотеля остается в рамках внешней целесообразности.

⁸ См.: *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2012; *Oates W. J.* Aristotle and the Problem of Value. Princeton: Princeton University Press, 1963; *Gotthelf A.* Understanding Aristotle's teleology // *Final Causality and Human Affairs*, Hasting R., (ed.). P. 71-82. Washington, D.C. 1997; *Gomperz T.* The Greek Thinkers: A history of ancient philosophy. Vol. 4: Aristotle and his Successors, trans. C. G. Berry. London, 1912; *Allan D. J.* The Philosophy of Aristotle. Oxford. 1952; *Chroust A. H.* A cosmological (teleological) proof for the existence of god in Aristotle's *On Philosophy* // *Aristotle: New light on his life and on*

Отдельной темой исследований является телеология в творчестве Платона. Целый ряд исследователей связывают с телеологией диалог Платона «Федон», который станет предметом и нашего рассмотрения. О проблеме телеологии в этом известном диалоге Платона написано достаточно много. Среди наиболее интересных можно выделить работу Г. Бетефа⁹. Однако некоторые авторы отрицают наличие полноценной телеологической аргументации в этом платоновском диалоге. М. Джонсон делает, например, следующий вывод: «В любом случае, очевидно, что теория причины, артикулируемая Сократом у Платона в “Федоне” ни упоминает ни природу, ни причину “то, ради чего”, ни чего либо, имеющего телеологическое объясняющее значение»¹⁰. Схожей точки зрения придерживается и С. Менн, разводя платоновское учение о формах – об идеях – и собственно телеологию: «...проблема с объяснением через формы совершенно такова, какова и проблема с объяснением через материю: это никак не объясняет *порядок* вселенной»¹¹. И Джонсон, и Менн связывают телеологию Платона с теорией форм. В этом отношении можно с ними солидаризироваться и признать, что понимать платоновские идеи в телеологическом смысле неверно. Однако это не означает, что в «Федоне» строго присутствует эта связка. Как будет видно в нашей работе, в платоновских диалогах можно найти всю полноту аргументов в пользу телеологии. Говоря о телеологии Платона, следует отдельно упомянуть поздние платоновские диалоги, прежде всего, «Тимей». О телеологии в этом диалоге есть замечательная работа Т. Йохансена¹². Также эта книга дает

some of his lost works. Vol. 2. P. 159–74. London. 1973; *Balme D. M.* Aristotle’s use of teleological explanation. Paper presented at the Inaugural Lecture, Queen Mary College, University of London. 1965; *Grene M.* Aristotle and modern biology // *Journal of the History of Ideas*. 1972. № 33. P. 395–424; *Nussbaum M. C.* Aristotle’s *de motu animalium*. Text with translation, commentary, and interpretive essays. Princeton: Princeton University Press, 1978; *Berti E.* La finalita in Aristotele // *Publicato nella rivista ‘Fondamenti’* (Giardini editori, Pisa). 1989/90. №. 14–16. P. 8–44; *Wardy R.* Aristotelian rainfall or the lore of averages // *Phronesis*. 1993. № 38. P. 18–30; *Johnson M.* Aristotle on Teleology. Oxford: Clarendon Press, 2005.

⁹ *Betegh G.* Tale, theology, and teleology in the *Phaedo* // *Plato’s Myths*. Catalin Partenie (ed.), Cambridge University Press, 2008. P. 77-100.

¹⁰ *Johnson M.* Aristotle on Teleology. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 120.

¹¹ *Menn S.* Plato on God as Nous. Carbondale, IL., 1995. p. 3-4.

¹² *Johansen Th. K.* Plato’s Natural Philosophy: A Study of the *Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. В контексте телеологии важно обратить внимание на учение Платона о демиурге. В настоящей работе мы не имеем возможности подробно исследовать это учение. Но по проблеме понимания учения Платона о демиурге можно ознакомиться со следующей по преимуществу западной лит-рой: *Hartley A.*

сравнительный анализ телеологии Платона и телеологии Аристотеля. Одним из наиболее важных выводов этой книги является доказательство тезиса о преемственности телеологических воззрений Платона у Аристотеля – точка зрения, с которой мы вполне можем согласиться.

В контексте обсуждения телеологии в философии Платона, а также телеологии стоиков важно обратить внимание на телеологическое доказательство бытия Бога/богов. По проблеме телеологического доказательства следует упомянуть работы У. Дембски, Т. Макферсона, Р. Докинза¹³. На эти исследования мы будем опираться при рассмотрении телеологического доказательства. В качестве общего философского обзора по проблеме доказательства бытия Бога до сих пор ценны лекции Г.В.Ф. Гегеля о доказательства бытия Бога¹⁴. Кроме лекций Гегеля мы также опирались на замечательную книгу С.Т. Дэвиса¹⁵, недавно переведенную на русский язык.

Развитие телеологии в средневековой философии связано прежде всего со средневековым аристотелизмом. Среди множества работ, посвященных общей истории аристотелизма, можно выделить труды В.П. Зубова¹⁶ и сборник статей «Аристотель и средневековая метафизика» под редакцией Д.В. Шмониной и А.Г. Погоняйло¹⁷. В нашей работе мы обратим внимание лишь на телеологическое доказательство бытия Бога, которое предложил Фома Аквинский и другие

Plato's Conception of the Cosmos // *The Monist*. 1918. № 28(1). P. 1-24; *Benitez E. E.* The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // *Apeiron*. 1995. № 28 (2). P.113-140; *Broadie S.* Nature and Divinity in Plato's *Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; *Doherty K. F.* The Demiurge and the Good in Plato // *New Scholasticism*. 1961. № 35 (4). P. 510-524; *Mohr R. D.* Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does // *History of Philosophy Quarterly*. 1985. № 2 (2). P. 131-144; *Perl E. D.* The Demiurge and the Forms // *Ancient Philosophy*. 1998. № 18 (1). P. 81-92; *Sedley D. N.* Creationism and its Critics in Antiquity. Berkeley: University of California Press, 2008.

¹³ *Dembski W.* The Design Inference. Cambridge: Cambridge University Press 1998; *McPherson Th.* The Argument from Design // *Philosophy*. 1957. Vol. 32, № 122. P. 219-228; *Dawkins R.* Blind Watchmaker, New York: Norton. 1987.

¹⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г.В.Ф. Философия религии в 2-х тт. Т. 2. М. 1977. С. 337-495.

¹⁵ *Дэвис С.Т.* Бог, разум и теистические доказательства. М.: Наука. М.: Восточная литература, 2016.

¹⁶ *Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

¹⁷ Альманах «Verbum» № 6. Аристотель и средневековая метафизика. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете СПбГУ. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2002.

средневековые богословы и философы, поэтому кроме первоисточников мы опирались на литературу о телеологическом доказательстве.

Особенности телеологии в учениях философов Нового времени связаны с антиномией механицизма и телеологии. Механицизм, как было сказано выше, имеет достаточно долгую историю. Исторически механицизм связан с атомизмом. Общий обзор истории атомизма можно обнаружить в до сих пор не потерявшей актуальности книге В.П. Зубова¹⁸. Весьма нетривиальный анализ новоевропейского механицизма представлен в работах североамериканской исследовательницы науки Нового времени М. Ослер¹⁹. Также можно обратить внимание на книгу И.С. Дмитриева о Ньюtone, также содержащую большой и информативный раздел о механицизме²⁰. В книге А.Г. Погоняйло можно найти интересную философскую интерпретацию механицизма²¹.

В нашем диссертационном исследовании мы отдельно остановимся на телеологии Лейбница, Канта и Гегеля. Эти темы также достаточно хорошо представлены в исследовательской литературе. Телеология Лейбница неоднократно становилась предметом разного рода исследований. По сути, нет ни одного серьезного общего труда о философии Лейбница, который бы не затрагивал так или иначе его телеологию. В качестве работы, предлагающей общее рассмотрение телеологии Лейбница в связи с его общей философской позицией, можно выделить прекрасную статью П.П. Блонского²². Интересным в исследовании П.П. Блонского является то, что автор рассматривает телеологию как своего рода центральный раздел философского дискурса Лейбница, находя в ней отголоски самых сокровенных размышлений великого философа на тему этики,

¹⁸ Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М.: Наука, 1965.

¹⁹ Osler M.J. Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world. Cambridge. Cambridge University Press, 1994; Osler M. J. Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy // *Osiris*. 2001. Vol. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions. P. 151-168; Osler M. J. From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy // *The Monist*. 1996. Vol. 79, № 3. P. 388-407.

²⁰ Дмитриев И.С. Неизвестный Ньютон. СПб.: Алетейя, 1999.

²¹ Погоняйло А.Г. Философия заводной игрушки или Апология механицизма. СПб: Изд-во СПбГУ, 1998.

²² Блонский П.П. Телеология Лейбница // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. II (107), март – апрель. С. 187-214.

государства и права, натурфилософии и метафизики. Также следует выделить интереснейшую статью Дж. Джорати, с которой следует ознакомиться каждому исследователю творчества Лейбница²³. Дж. Джорати выделяет три типа телеологии Лейбница, связывая ее с тремя типами спонтанности, свойственной монаде. Важным в статье Джорати является акцент на том, что для Лейбница основным способом понимания телеологии является телеологический имманентизм. Также дискуссии о телеологии Лейбница можно найти в работах М. Уилсон и Д. Гарбера²⁴. Лейбниц часто использовал телеологическое доказательство бытия Бога. Хотя наша работа не предполагает отдельного рассмотрения телеологического доказательства, размышления Лейбница на этот счет сами по себе являются достаточно интересными. Имеется достаточно много литературы, посвященной телеологическому аргументу у Лейбница: можно отметить работы Дж. Девидсона, Г. Дейла, Д. Blumenфельда²⁵.

Телеология Канта также не является *terra incognita* для историков философии: работ о телеологии Канта можно найти достаточно много. Тем не менее в общем огромном массиве исследовательской литературы о Канте удельное количество работ по телеологии Канта не столь велико. Среди наиболее значимых работ по проблеме телеологии Канта следует назвать монографии Д.Н. Разеева²⁶, К. Дюзинга²⁷, В. Бартушата²⁸ и И. Хермана²⁹. Книга Д.Н. Разеева содержит богатую библиографию по проблеме телеологии Канта. Также можно выделить англоязычный сборник статей, посвященный специально тематике телеологии

²³ *Jorati J.* Three Types of Spontaneity and Teleology in Leibniz // *Journal of the History of Philosophy*. 2015. Vol. 53, № 4. P. 669-698.

²⁴ *Wilson M. D.* Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy. Pnnceton, New Jersey: Princeton University Press. 1999; *Garber D.* Leibniz: physics and philosophy // *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley. Cambridge: Cambridge University Press. 1995. P. 270-352.

²⁵ *Davidson J.* Imitators of God: Leibniz on Human Freedom // *Journal of the History of Philosophy*. 1998. Vol. 36, № 3. P. 387-412; *Gale G.* On What God Chose: Perfection and God's Freedom // *Studia Leibnitiana*. 1976. Vol. 8, № 1. P. 69 – 87; *Brown G.* Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz // *Philosophical Review*. 1987. Vol. 96, № 2. P. 173-203. *Blumenfeld D.* Perfection and Happiness in the Best Possible World // *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 382-410.

²⁶ *Разеев Д.Н.* Телеология И. Канта. СПб.: Наука, 2010.

²⁷ *Düsing K.* Die Teleologie in Kants Weltbegriff. 2. Aufl. Bonn: De Gruyter, 1986.

²⁸ *Bartuschat W.* Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. Fr. am Mein, 1972.

²⁹ *Hermann I.* Kants Teleologie. Budapest: Akademiai Kiado, 1972.

Канта в связи с другими частями его философии³⁰. Среди авторов важных работ по телеологии Канта, можно упомянуть Л.А. Калининкова³¹, В.Ф. Асмуса³², Т.И. Ойзермана³³, Ю.В. Перова³⁴, А.Л. Доброхотова³⁵.

Абсолютное большинство авторов, пишущих на тему истории телеологии – как на тему общей истории телеологии, так и телеологических учений тех или иных конкретных мыслителей – придерживаются деления телеологии, которое основано на различии внутренней и внешней целесообразности. Литературы, которая бы предлагала философское рассмотрение *трансформации* телеологии в эпоху неклассической философии XIX – начала XX вв. и ставила бы вопрос о формировании совершенно новой парадигмы телеологии, выходящей за пределы традиционного деления на внутреннюю и внешнюю целесообразность, до сих пор нет. Историки философии во многом продолжают придерживаться стереотипного представления о XIX веке как о веке позитивизма и считают телеологию разделом философии, полностью исключенным из структуры философского знания. Тем не менее в настоящей работе мы покажем несостоятельность этой точки зрения. Прежде всего, такое понимание истории философии XIX в. не учитывает особенности целого ряда направлений философии этого периода. Главным образом, это касается неокантианства и философии Бергсона.

Одним из важнейших положений настоящей работы является мысль о том, что телеология представляет собой неотъемлемую часть неклассической философии. Но что такое неклассическая философия? Ответ на этот вопрос, безусловно, дается на страницах нашего исследования. Но во многом при

³⁰ Heidemann, D. H. Kant Yearbook: 1/2009. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

³¹ Калининков Л.А. Телеологический метод Канта и диалектика // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. 1978. № 3. С. 35-44. Калининков Л.А. Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник. 1988. № 13. С. 25-38.

³² Асмус В.Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике. // Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т. 5. М.: Мысль, 1966;

³³ Ойзерман Т. И. Кант и телеология // Историко-философский ежегодник, 2003/ Кол.авт. Институт философии РАН; Отв. ред. О. В. Голова. М.: Наука, 2004. С. 146-157.

³⁴ Перов Ю.В. Кант о способности суждения в контексте природы и свободы, сущего и должного. // Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006.

³⁵ Доброхотов А.Л. Телеология Канта как учение о культуре // Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2007. С. 311–320

разработке этой тематики мы опирались на уже существующие труды по этой теме. Прежде всего, это работы П.П. Гайденко³⁶, И.И. Евлампиева³⁷, Ю.В. Перова³⁸. Также следует отметить и иные подходы к пониманию неклассической философии. В работах А.С. Колесникова³⁹ наряду с интересным анализом вопросов общего становления современной философии представлен компаративистский подход. По сей день имеют значение работы общего характера на тему философии XIX-XX веков, принадлежащие перу А.С. Богомолова, Ю.К. Мельвиля и И.С. Нарского⁴⁰. В этих в общем достаточно информативных работах представлен марксистский подход к пониманию неклассической философии. Актуальны ставшие уже классикой работы М. Фуко⁴¹ и К. Левита⁴², которые, хотя и не были для нас основными, но также привлекались для осмысления феномена неклассической философии. В работах этих авторов также представлены подходы, близкие тому, который предлагаем мы, но опирающиеся на иные основания: подход М. Фуко справедливо называется структуралистским; в работе К. Левита на основе метода исторической реконструкции предлагается скрупулезное рассмотрение философских учений XIX в. с особым вниманием к философии Гегеля и Ницше. Подход Левита основан не на противопоставлении классической и неклассической философии, а на понимании преемственности между ними. Задача Левита продемонстрировать превращение гегелевского рационализма в философию

³⁶ *Гайденко П.П.* Время, длительность, вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

³⁷ *Евлампиев И.И.* Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. СПб.: Изд-во С-Петербургского государственного ун-та, 2008; *Евлампиев И.И.* Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. 2003. № 5. С. 159-171.

³⁸ *Перов Ю.В.* Заметки о понятии «философская классика» // *Перов Ю.В.* Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. С. 25-41.

³⁹ *Колесников А.С.* Современная зарубежная философия: генезис и проект // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 1995. № 3. С. 38-44. *Колесников А.С.* Исторические типы философии // Основы современной философии. СПб.: Лань, 2002. С. 28-133.

⁴⁰ *Буржуазная философия кануна и начала империализма: учеб. пособие для ун-тов / Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского.* М.: Высшая школа, 1977. *Современная буржуазная философия: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / Под ред. А. С. Богомолова и др.* М.: Высшая школа, 1978.

⁴¹ *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: Academia, 1994.

⁴² *Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX в. СПб.: Владимир Даль, 2002.

Ницше и Маркса. Кроме этого общее описание истории философии XIX – начала XX вв. можно найти в книге И.М. Бохенского «Современная европейская философия»⁴³.

Важными разделами нашей работы является глава о неокантианцах (баденская школа) и А. Бергсоне. Если наличие телеологии в структуре философии неокантианцев не вызывает сомнения, то само по себе понятие телеологии Бергсона является не столь очевидным. Общее освещение телеологической проблематики в философии неокантианцев баденской школы можно найти, главным образом, в работах П.П. Блонского⁴⁴, Ф. Бейзера⁴⁵, К. Кёнке⁴⁶. Тем не менее специальной литературы на эту тему написано относительно мало. В частности, в исследовательской литературе, кроме небольшого главы в книге П.П. Блонского⁴⁷, почти отсутствуют публикации, рассматривающие сущность и статус телеологии в творчестве ведущих мыслителей баденской школы В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Поскольку проблематика телеологии связана с философией ценностей и теорией исторического познания, то важными являются публикации, посвященные этой тематике. В связи с этим можно отметить один из выпусков французского журнала *Les Études philosophiques*, который посвящен проблеме исторического познания в философии Г. Риккерта⁴⁸.

Еще сложнее обстоит дело с исследованием телеологии в творчестве Бергсона. По сути, на русском языке имеются лишь блестящие общие исследования философии Бергсона. Преимущественно, это работы, относящиеся к дореволюционному периоду. Из современных русскоязычных авторов, пишущих важные работы о Бергсоне, следует, главным образом, упомянуть К.А. Свасьяна⁴⁹,

⁴³ Бохенский И.М. Современная европейская философия. М.: Из-во иностранной литературы, 1959.

⁴⁴ Блонский П.П. Современная философия: между идеализмом и наукой. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

⁴⁵ Beiser F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1786-1880. Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁴⁶ Köhnke K.C. The Rise of Neokantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism. Cambridge – NY: Cambridge University Press, 1991.

⁴⁷ Блонский П.П. Современная философия: между идеализмом и наукой. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

⁴⁸ *Les Études philosophiques*. Rickert et la question de l'histoire. 2010. № 92. Paris: PUF, 2010.

⁴⁹ Свасьян К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии Бергсона. Ереван:Изд-во АН АрмССР, 1978.

И.Н. Блауберг⁵⁰, И.И. Евлампиева⁵¹ и Е.В. Ровенко⁵². Отдельно стоит сказать о замечательном сборнике работ о философии Бергсона «А. Бергсон: pro et contra»⁵³, включающем как статьи дореволюционных авторов, так и публикации современных исследователей. Это издание должно быть настольной книгой для каждого, интересующегося философией великого французского мыслителя. Также большое значение имеют многочисленные французские публикации о Бергсоне. В частности, можно отметить выпуски французских журналов «Les études bergsoniennes»⁵⁴ и «Annales bergsoniennes»⁵⁵. Большое значение для общего понимания философии Бергсона также имеют публикации современного французского бергсоноведа Ф. Вормса⁵⁶.

Тематика телеологии в творчестве А. Бергсона также достаточно скудно представлена в научной литературе. По сути, помимо небольшого раздела на эту тему в упомянутой выше книге И.Т. Фролова и главы «Бергсонизм и телеология» в также упомянутой выше книге Э. Жильсона, можно отметить весьма содержательную статью «Телеология и витализм. Бергсон и проблема телеологии» японского исследователя французской философии Х. Фужита (Hisashi Fujita)⁵⁷. Эта статья отличается подробнейшим анализом бергсоновского эволюционизма как телеологической концепции. Автор выделяет целый набор признаков, которые характеризуют телеологию Бергсона и проводит сравнительный анализ телеологии Канта и Бергсона.

Таким образом, исходя из данного обзора, можно сделать вывод, что тематика трансформации телеологии в истории философии представлена в

⁵⁰ Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003; Блауберг И.И. Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М.: ИФРАН, 2014.

⁵¹ Евлампиев И.И. Актуальность Бергсона // Бергсон: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. С. 7–54.

⁵² Ровенко Е.В. Время в философском и художественном мышлении: Анри Бергсон, Клод Дебюсси, Одилон Редон. М.: Прогресс-Традиция, 2016.

⁵³ А. Бергсон: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2015.

⁵⁴ Les études bergsoniennes. I-VIII. P.: PUF, 1948-1966.

⁵⁵ Annales bergsoniennes. I-VIII. P.: PUF, 2002-2016.

⁵⁶ Worms F. Le vocabulaire de Bergson. Paris: Ellipses, 2000; Worms F. Soulez P. Bergson: biographie. Paris: Flammarion, 1997.

⁵⁷ Fujita H. Finalisme et vitalisme. Bergson et le problème de la téléologie // <http://erraphis.univ-tlse2.fr/accueil-erraphis/textes-en-ligne/anr-subjectivite-et-alienation/finalisme-et-vitalisme-bergson-et-le-probleme-de-la-teleologie--264068.kjsp?RH=1372154274812> (дата обращения: 30.12.2015).

исследовательской литературе достаточно ограничено. Большая часть публикаций касается рассмотрения телеологических концепций отдельных философов, в то время как общий обзор истории телеологии до сих пор оставался на периферии интересов историков философии. Более того, до сих пор не было литературы, посвященной судьбам телеологии в неклассической философии. Публикаций, посвященных телеологическим учениям ведущих философов XIX – начала XX в., до сих пор крайне недостаточно. Таким образом, текущее состояние литературы по теме нашей диссертации может быть признано неудовлетворительным. Как было выше указано, это объясняется доминированием устоявшихся стереотипов о философии XIX – начала XX в. Настоящее исследование призвано заполнить эту лауну, существенно искажающую общее представление о неклассической философии.

Цели и задачи исследования

Целью диссертационного исследования является концептуальный анализ трансформации телеологии при переходе от классической к неклассической философии и выявление характерных признаков неклассического понимания телеологии.

Для достижения этой цели автором исследования ставятся следующие задачи:

1. Провести развернутый дескриптивный анализ телеологии в основных концепциях классической (учения Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта, Гегеля) и неклассической философии (учения В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Ф. Ницше, А. Бергсона).
2. Продемонстрировать общую динамику развития принципов телеологии от зарождения философии до формирования новой телеологической парадигмы в конце XIX в.
3. Доказать наличие телеологической составляющей в неклассической философии на примере философии баденского неокантианства и А. Бергсона.
4. Выявить особенности, присущие классической и неклассической телеологии.

5. Описать генезис неклассической телеологии.

Объектом исследования является история телеологии, представленная в учениях ведущих европейских философов (Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта, Гегеля, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Ф. Ницше, А. Бергсона).

Предметом исследования является изменение характера и основных теоретических установок телеологии при переходе от классической к неклассической философии.

Методологические основы исследования

Диссертация является историко-философским исследованием, в ходе которого были использованы традиционные методы истории философии. В частности, следующие:

- Герменевтический
- Историко-генетический
- Метод историко-филологической реконструкции
- Компаративистский метод

Научная новизна исследования

- Впервые представлено подробное исследование истории телеологии в контексте общего развития философии.
- Обосновано представление о том, что основным фактором развития телеологии является тенденция к переходу от идеи внешней целесообразности к идее внутренней целесообразности.
- Произведена детальная реконструкция трансформации телеологии при переходе от классической к неклассической философии.
- Выявлены и подробно проанализированы ключевые особенности классической и неклассической телеологии.
- Доказано, что возникновение в неклассической философии нового типа телеологии обусловлено общей ориентацией неклассической философии на понимание времени как основы бытия.
- Выявлена внутренняя связь и общность двух направлений внутри неклассической философии: философии жизни и неокантианства.

- Показано, что наиболее адекватная и полная форма неклассической телеологии выражена в главной книге А. Бергсона «Творческая эволюция».

Положения, выносимые на защиту

1. Принципиально важным и для понимания сущности телеологии и для выявления логики развития телеологических представлений в истории философии является различие внутренней и внешней целесообразности. Главный вектор развития телеологии связан с постепенным пониманием внутренней целесообразности как базовой модели телеологии.

2. Для классической философии и характерной для нее концепции телеологии характерно общее стремление к признанию времени второстепенной характеристикой, не связанной с базовыми структурами бытия, которые описываются как принципиально статичные. Общая интенция неклассической философии заключается в желании понимать бытие через становление и рассматривать время в качестве основы для постижения бытия; в связи с этим связанная с неклассической философией парадигма телеологии может быть охарактеризована как телеология процесса.

3. Классическая телеологии во всех своих версиях сводится к модели внешней целесообразности, т. е. к финализму; главное в ней — стремление подчинить процесс телеологического развития онтологически предсуществующей цели, которая не порождена самим развивающимся целым, а задана внешней для него инстанцией (чаще всего Абсолютом, Богом). Цель развития понимается как предел, в силу чего развитие оказывается замкнутым и конечным процессом, всецело предопределенным внешними по отношению к нему принципами.

4. Критика телеологии в философии XIX в. была направлена на традиционное понимание телеологии (финализм), а не на телеологию как таковую; она привела к формированию новой телеологической парадигмы. Суть новой телеологии в понимании развития как

бесконечного процесса, общей целью которого является не некое заранее заданное состояние, а он сам в его структурном постоянстве. Конкретные цели развития порождаются в бесконечном процессе становления и выступают в качестве его относительных и изменчивых внутренних принципов. Наиболее полно так понятая телеология выражается в актах культурного творчества, которое является самоценным и не имеет целей за пределами самого себя, представлял собой непрестанное развитие ко все большему совершенству.

5. Наиболее полно и последовательно новое понимание телеологии представлено в философии А. Бергсона; в частности, в его концепции творческой эволюции как бесконечного творчества.

Теоретическая и практическая значимость работы заключается в том, что результаты исследования могут быть использованы для коррекции общепринятых схем и способов рассмотрения как самой телеологии, так и неклассической философии в целом. Также результаты работы могут иметь значение при чтении как общих, так и специальных курсов по истории философии. В частности, при освещении философии неокантианства, эволюционизма А. Бергсона и при общей характеристике неклассической философии.

Апробация работы

Проведенное исследование регулярно обсуждалось автором на международных конференциях и семинарах, посвященных истории философии. Автор диссертации представил основные результаты своих исследований на следующих международных конференциях:

- Третья международная научная конференции Музыка – Философия – Культура «Художественный смысл как проблема искусствознания и философии искусства» К 240-летию Ф. В. Й. Шеллинга (Москва, 9-11 апреля 2015 г.).
- Третьи международные чтения по истории русской философии «Судьба русской философии в XXI столетии. К 25-летию кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного

университета». (Санкт-Петербург, 30-31 октября 2015).

- Седьмая международная научная конференция «Международный диалог: Восток – Запад». (Скопье, 14 апреля 2016 г.).
- «Универсум платоновской мысли XXIV: Платон и современность». (Санкт-Петербург, 22-23 июня 2016 г.).
- Четвертые международные чтения по истории русской философии «Российско-японский диалог» (Санкт-Петербург, 20-21 сентября 2016 г.).

Результаты научных исследований автора представлены в 5 публикациях, включая 3 статьи в журналах из списка ВАК, 2 статьи в журналах из списка Web of Science. Общий объем

Структура диссертации включает две главы, введение, заключение и список литературы. Первая глава посвящена истории классической телеологии и включает 8 параграфов. Вторая глава посвящена неклассической телеологии и включает 5 параграфов.

Глава 1. Телеология в классической философии и в науке

Под классической телеологией в данной работе понимается традиция европейской философии от первых натурфилософов вплоть до немецкого классического идеализма. Объединение почти двухтысячелетнего периода истории философии в одну рубрику диктуется не просто общепринятыми в научной литературе формальными критериями. В случае телеологии, которая во многих случаях играла в классической науке и философии роль теоретического фундамента исследования природы, основанием для объединения всех телеологических концепций, начиная от Фалеса и кончая Гегелем, служит общее понимание сути телеологии. Это понимание заключается в трактовке телеологического развития как замкнутого на себя процесса. Весь процесс развития уже потенциально содержится во всей своей полноте в самой цели и как таковой ничего значит. Из этого следует тот факт, что классическая философия *стремится исключить время* из числа своих основ и мыслит становление через сетку пространственных понятий. По сути, процесса развития как процесса выявления чего-то нового и непредвиденного в классической телеологии нет. Такой тип телеологии обозначается термином *финализм*.

Этого понимания телеологии философия придерживалась преимущественно до Гегеля, и в его философии оно получает ясное воплощение. В то же время уже у Гегеля, т. е. в рамках классической философии, происходит ряд изменений, которые, возможно, до конца не осознавались и самим Гегелем. Можно говорить, что «открытие» времени происходит в рамках гегелевской логики, и последующий ход философии направлен на раскрытие понятия времени и создание *философии становления*, которая кладет в основу своих теоретических построений чистую длительность. Таким образом, фундаментальной характеристикой, которую большинство неклассических философов приписывают бытию, становится время, исходя из которого выстраивается также и совершенно новое понимание телеологии. Целью этой главы является демонстрация и анализ основных

концепций классической телеологии и основных тенденций ее развития вплоть до гегелевского панлогизма.

§ 1. Телеология в античной философии

Наиболее древние натурфилософские учения греческой философии – т.е. философов милетской, элейской и пифагорейской школ – необходимо предполагали представление о мире как о живом одушевленном существе⁵⁸. Это было обусловлено глубоким влиянием мифологического мировоззрения на самосознание древнего человека, в силу чего мир наделялся антропоморфными и(ли) зооморфными чертами и понимался как упорядоченное органическое целое. Воззрения первых ионийских философов природы находились в прямой зависимости от мифологического мышления ранней греческой *космогонической* традиции, представленной преимущественно в эпосе Гомера и Гесиода. Именно ранняя греческая космогония представляла собой ту мировоззренческую базу, на основе которой формировалась греческая философия и наука и влияние которой можно наблюдать на протяжении всей истории античной культуры. Как пишет И.Д. Рожанский, «<...> преодолев внешний антропоморфизм и зооморфизм космогонического мифа, ранняя греческая наука сохранила его внутреннюю структуру, представив ее в качестве структуры естественно развивающегося процесса мирообразования»⁵⁹.

В числе основных особенностей ранней греческой науки и философии, позаимствованных у мифологии, И.Д. Рожанский верно отметит идею «эволюции в сторону большей упорядоченности и лучшего устройства мира, завершающегося воцарением светлого бога, разумного и справедливого»⁶⁰. Возникновение мира понимается в таком случае как процесс упорядочения и формирования *наилучшего*

⁵⁸ История ранней греческой философии подробно рассмотрена в классических трудах Э. Целлера и У. Гатри. См.: *Гатри У.К.Ч.* История греческой философии. Т. I. Ранние досократики и пифагорейцы. СПб.: Владимир Даль, 2015. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2012.

⁵⁹ *Рожанский И.Д.* Древнегреческая наука // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М.: Наука. 1982. С. 197-198.

⁶⁰ *Рожанский И.Д.* Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука. 1989. С. 9.

для него устройства, что связывается с деятельностью богов как разумных существ. Таким образом, очевидно, что в мифологическом мировоззрении закреплялся *телеологический* характер мироустройства, который был сохранен и ранней греческой наукой, стремившейся в то же время отказаться от мифологического объяснения мира и перейти к познанию мира исходя из *естественных* причин.

При этом важно понимать, что телеология ранних натурфилософов была еще *во многом достаточно стихийной и не достигала уровня ясной теоретической продуманности*, как это можно видеть в более поздней философии. Поэтому телеологический элемент был также выражен в ранней философии *имплицитно* в мифологизированной форме⁶¹. Особенно ясно это понимание проступает у Анаксимандра⁶².

Доктринальное оформление телеология получает в V в. до н.э. – в период, когда греческая философия достигает зрелости. Один из первых примеров теоретически осмысленной телеологии можно найти уже у Сократа. Вероятно, это также и один из первых примеров телеологического доказательства бытия Бога. И надо отметить, что по сути сама аргументация, связанная с телеологическим доказательством, с тех пор не изменилась. В главе 4 книги 1 «Воспоминаний» Ксенофонт приводит диалог между Сократом и неким Аристодемом. Последний не почитает богов, не прибегает к гаданиям и очень восхищается поэтами, скульпторами и живописцами. Тем не менее Аристодем соглашается с Сократом, что большего почитания достоин тот, кто творит живые существа. Но возникает вопрос, получают ли они свое бытие случайно, или же они творения разума. В итоге Сократ убеждает своего собеседника в том, что в основе бытия живых существ и мира в целом лежит разум. Доказательством этому, с его точки зрения, является то, что в живом существе все существует ради некой пользы, то есть *внешней цели*. Глаза существуют, чтобы видеть, уши – чтобы слышать, зубы –

⁶¹ См. в этой связи: Cornford F.M. From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation. New York: Harper & Row Publishers, 1957.

⁶² См. известный фрагмент Анаксимандра, сохранившийся в Комментариях Симпликия к «Физике» Аристотеля: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 127.

чтобы жевать и т.д. А коль скоро все, что имеет некую цель, т.е. пользу для чего-то, предполагает разумность, то в основе всего живого, в котором целесообразность столь очевидна, несомненно лежит разум. Если смотреть на живое существо с такой точки зрения, «то оно очень похоже на искусное произведение какого-то гениального, любящего живые существа художника»⁶³. Однако Сократу кажется недостаточным интерпретация живого как целесообразно устроенного на основе разума и его понятий. Неужели устроитель вселенной полностью предоставил разумность только человеку? Неужели «этот мир, громадный, беспредельный в своей множественности, <...> пребывает в таком стройном порядке благодаря какому-то безумию?»⁶⁴. Порядок, гармония и красота устройства мира свидетельствуют, с позиций Сократа, о его разумности и присутствии в нем и в отдельных его существах (живых организмах) *промысла*. Таким образом, ключевым аргументом в пользу существования промысла, разума, или устроителя мира является констатация порядка и гармонии в мире, которые не могут иметь источника своего бытия в самих себе и в формирующей их материи, а формируются извне неким разумом. Этот тип рассуждения становится классическим и в сущности парадигматическим для телеологического доказательства бытия Бога. Внутри этого доказательства телеология понимается в смысле внешней пользы и инструментальности. Это понимание телеологии можно обозначить термином утилитарная телеология. Этот подход основан на идее *внешней целесообразности*: то есть полагание цели как чего-то внешнего и сущностно независимого по отношению к тому или иному существу, понимаемому в данном случае как средство ради цели⁶⁵. Важно констатировать, что, окончательно оформившись в философии Платона и Аристотеля, это понимание телеологии оказалось доминирующим в классической философии вплоть до немецкого вольфианства XVIII в.

Дальнейшее развитие сократовская телеология получила в философии Платона. Телеологизм пронизывает всю его философию: начиная с теории идей и

⁶³ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе // Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 27.

⁶⁴ Там же. С. 28.

⁶⁵ Впервые важное противопоставление внешней и внутренней целесообразности ввел И. Кант; см.: Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006. С. 291-300.

кончая физикой. Хотя Аристотель утверждал, что Платон признавал в качестве причин лишь материю и форму⁶⁶, именно в философии Платона телеология получает наиболее сильное теоретическое обоснование.

Ярким примером телеологии в философии Платона является раздел 96b – 99d «Федона», в котором платоновский Сократ говорит Кебету, что в молодые годы он интересовался исследованием природы, чтобы понимать, почему все меняется, как образуется сложное сущее. Но долго не мог найти ответ на эти и другие подобные вопросы, пока не обратился к учению Анаксагора. Но прочитав внимательно его сочинения, Сократ и в нем разочаровался, когда обнаружил непоследовательность в рассуждениях Анаксагора. Вопрос, ответ на который не может найти платоновский Сократ, заключается как в проблеме объяснения сложных систем, так и в объяснении процессов изменения, которые можно наблюдать в природе. Объясняет ли рост человека то обстоятельство, что он ест и пьет? Является ли 10 больше 8-ми потому, что к 8-ми прибавляется 2? На эти вопросы необходимо скорее ответить отрицательно. Словами Сократа Платон объясняет: «Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу, — то ли единица, к которой прибавили другую, стала двумя, то ли прибавляемая единица и та, к которой прибавляют, вместе становятся двумя через прибавление одной к другой. Пока каждая из них была отдельно от другой, каждая оставалась единицей и двух тогда не существовало, но вот они сблизилась, и я спрашиваю себя: в этом ли именно причина возникновения двух — в том, что произошла встреча, вызванная взаимным сближением?»⁶⁷. Простое соединение единиц не объясняет появление двойки, так же как и разделение пополам двойки не дает единицу. Проблему решает Ум из учения Анаксагора: «<...> Ум-строитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться»⁶⁸. Таким образом, объяснение сущего мы получаем тогда, когда рассматриваем его с ценностной точки зрения, и исходя из того, что каждая вещь действует в

⁶⁶ См.: Аристотель. Метафизика // Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1976-1980. Т. 1. С. 80. (Метафизика, 988a 7-17).

⁶⁷ Платон. Федон // Платон. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1990-1994. Т. 2. С. 56.

⁶⁸ Там же. С. 56.

соответствии со своими представлениями о наилучшем для себя, в результате чего она имеет в мире то место, которое для нее лучше всего и ведет себя таким образом, каковой для нее является наилучшим.

Ошибка Анаксагора, по мнению Платона, состоит в том, что «Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному»⁶⁹. То, что Сократ имеет кости, жилы, которые определенным образом взаимодействуют в теле, не объясняет ни его поступков, ни его бытия. Физиологические процессы невозможно считать причинами поведения сущего и, говоря языком онтологии, они не могут давать полное объяснение бытия того или иного сущего. При этом важно подчеркнуть, что при таком подходе — распространенном в механистической и материалистической философии, сводящей все происходящее в мире к внешнему воздействию друг на друга частиц материи — не дается именно *полного*, или *исчерпывающего* объяснения сущего. Механические процессы в материи не могут служить достаточным основанием для объяснения бытия вещи. Платон проводит в этой связи весьма тонкое различие, которое оказывается решающим в данном контексте. Он пишет: «...утверждать, будто они (кости, сухожилия, то есть внешние материальные причины — В.К.) причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной»⁷⁰. Внешняя механическая причинность оказывается в данном контексте лишь «тем, без чего причина не могла бы быть причиной», то есть внешним условием для реализации подлинной причины, заключающейся в благом и наилучшем для каждой вещи и для мироздания в целом; «в действительности, — пишет Платон — все связуется и удерживается благим и должным»⁷¹.

⁶⁹ Там же. С. 57.

⁷⁰ Там же. С. 58.

⁷¹ Там же. С. 58.

М. Рьюз совершенно прав в том, что «это та проблема, которую мы встречаем, когда пытаемся объяснить причины. Может показаться, что здесь мы встречаем забавный тип каузальности, в котором причина и следствие перевернуты во времени. Причина – это вещь в будущем, производящая следствие в настоящем или прошлом. <...> Но сущность причинности, которую мы в данном случае рассматриваем, заключается не в этом. То, что в действительности имеет значение – это ценности, а там, где ценности вступают в игру – т.е. вещи, которых мы желаем – нам необходим другой тип объяснения, такой тип объяснения, который ссылается на цели и задачи вещей. Потребности и желания подразумевают сознание, намерение; ценности предполагают разум»⁷². Таким образом, ссылки Платона на благое и должное как принципы бытия сущего означают, что он принимает ценностно окрашенное и качественное, а не количественное, бытие. Это влечет за собой телеологизм в его рассмотрении мира – то есть с точки зрения того, к чему как благому каждая вещь стремится как к своей цели. Это в свою очередь приводит его к пониманию мира как разумно организованного целого, проникнутого упорядочивающим и организующим логосом как внутренним нематериальным принципом любого сущего. При этом действия самого разума имеют телеологическую сущность.

Суть телеологического воззрения на природу и содержание телеологического доказательства бытия Бога (или богов) Платон раскрывает и в ряде более поздних диалогов. В диалоге «Филеб» Платон не сомневается в том, что существует всем устраивающий Ум, *упорядочивающий* хаос в единое организованное целое космоса. Основной тематикой диалога является проблема удовольствия. Проводя анализ понятий «удовольствие» и «ум», Платон предлагает в качестве первооснов четыре начала: предел, беспредельное, их смешение и причину смешения. Беспредельное – это текучее и нестабильное становление, предел – это определенность и устойчивость. Соединение этих двух начал дает бытие и меру. Платон так характеризует эти три начала (три рода): «Первый я называю

⁷² Ruse M. Darwin and design: does evolution have a purpose? Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2003. p. 14.

беспредельным, второй – пределом, третий – сущностью, смешанной и возникающей из этих двух»⁷³(27b). Четвертое – наиболее важное для нас начало – Платон вводит через констатацию, что смешение, то есть сложность, включающая в себя противоположности не может существовать без причины. «Между творимым и возникающим мы <...> тоже не найдем никакого различия, кроме названия»⁷⁴, поэтому Платон утверждает, что то, что порождается, получает при рождении сущность того, от чего оно рождается. Далее Платон отвергает мысль, что «совокупность вещей и это так называемое целое управляются неразумной и случайной силой как придется»⁷⁵. Основой космического порядка является, с точки зрения Платона, Ум, руководящий и управляющий миром.

Платон констатирует, что в мире, так же как и в нашем теле, пребывают частицы земли, воды, воздуха, огня. Функционирование нашего тела и жизнь нашей души получают начало от космоса, который содержит все то же самое в превосходной степени. В таком случае источником человеческого бытия является сам космос. Здесь мы сталкиваемся с самым ярким примером античного *космоцентризма* – с представлением, что основой бытия вещей является упорядоченное мировое целое. В конечном счете, это мировое упорядоченное целое и подчиняет себе любую индивидуальность, так же как цель подчиняет себе средство. Именно в этом контексте необходимо понимать следующие слова Платона: «...следуя нашему рассуждению, лучше скажем, что во Вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними — некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом»⁷⁶ (30c). В данном выводе важно то, что причиной любого конкретного сущего является сам космос, которому имманентен Ум. Ум в данном случае можно понимать как *логос*, определяющий саму структуру мира. Суть телеологического аргумента Платона в таком случае состоит в

⁷³ Платон. Филеб // Платон. Соч. В 4 т. Т. 3. С. 26.

⁷⁴ Там же. С. 26.

⁷⁵ Там же. С. 28.

⁷⁶ Там же. С. 30.

движении от факта сложности и упорядоченности мира к факту его разумности: гармония и порядок сложного мирового целого указывают на то, что оно регулируется Умом. Это то же самое мышление, которые мы встречали у Сократа и которое мы могли видеть в «Федре».

Космос в философии Платона понимается как произведение искусства, вышедшее из рук мастера-демиурга, организующего и управляющего миром. Согласно Платону, порядок и гармония сложного многосоставного целого возможны лишь благодаря разумной причине, устрояющей и руководящей этой гармонией: «Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать. И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, — на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума. Если это так, то в высшей степени необходимо, чтобы этот космос был образом чего-то»⁷⁷ («Тимей», 28с-29а).

Вся космология Платона проникнута своего рода *этическим телеологизмом*, преподающим, что космос является наиболее благим и совершенным существом. Изучение мира означает у Платона этическое самопостижение и самораскрытие. «Убеждением Платона, — пишет Т. Йохансен, — является мысль, что человек с его моральными интересами не единственный в универсуме. Благо также представлено в универсуме. Таким образом, изучая космос, мы изучаем благо. Космология учит нас тому, как вести нашу жизнь. Поэтому это рекомендованный курс изучения для

⁷⁷ Платон. Тимей. С. 432-433.

того, чтобы стать лучше»⁷⁸. Телеология Платона оказывается в конечном счете стержнем его ценностно ориентированной космологии, а телеологическое доказательство непременно сопутствует его рассуждениям о разумности и благости космоса. Когда позже в эпоху христианства произошло резкое изменение теологии в сторону креационизма, теизма и трансцендентности Бога, когда рушились ветхие империи и создавалась новая цивилизация, телеологический аргумент о бытии Бога по-прежнему оставался в силе и использовал тот же самый ход мыслей, который мы встречаем у Сократа и Платона – сам тип аргументации сохранялся и продолжает использоваться и по сей день: от сложности и упорядоченности единства многообразного целого делается вывод в сторону его онтологической зависимости от внешней разумной причины.

Практически параллельно с деятельностью Платона в V в. до н.э. в истории греческой философии происходит ряд важных изменений. Ключевым событием оказывается появление научной программы атомизма⁷⁹. Впервые в европейской науке возникает последовательная механистическая философия, которая, хотя и удерживала многие архаичные черты ранней философии, однако сводила все многообразие мира к количественным отношениям между элементами и исключала из устройства мира всякую разумность или моральность, свойственную как методологии ранней натурфилософии, так и философии основателя Академии, что естественно приводило атомизм к *антителеологическому* мировоззрению.

Возникшая несколько позже (уже в IV в. до н.э.) философия Аристотеля⁸⁰ во многом была ответом как на это изменение подхода к познанию природы, так и в целом на способ изучения космоса (природы), который предлагали разные греческие философы VI-V вв. до н.э., начиная с Фалеса Милетского и кончая Платоном. В результате Аристотель в противовес атомистической программе и пифагорейско-платоновской традиции создал целостную и систематичную

⁷⁸ Johansen Th. K. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 1.

⁷⁹ По истории атомизма см.: *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М.: Наука, 1965.

⁸⁰ Из современной литературы, подробно исследующей телеологию Аристотеля можно указать: *Johnson M.* *Aristotle on Teleology*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

научную концепцию, оказавшую влияние на развитие всей европейской науки и философии вплоть до Нового времени.

В отличие от атомизма телеология имеет в философии Аристотеля важнейшее значение, оказываясь в фокусе его онтологии. В отличие от стихийных, наивных и сильно мифологизированных воззрений ранних философов телеология приобретает у Аристотеля характер *ясной теоретической модели описания вещей*, что позволило еще Э. Целлеру писать, что «из аристотелевского учения о форме и материи <...> следует преобладание телеологического объяснения над физическим»⁸¹. Но, рассматривая телеологию Аристотеля в сопоставлении с философией Платона, можно отметить очевидную преемственность их философских позиций. Аристотель привносит в телеологию идею *имманентизма*, но в целом его понимание целесообразности не выходит за пределы античного космоцентризма и, поэтому, в нем по-прежнему доминирует идея внешней телеологии.

Центральный характер телеологии в философии Аристотеля признают, наверное, все исследователи творчества великого греческого мыслителя: к примеру, У. Оутс отмечает в связи с Аристотелем, что он «самый телеологический из всех мыслителей, по крайней мере, на основании многих его текстов и репутации»⁸², а как утверждает А. Готтхелф, «многое в аристотелевской философии, начиная с этической теории и кончая учением о субстанции <...> зависит главным образом от его естественной телеологии»⁸³. При этом аристотелевскую телеологию некоторые исследователи характеризуют как антропоцентризм, анимизм, мистицизм и даже креационизм. К примеру, К. Поппер заявляет, что для Аристотеля, как для последователя Платона и представителя методологического эссенциализма (в терминологии К. Поппера), цель познания состоит в «раскрытии *тайной* (курсив мой – В.К.) природы, формы, или сущности

⁸¹ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2012. С. 186.

⁸² Oates W. J. Aristotle and the Problem of Value. Princeton: Princeton University Press, 1963. P. 251.

⁸³ Gotthelf A. Understanding Aristotle's teleology // Final Causality and Human Affairs, Hasting R., (ed.). P. 82. Washington, D.C. 1997.

вещей»⁸⁴; Т. Гомперц в связи с телеологией Аристотеля пишет об атавистической тенденции его философии к одушевлению природы⁸⁵; Д. Аллан утверждает, что «Аристотель, кажется, рассматривает природу как творящую силу»⁸⁶, а по мнению А. Хруста, Аристотель открывает телеологическое доказательство бытия бога⁸⁷. Все эти точки зрения в целом верны. Но сразу же отметим, что телеология Аристотеля содержит некоторую амбивалентность: с одной стороны, учение Аристотеля предполагает, что цель *внутренне* присуща вещи и является принципом ее бытия, а с другой, Аристотель не может выйти за рамки античного космоцентризма и, поэтому, в конечном счете, из его философии следует, что цели вещей имеют свой источник в Уме-перводвижителе. Кроме этого, аристотелевская телеология иногда принимает самую грубую форму внешней телеологии. В частности, в «Политике» можно найти следующие его слова: «Равным образом ясно, и из наблюдений тоже надо заключить, что и растения существуют ради живых существ, а животные – ради человека; домашние животные служат человеку как для потребностей домашнего обихода, так и для пищи, а из диких животных если не все, то большая часть – для пищи и для других надобностей, чтобы получать от них одежду и другие необходимые предметы. Если верно то, что природа ничего не создает в незаконченном виде и напрасно, то следует признать, что она создает все вышеупомянутое ради людей»⁸⁸. Тем не менее «имманентный подход», тщательнейшим образом разработанный немецким классическим идеализмом, впервые получает *частичное* обоснование у Аристотеля, что дало целому ряду исследователей сделать вывод о том, что Аристотель развивает понимание внутренней телеологии. Например, М. Джонсон пишет: «Телеологические понятия были широко распространены среди его предшественников, но Аристотель отверг их концепцию внешних причин – таких как разум, бог, понятые как первые

⁸⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 64.

⁸⁵ Gomperz T. The Greek Thinkers: A history of ancient philosophy. Vol. 4: Aristotle and his Successors, trans. C. G. Berry. London, 1912. P. 171.

⁸⁶ Allan D. J. The Philosophy of Aristotle. Oxford. 1952. P. 33.

⁸⁷ Chroust A. H. A cosmological (teleological) proof for the existence of god in Aristotle's *On Philosophy* // Aristotle: New light on his life and on some of his lost works. Vol. 2. P. 159–74. London. 1973.

⁸⁸ Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 389.

причины природных вещей. Радикальная аристотелевская альтернатива состоит в том, чтобы понять природу в качестве внутреннего принципа изменения и как цель, а его телеологические объяснения фокусируются на внутренних целях природных субстанций – таких целях, которые приносят пользу самой природе»⁸⁹. Но подчеркнем, что эта позиция не является доминирующей среди исследователей философии Аристотеля и оказывается верной лишь отчасти, поскольку любая вещь в рамках аристотелевской философии имеет основание, прежде всего, в космосе как органическом целом.

Выше уже цитировались слова Аристотеля о важности поиска причин вещей, поскольку, с его точки зрения, *наука* (ἐπιστήμη) отличается от всякого другого вида знания, например, даже от образованности (παιδεία) как раз поиском причин⁹⁰. Центральное положение телеологии в философии Аристотеля определяется как раз фундаментальным характером аристотелевского учения о причинах⁹¹. Как хорошо известно, Аристотель выделяет четыре типа причин, которые должны объяснять бытие сущего⁹²: сущность, или суть бытия; материя; «откуда начало движения»; «то, ради чего». Прояснить, что имеется в виду под этими причинами, помогает фрагмент V книги «Метафизики», определяющий само понятие причины. Приведем этот фрагмент целиком: «Причиной называется то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь – причина изваяния и серебро-причина чаши, а также их роды суть причины; форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы-отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец – причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее – причина изменяющегося; цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья – здоровье. В

⁸⁹ Johnson M. Aristotle on Teleology. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 6.

⁹⁰ См.: *Аристотель. О частях животных*. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1937. С. 3.

⁹¹ Эта точка зрения также присутствует в исследовательской литературе. См.: Shields Ch. Aristotle. Routledge: Taylor & Francis Group, 2014. p. 50.

⁹² См.: *Аристотель. Метафизика*. С. 70-73.

самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину»⁹³. В итоге, под материей в данном случае понимается вообще все *то, из чего* состоит вещь (например, все элементы древних ионийцев и Эмпедокла); под сутью бытия и сущностью – *форма* вещи и *ее понятие*, даваемое в определении. Кроме того причинами являются «то, откуда начало движения», т. е. *причина действующая*; и причина целевая, которая часто понимается Аристотелем как *благо*⁹⁴. При исследовании любой вещи необходимо, согласно Аристотелю, принимать во внимание все четыре причины. Только рассматривая вещь сквозь призму этих четырех причин, исследователь дает для вещи исчерпывающее объяснение.

Эти четыре причины, однако, для Аристотеля не равноценны по отношению друг к другу. Все они сводимы к двум главным. Целевая и действующая причины сводятся к форме («чтойности») ⁹⁵. Таким образом, в качестве принципов и первых причин бытия Аристотель признает *форму и материю*. Соотношение формы и материи выступает в качестве парадигмы объяснения для любого сущего, поэтому онтология формы и материи имеет базовый характер для всей философии Аристотеля. «Но “форма” и “материя” не только то, из чего состоят отдельные – природные и создаваемые человеком – предметы. В “форме” и “материи” следует видеть также причины и принципы, исходя из которых мог бы быть объяснен весь мировой процесс в целом»⁹⁶.

Тем не менее форма имеет своего рода приоритет перед материей: главным образом под формой вещи, как ее сущностью и сутью бытия, гносеологически выражаемой в понятии о ней, Аристотель понимает *природу*, поэтому основой аристотелевской физики также является онтология. Под природой понимается и материя, и форма и то, что из них состоит как единое целое. Однако форма оказывается тем, что определяет вещь как вещь, поэтому по бытию форма первее материи; точно так же природа в первом и основном смысле есть именно форма.

⁹³ Там же. С. 146.

⁹⁴ См.: Там же. С. 147.

⁹⁵ См.: *Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 3. С. 96.*

⁹⁶ *Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 21.*

При этом природа — это прежде всего то, что движется, имея начало движения в самом себе. Поэтому о природе мы говорим тогда, когда изучаем изменяющееся чувственно воспринимаемое сущее. Таким образом, это предмет физики. Причем к сфере физики относятся и вещи, подверженные гибели, и вещи, хотя и движущиеся, но не гибнущие – небесные тела. Прежде всего природа как начало и принцип бытия того, что имеет источник движения в себе, определяется как «то, ради чего». Первое и основное значение природы, таким образом, телеологическое: «Итак, как делается [каждая вещь], такова она и есть по [своей] природе, и, какова она по [своей] природе, так и делается, если что-либо не помешает. Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе существует ради этого»⁹⁷. Поэтому существующее по природе, как и предметы искусства, всегда существует ради какой-либо цели. Наиболее ясно это высказано в трактате «О частях животных»⁹⁸. Для существующего по природе наиболее важной причиной является целевая⁹⁹. Методологической ошибкой предшествующей философии Аристотель считает подмену вопроса о сущности вещи проблемой ее происхождения. По его мнению, происхождение вещи зависит и определяется именно ее сущностью. Вещь такова потому, что таково ее понятие, а не потому, что она возникла тем или иным способом: «Ведь возникновение происходит ради сущности вещи, а не сущность ради возникновения»¹⁰⁰. Точно также знание того, из чего состоит вещь – знание ее материи, которая была в центре рассмотрения ранних философов – также недостаточно для понимания вещи. Во всех отношениях первым по бытию и по познанию является сущность, или *quidditas*, как позднее будут говорить схоласты. Поэтому необходимо материю понимать через форму. А сама форма составляет цель. «Мы всегда утверждаем, – пишет Аристотель, – что одно происходит ради другого, когда обнаруживается известный конец, который ставит предел движению, если этому ничто не препятствует. Таким образом, очевидно, что

⁹⁷ Аристотель. Физика. С. 98.

⁹⁸ О приоритете целевого объяснения в этом трактате см.: *Code A. The Priority of Final Causes over Efficient Causes in Aristotle's Parts of Animals // Aristotelische Biologie*; eds. W. Kullmann, S. Föllinger. Stuttgart: Steiner, 1997. P. 127–143.

⁹⁹ См.: Аристотель. О частях животных. С. 34-35.

¹⁰⁰ Там же. С. 36.

существует нечто в подобном роде, — именно то, что мы и называем природой. Ведь из каждого семени развивается не что придется, а из этого — вот это, и не любое семя исходит из любого тела»¹⁰¹. Тот, кто отвергает целесообразность природы отвергает и саму природу. Природа – это то, что происходит всегда или по большей части, она предполагает необходимость. Одним из центральных аргументов у Аристотеля является утверждение о том, что из данного природного начала происходит не что попало, а именно то, что предопределено этим началом в самом его понятии. Из семени человека не может развиваться бык, точно также как из бумаги не может быть сделан самолет. Эта предопределенность – внутренний принцип вещи, исходящий из самого ее понятия. Поэтому закономерность природы говорит, во-первых, против ее случайного характера, и в пользу ее целесообразности. Только лишь наличие сущности как цели бытия вещи дает полное объяснение, почему вещь ведет себя тем-то способом.

В связи с телеологизацией понятия природы важно отметить, что для Аристотеля базовой моделью объяснения процесса возникновения всех вещей становится аналогия с искусством. Хотя Аристотель отличает вещи, существующие по природе от вещей, произведенных искусством, он понимает природу как некое «продолжение» искусства, поэтому можно сказать, что Аристотель антропоморфизует ее. В этом отношении весьма характерны следующие слова: «Итак, как делается [каждая вещь], такова она и есть по [своей] природе, и, какова она по [своей] природе, так и делается, если что-либо не помешает. Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе существует ради этого. Например, если бы дом был из числа природных предметов, он возникал бы так же, как теперь [создается] искусством; а если бы природные [тела] возникали не только благодаря природе, но и с помощью искусства, они возникали бы так, как им присуще быть по природе. Следовательно, одно [возникает] ради другого. Вообще же искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей. Если, таким образом, [вещи], созданные искусством, возникают ради чего-нибудь, то, очевидно, что и

¹⁰¹ Там же. С. 40.

существующие по природе, ибо и в созданных искусством и в существующих по природе [вещах] отношение последующего к предшествующему одинаково»¹⁰². По сути природа и искусство представляют собой единое целое, поскольку они объясняются на основе одной и той же телеологической модели взаимодействия формы и материи. Отличие касается лишь источника движения. Согласно Аристотелю, сущее по природе имеет источник движения и покоя в себе самом, а искусственные вещи получают движение извне. В этом отношении верны слова В.П. Зубова: «Таковы сходства и различия между природной и художественной (технической) целесообразностью: и там и здесь, в живом организме и в произведении искусства (а соответственно и в машине) нет ничего лишнего и ничего недостающего. Разница в том, что машину и произведение искусства создает кто-то другой (мастер), а организм создает сам себя»¹⁰³. Но В.П. Зубов, как нам кажется, не вполне точно воспроизводит взгляды Аристотеля, делая его сторонником «теории самоорганизации». Ведь, согласно онтологии Аристотеля, возникновение организма полностью «управляется» его целостной и завершенной формой, которая в своем чисто идеальном виде является принадлежностью Космоса, или, более точно, Ума (Нуса). Форма как цель бытия сущего по природе привходит, в конечном счете, извне вещи.

В отношении произведений искусства можно сказать, что их источником и целью является человек, т. е. здесь цель явно находится вне самих вещей и процессов их возникновения. В отношении природных вещей и процессов это не столь очевидно. Тем не менее, детальный анализ модели возникновения вещей через взаимодействие материи и формы ведет к выводу, что и здесь источник и цель возникновения — Космос в целом и его Ум. Сторонники понимания телеологии Аристотеля как телеологического имманентизма (Э. Целлер, В.П. Зубов, М. Джонсон, Э. Жильсон и др.) не замечают именно этот аспект его взглядов. Конечно, форма вещи является принципом ее бытия, но сама форма не является

¹⁰² Аристотель. Физика. С. 98-99.

¹⁰³ Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 167-168.

«внутренней», поскольку она «принадлежит» в строгом смысле слова Космосу и Уму, а не данной вещи.

Тот же вывод получается, если мы возьмем теорию движений Аристотеля. Согласно физике Аристотеля, движение возможно только тогда, когда есть что-то движущее. В свою очередь любой двигатель вещи получает движение от какого-то другого двигателя и, в конечном счете, имеется двигатель, который уже не приводится в движение чем-то извне, это то, что Аристотель называет первым движущим, или неподвижным двигателем, это есть Ум. Форма понимается в физике Аристотеля как принцип движения, смысл движения заключен в процессе актуализации формы, а конечным пунктом этой актуализации является Ум как актуальность *par excellence*. Таким образом, движение вещей в космосе подчинено Уму и его деятельности. Хотя первое движущее, мыслящий себя Ум – высший предмет науки и этический идеал жизни – сам неподвижен, он приводит в движение крайнюю сферу, вращающуюся самым совершенным круговым движением. Он является чистой актуальностью в противоположность ускользающей от познания первой материи и служит не только причиной, приводящей в движение мир, но и последней целью, к которой стремится все бытие. Ум приводит в движение так, как движет предмет желания и предмет мысли. В основе его деятельности лежит *стремление* вещей к самому наилучшему, к чему они стремятся как к своей последней цели. Аристотель пишет: «А что целевая причина находится среди неподвижного – это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение»¹⁰⁴. Ум-перводвигатель оказывается высшей целью космоса, *внешней по отношению к отдельным вещам*. Как конечная цель, Ум руководит движением всех природных вещей, которое предполагает их стремление к естественным местам. Весь аристотелевский космос представляет собой систему

¹⁰⁴ Аристотель. Метафизика. С. 309.

качественно дифференцированных мест, в которых вещи в полной мере обретают свою сущность. Таким образом, фундаментальной характеристикой вещи как соединения формы и материи является ее *стремление* к благу как к цели, задаваемой Умом: конечная цель вещей находится вне них самих.

Таким образом, вещи как движущиеся предметы подчинены внешней для себя цели и определяются внешней для себя сущностью. Форма является внутренним принципом каждого сущего, но свою абсолютную основу она имеет в Уме как сущности внешней по отношению к каждой индивидуальной вещи.

§ 2. Телеология стоиков

В наиболее прямолинейной форме телеологическое мышление, свойственное Платону и Аристотелю, нашло выражение в телеологии *ранних стоиков*, которую в полной мере можно назвать *телеологическим утилитаризмом*. Так, стоик III в. до н.э. Хрисипп из Сол¹⁰⁵ считал, что все животные и растения созданы промыслом на пользу людей. Это хорошо описал Порфирий в трактате «О воздержании от животной пищи»: «Но, клянусь Зевсом, это была излюбленная мысль Хрисиппа, – что боги создали нас ради нас самих и друг ради друга, а животных – ради нас: кони, например, служат нам на войне, собаки – на охоте, а леопарды, медведи и львы – для упражнений в мужестве. А свинья, которая доставляет самую приятную пищу, создана не для чего иного, как для заклания, и поэтому бог, придумав нам свинью на пропитание, дал ей душу вместо соли. А чтобы у нас не было недостатка в похлебке и закусках, бог произвел множество разнообразных моллюсков, улиток и медуз, а также разнообразные виды пернатых, – и не откуда-нибудь, а словно из самого себя вложил туда значительную часть для благоудовлетворения, предлагая кормилиц и утучняя для наслаждения и удовольствия все наземное пространство»¹⁰⁶.

Эта же мысль встречается и у многих других античных авторов, передающих учение стоиков. Например, Ориген в сочинении «Против Кельса» пишет по поводу

¹⁰⁵ Годы жизни Хрисиппа: 281/278 до н. э. – 208/205 до н. э.

¹⁰⁶ Фрагменты ранних стоиков. Т. 2. Ч. 2. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. С. 234-235. Фрг. № 1152.

стойков: «Нет ничего удивительного в том, что Бог приготовил пищу и для самых свирепых зверей, ибо, как говорят некоторые философы, и эти животные созданы ради упражнения разумного существа. <...> Точно так же, по их словам, львы, медведи, леопарды, вепри и прочие подобные звери даны нам для возвращивания в нас ростков мужества»¹⁰⁷. В мире присутствует своего рода телеологическая цепочка: дары земли существуют ради животных, животные – ради людей, люди – ради созерцания космоса¹⁰⁸. Таким образом, все, что существует, существует ради чего-то другого, и ценность вещи исчерпывается ее *пользой* для чего-то внешнего по отношению к ней. В варианте стойков можно говорить, что человек существует ради созерцания мира, однако достаточно эту цель заменить на почитание трансцендентного Бога и телеология стойков окрасится христианскими обертонами и придет в согласие с христианской ортодоксией – именно этот простой ход и был совершен уже у античных христиан и впоследствии получил развитие в христианской натуральной теологии Нового времени и даже в светской науке и философии, переходя иногда в состав обыденного мышления и приобретая характер само собой понятной мысли. Именно против этой плоской интерпретации природы, против убеждения в том, что все «создано на потребу человека», был прежде всего ориентирован антитеологический дискурс авторов научной революции Нового времени. Весьма уместно в этой связи вспомнить критику телеологии в трудах Спинозы или в «Первоначалах философии» Декарта. «Хотя с точки зрения нравственной, – писал Декарт, – мысль о том, что все создано Богом ради нас, и благочестива и добра (так как она еще более побуждает нас любить Бога и воздавать ему хвалу за его благодеяния), хотя в известном смысле это и верно, поскольку нет в мироздании ничего, что не могло бы нам так или иначе послужить (хотя бы для упражнения нашего ума и для того, чтобы воздавать хвалу Богу при

¹⁰⁷ Там же. С. 240-241.

¹⁰⁸ См., например в «О природе богов» Цицерона следующие слова: «Хрисипп тонко подметил, что чехол изготовлен ради щита, ножны — ради меча, так, кроме мира, все остальное произведено — что-то одно ради чего-то другого. Например, плоды и злаки земля родит ради животных, животные рождаются ради людей, лошадь — для того, чтобы на ней ездить, вол — для пахоты, собака — для охоты и охраны. Сам же человек рожден, чтобы созерцать мир, размышлять и действовать в соответствии с этим» (*Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 112*).

созерцании его творений), — тем не менее никоим образом не вероятно, чтобы все вещи были созданы ради нас и чтобы при сотворении их Бог не имел никакой иной цели. И было бы, как мне кажется, дерзко выдвигать такой взгляд при обсуждении вопросов физики, ибо мы не можем сомневаться, что существует или некогда существовало и уже давно перестало существовать бесконечное число вещей, каких ни один человек никогда не видел и не познавал и какие никому не доставляли никакой пользы»¹⁰⁹. Тем не менее, этот тип телеологической аргументации оказался настолько распространенным в европейской философии, что его можно найти почти у каждого философа, писавшего о телеологии. Можно сказать, что в данном случае мы наблюдаем концепцию внешней целесообразности в ее чистом виде. Фактически этот способ интерпретации понятия целесообразности становится традиционным для классической телеологии, поэтому, когда И. Кант разрабатывает свое телеологическое учение, внешняя целесообразность становится столь же актуальным предметом его критики, как и концепция прямолинейного механицизма.

Но у стоиков наряду с примитивным телеологическим утилитаризмом, свойственный в целом всей античной философии, можно обнаружить примеры более тонкой телеологической интерпретации природы. Они первыми начали исследовать строение животных через функции и цели их органов. Этот подход оказался настолько естественным, что используется в науке до сих пор¹¹⁰; его суть состоит в рассмотрении частей анатомического строения сложных организмов с точки зрения того, для чего они предназначены. Традиция такого понимания органической природы хорошо представлена у философов и ученых Нового времени – например, у Ламарка, – но необходимо подчеркнуть, что она имеет очень давнюю и солидную историю. В античности этот подход наиболее ярко

¹⁰⁹ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 387.

¹¹⁰ По мнению М. Рьюза, в большинстве случаев мы просто не можем отказаться от языка функций, поскольку без этого сущность анатомии и физиологии животных остается для нас загадкой. См. об этом: Ruse M. Darwin and design: does evolution have a purpose? Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2003.

использовался Клавдием Галеном (129/131 г. – ок. 200/217 г. н.э.)¹¹¹. Например, при объяснении разделения руки на пальцы Гален исходит из представления о цели. «Первое и главнейшее условие для органа, устроенного в совершенстве, в качестве орудия для хватания, – объясняет Гален, – это – иметь возможность всегда легко брать все предметы, которые человек в любом случае может трогать и двигать, какой бы формы или какой бы величины они ни были. Так вот, было бы для этой цели лучше, чтобы рука была разделена на части различной формы или чтобы она была создана совсем не разделенной на части? Конечно, нет надобности в других мудрствованиях, чтобы убедиться, что рука, оставаясь неразделенной, могла бы осязать у тел, с которыми она приходит в соприкосновение, только поверхность, равную ее собственной величине, но разделенная на много частей, она может легко охватывать предметы, гораздо более объемистые, чем она сама, равно и прекрасно схватывать маленькие предметы»¹¹². Такого рода телеологический подход, основанный на мысли, что любой орган создан ради некой функции, т. е. ради некой цели, является для Галена методологической базой для исследования человеческой анатомии.

§ 3. Телеология в Средние века: роль телеологии в философии и теологии Фомы Аквинского

Стоики также развили и дополнили телеологическое доказательство бытия Бога (богов)¹¹³, которое мы видели в философии Сократа и Платона. Во времена Галена оно продолжало использоваться¹¹⁴, однако теперь телеологический аргумент ярко окрасился христианским теизмом и использовался не только античными философами. Примеры телеологического доказательства бытия Бога можно найти у ранних христианских апологетов и затем у отцов Церкви¹¹⁵:

¹¹¹ О телеологии Галена см.: *Schiefsky M. J. Galen's Teleology and Functional Explanation // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2007. №33. С. 369-40; Cosans Ch. E. The experimental foundations of Galen's teleology // Studies in History and Philosophy of Science Part A. 1998. №29 (1). P. 63-80.*

¹¹² *Гален К. О назначении частей человеческого тела. М.: Медицина, 1971. С. 58-59.*

¹¹³ См.: *Дицерон. О природе богов. С. 105.*

¹¹⁴ См., например, слова Секста Эмпирика, жившего приблизительно в начале II в. н.э.: *Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1975-1976. Т. 1. С. 261.*

¹¹⁵ См.: *Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 59; Лактанций. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений. СПб.:*

Оригена, Лактанция, Афанасия Великого, Григория Богослова, Василия Великого. По сути вся телеология периода апологетики и патристики концентрировалась вокруг телеологического доказательства бытия Бога. Но, поскольку человек понимался как венец творения, ради которого был создан мир и был запущен ход истории, то телеологическое доказательство бытия Бога как наиболее простой и доступный тип телеологического мышления органично дополнялось внешней телеологией типа той, которую развивал Хрисипп. Впоследствии в высокой схоластике этот подход в полной мере нашел выражение в философии и теологии Фомы Аквинского. По сути Фома лишь довел до совершенства ту концепцию телеологии, которую он позаимствовал у Аристотеля, поэтому телеологический утилитаризм отлично сочетался у него с телеологическим доказательством бытия Бога.

В Части I, Вопросе 2, Разделе 3 «Суммы теологии» Фома пишет: «*Пятый путь* берется из управления вещами. Ведь мы видим, что те [вещи], которые лишены познания, а именно, природные тела, действуют ради цели; это ясно из того, что они всегда или по большей части действуют одним и тем же образом, как бы преследуя наилучшее; поэтому ясно, что они достигают цели не случайно, но от намерения. То же, что не имеет познания, стремится к цели лишь будучи направленными чем-то познающим и мыслящим, как, например, стрела — лучником. Следовательно, есть нечто мыслящее, которое направляет к цели все природные вещи, и это мы называем Богом»¹¹⁶. Стержень этого доказательства, которое, как верно отмечает В.Г. Вдовина, Фома наряду с четырьмя оставшимися «путями» понимает не как собственно строгое логическое доказательство, а как

Издательство Олега Абышко, 2007. С. 59-60; *Афанасий Великий*. Слово на язычников // Творения иже во святого отца нашего Афанасия Великого, Архиеп. Александрийского в 4 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902-1903. Т. 1. С. 171-172; *Григорий Богослов*. Слово 28 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольскаго. Т. 1. СПб.: Типография П.П. Стойкина, 1912. С. 401-402; *Св. Василий Великий*. Беседы на Шестоднев // *Св. Василий Великий*. Творения: в 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 8.

¹¹⁶ *Фома Аквинский*. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М., 2000. С. 76. Ср. также: *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 87-89.

своего рода следы, указывающие на бытие Бога¹¹⁷, строится на уже хорошо знакомом нам по философии Аристотеля допущении, что существующий порядок и законосообразность природы не могут не свидетельствовать о наличии в ней целеполагающей деятельности, являющейся онтологическим источником самого порядка, гармонии и красоты мира. Для Фомы источником целей является трансцендентный Бог – мысль, прекрасно иллюстрированная Фомой путем аналогии с луком и лучником: природа не действует случайно, значит, она действует преднамеренно, но поскольку она лишена познания и мышления, источником этой преднамеренности является нечто мыслящее и познающее – Бог. Так, тот пантеизм, который свойствен стоикам, окончательно исчезает в зрелой схоластике и заменяется представлением о далеком, внешнем по отношению к человеку и миру Боге, извне направляющем их к неким только ему известным целям. Поэтому в томизме полностью проявляется *экстерналистская* составляющая телеологического доказательства бытия Бога и торжествует идея внешней целесообразности.

Но телеология Фомы Аквинского также и глубоко антропоцентрична и имеет ярко выраженный *утилитаристский* окрас – как, впрочем, и в целом вся телеология Средних веков. Об этом красноречиво свидетельствует § 148 сочинения «Компедиум теологии для брата Райнальда» («Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum»). Этот параграф имеет заголовок «О том, что все создано для человека». Согласно Фоме, в мире существует строгая иерархия вещей: есть вещи, которые ближе к божественной благодати и наиболее полно в ней участвуют, а есть те, которые от нее отделены. Первые подчиняют себе вторые, и так формируется цепочка, при которой более совершенные вещи подчиняют себе как цели менее совершенные как средства, те в свою очередь также подчиняют себе еще менее совершенные. В итоге менее совершенные имеют посредников при общении с божественной благодатью *посредством* более совершенных и имеют именно в них

¹¹⁷ См.: Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени. Философия религии: альманах / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007 – 2006-2007 / под ред. В.К. Шохина. 2007. М.: Наука, 2007. С. 305- 314.

свою *непосредственную* цель. Так получается столь похожая на стоическую натурфилософию телеологическая цепочка: «...мы, таким образом, видим, что менее совершенные [вещи] используются более совершенными, то есть, что растения питаются от земли, животные растениями, и свою очередь они используются людьми; мы заключаем, что неодушевленные [вещи] существуют ради одушевленных, растения – ради животных, а последние – ради людей. И поскольку очевидно, что природа мыслящая превосходит телесную, можно заключить, что таким образом природа телесная управляется мыслящей. Но между мыслящими природами рациональная природа имеет большие связи с телом и является его формой. Следовательно, можно видеть, что вся телесная природа существует ради человека в той мере в какой он рациональное животное. И, следовательно, совершенство всей телесной природы зависит от совершенства человека»¹¹⁸.

Важно сказать, что позже схожих утилитаристских воззрений на телеологию придерживался и оппонент схоластики – М. Лютер¹¹⁹, в этом отношении он оказывается, скорее, не революционером, а продолжателем этой традиции. Поэтому в целом, не удивительно, что после смерти Лютера уже его ближайший последователь Ф. Меланхтон начал активно поддерживать и реабилитировать аристотелизм, что впоследствии привело к расцвету протестантской схоластики, основанной на философии Аристотеля¹²⁰. Можно констатировать, что средневековая философия полностью остается в рамках концепции внешней телеологии и даже те слабые намеки на внутреннюю целесообразность, которые мы наблюдали у Аристотеля были полностью утрачены в схоластической философии. Именно против такой грубой версии телеологии была направлена критика деятелей научной революции XVII в.

¹¹⁸ Thomæ Aquinatis doctoris angelici, ord. præd. Opuscula selecta: ad fidem optimarum editionum. Tomus primus. Parisiis: P. Lethielleux, 1881. P. 101-102.

¹¹⁹ См. подробнее: *Harrison P.* The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹²⁰ См. подробнее раздел I статьи Н. Иванцова: *Иванцов Н.* Лейбниц // Вопросы философии и психологии, IV (54), сентябрь-октябрь 1900. С. 548-557; *Beck L. W.* Early German Philosophy: Kant and His Predecessors, Cambridge: Harvard University Press, 1969. P. 85-138.

§ 4. Дискуссии о телеологии в философии Нового времени до Лейбница

Основная тенденция философии и науки Нового времени может быть охарактеризована термином *механицизм*, который прежде всего следует понимать как развернутую научную стратегию, строящуюся на свершено новых для того времени основаниях. Р. Ленобль в своей книге о Марене Мерсенне отмечает в связи с этим, что любой исследователь, рассматривающий философию XVII века в горизонте предыдущего столетия, обнаруживает множество самых разнообразных *новых* научных течений, сопровождающих философию Декарта, но все эти учения имели в качестве общего именно механицизм¹²¹. Суть механической философии Нового времени и того, что тогда называлось геометрической необходимостью можно пояснить через следующие весьма характерные цитаты из «Этики» Спинозы. «Все, говорю я, существует в Боге, и все, что происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы Бога и вытекает (как я скоро покажу) из необходимости его сущности»¹²². «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы»¹²³. Все, что происходит в мире, не может не происходить, и все, что не существует, не может существовать. Все вещи являются модусами бесконечной субстанции, сущность которой включает существование, и определяются необходимым порядком ее бытия¹²⁴. Суть этого порядка (порядка бытия) определяется в математической парадигме, при которой как порождение вещей Богом, так и отношение их к друг другу в Боге, тождественны логическому порядку (порядку мышления), свойственному математическому мышлению. Мышление и протяженность являются в таком случае атрибутами одной и той же субстанции, т. е. оказываются только лишь

¹²¹ Lenoble R. Mersenne ou la naissance de la méchanism. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. P. 3.

¹²² Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 377.

¹²³ Там же. С. 387.

¹²⁴ Следует подчеркнуть, что в системе Спинозы вещи проистекают из Бога не столько благодаря его воле, сколько в силу необходимости самой его природы. В связи с этим Спиноза писал: «...все предопределено Богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы Бога, иными словами, бесконечного его могущества» (Там же. С. 394).

разными способами выражения одного и того же. Так, идея круга и круг, существующий в природе, *по сути* ничем не отличаются. Формально-логические связи идей совпадают поэтому с реальными связями вещей. «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»¹²⁵, учил в связи с этим Спиноза. В этом контексте понятно и такое его высказывание: «из высочайшего могущества Бога, иными словами, — из бесконечной природы его, необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т. е. все, точно так же как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым»¹²⁶.

Убеждение в «логичности» и необходимости мирового порядка являлось не «проходной нотой» философии раннего Нового времени, характерной только лишь Спинозе. Это точка зрения разделялась почти всеми учеными того времени. В рамках рационализма она служила теоретическим фундаментом науки. Е. В. Спекторский поэтому был совершенно прав в следующей констатации: «В своем стремлении познать положительно мир рационалисты отправляются от убеждения, что в нем есть система, закономерность, логика, и поэтому правильный порядок идей в нашем уме и настоящий порядок вещей в конкретном мире, *ordo et connexio idearum et rerum*, не могут быть чужды друг другу, а напротив, должны совершенно совпадать»¹²⁷. В данном случае остается только лишь добавить, что для эмпиризма тезис о тождестве бытия и мышления также был определяющим, хотя и вводился он несколько иным способом и имел несколько иное обоснование, поэтому в данном случае отделять друг от друга эти две тенденции не следует; они обе выражают одну и ту же механистическую парадигму понимания мироздания.

Таким образом, ясно, что Спиноза лишь довел до логической полноты тот, подход, который до него был определен Декартом и еще раньше Галилеем, и который в целом доминирует в теоретическом мышлении того времени. Краеугольным камнем научного подхода Декарта, определяющим всю его физику,

¹²⁵ Там же. С. 407.

¹²⁶ Там же. С. 389.

¹²⁷ Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. I. Новое мировоззрение и новая теория науки. СПб.: Наука. 2006. С. 396.

является понимание законов природы как *аподиктической и априорной* данности, подобной аксиомам геометрии. Прогресс знания для Декарта возможен благодаря правильной организации познания, а открытие истин возможно на пути применения ряда интеллектуальных правил, формирующих своего рода логику открытия. Опытнo-экспериментальная работа оказывается в таком случае важным, но не ключевым элементом исследования, призванным только лишь конкретизировать открытые дедуктивным методом истины. В основе же методов всех наук и метода как такового лежит то, что в те времена называлось *Mathesis universalis*. Поэтому-то, как верно пишет В.В. Соколов, «логические приемы “всеобщей математики” образуют существо рационалистической методологии Декарта»¹²⁸. В основе каждой науки лежит набор аксиом, усматриваемых посредством интуиции как акта схватывания ясных и отчетливых истин, и сам процесс познания превращается в таком случае в дедуктивное выведение логической системы положений, раскрывающих само бытие вещей. В сердце этой логики – чистая математика. В итоге вся физика Декарта является выражением математики. Объективные свойства тел — это те свойства, которые постигаются ясно и отчетливо как предмет чистой математики: в телах, как пишет Декарт, «содержится все то, что я постигаю ясно и отчетливо, или, иначе говоря, все, взятое в общем и целом, что постигается в предмете чистой математики»¹²⁹. Этими свойствами, получаемыми при отнятии «всего лишнего», являются протяженность, фигура и движение. В «Началах философии» Декарт сводит все свойства тел к протяженности, поясняя, что все остальные свойства телесной субстанции предполагают именно протяженность и в конечном счете сводятся к ней: «...протяженность в длину, ширину и глубину образует природу телесной субстанции, мышление же образует природу субстанции мыслящей. Ведь все прочее, что может быть приписано телу, предполагает протяженность и являет собой лишь некий модус протяженной вещи; равным образом всё, что мы

¹²⁸ Соколов В.В. Философия духа и материи Рене Декарта // *Декарт Р.* Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 25.

¹²⁹ *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается... // *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 2. С. 64.

усматриваем в уме, являет собой лишь различные модусы мышления»¹³⁰. Все многообразие качеств вещей относится при таком подходе к различным аспектам субъективности, сопровождающей восприятие мира. В сущности же, познание вещей сводится к их количественно исчисляемым отношениям в пространстве. «Суть картезианского механицизма, — пишет В.В. Соколов, — составляет его последовательный *редукционизм* — убеждение в том, что каждое явление природы в конечном итоге сводится к пространственному перемещению частиц материи, обладающих минимальным количеством свойств геометрически-физического характера. Такой механицизм — в сущности механицизм в широком смысле этого фундаментального термина»¹³¹.

Поэтому механицизм Декарта, Спинозы и других рационалистов характеризуется *геометризмом* в широком смысле слова, который предполагает, что все свойства материи *a priori* выводимы из протяженности как ее фундаментального свойства и подлежат математическому счислению¹³². Именно этот *детерминизм* приводит в конечном счете науку Нового времени к *антителеологизму*, то есть не только к последовательной критике телеологии, но и к полному ее отрицанию. Ведь очевидно, что протяженность как ключевое свойство материи не может быть связана ни с какими целями и что целеполагание, которое связано в данном случае с осознанным выбором, не может характеризовать систему, в которой все построено на механических толчках тел в пространстве. Поэтому Декарт имел полное право написать: «Исследовать надо не конечные, но действующие причины сотворенных вещей»¹³³, причем такой антитеологизм вполне сочетается у Декарта с библейским креационизмом – как известно, Декарт не использовал телеологический аргумент для доказательства бытия Бога, отдавая предпочтение онтологическому доказательству. Как он поясняет, мы просто не можем рассчитывать на то, чтобы проникнуть в божественный замысел

¹³⁰ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 335.

¹³¹ Соколов В.В. Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 43.

¹³² Еще раз отметим, что в той или иной форме постулаты математического естествознания разделялись и эмпириками, потому в этом вопросе как рационалисты, так и эмпирики стояли на единой позиции.

¹³³ Декарт Р. Первоначала философии. С. 325.

относительно тварного мира. Такого притязание можно, по мнению Декарта, расценить как своего рода высокомерие. Единственное, что остается, — это, руководясь естественным светом разума, рассматривать мир как совокупность действующих причин, то есть исследовать не «что», а «как» мира¹³⁴.

В этом отношении Спиноза был даже более радикален и более последователен в своем антителеологизме. Опровержению телеологии он посвятил целый раздел своего главного труда – «Этики»¹³⁵. С точки зрения Спинозы, понятия целей, порядка, красоты природы являются не более чем суеверными представлениями невежественной толпы. Рассудок указывает нам на то, что все в природе действует в силу ее собственной необходимости, а воля не может быть признана свободной, поскольку для любого ее определения всегда можно найти некую причину¹³⁶. Представление о цели природы, и такие коррелятивные к нему телеологические понятия как порядок, гармония и красота, оказываются поэтому не более чем игрой воображения и иллюзиями чувственного восприятия, не «дозревшего» до рационального постижения мира. Люди не знают просто причин вещей, воображают, что они свободны, и осознают только то, что они стремятся к некоторым целям, то есть к полезному для себя. Поэтому во всем они стремятся узнать конечные цели, и когда не могут их определить, обращаются к себе и судят обо всем по себе – т.е. с точки зрения пользы. «Далее, так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как то: глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животных для питания, солнце

¹³⁴ Впрочем, следует отметить, что ряд исследователей указывает на то, что сам Декарт при описании своего закона сохранения количества движения прибегал к телеологии. См.: *Machamer P.K. Causality and Explanation in Descartes' natural philosophy // Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History and Philosophy of science, ed. by . P.K. Machamer, R.G. Turnbull. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1976. P. 168-199.* Также об элементах телеологии в философии Декарта и Спинозы см.: *Simmons A. Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation // Journal of the History of Philosophy. 2001. № 39. P. 49–75.* Также о проблеме телеологии в философии Спинозы см.: *Della Rocca M. Spinoza's Metaphysical Psychology // Cambridge Companion to Spinoza, ed. Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 192–266;* Особенно следует обратить внимание на эту статью Гарретта: *Garrett D. Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism // New Essays on the Rationalists, eds. R. J. Gennaro, C. Huenemann. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 310–35;* кроме этого проблемы телеологии у Спинозы касается: *Manning R. Spinoza, Thoughtful Teleology, and the Causal Significance of Content // Spinoza: Metaphysical Themes, eds. O. Koistinen, J. Biro. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 182– 220.*

¹³⁵ *Спиноза Б. Этика. С. 394-401.*

¹³⁶ Там же. С. 389.

для освещения, море для выкармливания рыб и т. д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи, как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это дает им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования»¹³⁷. В итоге люди приходят к убеждению в существовании некоего правителя, управляющего миром согласно своим представлениям и заботящегося о благе человека. Поэтому они поклоняются божеству и думают, что чем больше они преуспеют в похвале и служению Богу, тем больше он для них сделает. Как справедливо указывает Спиноза, ничего кроме утоления жадности в этих стремлениях нет. Люди не отвращаются от этого мнения даже тогда, когда им указывают на то, что благо и зло выпадает как на долю нечестивых, так и на долю самых благочестивейших и страстных в почитании божества. Спасением обыденного мировоззрения является в таком случае мнение о том, что решения Бога выше человеческого познания, что выражается в таких ходячих и популярных до наших дней у соответствующей публики формулах как: «На все воля божья!», или «Пути господни неисповедимы». Это, как пишет Спиноза, *asylum ignorantiae*, и не более, спасающее людей от их собственного невежества. К примеру, если на кого-то падает с крыши камень, то человек, склонный к указанной выше точке зрения, будет убежден, что это не с проста, что в этом есть некий замысел. Когда же ему будут указывать, что у этого события есть вполне объяснимые причины, он никогда не отступится и не примет, что это могло произойти случайно в силу стечения ряда механических причин. По мнению Спинозы, – надо сказать, верному, – все это не более чем невежество, жадность и эгоизм, проецируемые на религию. Такая религия, в какие бы одежды ее не рядили, является не более чем народным суеверием, которое сродни самым примитивным формам обыденного мировоззрения.

Менее однозначный в своем понимании науки, но не менее тонкий нежели Декарт, Ф. Бэкон утверждал, что целевые причины не только бесполезны при изучении природы, но долгое время затормаживали развитие науки. Конечные

¹³⁷ Там же. С. 395.

причины, согласно Бэкону, «подобно фантастическим рыбам, присасывающимся к кораблям и мешающим их движению, замедлили, так сказать, плавание и прогресс наук, мешая им следовать своим курсом и продвигаться вперед, и уже давно привели к тому, что исследование физических причин в результате пренебрежения, с которым давно к нему относятся, пришло в упадок и обходится глубоким молчанием»¹³⁸. Исследование конечных причин должно быть отнесено к сфере метафизики, в то время как в физике они принесли существенный вред, отвратив внимание ученых от подлинных причин вещей – действующих. «С огромной пронизательностью Бэкон обращается к самой сути проблемы. Его главное возражение, – пишет Э. Жильсон, – заключается в том, что созерцательное наслаждение представлением целевых причин является тем, что увело внимание древних философов от исследования материальных и действующих причин – то есть только таких причин, знание которых может иметь какую-либо практическую пользу. В этом Бэкон был, безусловно, прав. Почти поглощенные “гармонией природы”, потерявшиеся в созерцании ее красоты, древние думали, что поняли природу, в то время как они лишь восхищались ею»¹³⁹. Острие своей критики Бэкон направляет против Аристотеля, считая его главным виновником замедления прогресса. Но грех Аристотеля не только в неправомерном использовании телеологического объяснения. Аристотель не указывает на источник конечных причин, т.е. не Бога, поэтому заслуживает со стороны Бэкона еще большего осуждения. Главное, на чем настаивает Бэкон, – правильная «локализация» телеологии и верное определение ее эпистемологической ценности. С его точки зрения, место конечных причин – в сфере метафизики, а их назначение – в указании на божественное провидение. То есть по сути он выступал за ограничение телеологии, признавая возможность совмещения телеологии и механицизма. Но телеологию он признавал исключительно в ее утилитарной форме в качестве служанки благочестия и христианского теизма. Именно по такому пути и стала

¹³⁸ Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук. // Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. С. 229-230.

¹³⁹ Gilson E. From Aristotle to Darwin and back again: a journey in final causality, species and evolution. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. P. 23.

развиваться телеология в Новое время, обретя свой приют в так называемой естественной теологии.

Тем не менее в философии раннего Нового времени можно найти и множество сторонников телеологии, причем многие из них в то же время оставались сторонниками новой науки и философии и, понимая недостаточность механицизма для объяснения сложных органических систем, выступали за согласование механицизма и традиционной телеологии. В этом смысле антителиологизм механистической философии представлял собой лишь один, пусть даже и наиболее влиятельный, элемент интеллектуального ландшафта Европы того времени. Однако самым крупным мыслителем докантовской философии, создавшим целостную мировоззренческую систему, которая в качестве неотъемлемой части включала в себя телеологию, был Г.В. Лейбниц.

§ 5. Синтез механицизма и телеологии в философии Лейбница

Для правильного понимания телеологии Лейбница мы вынуждены дать ряд важных пояснений общего характера, раскрывающих контекст философской эпохи, к которой принадлежал великий немецкий философ, и особенности его духовной эволюции¹⁴⁰.

В зрелые годы Лейбниц дал подробное описание своего философского развития: «...мне не было еще 15 лет, когда я прогуливался в лесу, чтобы сделать выбор между Аристотелем и Демокритом»¹⁴¹. Позже в письме к Николаю Ремону, написанном в связи с их дискуссией о «Теодицеи», он дал более развернутое описание своей философской эволюции. Приведем его полностью: «Еще ребенком я познакомился с Аристотелем, и даже схоластики не внушили мне отвращения; и ныне я не раскаиваюсь в этом. А Платон уже тогда вместе с Плотинем насытил мое любопытство, не говоря о других древних, к коим я обращался позднее. Выйдя из-под власти тривиальных учений, я с жаром принялся за новейшую философию, и помню, как я бродил один среди рощи в окрестностях Лейпцига, в местности,

¹⁴⁰ Подробную интеллектуальную биографию Лейбница см.: *Jolley N. Leibniz. New York.: Routledge, 2006; Герье В. Лейбниц и его век: отношения Лейбница к России и Петру Великому. СПб.: Наука, 2008.*

¹⁴¹ Письмо Лейбница Бёрнету от 8/18 мая 1697 г. – *Leibniz G.W. Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-1890 (7 B-de). Bd. III. S. 205.*

называемой Розенталь, размышляя над тем, стоит ли мне оставаться сторонником субстанциальных форм; в то время мне было 15 лет. Наконец верх одержало механистическое направление, и я занялся математическими науками. Правда, по-настоящему я углубился в математику лишь после того, как побеседовал с г-ном Гюйгенсом в Париже. Но когда я приступил к поиску конечных оснований механицизма и законов самого движения, то с удивлением увидел, что в сфере математики отыскать их невозможно и надлежит обратиться к метафизике. Именно это вернуло меня к энтелехиям и от материального привело вновь к формальному, и в конце концов после многочисленных поправок и улучшений, которые я вносил в свои взгляды, я понял, что монады, или простые субстанции, суть единственные подлинные субстанции и что материальные вещи представляют собой не более чем феномены, хотя и вполне обоснованные, и связанные между собой»¹⁴².

Таким образом, еще в самые юные годы – в начале учебы в Лейпцигском университете в 1660-е гг. – Лейбниц, не пренебрегая интересом к схоластике и к древней философии, увлекся новейшей механистической философией. Однако впоследствии, углубившись в исследование природы и математики, он отказывается от механицизма. Этот отказ произошел в парижский период его творчества (1671-1676), когда в общении с передовыми учеными того времени Лейбниц смог углубить свои знания в области математики и смог ближе познакомиться с философией Декарта, которая тогда была настолько популярна в Париже, что проникла даже в светские салоны аристократии¹⁴³. Результат, к которому приходит Лейбниц, очень важен, поскольку он наглядно показывает, что в рамках последовательного философского отношения к миру и человеку невозможно придерживаться механицистских воззрений. Механицизм возможен только как научное мировоззрение, принципиально не желающее прояснения собственных оснований. Любая попытка с достаточной философской

¹⁴² Лейбниц Г.В.Ф. Переписка с Николаем Ремондом // Лейбниц Г.В.Ф. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1982-1989. Т. 1. С. 530-531.

¹⁴³ См. подробнее: Герье В. Лейбниц и его век: отношения Лейбница к России и Петру Великому. СПб.: Наука, 2008. С. 156-232; Ягодинский И.И. Лейбниц и его корреспонденты до 1695 года. Первый печатный очерк философской системы Лейбница и вызванные им полемика и разъяснения. СПб, 1908. С. 18.

последовательностью прояснить и привести в систему основания механистического мировоззрения, мгновенно опровергает его и вынуждает в какой-то форме ввести в объяснения телеологические мотивы.

В последовавшие затем годы физические и собственно философские взгляды Лейбница приходят окончательно к той форме, в какой они оказали наибольшее влияние на философию. Ядро лейбнического мировоззрения определяется, с одной стороны, последовательной антимеханистической ориентацией, а с другой – попыткой синтеза механицизма и телеологии. По сути, в контексте философии раннего Нового времени это означало существенную ревизию точки зрения, господствовавшей в науке и философии «века Декарта и Бэкона».

Таким образом, преодоление механической философии, и в особенности философского и физического учения Декарта и его разнообразных последователей вплоть до материалистов, определяет саму суть философской эволюции Лейбница. Ведущую роль при этом играла *динамика*. Поэтому ключевую роль в лейбническом переосмыслении философии сыграли именно его физические исследования в этой области. Так, Лейбниц писал Н. Ремону: «Изложение моей динамики потребовало бы специального труда <...>. Вы правы, сударь, когда говорите, что она является в значительной степени основой моей системы, так как позволяет уяснить разницу между истинами, необходимостью коих грубая и геометрическая, и истинами, проистекающими из соответствия (*dans la convenance*) и из конечных причин (*dans les finales*)»¹⁴⁴. Таким образом, реформа динамики приводит Лейбница к различию между абсолютной необходимостью (слепой необходимостью) геометрических законов, выражающихся только лишь в действительных (механических) причинах и моральной необходимостью, «проистекающей из свободного избрания мудрости в отношении конечных целей»¹⁴⁵. Это различие лежит в основе системы Лейбница.

Основная идея Лейбница в критике динамики Декарта состоит в том, что необходимо отличать силу от количества движения. Эта мысль приводит его к

¹⁴⁴ Лейбниц Г.В.Ф. Переписка с Николаем Ремоном. С. 550.

¹⁴⁵ Лейбниц Г.В.Ф. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В.Ф. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 359.

убеждению, что сущность природы состоит не в протяжении, фигуре и величине, а в *нематериальной силе*. Эта сила, «пребывающая» за пределами материального бытия, носит субстанциальный характер и раскрывает подлинное содержание материи, как внешний по отношению к ней источник. Обычное воззрение того времени было убеждено, что движение всегда порождается каким-либо телом. В понимании же Лейбница источником движения может быть только внутренняя нематериальная сила, присущая природе помимо того, что доступно математическому измерению. Эту силу Лейбниц характеризует как энтелехию, субстанциальную форму вещи, или ее душу. М. Уилсон так описывает эту фундаментальную особенность философии Лейбница: «...отрицание грубой необходимости в природе глубоко связано в его мышлении с постулированием нематериальных форм, энтелехий, или душ как реального метафизического базиса феноменов»¹⁴⁶. В связи с этим Лейбниц был убежден, что физика основывается на метафизике, что механическая математическая предметность имеет метафизическое обоснование. Вся природа, поэтому, проникнута духовной силой, составляющей ее внутреннюю сущность. Мир имеет внутреннюю сторону, скрытую от механической философии.

В итоге Лейбниц приходит к известному учению о *контингентности* всего сущего. Законы природы, познаваемые с помощью методологии механической философии, и поэтому представимые в строгой математической форме, являются случайными. Вот как он объяснял это в «Теодицее»: «В то же время я открыл, что законы движения, на самом деле существующие в природе и подтверждаемые опытом, не являются поистине абсолютно доказуемыми, как геометрические положения; но они и не должны быть такими. Они не возникают всецело из начала необходимости, но возникают из начала совершенства и порядка; они суть дело избрания и мудрости Бога. Я могу доказать различным образом эти законы, но всегда необходимо предполагать нечто, что не является абсолютно геометрической необходимостью. Так что эти прекрасные законы служат удивительным

¹⁴⁶ *Wilson M. D.* Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 434.

доказательством бытия разумного и свободного существа и опровержением систем абсолютной и грубой необходимости Стратона или Спинозы»¹⁴⁷.

Законы логики и математики не имеют в физическом мире абсолютного значения. Сами по себе они как *истины разума* имеют, как говорит Лейбниц, геометрическую необходимость, то есть противоположное им является противоречием. Но в природе имеют место *истины факта*, подчиненные, говоря языком Лейбница, необходимости, допускающей противоречащее. Необходимость закрепляется в сфере возможного и ее внутренним принципом является формально-логические законы, главным образом, закон противоречия. Как в этой связи поясняет Г.Г. Майоров, «если противоположная ситуация невозможна, то данная ситуация необходима: для доказательства необходимости данной ситуации достаточно доказать невозможность или внутреннюю противоречивость противоположной. Однако по законам логики отсюда вовсе не следует, что всякая возможная ситуация является необходимой. По Лейбницу, возможно бесчисленное множество ситуаций, противоположное которым не заключает в себе никакого противоречия»¹⁴⁸. Все, что допускает противоположное себе, не является необходимым, а не необходимое и есть то, что называется случайным.

Таким образом, очевидно, что для Лейбница все эмпирически существующее только лишь случайно, в то время как под этой случайностью скрывается ее сущностная основа, выражением которой она и является. Лейбниц называет эту основу вещей субстанциальными формами, душами, первыми энтелехиями. К 1698 г. у него появляется для этого термин *монада*, которая оказывается нематериальной основой мира.

Но как же понимать саму субстанцию как нематериальную основу мира? По убеждению Лейбница, нематериальное может быть объяснено только по аналогии с душой. Об этом Лейбниц писал еще Томазиусу: «...те, которые говорят о невещественных субстанциях тела, могут объяснить свою мысль, только прибегая

¹⁴⁷ Лейбниц Г. В.Ф. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. С. 357.

¹⁴⁸ Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М.: Изд-во Московского университета, 1973. С. 97-98.

к сравнениям их с человеческой душой»¹⁴⁹. Далее в 1671 г. в «*Theoria motus abstracti*», посвященной Парижской Академии наук, и демонстрирующей заметной влияние Гассенди и Гоббса¹⁵⁰, он пишет более определенно: «Никакое усилие без движения не длится дольше момента за исключением умов (*praeterquam in mentibus*). Ибо то, что в один момент есть усилие, то во времени есть движение тела: здесь исследователю открывается дверь к истинному различию тел и умов (*corporis mentisque*), до сих пор никем не объясненному. Ведь всякое тело есть или моментальный дух, или дух, лишенный воспоминания, поскольку <...> оно не удерживает ни своего усилия, ни противоположного ему чужого усилия: следовательно, оно лишено памяти, лишено чувства своего действия и страдания, лишено мышления (*caret cogitatione*)¹⁵¹. Затем в «*Рассуждении о метафизике*» Лейбниц повторяет ту же самую мысль: «Я думаю, что, кто поразмыслит над природою субстанций, которую я объяснил выше, тот найдет, что сущность тела не состоит только в протяженности, т. е. в величине, фигуре и движении, но что в нем необходимо признать нечто имеющее сходство с душами и называемое обыкновенно субстанциальной формой, хотя оно и не производит никаких изменений в явлениях, так же как и душа животных, если только последние имеют ее»¹⁵². И наконец, в 1695 на страницах «*Journal des savans*» в «*Новой системе природы*», в произведении, возвестившем научной Европе о новой метафизике Лейбница, философ пишет: «...я нашел, что природа этих форм состоит в силе; а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы представляем себе души»¹⁵³.

Трактовка мира как духовного в своей внутренней основе базируется не просто на некой субъективной аналогии. Лейбниц исходил из того, что в природе

¹⁴⁹ Лейбниц Г. В. Ф. Письмо Якобу Томазиу о возможности примерить Аристотеля с новой философией // Лейбниц Г. В. Ф. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 98.

¹⁵⁰ Стоит обратить внимание на использование в этом произведении термина *conatus*, который характерен для физики Гоббса.

¹⁵¹ Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-1890 (7 B-de). Bd. IV. S. 230.

¹⁵² Лейбниц Г. В. Ф. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г. В. Ф. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 134-135.

¹⁵³ Лейбниц Г. В. Ф. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом // Лейбниц Г. В. Ф. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 272-273.

существует вполне доказуемая рациональным и экспериментальным путем деятельная сила, и эту силу можно понять только так, как мы осознаем ее непосредственно в самих себе. Душа является только лишь наиболее общим понятием для такой силы. Вот, как он это аргументирует: «...насколько достоверно, что материя сама собой не может начать движения, настолько же достоверно (и доказывается превосходными опытами передачи движения от двигателя, который сам находится в движении), что тело само собой сохраняет раз воспринятое стремление и бывает постоянным в своей легкости, т. е. стремится пребывать в том самом ряду своих изменений, в который оно раз вступило. Так как эти деятельности и энтелехии не могут быть видоизменениями первой материи, или массы, — вещи, по существу своему пассивной, <...> то отсюда можно вывести, что в телесной субстанции должна находиться первая энтелехия, как бы *πρώτων δεικτικόν* деятельности, т. е. первичная двигательная сила, которая в соединении с протяженностью (или чисто геометрическим элементом) всегда действует, хотя и испытывает от столкновения тел различные видоизменения в своих стремлениях и напряжениях. Это и есть субстанциальное начало, которое в живых существах называется душой, в других же — субстанциальной формой»¹⁵⁴. Таким образом, душа – это сила, деятельность. С точки зрения Лейбница это означает, что каждая деятельность принадлежит *индивидуальной* субстанции. Обладать способностью к деятельности и быть индивидуальной субстанцией оказывается в таком случае тождественным: «...действовать и испытывать действие – свойство собственно индивидуальных субстанций»¹⁵⁵. Поэтому в мире присутствует бесконечное множество деятельных центров – субстанций. Лейбницевская трактовка субстанции заключается не только в понимании ее плюралистичности, но также и в том, что сущность субстанции состоит в *деятельности*.

Каждая субстанция сугубо индивидуальна и неповторима, но все субстанции, обладают двумя базовыми общими характеристиками: *стремлением и*

¹⁵⁴ Лейбниц Г.В.Ф. О самой природе, или природной силе и деятельности творений // Лейбниц Г.В.Ф. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 299-300.

¹⁵⁵ Лейбниц Г.В.Ф. Рассуждение о метафизике. С. 131. Ср. также: Лейбниц Г.В.Ф. О самой природе, или природной силе и деятельности творений. С. 298.

восприятием. Восприятие трактуется как состояние субстанции. Каждая субстанция представляет собой развивающееся единство, т.е. субстанция необходимо предполагает некий процесс. Но в процессе развития происходит смена состояний, которые характеризуют развивающееся целое в каждый отдельный момент. Эти состояния и есть *восприятия*. Единство оказывается множественным, поскольку все разнообразие состояний субстанции порождается именно из нее самой и принадлежит только ей. Как пишет Лейбниц, развитие субстанции происходит исходя из ее внутреннего принципа: «...естественные изменения монад исходят из *внутреннего принципа*, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады»¹⁵⁶. Каждая субстанция оказывается отдельным довлеющим в себе и независимым миром, на которое не может оказывать влияние ничто внешнее и которая сама в свою очередь ни на кого не влияет. Это и есть конкретное единство в гегелевском смысле, то есть единство единого и многого. Так понимаемое единство есть индивидуальная живая целостность, составляющая сущностную основу мира. *Стремление* в данном случае трактуется как деятельность этого внутреннего принципа. В качестве цели стремления Лейбниц понимает не нечто внешнее по отношению к монаде, а ее собственное восприятие, то есть определенное ее состояние.

Однако восприятия как состояния монады не равноценны между собой. Все восприятия различаются по степени отчетливости. В этой связи Лейбниц развивает учение о бессознательном. Сразу после «Новой системы природы» в 1696 г. он пишет «Размышления над Опытном человеческого разумения Локка» и в итоге в 1704 г. публикует один из важнейших философских трактатов по проблеме познания XVIII века «Новые опыты о человеческом разумении». Основными фактами, подтверждающими существование бессознательных, то есть самых низших и наиболее смутных восприятий, оказываются для Лейбница явления сна, обморока, инстинктивной деятельности, существование впечатлений ниже порога сознания, слияние слабых восприятий в сильное (слышим шум волн, но не слышим шум каждой отдельной волны). Над этими восприятиями возвышаются такие,

¹⁵⁶ Лейбниц Г.В.Ф. Монадология // Лейбниц Г.В.Ф. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 414.

которые осознаются и связываются с памятью. Этот тип восприятий связан с воображением и восприятием. И еще большей степенью отчетливости обладают разумные восприятия, связанные с интеллектом. Исходя из этого можно различать просто монады, или субстанциальные формы, которые обладают лишь неосознаваемыми восприятиями, души животных, имеющих только эмпирические восприятия, связанные с только лишь памятью и воображением, и разумные духи, обладающие возможностью интеллектуального постижения вечных истин. Таким образом гносеологическое различие типов восприятия по принципу степени их отчетливости оказывается тождественным онтологическому различию разных уровней сущего. При этом еще раз подчеркнем, что хотя различие между вещами заключается только в степени (например, между неорганической природой, животными и человеком), речь идет исключительно о *нематериальном* бытии, поскольку в самом общем смысле все субстанции – души в той мере, в какой обладают способностью к деятельности, поэтому в сущности все в мире духовно и во всем разливается вечная жизнь (коль скоро субстанция не уничтожается и в метафизическом смысле смерти в лейбницевском универсуме нет). Вот как об этом пишет П. Блонский: «...всюду жизнь, всюду духовность. Разница лишь в ее степени: в неорганической природе это бессознательная духовная жизнь, в животных – это ощущение и память, в людях – это разум»¹⁵⁷.

Из вышесказанного очевидно, что субстанция стремится к ясности и отчетливости своих восприятий, т. е. стремится к наиболее *совершенным* состояниям своего бытия. Что означает тот факт, что монадам свойственно стремление? «Восприятия в монаде, - пишет Лейбниц, - рождаются одни из других по закону стремлений, или конечных *причин добра и зла*, состоящих в заметных восприятиях, упорядоченных или неупорядоченных»¹⁵⁸. То есть субстанция стремится к благу как к своей цели, поэтому вся ее активность телеологична. При этом Лейбниц подчеркивает, что источником этого стремления является сама

¹⁵⁷ Блонский П.П. Телеология Лейбница // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. II (107). С. 200.

¹⁵⁸ Лейбниц Г.В.Ф. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г.В.Ф. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 405.

монада. Телеологическое развитие *спонтанно* происходит из нее самой. Природа монады заключается в том, чтобы вывести из самой себя всю полноту того, что в ней заключено и прийти к наиболее ясному понятию о самой себе. Если на данный момент монады ограничены, то тем не менее рано или поздно цель всех монад – собственное совершенство – будет достигнуто: «...нематериальные субстанции не только всегда присутствуют, но <...> их жизни, прогресс и изменения направляются на то, чтобы достичь определенной цели, или, скорее, к тому, чтобы все больше и больше к ней приближаться, наподобие асимптот. И хотя в некоторых случаях продвижение к цели (l'avancement) идет в обратном направлении, как у линий, которые заворачиваются в прежнюю точку (ont des rebroussement), оно никогда не прекращается и в конце концов восторжествует»¹⁵⁹.

Бесконечное множество субстанций в мире строго согласовано внутри себя. Хотя каждая субстанция замкнута на себе и представляет собой отдельный универсум, она сотворена с учетом других субстанций и приведена в соответствие с ними, поэтому в мире царит полная *гармония*, порядок и согласие. В силу такой *связи* изолированных друг от друга субстанций и их *приспособленности* друг к другу «любая простая субстанция имеет отношения, которым и выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума»¹⁶⁰. Связь вещей выражается в том, что даже на расстоянии друг от друга вещи оказывают друг на друга влияние и поэтому все, что происходит в одной субстанции, отражается в другой. Одна субстанция чувствует другую субстанцию, та в свою очередь чувствует следующую и таким образом каждая вещь чувствует все, что происходит в универсуме, но отражает это всегда со своей точки зрения, выступая в качестве зеркала, поставленного как бы в определенном, чисто индивидуальном, ракурсе. А поскольку никакая монада не воспринимает ничего вне себя самой, то все, что она познает, она познает в самой себе, и самопознание оказывается подлинным знанием, постигающим все, что происходит в мире,

¹⁵⁹ *Leibniz G.W.* Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-1890 (7 B-de). Bd. IV. S. 507-508.

¹⁶⁰ *Лейбниц Г.В.Ф.* Монадология. С. 422.

причем каждое восприятие и действие монады отражает все, что происходит в целом универсуме и оказывает влияние на все без исключения в мире. Вот как сам Лейбниц это объяснял: «...так как все наполнено (что делает всю материю связною) и в наполненном пространстве всякое движение производит некоторое действие на удаленные тела по мере их отдаления, так что каждое тело не только подвергается влиянию тех тел, которые с ним соприкасаются, и чувствует некоторым образом все то, что с последними происходит, но через посредство их испытывает влияние и тех тел, которые соприкасаются с первыми, касающимися его непосредственно, то отсюда следует, что подобное сообщение происходит на каком угодно расстоянии. Следовательно, всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме, так что тот, кто видит, мог бы в каждом теле прочесть, что совершается повсюду, и даже то, что совершилось или еще совершится, замечая в настоящем то, что удалено по времени и месту; все дышит взаимным согласием, как говорил Гиппократ. Но душа может в себе самой читать лишь то, что в ней представлено отчетливо; она не может с одного раза раскрыть в себе все свои тайны, ибо они идут в бесконечность»¹⁶¹. Мир вообще можно сравнить с бесконечным множеством зеркал, отражающих друг по отношению к другу свет. Понимание процесса познания полноты мира как самопознания отдельных монад явно подталкивает к выводу о том, что формирование ясных и отчетливых восприятий имеет телеологический смысл, ведь вещи стремятся к своей цели – к формированию наиболее отчетливых восприятий самих себя.

Телеология Лейбница, точно так же как телеология Аристотеля, содержит в себе две очень разные тенденции. Главная линия философских рассуждений Лейбница предполагает, что активность монад в их стремлении к познанию и совершенству исходит из них самих, является их внутренним определением. Эта активность несет в себе свою цель — идею полного самопознания и идею совершенства, — поэтому она определяет телеологический характер всех процессов в монаде. При этом кажется, что здесь в явном виде присутствует

¹⁶¹ Там же. С. 424.

внутренняя телеология, предполагающая происхождение целевых ориентиров развития из самого развивающегося сущего. Такая тенденция к внедрению идеи внутренней телеологии в философское описание мира и человека, безусловно присутствует в системе Лейбница. Однако этой тенденции противостоит прямо противоположная, которая не позволяет считать, что Лейбниц внес в философию идею внутренней телеологии в полной мере.

Хотя, согласно Лейбницу, каждая субстанция обладает *абсолютной спонтанностью* и порождает всю полноту своих состояний не ради и не благодаря неким внешним объектам, а исключительно ради и исходя из самой себя, и, следовательно, любая вещь обладает внутренне ей присущей индивидуальной творческой силой, все-таки свое последнее основание субстанция и ее телеологическая активность имеют в божественном всемогуществе. Телеология, присущая вещам, понимается как след, или даже отблеск божественного всемогущества: «...следовало бы думать, что, подобно тому как слово *да будет* оставило после себя нечто, а именно саму пребывающую вещь, так и не менее чудотворное слово *благословения* оставило по себе в вещах некоторую творческую способность производить свои акты и действовать или некоторое стремление, из которого будет вытекать деятельность, если не будет никаких препятствий»¹⁶². Все монады самодетерминируются, или, как пишет Лейбниц, имеют свои действия из своей собственной глубины, поскольку ни одна монада не общается и не взаимодействует с другой, являясь замкнутым на себе миром. Но в то же самое время цели были как бы вложены в вещи Богом в момент их творения и все, что каждая субстанция раскрывает исходя из своей внутренней сущности, имеет источником Бога, поэтому телеология Лейбница в конечном счете все равно оказывается *вариантом традиционной внешней телеологии*, обосновываемой ссылками на божественное творение.

Кроме того в некоторых рассуждениях Лейбница видно стремление понимать телеологию не просто в духе внешней целесообразности, но даже как

¹⁶² Лейбниц Г.В.Ф. О самой природе, или природной силе и деятельности творений. С. 296.

телеологический утилитаризм, который мы встречали у Аристотеля и особенно у стоиков. Об этом свидетельствуют, в частности, такие слова Лейбница: «Духи имеют, таким образом, свои особые законы, ставящие их выше изменений, происходящих в материи, в силу того самого порядка, который Бог вложил в последнюю; и можно сказать, что все остальное сотворено только для них, так что самые эти изменения приспособлены к счастью добрых и наказанию злых»¹⁶³.

Наш анализ телеологии Лейбница не будет полным, если не отметить еще одну важную составляющую его телеологической концепции. Лейбниц не понимал телеологию и механицизм как взаимоисключающие теоретические подходы и стремился к их *синтезу*. Он писал: «Я даже думаю, что многие действия природы могут быть доказаны двояким путем, именно исходя из действующей причины и затем отправляясь от конечной причины <...>. Это замечание полезно сделать для примирения тех, кто надеется механически объяснить образование первой ткани животного и всего механизма его частей, с теми, кто объясняет это самое строение конечными причинами. То и другое хорошо, то и другое может быть полезным не только для того, чтобы внушить удивление перед искусством великого работника (*grand ouvrier*), но и для того, чтобы сделать некоторые полезные открытия в физике и медицине. И тем авторам, которые идут этими различными путями, не следовало бы враждовать друг с другом»¹⁶⁴. По Лейбницу, царства конечных и механических причин гармонируют между собой¹⁶⁵ и для верного понимания мира требуется рассмотрение мира под обоими углами – как с точки зрения телеологии, так и с позиций строгого механицизма. Однако между этими двумя точками зрения присутствует строгая иерархия. Божественная мудрость пользуется механизмом природы для реализации своих целей, поэтому телеологический подход обладает приоритетом¹⁶⁶.

¹⁶³ Лейбниц Г.В.Ф. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом. С. 273-274.

¹⁶⁴ Лейбниц Г.В.Ф. Рассуждение о метафизике. С. 146.

¹⁶⁵ См.: Лейбниц Г.В.Ф. Монадология. С. 427.

¹⁶⁶ См. подробнее: Carlin L. Leibniz on Final Causes // Journal of the History of Philosophy, vol. 44, № 2, April 2006, pp. 217-233.

А поскольку, как ранее уже отмечалось, с точки зрения Лейбница законы природы характеризуются контингентностью, в мире необходимо признать моральную необходимость, зависящую от решений божественной воли, которая в свою очередь определяется законами добра и справедливости. Из этого вполне логично вытекает убеждение, что мир фактов основывается на выборе наилучшего и на стремлении к совершенству, в том числе и к моральному, поэтому за внешне механическими действиями вещей лежит скрытая от невооруженного глаза целесообразность, зримым воплощением которой является механическая связь причин и следствий. Внутренне в мире все целесообразно и гармонично устроено, каждая вещь сотворена в соответствии с другими вещами и действует в согласии с общим порядком природы, который заранее определен Богом. В этом суть теории *предустановленной гармонии* Лейбница. В качестве средства этой гармонии, или как бы ее техническим воплощением, выступает механическая связь вещей, которая оказывается инструментом для реализации целесообразности. Важно подчеркнуть, что для Лейбница релевантными были оба подхода, но он понимал их иерархически, отдавая приоритет телеологии. Мир имеет конечную (заранее заданную) цель – царство добра и справедливости, или град Божий, каждая монада имеет на себе вечную печать Бога и божественный след, каждая монада также непременно стремится к достижению наилучшего с точки зрения добра и достигает это средствами, которые ей предоставлены. Весь мир оказывается механизмом, поставленным для реализации цели божественной мудрости. В философии Лейбница телеология венчается теологией, в которой Бог понимается как конечная цель и основной источник бытия монад. В конечном счете, с этой точки зрения, ничто не имеет ценности само по себе, кроме добра, понимаемого в теологическом ключе, и Бога как абсолютного сущего. В этой концепции весь телеологический процесс развития предзадан извне и имеет значение только лишь как средство для реализации неких трансцендентных целей. Философия Лейбница не «видит» самого процесса развития как длительности, развивающейся во времени: это телеология, в которой весь процесс развития поддается строгому математическому расчету. Для Лейбница важно не вечно становящееся и непредсказуемое время, а

строго детерминированное и абсолютно предсказуемое разворачивание неких целей, поэтому телеология Лейбница, как и вся классическая телеология – это телеология «вневременная», то есть телеология, не принимающая времени как фундаментальной характеристики бытия вещей.

§ 6. Телеология на весах Просвещения: К. Вольф vs французский материализм

Последователь Лейбница К. Вольф¹⁶⁷, собственно, был тем мыслителем, который *ввел сам термин «телеология»*. В § 85 «Предварительного рассуждения» латинского трактата 1728 г. «Рациональная философия или логика» («*Philosophia rationalis sive logica*») Вольф впервые употребляет этот термин и понимает телеологию как часть натуральной философии, рассматривающую цели вещей¹⁶⁸. В трактате «Разумные мысли о целях природных вещей» («*Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge*»), впервые опубликованном в 1723 г., Вольф доказывал, что мир создан Богом для того, чтобы продемонстрировать для нас его величие и все в мире создано ради нашей пользы и счастья. «Главная цель мира состоит в том, – писал в этом трактате Вольф, – что из него мы должны познавать совершенство Бога. Теперь если это то, чего Бог хотел достичь, тогда он должен был организовать мир таким образом, чтобы разумное существо могло вывести из рассмотрения этих оснований его атрибуты и познать с определенностью все, что можно о нем знать»¹⁶⁹ (Глава II, § 8). Далее Вольф подробно разъясняет, каким образом мир является зеркалом Бога, в котором мы можем рассмотреть его совершенства. Самым очевидным свидетельством и «зеркалом» божественного совершенства и мудрости является связь и порядок вещей. Даже случайность существования отдельных вещей и мира в целом оказывается зеркалом Бога и его свободы, поскольку в противном случае мы не могли бы познать из мира, «что есть Бог, то есть бытие, отличное от него (мира – *В.К.*), в котором должно быть найдено

¹⁶⁷ Описание телеологии К. Вольфа и общий анализ его философии см.: *Beck L. W. Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge: Harvard University Press, 1969. P. 256-275.

¹⁶⁸ См.: *Wolff Ch. Philosophia Rationalis Sive Logica Methodo Scientifica Pertractata Et Ad Usum Scientiarum Atque Vitae Aptata. Praemittitur Discursus Praeliminaris De Philosophia In Genere*. Marburgum, 1728. P. 38.

¹⁶⁹ *Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge*. Leipzig und Frankfurt: Renger, 1726. S. 6.

основание его реальности (мира – *В.К.*)»¹⁷⁰ (Глава II, § 9). Очевидно, что Вольф оставался на экстерналистских позициях в понимании источников целесообразности.

Телеология Вольфа является наглядным примером *телеологического утилитаризма*. Вольф пишет: «Нельзя сказать иное, чем то, что Бог создал землю так, чтобы она могла быть заселена, и на этом основании он организовал на ней все так, чтобы оно подходило в качестве места проживания для человека и животных. Человек находит на ней все, что могло бы подойти ему для пропитания, одежды, проживания, развития наук и искусств и все, что необходимо для исполнения его обязанностей»¹⁷¹ (Глава VII, § 66). В силу этого главная цель человека – счастье, что в конечном итоге оказывается и целью самого Бога в отношении человека, для чего он все ему предоставил и направляет на его благо все вещи мира и сам мир, служащий, таким образом, этой цели, постеленной Богом. В данном случае мы сталкиваемся с утилитарным пониманием телеологии в духе «все в мире на потребу человека» и внешней целесообразностью природы.

Философию французских просветлей можно рассматривать как реакцию на такого рода телеологизм, который мы встречаем в философии К. Вольфа, в естественной теологии и в старом аристотелизме, «дожившем» в некоторых университетах Европы вплоть до середины XVIII в. Трактовка органической целесообразности и отношение к телеологии определялось у французских просветителей общей материалистической и механистической направленностью их философии. Восприняв в искаженном и поверхностном виде физику Ньютона и общий дух философии Декарта – во многом противоположный ньютоновскому, – просветители создали законченное механистическое учение, переходящее в некоторых случаях в грубый атеизм и материализм (Ж.О. де Ламетри, П. А. Гольбах).

Наиболее ярким представителем этой точки зрения оказался П. Гольбах. Исходя из убеждения во всеобщей причине взаимообусловленности вещей,

¹⁷⁰ Ibid. S. 7.

¹⁷¹ Ibid. S. 97.

Гольбах и другие французские материалисты понимали природу как строго детерминированную механическую систему. Явления, не согласующиеся с механической причинной системой, интерпретировались как результат несовершенства человеческого интеллекта, поэтому при поступательном развитии знания все они должны были вписаться с универсальный порядок причин и следствий. В этой связи отвергалась даже категория *случайности*, которая еще в античном атомизме служила средством для объяснения генезиса сложных систем. Так, П. Гольбах писал: «Нет *случая*, нет ничего случайного в этой природе, в которой нет действия без достаточной причины, в которой все причины действуют по определенным, неизменным законам, зависящим от их существенных свойств, а также от сочетаний и модификаций, составляющих их постоянное или временное состояние»¹⁷². С точки зрения Гольбаха, мы пользуемся понятием случайности для прикрытия собственного незнания естественных причин¹⁷³.

Само собой разумеется, что представления о разумной упорядоченности вещей и некой нематериальной причине их бытия также отвергались Гольбахом и другими сторонниками философии похожего типа. В этой связи Гольбах само понятие «порядок» понимал как субъективную категорию, которую человек лишь приписывает независящей от него природе: «Лишь в нашем уме существует образец того, что мы называем *порядком* и *беспорядком*; как все абстрактные и метафизические идеи, они не предполагают ничего реального вне нас»¹⁷⁴. Сама природа понималась, как уже было сказано, как система взаимообусловленных причинных отношений, подлежащих строгому математическому исчислению, поэтому вполне в соответствии с духом научной революции Галилея, Декарта и др. реальность признавалась только за количественными отношениями, в то время как все качественные характеристики относились на долю человеческой субъективности. Этим объяснялось ограничение телеологии исключительно сферой человеческой деятельности, а рассмотрение природы *sub specie finium*

¹⁷² Гольбах П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. М.: Соцэкгиз, 1940. С. 46.

¹⁷³ Там же. С. 44.

¹⁷⁴ Там же. С. 38.

трактовалось как непозволительная антропоморфизация сущности, независимой от человеческого сознания, и лишенной разумности. «Доказательство разумного замысла» в свою очередь просто рассматривалось как пример мракобесного фидеизма и отсталой метафизики: понятно, что при отрицании Бога и любой телеологии как вредного человеческого вымысла не могло быть и речи о признании телеологического доказательства бытия Бога.

При этом позиция Гольбаха и других материалистов отличалась крайней непоследовательностью и противоречивостью. Рассматривая понятие «порядок» в качестве субъективной категории, неприложимой к внешнему миру, Гольбах назвал свой главный труд «Система природы...». Но как можно говорить о наличии в природе системы и в то же время отрицать наличие в ней порядка? – ведь понятие «система» уже предполагает наличие того или иного порядка в соответствии с тем или иным принципом. Это сомнение, видимо, посещало и самого Гольбаха, поэтому в том же труде он описывает «порядок» как всеобщую причинность, то есть цепь причин и следствий, составляющую саму суть природы. «То, что мы называем порядком в природе, – пишет Гольбах, – есть строго необходимый способ бытия или расположение его частей. При всяком другом соединении причин, следствий, сил или миров, отличным от такого, которое мы наблюдаем; при всякой иной системе веществ – будь она возможна – установилось бы все же необходимым образом некоторое размещение существ. <...> *порядок* – это не что иное, как необходимость рассматриваемая по отношению к последовательности действий, или иная связанная цепь причин и следствий, порождаемая ею во Вселенной»¹⁷⁵. Это понимание «порядка» опирается на представление об абсолютной необходимости, исключая случайность. Беспорядок в данном случае понимается как временное нарушение не этой абсолютной причинной связи, а только лишь конкретного способа бытия отдельных вещей, поэтому общий порядок природы все равно остается незатронутым теми или иными частными отклонениями. В итоге, телеологически нагруженное понятие «порядка» по-прежнему использовалось французскими материалистами и даже выступало в их концепции

¹⁷⁵ Там же. 39.

природы в качестве важнейшего элемента объяснения природы, хотя в своей исходной интенции их теории имели однозначно механистическую направленность.

Эта противоречивость и непоследовательность существенно снижала ценность материалистической критики телеологии и приводила этих философов к несовместимым для них самим идеям. Ярким примером такой противоречивости, помимо Гольбаха, может служить Ж. Ламетри, который в итоге также был вынужден принять телеологический стиль мышления. Этот последовательный противник всякого рода «мракобесия» фактически был вынужден признать, что в ряде вопросов механический детерминизм абсолютно не в состоянии дать исчерпывающее объяснение природе. В работе «Трактат о душе (Естественная история души)» в связи с проблемой объяснения репродукции, роста и питания живых организмов Ламетри пишет: «В самом деле, нельзя понять образования живых тел без управляющей ими причины, без начала, регулирующего и ведущего все к определенной цели, – все равно, будет ли это начало заключаться в общих законах, приводящих в движение механизм этих тел, или же будет ограничиваться частными законами, которые с самого начала заключены в зародыше этих самых тел и при помощи которых выполняются все их функции во время их роста и существования»¹⁷⁶. При этом Ламетри подчеркивает, что мы не должны выходить за пределы материи и даже эту «душу», телеологически управляющую развитием организмов, мы должны понимать как принцип, присущий самой материи. Таким образом, отвергнув внешнюю целесообразность, Ламетри был вынужден признать (хотя и в весьма неопределенной форме) *имманентную телеологию*, что доказывает ее теоретическую обоснованность и даже необходимость.

Также, несмотря на утверждение о субъективности и онтологической необоснованности телеологии, в рамках механического материализма предпринимались попытки дать механистическое объяснение целесообразности. Понятно, что теоретическая ценность этих попыток была не столь высока, как

¹⁷⁶ Ламетри Ж.О. Трактат о душе (Естественная история души) // Ламетри Ж.О. Соч. М.: Мысль, 1983. С. 71.

предполагалось, поскольку, в конечном счете, материалистам все равно приходилось склоняться к телеологии Аристотеля–Лейбница. Так, Д. Дидро и Ж.О. Ламетри, критиковавшие идеи изначальной целесообразности, были убеждены, что гармоничные и правильные формы природы возникли постепенно в процессе ее развития. Изначально после первоначального хаоса, согласно воззрениям Дидро, среди многообразия живых организмов существовали уродливые существа – чудовища, – которые с течением времени исчезли и «сохранились лишь те, которые не заключали в себе серьезного противоречия и которые могли существовать и продолжать свой род»¹⁷⁷. Сходные мысли можно обнаружить и в работах Ламетри «Человек-растение» и «Система Эпикура». Однако, как верно пишет С.Л. Соболев, французские материалисты лишь «вновь раскрыли и по-новому пересказали учение и Эпикура, и Лукреция»¹⁷⁸. Причем также как и античные эпикурейцы, они не смогли объяснить точный механизм такой трансформации безобразных существ в гармоничные организмы, поэтому их воззрения страдают серьезной научной ущербностью. Именно поэтому, дав серьезную критику телеологического доказательства бытия Бога и вообще внешней целесообразности, материалисты были вынуждены в той или иной степени вернуться к телеологии, как мы это видели на примере Ламетри.

Тем не менее впоследствии, в XIX в., даже после триумфа немецкого идеализма, материализм не потерпел окончательно поражения и вошел в качестве составной части в позитивизм. Поэтому схожие попытки построить науку без телеологии, без учета роковой ущербности механицизма, продолжают и до сегодняшнего дня. Однако результатом всех попыток избавления от телеологии является нарастание внутренних противоречий в научной картине мира, не учитывающей уроки многовекового развития философии.

¹⁷⁷ Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим // Дидро Д. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 302.

¹⁷⁸ Соболев С.Л. Проблемы общей биологии в поэме Лукреция // Лукреций. О природе вещей. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 86.

§ 7. Телеология в немецкой классической философии: И. Кант

Немецкая классическая философия представляет собой вершину развития всей классической философии, начиная с античности. В сущности, философия в лице немецкого идеализма имеет в своей истории вторую кульминацию: после триумфа античного мышления в школе Платона – Аристотеля немецкая философия от И. Канта до Г. Гегеля, сделав попытку построить философию «с самого начала», вновь дала миру целостную систему мировоззрения, лишь в некоторых случаях превзойденную современным философствованием. Наиболее прямым продолжением традиций, заложенных в немецком идеализме, можно считать философию Бергсона и неокантианцев, об этом мы будем говорить в Главе 2.

С одной стороны, телеология, представленная в немецкой классической философии, аккумулирует в себе все достижения предшествующей классической философии, а с другой стороны, в философии Канта и Гегеля мы имеем совершенно новый подход, который впоследствии послужил базой для неклассического понимания телеологии. В этом смысле можно согласиться с И.И. Евлампиевым, что «существует важное различие между философией XVII-XVIII веков (до Канта) и философией конца XVIII - начала XIX века (имеются в виду прежде всего системы немецкого идеализма). Хотя по отношению к этим эпохам можно говорить о преемственности и единстве, между ними есть глубокое несходство, которое очень часто ускользает от внимания или сознательно игнорируется»¹⁷⁹.

Как и для вся классической философии, для немецкого идеализма телеология — это описание процессов развития как замкнутых в себе процессов, в котором все многообразие частей целого определяется тем или иным понятием. Но, если ранее все телеологические концепции в той или иной степени строились на идее внешней целесообразности, при которой источник целей полагается вне развивающегося сущего, то в немецкой классической философии мы находим явное тяготение к концепции внутренней, или имманентной, телеологии, в рамках которой цель понимается как понятие, внутренне присущее тому или иному сущему. Впервые

¹⁷⁹ *Евлампиев И.И.* Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. С. 3.

это понимание было сформулировано в телеологии Канта, а затем нашло полную поддержку в метафизике Гегеля. Позже именно это преобразование телеологии позволило неклассическим мыслителям трансформировать имманентную телеологию Канта – Гегеля в телеологию процесса.

Суть кантовской телеологии можно охарактеризовать через понятие *трансцендентальная телеология*. Этим термином определяется как сам статус телеологии в философии Канта, так и ее общий характер и выводы, представленные в «Критике способности суждения», поэтому телеология Канта является производной от общего смысла его критической философии. Основанием для так понимаемой философии является так называемая «коперниканская революция» Канта. Суть «кантовской коперниканской революции» заключается в том, что единственный способ решить проблему познания заключается в том, чтобы допустить, что не понятия согласуются с предметами, а, наоборот, предметы согласуются с понятиями. Априорные формы конституируют объекты познания и создают для нашего разума (в широком смысле слова) опыт, который формируется активностью трансцендентального субъекта. При этом Кант подчеркивал, что опыт «порождается» субъектом познания только с формальной стороны, в то время как материя всегда привходит в наши познание извне. Поэтому материальной (или внешней) основой для познавательной активности, которая целиком сводится к априорным формам и к применению имманентных субъекту априорных способностей, является то, что Кант называл вещью в себе, которая всегда остается независимой от познающего субъекта и, соответственно, непознаваемой, но необходимой как внешнее условие познания. Учение о вещах в себе составляло важнейшую предпосылку кантовской философии (как в теории познания, так и в этике), но представляло один из самых противоречивых и неоднозначных ее элементов и поэтому служила постоянным предметом критики, начиная с самых первых кантианцев (К.Л. Рейнгольд).

Таким образом, в виду выше сказанного становится ясно, что предметом критической философии является не внешний мир, а сам субъект и его априорные способности. В этом смысле в проект критической философии заложена идея того,

что в ней разум исследует и познает сам себя, поэтому в терминах немецкого идеализма критическая философия оказывается не только философией субъекта, но также и рефлексивной философией. Следует отметить, что сходную задачу предварительного исследования познавательных способностей ставила перед собой также и эмпирическая философия: достаточно в этой связи вспомнить «Опыты о человеческом разумении» Дж. Локка. Но субъект Локка – это «эмпирический субъект», данный нам в непосредственном опыте. Кант в свою очередь занят рассмотрением совсем другого субъекта – как правило, он называется «трансцендентальным субъектом», поэтому и сам Кант, и его ближайшие последователи (например, И.Г. Фихте) называли эту философию *трансцендентальной*. Трансцендентальный субъект представляет собой не эмпирически данную личность, а систему универсальных априорных способностей со своими собственными принципами применения. Поэтому трансцендентальная философия – это философия, занимающаяся исследованием априорных способностей субъекта. Кант так об этом пишет: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*»¹⁸⁰. В «Критике чистого разума» и в последующих двух «Критиках» Кант дает примеры такого рода трансцендентальной философии, которую он называет *трансцендентальной критикой*, выполняющей негативные функции по очищению разума (в широком смысле слова) и готовящей разработку новой метафизики. В этой связи важно понимать, что телеология Канта возникает именно в рамках так понимаемой философии, почему и необходимо называть телеологию Канта трансцендентальной, понимая ее как учение, направленное на исследование априорных способностей субъекта. Интерес Канта направлен не на телеологию как вообще учение о целях, а на *способность суждения*, ответственную за формирование суждений о целях природы, то есть, в данном случае речь идет именно о *телеологической способности суждения*. Таким образом, Кант

¹⁸⁰ Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 44.

представляет свое исследование по теории целей (телеологии) как учение о телеологической способности суждения.

В контексте выше сказанного становится очевидным, что ключевым пунктом для понимания телеологии Канта является определение статуса и характера применения телеологической способности суждения как предмета кантовских исследований. Это вытекает из идеи и основного замысла «Критики способности суждения», в центре которой стоит идея единства философии, и соответственно единства и гармонии субъекта (и человека как носителя трансцендентальных структур). В процессе своих исследований Кант столкнулся с тем фактом, что между основными способностями, их априорными принципами и частями философии, которые с ними соотносятся, нет системы, что они друг другу противоречат и не допускают никакого перехода.

Согласно Канту, философия как система априорного познания из разума может быть разделена *только на две части*: на теоретическую и практическую философию. В основе этого деления лежат познавательные способности с их законодательствующими априорными принципами. Разум содержит принципы познания вещей через понятия и имеет два специфически различных рода понятий: *понятия природы* и *понятие свободы*, что дает основание для деления философии: «...первые делают возможным теоретическое познание по априорным принципам, второе же <...> для определения воли создает расширяющие основоположения, которые называется поэтому практическими»¹⁸¹. За этими принципами стоят познавательные способности. *Рассудок* дает конститутивные принципы для познания природы – категории, *разум* дает конститутивный принцип для поступка. Таким образом, в *познании главенствует рассудок*. Критика познавательной способности выявила границы применения его априорных принципов и тем самым ввела его в свое русло: «...с помощью критики чистого разума (названной так вообще) в надежное, исключительное владение в противовес всем другим соперникам должен был быть введен, собственно говоря, рассудок, имеющий свою собственную область, а именно в познавательной способности, поскольку он

¹⁸¹ Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006. С. 119.

содержит априорные конститутивные принципы»¹⁸². С другой стороны, разум оказывается *конституирующим в отношении способности желания*. «Рассудок и разум, – пишет Кант, – имеют, следовательно, два различных законодательства на одной и той же почве опыта, не нанося ущерба друг другу»¹⁸³.

Таким образом, две различные области законодательства без противоречия совмещаются в одном субъекте, постоянно ограничивая друг друга, но и не создавая никакого единства. Между двумя областями законодательства имеется пропасть, так что невозможен никакой переход от одной к другой, но «тем не менее второй (мир свободы — *В.К.*) должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы»¹⁸⁴. Следовательно, хотя единство способностей и их законодательств фактически отсутствует, задача «Критики способности суждения» заключается в поиске их единства ради полной реализации цели свободы в мире, чтобы чувственно воспринимаемый мир соответствовал умопостигаемому нравственному порядку. Из этого замысла в конечном счете и рождается кантовский проект телеологии, в основе которого лежит, таким образом, идея единства философии и единства человека как трансцендентального субъекта.

Переход от царства свободы к царству природы и единство способностей субъекта осуществляются с помощью априорного принципа особой способности – способности суждения. Между рассудком и разумом — *высшими познавательными способностями* — имеется средняя способность — также высшая, — которая также имеет претензию судить по априорным принципам, и которая составляет среднее звено между двумя способностями. «Это *способность суждения*, относительно которой есть основание по аналогии предполагать, что она также должна содержать в себе если не собственное законодательство, то все

¹⁸² Там же. С. 116.

¹⁸³ Там же. С. 122.

¹⁸⁴ Там же. С. 123.

же собственный принцип для отыскания законов, во всяком случае априорный, чисто субъективный принцип»¹⁸⁵. Эта способность содержит свой собственный априорный принцип. Задача критики следовательно, состоит в том, чтобы провести всеобъемлющее исследование этой способности на предмет ее априорного принципа и его применения, т.е. установить, есть ли у этого принципа *своя собственная* область и дает ли он правило для чувства удовольствия и неудовольствия, — ведь за семейством высших познавательных способностей стоят три протоспособности — *способность познания, чувства удовольствия и неудовольствия, способность желания*¹⁸⁶, именно к ним в итоге сводятся все способности.

Таким образом, для Канта оказывается принципиальным установить, насколько оправдана претензия способности суждения на обладание *собственным* априорным принципом, и не способствует ли этот априорный принцип переходу от природы к свободе. В итоге, проблема единства критической философии выходит в последней критике на первый план.

Однако способность суждения выполняет свою связующую функцию особым способом – речь идет о ее специфическом модусе, которому Кант дает название *рефлектирующая* способность суждения, антитезой к которой выступает *определяющая* способность суждения. Суть «работы» определяющей способности суждения состоит в подведении данных созерцаний под рассудочные понятия: «Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждений есть умение *подводить* под правила, т.е. различать, подчинено ли нечто данному правилу или нет»¹⁸⁷. То есть, хотя рассудок дает для нашего познания априорные понятия, именно способность суждения решает, подходит ли тот или иной частный случай под общее правило, – понятие. Но такая способность суждения никак не может иметь свой собственный априорный

¹⁸⁵ Там же. С. 124.

¹⁸⁶ Это, видимо, вывод, к которому Кант пришел достаточно рано, поскольку именно такова структура способностей в письме к К.Л. Рейнгольду от 28/12/1787. Там, напомним, Кант проводит именно такое разделение способностей и обосновывает на нем **трехчастный состав философии** — то, от чего он позднее откажется.

¹⁸⁷ Там же. С. 123.

принцип, поскольку она постоянно вынуждена заимствовать его от рассудка: «Но из природы способности суждения <...> легко заключить, что очень сложно найти ее отличительный принцип (ведь какой-нибудь принцип она должна содержать в себе a priori, иначе она не была бы предметом даже самой обыденной критики как особая познавательная способность), который, однако, не должен быть производным от априорных понятий: ведь они принадлежат к рассудку, а способность суждения имеет дело только с их применением»¹⁸⁸. Очевидно, таким образом, что определяющая способность не может играть роль среднего звена, связывающего трансцендентальные способности в систематическое единство. Кант выходит из затруднения путем коррекции учения о способности суждения. В «Критике способности суждения» он вводит новый вид способности суждения – рефлектирующую способность суждения, отличие которой состоит в том, что она, имея частное, не обладает общим, т.е. она должна его (общее) только обнаружить: «...если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность»¹⁸⁹. По мнению Канта, рефлектирование, также как и определение, предполагает наличие соответствующего априорного принципа, без которого оно совершалось бы наугад¹⁹⁰.

Телеологическая способность суждения является в системе трансцендентальных способностей разновидностью рефлектирующей способности суждения. Вторым видом рефлектирующей способности суждения является *эстетическая способность суждения*. Для обеих способностей, то есть для рефлектирующей способности суждения вообще, Кант констатирует наличие своего особого априорного принципа. *Это принцип целесообразности*. Тот факт,

¹⁸⁸ Там же. С. 116-117.

¹⁸⁹ Там же. С. 126.

¹⁹⁰ См.: «Рефлектирование <...> так же требует для нас принципа, как и акт определения, при котором понятие об объекте, положенное в основу, предписывает способности суждения правила и, следовательно, заменяет принцип. <...> Этот принцип означает, что в продуктах природы всегда можно предполагать форму, которая возможна по всеобщим познаваемым для нас законам. В самом деле, если бы мы не могли предполагать это и не положили этого принципа в основу нашего рассмотрения эмпирических представлений, то всякое рефлектирование поводилось бы наугад и вслепую, стало быть, без уверенности в том, что оно будет соответствовать природе» (*Кант И.* Первое введение в «Критику способности суждения» // *Кант И.* Критика способности суждения. С. 78-79).

что этот принцип можно, «представить или на чисто субъективном основании как соответствие его формы <...> с познавательной способностью, чтобы объединить созерцание с понятиями для познания вообще, или на объективном основании как соответствие формы предмета с возможностью самой вещи согласно понятию о нем, которое [ей] предшествует и которое содержит в себе основание этой формы»¹⁹¹, и позволяет разделить рефлектирующую способность суждения на два подвида: на эстетическую и телеологическую.

Суть принципа целесообразности заключается в потребности нашего познания постигать единство и систематичность природы. Мысль Канта в данном случае заключается в том, что за категориальной сеткой рассудка остается бесконечное многообразие форм природы, которые оказываются неопределенными и непознанными со стороны нашего рассудка, но которые необходимо познать и определить для достижения полной связи опыта. Познать, на языке Канта, означает определить закономерность этого многообразия форм природы, т. е. подвести их под некие законы. И поскольку бесконечное многообразие форм, тем не менее, остается для рассудка случайным, представляя его закономерным, мы представляем его целесообразным, так как *необходимость случайного называется целесообразностью*. Целесообразность оказывается принципом для суждения об этом многообразии для составления полной системы опыта.

Но специфика применения рефлективной способности суждения, в отличие от определяющей способности суждения, заключается в том, что она применяет свой априорный принцип исходя из своих потребностей и только лишь для самой себя, поскольку, хотя всеобщие законы природы, как пишет Кант, подсказывают связь форм природы, они не дают об этом определенного знания, поэтому для достижения полной связи природы мы должны для потребностей нашего собственного познания допускать, что таковая связь возможна и что бесконечное многообразие форм природы также подчиняется неким всеобщим законам, которые даны неким рассудком; то есть мы должны рассматривать многообразие

¹⁹¹ Кант И. Критика способности суждения. С. 138.

форм природы, *как если бы* они также подчинялись законам, происходящим из некоего (хотя и не нашего) рассудка. В итоге Кант пишет: «Способность суждения, следовательно, также имеет в себе априорный принцип для возможности природы, но только в субъективном отношении, благодаря чему она для рефлексии о природе предписывает не природе (как автономия), а себе самой (как геавтономия) закон, который можно было бы назвать законом *спецификации природы* в отношении ее эмпирических законов; этого закона способность суждения а priori в природе не познает, а допускает его ради познаваемого для нашего рассудка порядка ее приделении всеобщих законов природы, когда она хочет подчинить им многообразие частных законов»¹⁹². Поэтому принцип целесообразности понимается в философии Канта как *субъективная максима суждения*, которую мы вынуждены допускать исходя из потребности своего собственно рассудка для того, чтобы связать всю бесконечность опыта в единое систематическое целое, причем мы не можем претендовать на объективное познание этой целесообразности (т. е. как чего-то, что имманентно самой природе). Это положение является фундаментальным для всей «Критики способности суждения», и именно на нем в конечном счете строится и эстетика, и телеология Канта.

Как выше уже отмечалось, Кант делит рефлектирующую способность суждения на два подвида, исходя из того, каким образом представляется целесообразность. Эстетические суждения выносятся на основании чувства удовольствия, возникающего от согласованности форм с познавательными способностями, которые в результате приводятся в гармонию (свободная гармоничная игра рассудка и воображения): *до соотнесения с понятием* форма созерцания *непреднамеренно* соотносится с познавательными способностями, которые приводятся в гармонию, отчего возникает удовольствие, и предмет созерцания в таком случае является целесообразным относительно способностей субъекта (также возможно обратное отношение, когда субъект целесообразен относительно предмета). Такая целесообразность называется формальной и субъективной. В случае с телеологическими суждениями мы имеем дело с

¹⁹² Там же. С. 132.

объективной целесообразностью. Если в случае с эстетической способностью суждения целесообразность понимается как соответствие формы созерцания способностям субъекта до всякого понятия, то принципом телеологической способности суждения является целесообразность, понимаемая как соответствие формы предмета самой его возможности на основании некоего заранее принятого о нем понятия. Иными словами, в случае эстетической способности суждения целесообразна форма предмета для способностей субъекта без понятия, а в случае телеологической способности суждения целесообразен сам предмет в соответствии с определенным понятием. Таким образом, принципом эстетической способности суждения является *целесообразность без цели*, а принципом телеологической – целесообразность, предполагающая наличие цели (*целесообразность с целью*). В силу этого, предмет, о котором судит телеологическая способность суждения, называется *целью природы*.

Кант прямо заявляет, что именно эстетическая способность суждения в первую очередь отвечает за связь между миром свободы и миром природы: «Та часть критики способности суждения, которая содержит в себе эстетическую способность суждения, принадлежит этой критике по существу, так как только она содержит в себе принцип, который способность суждения совершенно а priori полагает в основу своей рефлексии о природе, а именно принцип формальной целесообразности природы по ее частным (эмпирическим) законам для нашей познавательной способности, без которых рассудок не мог бы в ней разобраться»¹⁹³. Относительно же телеологической способности суждения Кант пишет, что она представляет собой не самостоятельную способность, а лишь «рефлектирующую способность суждения вообще», принадлежащую теоретической философии, поскольку действует она, как и определяющая способность суждения, всегда по тем или иным понятиям и лишь применительно к некоторым предметам она действует не как определяющая, а как рефлектирующая способность.

¹⁹³ Там же. С. 139.

Тем не менее, как мы увидим далее, из общей идеи кантовской телеологии вытекает, что именно телеологическая способность суждения является той инстанцией, которая придает опыту систематическое единство и, таким образом, соответствует основной задаче и смыслу принципа целесообразности. По всей видимости, в процессе работы над эстетической частью своей «Критики» Кант пришел несколько не к тем выводам, которые он сначала предполагал получить. Об этом достаточно хорошо свидетельствует анализ двух вариантов Введения, которые Кант подготовил для «Критики способности суждения» (как известно, Кант в самый последний период, непосредственно перед публикацией своего труда, работал над новым Введением, решив заменить уже полностью готовый текст). За неимением возможности представить подробное рассмотрение всей полноты аргументов по этому вопросу отправляем читателя к книге Д.Н. Разеева «Телеология Иммануила Канта». В целом можно согласиться с выводами Д.Н. Разеева, что «первый вариант Введения ориентирует читателя на то, что в основном тексте “Критики способности суждения” ведущим предметом анализа будут так называемые эстетические суждения, которые составляют целый (т.е. независимый) класс суждений, наряду с классами суждений теоретических и практических. Вторая разновидность продуктов рефлектирующей способности суждения – а именно суждения телеологические – включаются в «Критику способности суждения», скорее, ради систематического единства. В первой редакции Введения <...> даже сам принцип, лежащий в основе таких суждений, не в собственном смысле самостоятельный»¹⁹⁴.

Замена Введения показывает, что не сразу Кант ясно осознал, что объективную целесообразность вполне можно рассматривать в качестве самостоятельного принципа телеологической способности суждения, а саму эту способность – как автономную, наряду с эстетической способностью суждения. Также исходя из учения о методе телеологической способности суждения можно сделать вывод, что именно представление мира как телеологической системы дает сознанию полную связь опыта. В совокупности на основании этих двух моментов

¹⁹⁴ Разеев Д.Н. Телеология Иммануила Канта. СПб.: Наука, 2010. С. 49.

можно заключить о важнейшей роли телеологической способности суждения в философии Канта. Статус этой способности определяется ее автономным положением в системе способностей трансцендентального субъекта (так же как и в случае с эстетической способностью суждения), а ее роль и функциональная направленность касаются непосредственной задачи рефлектирующей способности суждения достичь систематического единства опыта и обеспечить связь царства природы и царства свободы.

Таким образом, очевидно, что *объективная целесообразность*, то есть соотнесение возможности предмета с понятием о нем (понятием о цели), является априорным принципом телеологической способности суждения. Кант в полной мере понимал всю сложность проблематики телеологии в науке Нового времени. Из предыдущих параграфов становится очевидно, что ко времени написания телеологической части «Критики способности суждения» в европейской философии сложились и прочно утвердились два основных подхода к телеологии. Первый был представлен французскими материалистами, которые, прочно связывая телеологию с теологией, критиковали телеологию как религиозный и архаичный пережиток и понимали природу как систему механических причин, лишенную какой бы то ни было разумности. Телеология рассматривалась как сфера, всецело принадлежащая человеку, поскольку предполагалось, что она строится на допущении у действующей субстанции намерений и, следовательно, разумности, которую невозможно обнаружить в природе. Целедеятельная активность, таким образом, признавалась в качестве субъективного свойства, которое человек склонен приписывать природе, подчиненной механическим законам и математическому расчету. Этот подход был обусловлен общим характером науки того времени. Как справедливо писал по этому вопросу В. Виндельбанд, новоевропейское «естествознание <...> обязано своей самостоятельностью и точностью своих исследований, правильностью своих гипотез и пригодностью своих методов более всего устранению телеологического

предрассудка и тому, что оно ограничилось чисто причинным рассмотрением явлений природы»¹⁹⁵.

На другом полюсе этого противостояния наряду со старым схоластическим философствованием, преобладающим в университетской науке, находилась традиция онтологической трактовки телеологии, восходящая к Аристотелю и представленная в философии XVIII в. Лейбницем и философской школой Х. Вольфа. В немецкоязычных странах лейбниц-вольфовская традиция доминировала. Эта позиция признавала, что цели, имея своим источником божественную субстанцию, внутренне присущи вещам, которым, следовательно, свойственна телеологическая активность, которая пользуется механическими законами как средством. В данном случае не было полного отказа от механицизма, который признавался легитимным методом научного исследования, однако он признавался недостаточным и односторонним, по причине чего телеология была призвана дополнить механизм. Важно было то, что цели понимались как объективное свойство природы, согласно которому природа действует по целям, поэтому за чувственно воспринимаемым механическим порядком существует *духовная* телеологическая система.

В итоге к концу XVIII в. философия и наука *de facto* пришли в явный методологический тупик: с одной стороны, следуя до конца принятой научной методологии, признававшей в природе только лишь количественные отношения, выразимые на языке математики, наука должна была полностью отказаться от телеологии как от религиозного предрассудка, что и делали материалисты; с другой стороны, ученые не только активно пользовались телеологическими предпосылками в своей исследовательской практике, как это видно на примере замечательного трактата Р. Бойля «Исследование конечных причин естественных вещей: в чем их нужно рассматривать, нужно ли это вообще, и с какими предостережениями натуралист должен их допускать?» (1688)¹⁹⁶, но также и

¹⁹⁵ Виндельбанд В. История Новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. Т.1. М.: Гиперборея-Кучково Поле, 2007. С. 311.

¹⁹⁶ В оригинале: «Disquisition about the Final Causes of Natural Things: Wherein it is inquired, Whether, and (if at all) with what Cautions, a Naturalist should admit them». См. след издание: Boyle R. Disquisition about the

постепенно осознавали, что как таковой механицизм несостоятелен для исследования целого ряда научных проблем, прежде всего проблемы органической сложности и происхождения жизни. Казалось, что эта проблема не подлежит решению.

Кант осознавал, частичную правоту как той, так и другой позиции, о чем свидетельствует первый же параграф «Критики телеологической способности суждения» (§ 61). В конечном счете для решения проблемы телеологии он выработал своего рода компромиссную точку зрения, в основе которой лежит выше описанное учение о рефлектирующей способности суждения и ее принципе.

Таким образом, ключевой проблемой кантовской телеологии является ответ на вопрос о легитимности телеологических суждений о природе, то есть обоснование их допустимости и конкретной роли в науке. Этой задаче, направленной на решение главной проблемы третьей критики, отвечает аналитика принципа телеологических суждений – принципа объективной целесообразности. Что же представляет собой этот принцип? Для ответа на этот вопрос достаточно привести формулировку самого Канта: «Этот принцип, а вместе с тем и дефиниция его гласят: *органический продукт природы – это такой, в котором все есть цель и в то же время средство*. Ничего в нем не бывает напрасно, бесцельно и ничего нельзя приписать слепому механизму природы»¹⁹⁷. Этот принцип включает в себя ряд предпосылок, которые Кант подробно положений в «Аналитике телеологической способности суждения». Прежде всего, кантовский принцип телеологии касается *внутренней целесообразности*. Кант впервые в истории философии четко формулирует разницу между двумя видами целесообразности: внутренней и внешней. «В самом деле, – пишет Кант, – представляемое действие, представление о котором есть также определяющее основание разумно действующей причины для его порождения, называется *целью*. В этом случае можно сказать: или что цель существования такого предмета природы лежит в нем

Final Causes of Natural Things: Wherein it is inquired, Whether, and (if at all) with what Cautions, a Naturalist should admit them // *Boyle R. The works of the honorable Robert Boyle in six volumes, to which is prefixed the Life of the Author. Vol. V. London: MDCCLXXII. P. 392-444.*

¹⁹⁷ *Кант И.* Критика способности суждения. С. 299.

самом, т. е. что он не только цель, но и *конечная цель*; или что эта цель находится вне его, в другом предмете природы, т. е. что он существует целесообразно не как конечная цель, а необходимым образом также и как средство»¹⁹⁸. Первый вид объективной целесообразности называется *внутренней целесообразностью*, а второй – *внешней*. Выводом Канта является признание факта того, что научным значением обладает только внутренняя целесообразность; хотя все предыдущие телеологические концепции, как мы видели, отличались явным утилитаризмом и признавали по преимуществу *внешнюю целесообразность*. Согласно Канту, внешняя целесообразность *случайна и относительна* для природных объектов, т. е. их вполне можно рассматривать без учета их пригодности или полезности для тех или иных вещей, поэтому Кант пишет, что «относительная целесообразность хотя предположительно и указывает на цели природы, однако не дает права ни на какое абсолютное телеологическое суждение»¹⁹⁹. Как подчеркивает немецкий философ, относительная (внешняя) целесообразность вещей «не дает нам полного права использовать их как цели природы в качестве оснований объяснения их существования и в то же время случайно целесообразные действия их в идее использовать в качестве основания их существования по принципу конечных причин»²⁰⁰.

Для представления же вещи как цели природы необходимо, согласно Канту, совершить два интеллектуальных действия. Во-первых, нужно мыслить понятие о целом как основание бытия вещи, то есть мыслить вещь вместе с понятием о ее цели. Этот способ мышления мы видим и в случае продуктов искусства. Но для целей природы нужно еще большее, а именно, чтобы части вещи «соединялись в единство целого благодаря тому, что они друг другу были причиной и действием своей формы»²⁰¹. Продукт природы, рассматриваемый в качестве цели, отличается от механизма и, следовательно, от продукта искусства типом отношения целого и части. Если части продукта искусства существуют только ради целого и, таким

¹⁹⁸ Там же. С. 342.

¹⁹⁹ Там же. С. 292.

²⁰⁰ Там же. С. 300.

²⁰¹ Там же. С. 296.

образом, основанием их бытия является понятие о целом (цель), которое оказывается трансцендентным по отношению к вещи, то части продукта природы существуют не только ради целого, но также и ради друг и друга, и, следовательно, благодаря друг другу. Шеллинг это описывал таким образом: «...в организации есть абсолютная индивидуальность, <...> ее части возможны только благодаря целому и целое возможно не благодаря соединению, а благодаря взаимодействию частей»²⁰². Взаимодействие частей целого обусловлено целым, в этом смысле целое является причиной частей, однако само целое в свою очередь создается своими частями, благодаря тому, что части создают друг друга. В итоге получается своего рода взаимозависимость части, которая всегда остается сама собой, и целого, которое подчиняет себе действие каждой части. Поэтому каждая часть, действуя ради другой части, действует ради себя, поскольку ее бытие от нее зависит, а все они вместе действуют ради целого. Таким образом, целое зависит от своих частей, а части от целого. В данном случае мы видим совпадение общего и частного, целого и индивидуальности, когда часть остается индивидуумом и в то же время ее бытие немислимо вне целого, а целое в свою очередь остается чем-то общим, но таким общим, которое включает в себя множество. Как пишет Кант, «лишь тогда и лишь поэтому такой продукт, как нечто *организованное* и *себя само организующее*, может быть назван *целью природы*»²⁰³. Поэтому целью природы является организм, или органическое целое, которое само для себя является целью, то есть содержит цель в самом себе и оказывается средством только для самого себя. Природа, в таком случае, понимается как обладающая не только действующей, но и *формирующей* силой. В данном случае мы имеем дело с впервые четко сформулированным принципом внутренней телеологии природы: мысль Канта заключается в том, что рассматривать продукт природы как цель природы можно только лишь допуская его самоцельность, т. е. что он существует сам ради себя. Этот тезис кантовской философии, как известно, сильно впечатлил И. Гете,

²⁰² Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998. С. 110.

²⁰³ Кант И. Критика способности суждения. С. 297.

который, говоря о том, что сближает его с Кантом, сказал: «Различение между субъектом и объектом, затем воззрение, что каждое творение существует для самого себя и что пробковое дерево растет совсем не для того, чтобы было чем закупоривать бутылки, – это у меня общее с Кантом, и я очень рад, что на этом мы сошлись»²⁰⁴.

Тем не менее, очевидно, что в соответствии с основным смыслом учения о рефлектирующей способности суждения этот принцип телеологии является не более чем максимой для суждения. Мы не можем судить объективно о том, присущи ли природе цели, и нам, следовательно, не дано знать, действует ли природа в соответствии с некими намерениями. Мы только лишь должны признать, что в соответствии с особенностями нашего рассудка мы не можем даже надеяться на то, чтобы «сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя из законов природы, не подчиненных никакой цели»²⁰⁵, и поэтому мы вынуждены допускать конечные причины как только лишь способ рассмотрения, чтобы сделать для себя понятными вещи, неподдающиеся механическому объяснению. Как пишет Кант, «так как мы, собственно, не *наблюдаем* целей в природе как преднамеренных, а только *примыслиаем* это понятие в рефлексии о продуктах природы как путеводную нить для способности суждения, то они не даны нам через объект»²⁰⁶. Присущи ли онтологически цели организмам, или нет, мы просто не можем знать, поскольку это выходит за пределы наших познавательных возможностей; точно так же как мы не можем объяснить организмы механически. Насколько для нас

²⁰⁴ Гёте И.В. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. С. 462-463. Весьма вероятно, что слова о пробковом дереве и о том, что каждое творение существует для самого себя, недвусмысленно отсылают нас к кантовской «Критике телеологической способности суждения» и ее различению между внутренней и внешней целесообразностью. Тем более что еще в заметке от 1820 г. «Воздействие новой философии» Гете выделяет в третьей критике Канта следующий мотив этого произведения – очень сходный с тем, что спустя семь лет он скажет Эккерману: «Если мой способ представления и не везде мог совпасть с мнением автора, если тут или там на мой взгляд кое-чего недоставало, то все же великие основные мысли произведения представляли полную аналогию с моим прежним творчеством, деятельностью и мышлением; внутренняя жизнь искусства, как и природы, деятельность обоих изнутри наружу была ясно высказана в книге. Создания этих двух бесконечных миров объявлялись существующими ради самих себя, и стоящее рядом друг с другом было, правда, друг для друга, но не нарочно ради друг друга» (Там же. С. 214).

²⁰⁵ Кант И. Критика способности суждения. С. 320.

²⁰⁶ Там же. С. 319.

возможно мы должны идти в механическом рассмотрении вещей, и тогда, когда это становится невозможно, нам следует допускать максимум рефлектирующей способности суждения о внутренней целесообразности природы, причем высказываться ассерторически о наличии целей в природе у нас нет никаких оснований. Эта максима выполняет, в таком случае, роль путеводной нити для механического рассмотрения и указывает нам направление для наших исследований природы, выполняя не конститутивную, а регулятивную функцию: понятие о целевой каузальности «есть только идея, за которой никто не решится признать реальность; ею лишь пользуются как путеводной нитью для рефлексии, и она всегда остается при этом открытой для любых механических оснований объяснения и никогда не выходит за пределы чувственно воспринимаемого мира»²⁰⁷.

Поэтому принцип объективной целесообразности Кант называет *эвристической максимой* способности суждения. Иначе говоря, Кант считает, что нам следует рассматривать организмы так, *как если бы* они были целями природы. В таком случае, понятие об объективной целесообразности оказывается не более чем субъективным эпистемологическим принципом, реальность которого мы не можем познавать в природе, но который мы вынуждены допускать как способ рассмотрения некоторых продуктов природы, чтобы сделать их для себя понятными, причем это допущение ни в коем случае *не ведет к отказу от механического исследования*, в котором мы непрестанно должны продвигаться и без которого природа вообще не была бы представлена для нас как предмет познания. Кант настаивает, что, рассматривая принцип телеологии как критический принцип для рефлектирующей способности суждения, мы не допускаем противоречия между механицизмом и телеологией, и поэтому антиномия телеологической способности суждения оказывается только лишь кажущейся. Телеология и механицизм, таким образом, не противоречат, а дополняют друг друга.

²⁰⁷ Там же. С. 310.

Понимание принципа объективной целесообразности как субъективной максимы, или как понятия, которое приписывается не объектам природы для их познания, а самой способности суждения для ее собственных нужд, составляет основу кантовского решения проблемы телеологии. С одной стороны, он, вслед за эмпирико-материалистической традицией признает субъективность конечных причин, но в то же время он настаивает, что научное познание не может не прибегать к ним, и телеология, таким образом, составляет неотъемлемую часть естествознания, – и рассмотрение организмов возможно для нас только *sub specie* телеологии.

Но Кант в своем телеологическом проекте идет еще дальше. Венцом кантовской телеологии является философия культуры и этика. В этом аспекте находит свое решение основная проблема третьей Критики – проблема единства опыта и через единство опыта – единство философии и гармония человека, почему телеология и оказывается той частью «Критики способности суждения», которая дает ответ на основную интенцию этого философского проекта. Рассмотрение отдельных продуктов природы в качестве целей подталкивает наш разум рассматривать всю природу как телеологическую систему. Но как это возможно? Для допущения понимания природы как системы целей необходимо найти основание этой системы. Это основание должно подчинять себе все многообразие природных объектов как средство цели, поэтому речь в данном случае идет о внешней целесообразности природных существ. На первый взгляд, если обзреть всю природу, то мы не найдем никаких свидетельств, что некий предмет природы каким-то образом выделен ею или наделен каким-то привилегиями. Наоборот, даже в случае с человеком мы вынуждены видеть по преимуществу механизм природы. Кант пишет: «Если принципом делают объективную целесообразность в многообразии пород земных творений и в их внешних отношениях друг к другу как целесообразно устроенных существ, то будет вполне соответствовать разуму, если мыслить в этом взаимоотношении опять-таки некую организацию и систему всех царств природы согласно конечным причинам. Но здесь опыт как будто резко противоречит максиме разума, особенно в том, что касается последней цели

природы, которая все же нужна для возможности такой системы и которую мы можем усматривать только в человеке, ввиду того что в отношении его как одной из многих пород животных природа не сделала никакого исключения – ни в своих разрушительных силах, ни в созидających, все подчинив своему механизму без какой-либо цели»²⁰⁸.

Тем не менее, Кант находит тот исключительный объект, который может быть основанием природы как телеологической системы. Это человек, а в человеке – культура. В этом контексте Кант различает *последнюю* и *конечную* цели природы. Культура является последней целью природы, а человек как моральное существо оказывается ее конечной целью. Ход рассуждений Кант о последней цели природы в целом повторяет его мысли, которые он высказывал еще с середины 1780-х гг.²⁰⁹. Последняя цель природы должна быть независима от нее, то есть выходить за пределы телеологической системы. Роль такого принципа, согласно Канту, не может выполнять счастье, поскольку это понятие всегда эмпирически обусловлено. Человек как «единственное существо на земле, которое обладает рассудком, стало быть, способностью произвольно ставить самому себе цели, он хотя и титулованный властелин природы и, если рассматривать природу как телеологическую систему, он по своему назначению есть последняя цель природы, но всегда только обусловленно, а именно только при условии, что он понимает это и обладает волей, чтобы дать ей и себе самому такое отношение цели, которое могло бы быть самодостаточным независимо от природы, стало быть, могло бы быть конечной целью, которую, однако, вовсе не следует искать в природе»²¹⁰.

Таким свойством обладает только *формальная* сторона воли, то есть способность вообще ставить цели и пользоваться природой как средством для тех или иных целей. Приобретение этой способности Кант называет *культурой*. «Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем

²⁰⁸ Там же. С. 343.

²⁰⁹ См.: «Идея всеобщей истории во всемирнограждаском плане» (1784); «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784); «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786); «Антропология с прагматической точки зрения» (1798); «Логика» (1798).

²¹⁰ Кант И. Критика способности суждения. С. 247.

основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле и не [его способность] быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его)»²¹¹.

Кант различает культуру умения и культуру воспитания. Культура умения развивается в условиях конкуренции и неравенства, а также гражданского общества (государства), которое уменьшает сталкивающиеся между собой воли. Конечной целью является создание *всемирногражданского состояния* (то есть некоего всемирного союза государств, отношения внутри которого должны основываться на международном праве), которое будет уже «амортизировать» конкуренцию целых народов. Культура воспитания также имеет важное значение, поскольку она отвечает за обуздание воли, и ликвидирует деспотизм склонностей. Культура воспитания делает нас восприимчивыми к наукам и искусству, которые оказывают на нашу природу исключительно благотворное влияние, делая ее мягкой и *цивилизованной*. Поэтому цель человека состоит в развитии науки и искусства, а также в создании правового государства.

Но культура и государство не являются для Канта самоценными. Они воспитывают и развивают личность, но они выполняют только лишь подготовительную функцию. Поэтому Кант в третьей «Критике» добавляет то, чего не было в его предыдущих работах, в целом повторявших вышеизложенную концепцию. Это учение о *конечной цели существования мироздания*. Это также человек. Но теперь Кант говорит не о культуре и государстве, которые являются последней целью природы как телеологической системы. Конечная цель мироздания – это человек как моральный субъект. Требование предполагать такую конечную цель следует из необходимости допускать для априорного принципа целесообразности некий интуитивный и, следовательно, нечеловеческий, рассудок. Наш дискурсивный рассудок не может воспринимать закономерность в частных формах природы, поскольку он движется от общего к частному. Закономерность природы по эмпирическим законам доступна нам лишь в рефлексии о природе для

²¹¹ Там же. С. 347.

телеологической способности суждения. В таком случае мы можем представлять случайность многообразных форм природы как закономерную, что возможно только лишь для рефлектирующей способности суждения. Однако для того, чтобы допускать такую закономерность случайного (целесообразность), мы вынуждены также допускать и такой рассудок, который может объективно мыслить такого рода целесообразность, следовательно, нечеловеческий рассудок. Для такого рассудка не может быть разницы между частным и общим, поэтому это должен быть интуитивный рассудок. Существует ли он в действительности, мы не можем знать, но мы, тем не менее, вынуждены его допускать для возможности достижения полной связи природы как системы, поэтому единственное, что мы знаем, – это, что в силу особенностей наших познавательных способностей мы вынуждены его допускать, хотя мы и не способны знать, существует ли он на самом деле. В таком случае, высший и более совершенный рассудок представляет собой творение нашего разума и оказывается следствием особенностей его устройства. Коль скоро, целесообразность природы мыслится чем-то случайным, то это служит основанием предполагать, что мир является следствием каузальности этого рассудка, и если «мыслится рассудок, который следует рассматривать как причину возможности таких форм, какие действительно встречаются в вещах, то можно спросить и о том объективном основании, которое могло бы определять этот продуктивный рассудок к такого рода действию; и тогда это основание было бы конечной целью, для которой существуют подобные вещи»²¹². Бог является порождением разума и как разумность *par excellence* нуждается в конечной цели. Это может быть только человек, который оказывается также и целью всего мироздания.

Но о каком человеке в данном случае должна идти речь? Конечная цель мироздания должна быть независимой от всяких природных определений. «Мы имеем единственный вид существ в мире, каузальность которых направлена телеологически, т. е. на цели, и которые в то же время устроены так, что закон, по которому они должны определять для себя цели, представляется ими самими как

²¹² Там же.

не обусловленный и не зависимый от природных условий, а сам по себе необходимый. Такое существо – человек, но рассматриваемый как ноумен; он единственное существо природы, в котором мы можем со стороны его собственных свойств познать сверхчувственную способность (*свободу*) и даже закон каузальности вместе с объектом ее, который оно может ставить себе как высшую цель (высшее благо в мире)»²¹³. Таким образом, если вещи, действующие согласно целям, нуждаются в последнем основании и высшей причине своей целесообразности, то это может быть только свобода человека как ноумена, по отношению к которому уже нельзя задавать вопрос, для чего он существует. Без человека как конечной цели вся цепь целей была бы неполной, поэтому вещи нуждаются в человеке как своей высшей причине, и «только в человеке, да и в нем только как в субъекте моральности, встречается необусловленное законодательство в отношении целей, и только одно это законодательство делает его способным быть конечной целью, которой телеологически подчинена вся природа»²¹⁴.

Таким образом, философия культуры и философия человека оказываются венцом кантовской телеологии. Именно в человеке природа и все мироздание, и даже сам Абсолют, получают свое главное обоснование. Мир и Бог нуждаются в человеке как в своей причине и цели, поэтому философская антропология (в современном смысле этого слова) составляет суть кантовской телеологии. Вместе с этим, очевидно, что телеология Канта воспроизводит и по-новому обосновывает ряд ключевых для тезисов классической телеологии: подчиненность механицизма телеологии, место человека как центра телеологической системы мироздания, неизбежность применения телеологии для познания природы. Эти положения уже так или иначе находили отражение в предшествующей философии, в частности, в метафизике Лейбница-Вольфа. Но очевидно, что в рамках своего трансцендентализма Кант придает им совершенно новое звучание. Как уже было сказано, Кант отчетливо формулирует понятие имманентной телеологии, чего не

²¹³ Там же. С. 350.

²¹⁴ Там же. С. 351.

было даже у Лейбница и отводит традиционной утилитарной телеологии в духе стоиков значение лишь постольку, поскольку этот тип мышления выходит за пределы науки как таковой и обосновывается этикой. Однако кантовская телеология все-таки остается в пределах классического подхода: ведь в ее основе лежит игнорирование фактора времени в процессе развития. Бытие предмета определяется, в данном случае, некой заранее предзаданной целью, которая реализуется в материи. Этот подход господствует в телеологии со времен Аристотеля и, как уже ранее отмечалось, называется «*финализмом*». Кантовское новшество, касающееся понимания телеологии как субъективного эвристического принципа способности суждения, существенно не меняет это обстоятельство. В данном случае, традиционное понимание телеологии лишь субъективизируется, гносеологизируется и признается в качестве способа рассмотрения, обусловленного особенностями нашего познания, в то время как принципиально такое понимание остается на прежних позициях. Лишь в философии Гегеля в связи с его концепцией развития мы можем видеть первые ростки нового, неклассического понимания телеологии.

§ 8. Телеологическая проблематика в философской системе Гегеля

Философия Гегеля представляет собой последнее слово классической философии, за которым последовал совершенно новый тип мышления. При этом гегелевская система содержит также и ряд внутренних, возможно самим Гегелем неосознаваемых, предпосылок, которые послужили в дальнейшем идейной основой для неклассических философов. Телеология является, в данном случае, той чертой гегелевской философии, в которой как раз и можно обнаружить сочетание обеих тенденций: как классической, так и неклассической. Неклассическое в телеологии Гегеля проявляется, прежде всего, в том, что она впервые признает *время и историчность* в качестве конститутивной определенности бытия – подход в полной мере реализованный Бергсоном. Хотя, в отличие от И. Канта, Гегель не написал отдельного трактата по проблематике телеологии, можно сказать, что система Гегеля по сути своей телеологична, и в этом смысле телеология

оказывается внутренним нервом гегелевской философии как таковой. Фокусом гегелевского телеологизма является его понятие развития и понятие конкретного, лежащие в основе всей его системы, поэтому в этом параграфе мы сконцентрируемся именно на этом аспекте философии Гегеля.

В целом, ход мыслей в рамках гегелевской системы достаточно прост. С точки зрения Гегеля, «вещи, о которых мы непосредственно знаем, суть простые явления для нас, но также и в себе и настоящее определение конечных вещей состоит в том, что они имеют основания своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее»²¹⁵, поэтому единичные вещи не имеют самостоятельного бытия, и их внутренним, истинным, содержанием является их интеллектуальная сущность. Истиной предметности является мышление, которое составляет сущность и основу вещей. В конечном счете таковой сущностью оказывается «всеобщая субстанция мышления», существующая независимо от того, мыслит ли ее кто-либо. Таким образом, в философии Гегеля именно абсолютное мышление предстает субстанциальной основой бытия.

В понимании Гегеля, мышление как таковое «объективно», самостоятельно и не нуждается в наличии какого-либо субъекта – эмпирического, трансцендентального или абсолютного – который бы его мыслил. Если традиционное представление о соотношении вещи и мысли исходило из того, что мысль порождается предметом и должна ему соответствовать, то после кантовского «коперниканского» переворота, перевернувшего это отношение, Гегель идет еще дальше и утверждает независимость мысли от мыслящего конечного духа. То, что существует само по себе, ради себя и благодаря себе, и служит основанием бытия другого, называлось в европейской философии Нового времени *субстанцией*. Гегель считал «точку зрения субстанции» глубоко правильной и философски необходимой. В этом отношении он, так же как и Шеллинг, с самых юных лет высоко оценивал философию Спинозы, которая была для него образцом системности. Но Спинозовское понимание субстанции Гегель считал недостаточным и односторонним. В «Лекциях по истории философии»

²¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. С. 162-163.

имеется следующее замечание на этот счет: «...требовалось, чтобы Спинозовская субстанция понималась не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание»²¹⁶. Иными словами, необходимо было субстанциональность соединить с субъективностью, из которой развивается все многообразие ее определенности. Таким образом, гегелевская субстанция понимается как субстанция-субъект. Как пишет Гегель, «все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»²¹⁷. В этом отношении оказывается, что всеобщая субстанция – Абсолют – является живой, развивающейся целостностью. Ставя в один ряд понятия «разум», «идея» и «понятие», Гегель понимает их как репрезентанты абсолютного мышления и абсолютной идеи.

Почему же идея и абсолютное мышление понимаются как процесс, жизнь и развитие? «Идея, – пишет Гегель, – существенно есть процесс, потому что ее тождество есть лишь постольку абсолютное и свободное тождество понятия, поскольку она есть абсолютная отрицательность и поэтому диалектично»²¹⁸. Жизненность абсолютного заключается, таким образом, в том, что он включает в себя свое иное, то есть свое собственное *отрицание*. Абсолют есть жизнь, а значит, и деятельность, труд. «У Гегеля, – пишет в связи с этим Ю.В. Перов, – мышление как субстанция есть деятельность, активность, причем “бесконечная деятельность”. Она абсолютна <...> и свободна <...>, то есть развертывает из себя свои собственные определения»²¹⁹. Деятельность абсолютной субстанции направлена на саму себя, а именно на собственное самоутверждение и самораскрытие. Но самораскрытие оказывается возможным для Абсолюта как опосредованное своим инобытием. Поэтому становление субстанции является, говоря языком Гегеля, *иностановлением*. В процессе своего развития Абсолют *отчуждает* формы как продукты своей работы, в которых, как в зеркале, он видит самого себя.

²¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. СПб.: Наука, 2006. С. 543.

²¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006. С. 9.

²¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 404.

²¹⁹ Перов Ю.В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. С. 452.

Опосредование, поэтому, не есть нечто, полагающееся вне Абсолюта, оно, в понимании Гегеля, оказывается в сущности равенством субстанции самой по себе. Инострановление, как пишет Гегель в «Феноменологии духа», является «рефлексией в себя». «Разуму поэтому отказывают в признании, когда рефлексию исключают из истинного и не улавливают в ней положительного момента абсолютного. Она-то и делает истинное результатом, но точно также и снимает эту противоположность по отношению к его становлению»²²⁰. Таким образом, источником деятельности абсолютной субстанции является ее внутренняя противоречивость; «внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития»²²¹, как пишет Гегель.

В таком случае, фундаментальным определением Абсолюта является то, что Гегель называет *конкретностью*. Конкретное в философии Гегеля – это «единство различного». Абстракция – это «пустая общность», то есть унифицированное единство, содержащее в себе только лишь тождество. Распространенный предрассудок, заключающийся в том, что философия занимается абстрактным, в корне неверен. Согласно Гегелю, «философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само по себе есть особенное, определенное»²²². Абсолют содержит в себе свое иное, свое отрицание, поэтому и представляет собой единство различного, или целостность. Абсолют – это *особенное всеобщее*, являющееся единством многообразного, в силу которого оно «обречено» на самораскрытие, или на откровение в разнообразии эмпирического мира. Гегелевский Абсолют – не потусторонний Бог христианской

²²⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 10.

²²¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. С. 89.

²²² Там же. С. 88.

церкви, а бесконечное и совершенное бытие, живущее и раскрывающееся в мире и, прежде всего, в человеке как главном предмете и центре мира.

Абсолютная субстанция мышления, содержащая в себе все свое многообразие, то есть многообразие мира, бесконечно развивается и находит свое выражение в логических категориях, формах природы и модусах деятельности человеческого духа; своим предметом и конечной целью она имеет лишь самое себя. Процесс порождения мира и человека представляет собой процесс самопознания и самоутверждения субстанции. В итоге, в гегелевском понимании субстанции-субъекта соединяется как онтологический, так и гносеологический смысл, поскольку суть деятельности абсолютной субстанции состоит в творении эмпирического мира и познании самого себя через познание этой сотворенной предметности.

Таким образом, деятельность абсолютного разума не хаотична и не случайна. Как отмечено в той же «Феноменологии духа», «разум есть *целесообразное действие*. Возвышение вымышленной природы над непризнанным мышлением и, прежде всего, изгнание внешней целесообразности подорвали доверие к форме *цели* вообще. Однако, следуя определению, которое уже Аристотель дает природе целесообразной деятельности, цель есть нечто неподвижное, *покоящееся*, которое *само движет*; таким образом, это – *субъект*»²²³. В таком случае, вся деятельность и жизнь Абсолюта пронизана целесообразностью и насквозь телеологична. Целесообразность выражает факт необходимости и внутренней закономерности абсолютного. Цель абсолютной идеи заключается в том, чтобы познать себя, для чего в качестве средства она использует сперва чистые логические форма, а затем и все многообразие мира, и деятельность человека, представляющей собой в совокупности человеческую культуру.

Рассмотрим, как непосредственно происходит телеологический процесс развития и самопознания духа. Прежде всего, необходимо отдавать себе отчет, что Гегель понимает развитие идеи как процесс перехода *от абстрактного к конкретному*, в ходе которого благодаря раскрытию заложенных в ней

²²³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 11.

возможностей и их познания она постепенно обогащается внутренним содержанием. Но самосознание как цель развития субстанции – не данность, которая имеется как нечто присущее ей само по себе, а задача, которую ей необходимо выполнить, поэтому в полной мере субстанция становится собой лишь в конце процесса развития.

В качестве основных выделяется три этапа телеологического развития. Наиболее кратко этот «механизм» изложен во Введении в «Лекции по истории философии». Гегелевская концепция развития, которую мы ниже реконструируем, полностью воспроизводит основной ход его мысли и, также как и понятие конкретного, которое оно дополняет, отражает саму суть его философии. Первым этапом развития является «*в-себе-бытие*». Это состояние возможности, потенции, способности. Что-то одновременно и есть, и не есть в этом состоянии. *Есть* в смысле еще нереализованной *способности* и какого-то бытия, а *нет* в том смысле, что это бытие еще не действительность и еще, поэтому, не действует. Но что значит стать действительностью? Это означает «*для-себя-бытие*», которое оказывается, следовательно, вторым этапом развития. Для себя бытие означает, что то, что было в себе, должно стать предметом, то есть должно быть осознанно. Примером может служить развитие разума человека. Гегель пишет: «То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека. То, что для него стало предметом, есть то же самое, что он есть *в себе*; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится»²²⁴.

Пребывая в себе, бытие пребывает в идеальной форме. То, что есть для-себя-бытие, является действительностью и реальностью, которая *в себе* пребывала в свернутом виде и идеально. В идеальной форме это бытие не осознавало себя, не знало, что оно есть. Но в-себе-бытию свойственно иметь влечение к развитию. Как мы уже знаем, источником этого влечения является внутренняя противоречивость и стремление снять противоречие. В противовес этому бытие-для-себя, или

²²⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. С. 85.

предметное бытие, находится в состоянии действительного познания себя. Это реальная множественность. Но опять же, как мы уже знаем, вся познаваемая предметность не возникла извне, а пришла изнутри того, что развивается, поскольку изначально была в нем в идеальном виде. Становление для-себя-бытием оказывается в таком случае выходом за свои собственные пределы, поэтому в основе гегелевской идеи развития лежит самопреодоление. «Но этот выход за свои пределы, – пишет Гегель, – ставит себе определенную цель, и высшим его свершением, предопределенным конечным пунктом его развития, является плод, то есть порождение зародыша – возвращение к первому состоянию»²²⁵. Таким образом, *третьим этапом* процесса развития и его конечной целью является «возвращение к себе», то есть в исходное идеальное единство. Но это уже новое единство, обогащенное предыдущим процессом развития и полностью сознательное. Развитие в гегелевском смысле – это процесс движения от абстрактному к конкретному и, соответственно, процесс познания конкретного. Развитие на всех своих этапах конкретно, то есть представляет собой единство единства и множества. Но высшей стадией является осознанная конкретность. Вся система Гегеля нанизана на вышеуказанную схему процесса развития.

Исходя из выше описанного учения, можно видеть, как в философии Гегеля вводится *историчность и временность*. Фундаментальной определенностью абсолютной субстанции мышления оказывается способность развиваться, то есть «бытийствовать» во времени. Важно понимать также, что это развитие оказывается в сущности бессубстратным и бессубъектным, поскольку сама суть абсолютного неотличима от его деятельности и немислима как безжизненная. Как верно пишет Ю.В. Перов, «Гегель многократно называет дух, разум, абсолютную идею, саморазвивающееся понятие, само “мышление” как бы “субъектом” (“тем, кто мыслит”). Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что помимо содержания мыслей обо всем этом он ничего сказать не может»²²⁶. Впрочем, и сам Гегель признается в «Лекциях по истории философии»: «Развитие мы обыкновенно

²²⁵ Там же. С. 86.

²²⁶ Перов Ю.В. Лекции по истории классической немецкой философии. С. 477.

представляем себе формальной деятельностью, лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное»²²⁷.

Таким образом, суть дела как факта состоит в деятельности как процессе, поэтому сам процесс развития можно понимать как субъект деятельности. И действительно, описывая, например, развитие логической идеи в «Науке логики» Гегель не дает никакого ее описания кроме как через категории, в которых она развивается. Значит, помимо категорий как ступеней развития идеи, мы о самой идее сказать ничего не можем. Только в самом развитии раскрывается для нас познаваемая сущность абсолютного, которое в себе оказывается непознаваемым и иррациональным. В этом отношении в философии Гегеля мы находим достаточно ясное проведение неклассического понимания телеологии (хотя и не лишенное противоречий). Гегелевская философия впервые вводит интерпретацию целесообразности как того, что присуще не столько результату, сколько процессу. Это новшество становится следствием введения в философию понятия развития и осмысления Абсолюта как развивающегося внутренне многообразного целого. Также важно понимать, что в той мере, в какой Абсолют конкретен, он содержит в себе множественность, и из этого следует, что внутри Абсолюта, понимаемого как некое объективное фихтевское дело-действие, имеется не просто некая инаковость и негативность, а имманентная иррациональность.

Впрочем, важно отметить, что иррациональность, историчность Абсолюта и его непознаваемость как субъекта развития остаются у Гегеля все-таки лишь первым приближением к той концепции телеологии, которая восторжествует в неклассической философии. Классические черты телеологии все-таким остаются преобладающими: телеологизм гегелевской системы предполагает, что акцент ставится на результате развития, более того, развитие как движение к конечной

²²⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. С. 88.

цели самопознания оказывается замкнутым в себе процессом, что отражает образ круга, который можно применить к системе Гегеля. Конечно, на каждом этапе развитие обогащается новым, более конкретным, содержанием, но оно не бесцельно и имеет совершенно определенный предел, после которого оно снова возвращается к прежнему состоянию. Уже в самом начале развития весь процесс развертывания многообразия определений субстанции-субъекта *предопределен и известен*: сама гегелевская Наука Логики демонстрирует, что абсолютный разум «заранее» знает те конечные цели, к которым ему еще предстоит прийти через воплощение в инобытие, в эмпирическую действительность. Таким образом, несмотря на введение историзма, философия Гегеля по-прежнему сохраняет основные особенности классической телеологии.

Важнейшим новшеством и шагом вперед оказывается, при этом, дальнейшее, вслед за Кантом, развитие идеи имманентной телеологии, которая составляет основу гегелевской философии. Торжество телеологического имманентизма, а также введение в телеологию принципа историзма можно, таким образом, считать ключевыми особенностями гегелевской телеологии и философии в целом. На этом мы заканчиваем рассмотрение классической телеологии переходим к анализу той философской революции, которая была произведена в философии XIX века творчеством неокантианцев, а также А. Бергсона.

Глава 2. Неклассическая телеология в философии XIX – начала XX века

В XIX столетии в связи с распадом гегелевской школы можно наблюдать отчетливую тенденцию к размыванию дискурса классической философии. Философия XIX – начала XX вв. предложила совершенно новый подход к решению всего спектра философских проблем, начиная от теории бытия и заканчивая этикой. Внутри старой философской традиции телеология занимала особое место и отражала в себе все особенности и всю специфику философской классики. При рассмотрении классической телеологии невозможно отделаться от мысли, что мы имеем дело не с какой-то отдельной доктриной или разделом философии, а, можно сказать, с самой сутью классического мышления, поскольку в ней как в едином центре сошелся ряд вопросов, затрагивающих ключевые проблемы мышления, сущности человека, его отношения к внешнему миру и к Абсолюту.

Задачей настоящей главы будет демонстрация, анализ и осмысление той трансформации, которая произошла в европейской философии в XIX столетии. Телеология и в неклассической философии сохранила свою роль «проблемного центра» философии, поэтому, как и прежде, в телеологии как зеркале отражается сама сущность нового неклассического философского дискурса. Неклассическая философия породила тенденцию к радикальному пересмотру самых основ западной цивилизации. Эту перемену можно назвать *переходом от философии бытия к философии становления*. При этом, как следует из предыдущего рассмотрения истории телеологии, эта трансформация не была неким неожиданным переворотом. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что та революция, которую осуществили «пророки нового мира» и «возмутители спокойствия» (прежде всего, это касается Шопенгауэра, Кьеркегора и Ницше), была последовательно подготовлена самой классической философией и вызрела в ее недрах. Этот факт особенно очевиден при рассмотрении немецкой классической философии, прежде всего, философии Канта и Гегеля. Поэтому

неклассическая телеология, как и неклассическая философия в целом, была порождена самой классикой, ее наиболее оригинальными тенденциями.

Главным выразителем новой философии становления явился А. Бергсона, философия которого синтезировала в себе всю суть неклассической философии и дала ей ясное выражение. Поэтому в конечном счете наше исследование увенчается осмыслением *неклассической телеологии Бергсона*.

§ 1. Неклассическая философия как философия становления

Классическая телеология в большинстве случаев исходила из факта вторичности времени и становления по отношению к бытию. Эта ключевая особенность телеологии, свойственная в той или иной степени всей философии от досократиков до Гегеля, вытекает из самих основ классической метафизики, основанной элейцами. Так, в платонической онтологии предполагалось, что эмпирический мир, доступный чувственному восприятию, представляет собой не более чем явление и видимость, в то время как подлинную реальность составляют вечные идеи, образующие целую систему (мир), постигаемую в акте *интеллектуального* познания. Философ сталкивается с противоречивой и непостоянной реальностью и в попытке ее осмысления приходит к заключению, что истина может быть найдена только в неподвижном и вечном, тенью которого является окружающий мир. Видимый изменчивый и разнообразный мир оказывается в таком случае не более чем вымыслом или своего рода театром, одновременно актерами и зрителями которого мы оказываемся. В результате подлинным предметом философии может быть только вечное, а становящаяся реальность должна быть «свернута» в непреходящую форму идеи. Как писал в этой связи А. Бергсон, сущностью платоновской диалектики «является схватывание изменения и преобразование ее в формы, которые не меняются. Она – есть способ статического объяснения <...>. Становление как становление остается <...> за пределами диалектического объяснения. <...> [Но] Платон – не элейт. Он допускает изменчивую реальность. Изменение существует, но оно не является объектом идеи. Ему [Платону] не удастся, следовательно, найти способ

объяснения, или скорее выражения, калькирующего становление, которое одинаково причастно и бытию и ничто, и истине и фантазии»²²⁸.

Как уже отмечалось, указанный подход является продолжением и окончательным выражением традиции элеатов и Сократа. По сути, этот тип онтологии лег в основу всей западноевропейской науки. Интересны в этой связи замечания К. Поппера. В работе «Мир Парменида: очерки о досократовском просвещении», фрагмент которой опубликован в переводе на русский язык, он пишет, что идеи Парменида сохраняли почти неограниченную власть над западной наукой: идеи Парменида «определяли цель и методы науки как поиск инвариантов. <...> Идеи Парменида оказали мощное воздействие на эволюцию научных идей»²²⁹. В этом отношении можно утверждать, что сущностью науки является поиск самождественного, однозначно определенного, или, как указывает Поппер, поиск инвариантов. И в той мере, в какой эта задача действительно принадлежит сущности научного поиска, наука и философия остаются в традиции, определяющейся парменидовско-платоновской метафизикой. В этом смысле можно утверждать, что в своей подлинной интенции классическая философия представляет собой платонизм²³⁰, который развивался в той или иной степени большинством наиболее знаковых и влиятельных философов от досократиков до Гегеля. Таким образом, основной особенностью классической философии можно считать ориентацию на *познание инвариантов*, отрицание сущности временности, общее стремление к рациональному описанию процессов.

В философии Нового времени (до Канта) эта тенденция нашла свое наиболее ясное выражение. В своей наиболее общей характеристике философия Нового времени может быть названа *рационализмом*. Традиционное разделение на эмпиризм и рационализм в данном случае оказывается условным. По большей части как рационалисты, так и эмпирики понимали мир как строго организованную, закономерную систему, подчиняющуюся универсальным

²²⁸ Bergson H. Cours IV. Cours sur la philosophie grecque. Paris: PUF, 2000. P. 37-38.

²²⁹ Поппер К. За пределами поиска инвариантов // Вопросы истории естествознания и техники. 2002. № 4. С. 675.

²³⁰ Построенный и развитый на основе онтологии элеатов.

правилам. Задачей познания являлось в таком случае раскрытие этой разумности и правильное ее описание. Это обстоятельство объясняется самой сутью научной революции XVI-XVII вв. Согласно Галилею, исчисляемые отношения являются главным определяющим свойством материи, а математизированная механика — фундаментом естествознания. Вся наука Нового времени движима поэтому девизом Галилея: «Философия написана в величественной книге (я имею в виду Вселенную), которая постоянно открыта нашему взору, но понять ее может лишь тот, кто сначала научится постигать ее язык и толковать знаки, которыми она написана. Написана же она на языке математики, и знаки ее — треугольники, круги и другие геометрические фигуры, без которых человек не смог бы понять в ней ни единого слова; без них он был бы обречен блуждать в потемках по лабиринту»²³¹. Эта математизация реальности и породила понимание природы и человека как системы аподиктических законов, выражаемых на математическом языке. При этом важно понимать, что такое понимание реальности стоит в самой тесной связи с платоновской метафизикой, рассматривающей математические сущности в качестве основы бытия вещей²³². Поэтому в новоевропейском рационализме как никогда отчетливо был выражен платонический тип философии.

Математизация природы предполагала, что миру онтологически свойственна разумность. Как мы видели, рассматривая философию Спинозы, такой подход предполагает, что основополагающей точкой зрения философии является принцип тождества мышления и бытия. В таком случае окружающий мир понимается как проекция рациональности. С рационалистических позиций оказывается, что даже сам Абсолют подчинен в своей деятельности строгим законам²³³. В этой связи достаточно вспомнить не только Спинозу и его систему, но и Лейбница, который последовательно настаивал, что в основе деятельности Бога лежит не произвол, а

²³¹ Галилей Г. Пробирных дел мастер. М.: Наука, 1987. С. 41.

²³² По вопросу о связи платонизма и теории Галилея см.: Койре А. Галилей и Платон // Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М.: Прогресс, 1985. С. 128-152; Койре А. Ньютон, Галилей, Платон // Там же. С. 154-174.

²³³ В этой связи можно вспомнить философию Лейбница, который последовательно настаивал, что в основе деятельности Бога лежит не произвол, а универсальные законы логики, которым сам Бог вынужден подчиняться.

универсальные законы логики, которым сам Бог вынужден подчиняться. Г.Г. Майоров писал в связи с этим, что истины разума, согласно Лейбницу, «зависят от Бога только в том смысле, что они причастны его разуму, а поскольку это вечные истины, божественный разум не может их произвести или уничтожить, он только содержит их. Отождествляя разум бога с “царством идей и вечных истин” и устанавливая, примат разума над волей. Лейбниц особенно приближается к Платону»²³⁴. Поэтому реальность, познаваемая классическим рационализмом, представляет собой интеллектуализированный конструкт, или продукт деятельности разума. В этой связи можно сделать вывод, что второй важнейшей особенностью классической философии является *интеллектуализация реальности*. Понимание бытия как статичной, самотождественной системы является следствием того, что интеллект признается основным средством познания мира.

Неклассическая философия существенно по-иному описывает реальность. Во-первых, как уже было сказано, неклассическая философия ставит на первое место *становящуюся и изменчивую реальность*, признавая ее основой бытия как такового. Вот как об этом пишет П.П. Гайденко: «Изменчивость, непостоянство эмпирического мира – то, что в античности называлось становлением, в постметафизической²³⁵ философии воспринимаются как фундаментальные определения реальности – как физической, так и психической. То, что предстает в окружающем мире как прочное и устойчивое, объясняется *незаметностью изменений в потоке реальности*. На место единства и самотождественности субстанции ставится *единство процесса; процессуальность* – вот теперь самая глубокая характеристика бытия. Процессуальность дается нам в опыте; опыт – единственно адекватное свойство постижения процесса. Опыт никогда не может быть завершен, он неисчерпаем, всегда таит в себе неожиданное и

²³⁴ Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М.: Изд-во Московского ун-та, 1973. С. 97-99.

²³⁵ Гайденко использует термин «постметафизическая философия», однако неклассическая философия вовсе не отказывается от метафизики. Наглядным примером построения новой неклассической метафизики можно считать эволюционизм А. Бергсона. Новая телеология А. Бергсона, которую мы рассматриваем в соответствующем разделе настоящей работы, является важнейшим элементом этой неклассической метафизики.

непредвиденное»²³⁶. Подтверждение этой мысли П.П. Гайденко найти непосредственно у представителей самой неклассической философии. Так, великий русский философ С.Л. Франк, находясь под явным влиянием А. Бергсона, писал в одной из своих ранних работ, имеющей целью обоснование новой метафизики: «...само понятие исторического приобретает широкое космическое значение: не только общество, язык, культура — но и весь мир и вся жизнь имеет свою "историю", и мировое бытие состоит именно в действенном движении вперед... эволюция мира есть не простое перераспределение между постоянными элементами, не одно лишь изменение внешних комбинаций между ними, а действительное творчество, внутреннее имманентное развитие самих субстанциальных элементов бытия. Всякая история — космическая, как и общественная — есть не слепая смена механических комбинаций, а живой процесс развития личности»²³⁷. П.П. Гайденко также подчеркивает, что с этой важнейшей характеристикой наиболее полно соотносится понятие жизни. В этой связи еще Гегель писал о жизни как основной характеристике высшей, подлинной реальности. Согласно Гегелю, развитие Идеи может быть понято как жизнь: «Идея может быть выражена и постигнута только как процесс в ней самой (пример — становление) и как движение. Ибо истинное не есть нечто покоящееся, сущее, но есть только нечто самодвижущееся и живое»²³⁸. В этой связи Гегель критиковал понимание духа как мыслящей вещи, вместо которого он предлагал понятие духа как чистой деятельности, абсолютного беспокойства и простоты, которая в то же время внутри себя различается²³⁹.

Это понимание бытия как живого, то есть как чистой деятельности, спонтанности, стало определяющим для неклассической философии. Наиболее полно оно нашло отражение в *философии жизни*. Прежде всего в философии Ф. Ницше и А. Бергсона. По мнению Ницше, теория «двух миров»,

²³⁶ Гайденко П.П. *Время, длительность, вечность: проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 295.

²³⁷ Франк С.Л. *Личность и вещь (Философское обоснование витализма)* // Франк С. Л. *Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1910. С. 214.

²³⁸ Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*. Т. 1. М.: Мысль, 1971. С. 417.

²³⁹ См.: Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 3. *Философия духа*. М.: Мысль, 1974. С. 6-36.

противопоставляющая окружающую действительность и некий иной, умопостигаемый, подлинный мир, глубоко ошибочна. В своей сущности мир целостен и един. Но в отличие от платоновского интеллигибельного мира идей, реальный целостный и подлинный мир, о котором говорит Ницше, подвижен и изменчив. Субстанциализация мира, превращение его в некую устойчивую структуру как раз и влечет за собой, с точки зрения философа, такого рода разделение, т. е. является причиной «измышления» некой истинной потусторонней реальности. В связи с этим Ницше писал, что *«нельзя допускать вообще никакого бытия, потому что тогда становление теряет свою цену и является прямо бессмысленным и излишним. <...> эта гипотеза бытия есть источник всей клеветы на мир (“лучший мир”, “истинный мир”, “потусторонний мир”, “вещь в себе”). <...> Становление не есть кажущееся состояние, быть может, наоборот, пребывающий мир есть видимость»*²⁴⁰.

У Гегеля мы видели настойчивое стремление сохранить в понимании мира момент устойчивости и завершенности, а также отчетливое желание интерпретировать мир как нечто predetermined в своем развитии, несмотря на то, что именно Гегель первым обосновал принцип историчности бытия и тем самым произвел легитимацию становления, которое в его системе также объявлялось неотъемлемой характеристикой Абсолюта и мира. В противоположность этому, в философии Ницше мы находим решительный и однозначный шаг в сторону устранения из философии любых остатков классической метафизики субстанции, полагавшей в основу реальности некий безусловный и устойчивый принцип.

Процитированный выше фрагмент важен также еще и тем, что в нем Ницше подчеркивает, что становление нельзя понимать как связанное с некой целью: «Если бы у мирового движения была какая-нибудь цель, то она должна была бы быть уже достигнута. Но единственный лежащий в основе всего факт — это то, что у него нет никакой цели, — а потому всякая философия и всякая научная гипотеза (например, механизм), которые исходят из необходимости такой цели этим

²⁴⁰ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. С. 391.

основным фактом *опровергнуты*. Мы должны объяснить становление, не прибегая к такого рода конечным целям: становление должно являться оправданным в каждый данный момент (или не *поддающимся оценке*, что сводится к тому же); настоящее ни под какими видами не должно быть оправдываемо ради будущего или прошедшее ради настоящего»²⁴¹. Казалось бы, в этом фрагменте Ницше однозначно выступает против телеологии, но внимательно вчитавшись с слова философа, можно понять, что он выступает не против телеологии вообще, а против телеологии в ее традиционном понимании, поэтому он пишет, что становление «должно являться оправданным в каждый данный момент», а не через будущее или прошлое, что означает, что становление в каждый свой момент *само по себе* оправдано и цельно. Таким образом, можно сказать, что становление в каждый свой момент целесообразно, т. е. обладает абсолютное полнотой, самоценностью и целесообразностью для себя, а не с точки зрения прошлого или будущего. Поэтому становление как бесконечный творческий процесс развития вовсе не представляет собой некий бессмысленный поток реальности, а оказывается движением, наполненным внутренним смыслом.

Такая интерпретация указанного фрагмента подтверждается и другими, более прямыми и однозначными словами Ницше. Фрагмент 675 «Воли к власти» раскрывает ницшевское понимание деятельности. «Мое требование, – пишет Ницше, – заключается в том, чтобы *деятель* снова занял свое место в процессе действия, после того как его оттуда логически удалили и таким путем лишили содержания действие; чтобы совершение *чего-нибудь*, «цель», «намерение», «задача» снова были включены обратно в деятельность, после того как их искусственно оттуда исключили и таким путем лишили деятельность содержания»²⁴². Здесь становится понятным, против чего возражал Ницше: против «вынесения» цели за пределы действия, т. е. понимания целесообразности как чего-то внешнего по отношению к процессу действия. Истинное понимание телеологии, в таком случае, заключается в том, что целесообразность тождественна самой

²⁴¹ Там же. С. 390.

²⁴² Там же. С. 368.

деятельности, вытекает из становления и направлена на него же. Ницше пишет по этому поводу: «Все “задачи”, “цели”, “смысл” — только формы выражения и метаморфозы одной и той же воли, которая присуща всякому процессу — воли к власти»²⁴³. Цель – это внутреннее «раздражение» воли, ее внутренняя движущая сила, направленная на самоё себя. Вот как Ницше пишет об этом: «Нет “воли”, а есть только воля к *чему-нибудь*, нельзя выделить *цель* из волевого процесса (как это делают теоретики познания)»²⁴⁴.

Цель и процесс воления оказываются тождественными, поскольку цель – это не более чем внутренний нерв действия, то есть его напряжение и усилие. Поэтому нет никакого целеполагания вне действия, а есть только лишь стремление, целесообразно направленное на внутреннее содержание самого действия. И в этом смысле в каждый момент своего развития становление самодостаточно и целостно. Оно не знает ни будущего, ни прошлого, а целиком погружено в «сейчас», в котором как в капле воды отражена вся его сущность. В моменте «сейчас» дано сразу все развитие во всем его многообразии и во всей его полноте, и поэтому только настоящее, т. е. только то, что развитие есть сейчас и в данный момент, является подлинной и истинной целью становления и развития – целью, полагаемой изнутри процесса развития и направленной на него же самого. Так неклассическая философия формулирует новую телеологию, *телеологию становления и процесса*. Этот новый тип телеологии можно понимать как имманентную телеологию в своей окончательной, ясной форме.

Если в классической телеологии целесообразность по большей части определялась чем-то внешним по отношению к вещам и претерпеваемым ими процессам развития, то в неклассической философии формируется новая телеология, которая предполагает, что целесообразность *внутренне* присуща становлению и «обращена» на него – это можно назвать телеологическим имманентизмом в собственном смысле этого слова. Классическая телеология, как мы могли видеть в предыдущей главе, также в той или иной степени поддерживала

²⁴³ Там же. С. 368.

²⁴⁴ Там же. С. 365.

телеологический имманентизм, но очевидно, что, в силу вышеописанных особенностей классической философии как философии бытия и метафизики субстанции, это понимание телеологии находило достаточно ограниченное отражение в философских концепциях европейских мыслителей. Наиболее близко к пониманию имманентной телеологии приближается немецкая классическая философия, которая, как уже отмечалось, произвела фактическую легитимацию становления для метафизической философии. Именно в немецкой классике мы впервые находим отчетливую формулировку различий между внешней и внутренней телеологией, а также понимание того факта, что свое истинное значение телеология имеет в рамках имманентизма. Однако даже в философии Канта в итоге делается акцент на внешней целесообразности, когда Кант венчает свою телеологию учением о человеке как о конечной цели природы, по отношению к которой все остальные вещи мира могут выполнять роль средств – т. е. в данном случае признается, что внутренней целесообразностью может обладать только человек как моральный субъект.

В гегелевской философии мы находим оправдание философии становления и понимание духа как жизни. Но при этом Гегель стремится максимально сблизить становление с бытием и в итоге оказывается, что для любого процесса развития цель всегда заранее задана, хотя и его собственной природой, поэтому развитие оказывает чем-то внешним по отношению к своей цели.

В неклассической философии, как можно видеть на примере Ницше, мы сталкиваемся с совершенно новым подходом. Ставя на первое место становление и процессуальность, неклассическая философия в полной мере развивает имманентное понимание телеологии и окончательно преодолевает рудименты телеологического экстернализма. Целостность и целесообразность, имея своим источником становление, теперь полагаются внутри самого процесса становления и присутствуют в своей особой индивидуальной форме в каждый его момент.

Полагая становление основной характеристикой бытия, неклассическая философия считает своей основной ценностью *порождение чего-то нового*. «А поскольку новое, – пишет П.П. Гайденко. – рождается во времени, то

постметафизическая философия, утверждая в качестве единственной реальности процесс, поток, становление, творчество нового и солидаризируясь с универсальным эволюционизмом современной науки, возводит время как необратимое, как “стрелу времени” в первый принцип всего сущего»²⁴⁵. Таким образом, изменение ракурса рассмотрения бытия приводит к тому, что фундаментальным определением бытия в неклассической философии становится *время*. Если в классической философии время понималось как нечто производное от вечности (достаточно вспомнить известное платоновское определение: «...вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем»²⁴⁶) и более низкое по сравнению с вечностью, то в неклассической философии бытие понимается через время, т. е. как становление. Известный философ Р. Гуардини разъясняет это таким образом: «Если спросить современного человека, как он воспринимает жизнь, то ответ в различных вариантах всегда сведется к одному и тому же: жизнь – это усилие, поиски цели и прыжок к ней, творчество, разрушение и новое творчество, то, что *бурлит и находится в движении, течет потоком и бушует*. Поэтому современному человеку трудно почувствовать, что жизнь есть также и могучее присутствие, сосредоточенная в себе сокровенность, сила, парящая в спокойствии. По его представлениям, жизнь *неотделима от времени*. Она – изменение, переход, постоянная новизна. Той жизни, которая выражается в длительности и устремляется к вечной тишине, он не понимает. Если ему случается представить себе Бога, то он думает о Нем как о творящем без усталости. Он склонен даже представлять Его Самого в *постоянном становлении*, созидающим Себя на пути от бесконечно далекого прошлого к столь же далекому будущему. Бог, пребывающий в чистом настоящем, неизменный, Сам Себя исчерпывающий в невозмутимой реальности, не говорит ему ничего. И если он слышит о “вечной жизни”, которая должна быть исполнением всякого смысла, то легко приходит в замешательство: что это за существование, в котором ничего

²⁴⁵ Гайденок П.П. Время, длительность, вечность: проблема времени в европейской философии и науке. С. 307.

²⁴⁶ Платон. Тимей. С. 440.

не происходит?»²⁴⁷. Именно это понимание времени как основной характеристики бытия и приводит к формированию новой телеологии, квинтэссенцию которой можно найти в кратком анализе философии Ницше и цитате из Гуардини. Вся неклассическая телеология построена на такого рода онтологии времени, и именно этим и определяется ее новаторство.

Следствием новой метафизики времени становится новое понимание способов и методов познания. Неклассическая философия уходит от присущей классической эпохе интеллектуализации реальности. В неклассической философии рационализм понимается как причина превращения сложной, бурлящей и живой реальности в статичную и мертвую конструкцию, которую предлагала метафизика субстанции. В противовес этому подходу неклассическая философия делает акцент на внерациональных формах познания. Прежде всего это касается *интуиции*: интуиция как основной метод познания и понимание времени как основной характеристики бытия становятся неразрывно связанными между собой. Эта связь особенно очевидна в философии Бергсона. В дальнейшем мы рассмотрим бергсонизм более подробно, поскольку, как уже было сказано, в философии Бергсона неклассическая телеология, как и вообще неклассическая философия, нашли свое наиболее полное выражение и осмысление. В этом же параграфе мы сделаем еще ряд общих замечаний.

Становление неклассической философии происходило достаточно медленно и сложно. Очевидно, что на пути к новой философии и новой метафизике необходимо было совершить глубокое переосмысление ряда традиционных положений философской классики. Традиционно это переосмысление связывается с А. Шопенгауэром, С. Кьеркегором, Ф. Ницше и А. Бергсоном²⁴⁸. Но следует отметить, что философия XIX столетия отмечена не только этой философской традицией. Несмотря на общий кризис науки и научного мировоззрения, который

²⁴⁷ Гуардини Р. Апокалипсис – время и вечность. Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/265/20/>, (дата обращения: 10.12.2016).

²⁴⁸ См., например, изложение истории философии в учебнике под редакцией Н.В. Мотрошиловой: История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 3. Под ред. д.ф.н., проф. Мотрошиловой Н.В., д.ф.н., проф. Руткевича А.М. М.: Греко-латинский кабинет, 1999.

стал особенно очевиден на рубеже XIX-XX вв. в связи с рядом новых открытий в физике²⁴⁹, в XIX веке происходит активное развитие позитивизма, который представляет собой концентрированное выражение «научной философии» и строится на материализме и эмпиризме, в целом воспроизводя эпистемологический каркас философии Просвещения. Это философское направление встало на путь полного отрицания телеологии и редукции всех процессов и феноменов к механической каузальности. По сути, в отношении телеологии позитивизм продолжает традицию французского материализма и не привносит в данном случае ничего нового. Оппонентами позитивизма и выступали представители неклассического типа философствования, в котором явно выделяются два направления: неокантианство и философский «иррационализм» Шопенгауэра, Ницше и Бергсона.

При несомненном различии этих направлений, их принадлежность новой философской парадигме делает естественными параллели и сближения во многих важных пунктах. Особенно интересна параллель, наблюдаемая между теорией познания фрайбургского неокантианства – прежде всего, философией Г. Риккерта – и философией Бергсона. Именно в этих философских концепциях можно найти наиболее полное выражение сути неклассического философствования и особенно неклассической телеологии. При этом важно подчеркнуть, что, хотя в философии XIX в. – эпохи перехода к новому типу философствования – телеология по-прежнему присутствует во многих философских учениях (например, во французской спиритуализме, в марбургском неокантианстве, в неогегельянстве), именно эти две философские концепции дали наиболее обоснованное выражение *новой телеологии* и наиболее ярко выразили трансформацию телеологии в неклассическую форму. Поэтому в этой части работы мы будем исходить из того, что в философии Риккерта и Бергсона трансформация телеологии от классической парадигмы к неклассической представлена наиболее полно и последовательно, и

²⁴⁹ О новой философии и о кризисе классической науки см.: *Евламтнев И.И.* Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. С. 8-14.

основное содержание этой главы будет посвящено этим двум философским концепциям.

Формулируя краткий итог этого параграфа, отметим, что суть той трансформации, которую претерпела неклассическая телеология отражает суть трансформации философии как таковой. Это изменение можно охарактеризовать как переход к телеологии процесса, основанной на понимании *времени как ключевой характеристики бытия*; классическая метафизика субстанции, понимающая бытие через вечность и сквозь призму логики, рационализирующей человека, Абсолют и мир, сменяется новым пониманием бытия как времени и как непрерывного и всегда самодостаточного творческого процесса. Риккерт и Бергсон, каждый в своей степени и в своем отношении, оказались выразителями этого изменения и создателями новой телеологии творчества²⁵⁰. На данном этапе мы заканчиваем наш предварительный обзор и общую характеристику неклассической философии и переходим к непосредственному анализу концепций неклассической телеологии в том виде, в каком они представлены во фрайбургском неокантианстве (у Г. Риккерта) и в философии А. Бергсона.

§ 2. Телеологический критицизм фрайбургского неокантианства. В. Виндельбанд

Как правило, философию неокантианства наряду с неогегельянством и неотомизмом относят к разряду неоклассических и неорационалистических философских систем, которые стремились сохранить преемственность с философской классикой и дать отпор торжествующим позитивизму, с одной стороны, и недавно родившемуся иррационализму, с другой, определявшими философский ландшафт Западной Европы в второй половине XIX века²⁵¹. Несомненно, стремление к сохранению и уважению классической традиции,

²⁵⁰ Хотя при этом важно также учитывать и то, какую роль сыграли в этом другие мыслители: прежде всего, Ф. Ницше. Но философия Ницше не является систематической – ведь, как известно, Ницше сам активно выступал против системности философии. Поэтому его размышления относительно телеологии, хотя и выражают новое понимание телеологии как внутреннего процесса развития, обращенного самого на себя, не складываются в полностью продуманную и последовательную концепцию, каковую мы находим у Риккерта и Бергсона. Поэтому философию Ницше мы будем упоминать лишь эпизодически.

²⁵¹ См.: История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 3. С. 5.

причем по преимуществу лишь отдельной ее части, составляло неотъемлемую компоненту этих философских учений. Тем не менее эти стратегии философствования никогда бы не достигли большого влияния и распространения, если бы цели их адептов не распространялись далее охранительных устремлений. В особенности это обстоятельство необходимо помнить при рассмотрении неокантианства – учения наиболее распространенного и влиятельного в университетской философии Германии на рубеже XIX – XX столетий. Оценивая влияние и роль неокантианства, К.А. Свасьян пишет, что по «силе влияния и авторитарности неокантианство не только оставило позади себя прочие современные ему философские школы и течения, но и вышло за рамки только философии в своих претензиях на роль некоего фундаментального мировоззрения, определяющего все без исключения области культурной и социальной жизни, вплоть до теологии, социологии и рабочего движения <...>. Таковым видело себя неокантианство, сумевшее в течение считанных десятилетий занять по отношению к современной ему культуре позицию, допускающую сравнение разве что с влиянием неоплатонизма на европейскую культуру от Августина до Фичино. Можно без преувеличения говорить о своего рода философской церкви, отождествившей себя с философией как таковой и присвоившей себе право отлучать от философии любые мыслительные усилия, держащие курс не на Каноссу кантовского критицизма, а на самостоятельность»²⁵². По крайней мере относительно Германии это утверждение более чем справедливо. Действительно, приблизительно между 1870-ми и 1920-ми годами неокантианство получило наибольшее распространение в немецких университетах, став самым синонимом слова философия.

Для целей нашего рассмотрения важно в этой связи отметить, что почти все неокантианские школы так или иначе имели телеологию в качестве неотъемлемой составной части своих философских систем. По крайней мере, последнее утверждение напрямую касается двух наиболее ярких неокантианских школ – марбургской и фрайбургской (баденской, или юго-западной). Более того, в рамках

²⁵² Свасьян К.А. Неокантианство // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 58.

фрайбургского неокантианства мы находим в совершенно определенной форме *телеологию процесса*, которая столь характерна для неклассической философии. В этом смысле, как это ни парадоксально, при внимательном чтении телеологию фрайбургского неокантианства можно рассматривать как одну из наиболее интересных и ясных формулировок неклассической телеологии вообще – той самой телеологии, начало которой было положено оппонентами неокантианцев в лице А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Конечно, здесь необходимо сделать оговорку, что неокантианская телеология *лишь отчасти* выражает новую телеологию, поскольку ориентация на классический тип философствования оказывается достаточно важной для этой философской программы. Но тем не менее философская классика в лице И. Канта не была для неокантианцев непререкаемым авторитетом и не сдерживала самостоятельного творческого поиска философов этого направления. Об этом очень верно высказался В. Виндельбанд: «Понять Канта – значит пойти дальше, чем он»²⁵³. Именно таковое отношение к классической философии, представленной, прежде всего, И. Кантом, определило тот факт, что неокантианство (прежде всего фрайбургская (юго-западная) школа В. Виндельбанда – Г. Риккерта), точно так же как и представители философии жизни, выразило новый тип и способ философствования; в этом смысле оно также может быть отнесено к неклассической философской традиции, связанной с идеей становления. При всей разности и внешнем антагонизме этих двух философских направлений их можно ставить в один ряд в отношении проблемы телеологии.

Для начала в связи с многозначностью термина «неокантианство» и своего рода разногласием среди исследователей необходимо внести ясность в само понятие «неокантианства»²⁵⁴. Впервые термин «неокантианство» появился в

²⁵³ Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 21.

²⁵⁴ Общую историю формирования неокантианства см. в новой книге Ф. Бейзера: *Beiser F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1786-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014. Общую историю неокантианства см. в соответствующих разделах следующих книг: *Буржуазная философия кануна и начала империализма: учеб. пособие для ун-тов / Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского*. М.: Высшая школа, 1977. *Современная буржуазная философия: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / Под ред. А. С. Богомолова и др.* М.: Высшая школа, 1978. *История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 3. Под ред. д.ф.н., проф. Мотрошиловой Н.В., д.ф.н., проф. Руткевича А.М.* М.: Греко-латинский кабинет, 1999.

работах Ф. Лассалья и К.Л. Михелета²⁵⁵. Окончательно свою «институциональную прописку» он получил в 1888 г. в «Очерках истории философии» Ф. Ибервега, где имелась глава под названием «Неокантианцы». «Этот год, – пишет Н. А. Дмитриева, – можно считать датой официального признания существования неокантианства как особого идейного течения, его “институализации” в истории философии. До этого времени термин “неокантианство” хотя и применялся довольно широко приблизительно с 1875 г., но не только и не столько для “нейтральной историографической классификации ряда философов, ссылающихся на Канта, сколько для дискредитации “вошедшей в моду кантомании” как новой формы подчинения профессуры историческому авторитету”»²⁵⁶. Тем не менее формирование неокантианских школ произошло еще до 1890-х годов – период, который можно скорее назвать временем зрелости и наибольшего влияния этого философского течения. Некоторые авторы указывают в этой связи буквально первые годы после смерти Гегеля (1831-32 гг.)²⁵⁷. Действительно, еще к 1830-40-м годам относится ряд произведений, противопоставляющих Канта Гегелю и стремящихся выстраивать философствование с опорой на первого. К числу таких работ относятся, прежде всего, «Записки о характере новой философии» (1929) Им. Г. Фихте-мл., «Кант и философская задача нашего времени. Юбилейная записка в честь Критики чистого разума» (1832) Ф.Э. Бенеке, работы Й. Мюллера и Г. Гельмгольца о физиологической трактовке кантовского а priori. Однако непосредственными «зачинателями» неокантианства принято считать, прежде всего, Отто Либмана с его книгой «Кант и эпигоны» (1865) и Фридриха Альберта Ланге, автора «Истории материализма» (1866) – философского бестселлера своего

²⁵⁵ По сути термин «неокантианство» был изобретен Михелетом в 1862 г. См. по этому вопросу: *Köhnke K.C. The Rise of Neokantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism. Cambridge – NY: Cambridge University Press, 1991. P. 116.*

²⁵⁶ *Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: Марбург в России. Историко-философские очерки. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 57-58.*

²⁵⁷ Например, Клаус Кёнке относит начало неокантианства к 1830 г. См.: *Köhnke K.C. The Rise of Neokantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism. Cambridge–NY: Cambridge University Press, 1991. P. 7-8.* Также поступает и Герберт Шнедельбах: *Schädeldach H. Philosophie in Deutschland. 1831-1933. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983. S. 15.*

времени. Именно инициативы этих мыслителей и привели к последующему развитию неокантианского движения в немецких университетах.

Верхней же временной границей неокантианства можно считать 1933 г. – год закрытия национал-социалистами двух основных неокантианских журналов: «Kant-Studien» и «Logos». Таким образом, временными рамками неокантианства как самоактуализирующего философского направления мы будем считать период с 60-х гг. XIX в до 1933 г. В общей сложности в этот период исследователями насчитывается вплоть до семи неокантианских школ²⁵⁸. Наиболее важными из них были две выше упомянутые школы: марбургская (логическая) школа и баденская (аксиологическая) школа. Соответственно, первая была представлена, в первую очередь, философией Г. Когена и П. Наторпа, а вторая – философией В. Виндельбанда и Г. Риккерта.

Для общей характеристики неокантианства важно отметить ряд особенностей, свойственных обеим школам. Во-первых, это логический рационализм, связанный с последовательной борьбой с эмпиризмом, психологизмом и метафизикой – разновидностями которой и считались первые две доктрины. Во-вторых, фундаментальная роль гносеологии как основы философской системы, поскольку для неокантианцев именно с решения ряда гносеологических вопросов начиналось философствование как таковое. В-третьих, историчность философии, «согласно чему философия – это критика и реконструкция сформулированных в ходе исторического развития идей с точки зрения их значимости для решения актуальнейших проблем настоящего»²⁵⁹. В-четвертых, научность философии, при которой философия понимается как строго научное занятие, хотя при этом интерпретация термина «наука» существенно отличается от понимания, принятого в позитивизме и в естественных науках. И наконец, в качестве пятой и важнейшей особенности мы выделим факт наличия

²⁵⁸ *Köhnke K.C.* The Rise of Neokantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism. Cambridge – NY: Cambridge University Press, 1991; *Бохенский И.М.* Современная европейская философия. М.: Из-во иностранной литературы, 1959. С. 84-85.

²⁵⁹ *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: Марбург в России. Историко-философские очерки. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 57.

телеологии в составе обеих философских систем. Причем телеология полагается не как внешний довесок к цельной системе философии, а как одна из ее ключевых составляющих. Более того, в отличие от концепций марбуржцев, именно в философии аксиологической школы неокантианства мы, как ранее уже отмечалось, встречаемся с совершенно новым типом телеологии – неклассической телеологией, что заставляет нас существенно скорректировать распространенный тезис о «классичности» неокантианства.

В этом параграфе нас в первую очередь будет интересовать философия *баденского неокантианства*. В самом названии этой философии – *телеологический критицизм*²⁶⁰ – уже присутствует слово телеология, что свидетельствует о важности и фундаментальности телеологии для этого философского направления. В рамках нашего подхода телеологию баденского неокантианства следует понимать как непосредственный переход к новому типу телеологии, который в полной мере раскрылся в философии Бергсона. При этом мы рассматриваем эти столь разные философские направления (философию жизни А. Бергсона и гносеологию Виндельбанда–Риккерта) не с эмпирической точки зрения, то есть путем историографического анализа каких-либо идейных влияний, а с точки зрения их внутреннего идейного содержания, то есть мы исследуем эти философские концепции скорее по их духу и согласно их общим выводам, которые при внимательном изучении обнаруживают определенную близость, что позволяет сделать весьма парадоксальное на первый взгляд объединение этих философских учений (А. Бергсона и В. Виндельбанда – Г. Риккерта) в одну рубрику и даже выстроить из них историческую последовательность «созревания» неклассической телеологии – наше дальнейшее изложение должно раскрыть и обосновать эту мысль.

В своей философской деятельности В. Виндельбанд, основатель аксиологической школы неокантианства, исходил из того факта, что в философии Канта происходит существенное изменение философского мировоззрения.

²⁶⁰ Употребление этого термина см.: *Блонский П.П.* Современная философия: между идеализмом и наукой. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 164-187.

Понимание сути этого изменения, которое обычно называют «коперниканской революцией Канта», определило для Виндельбанда интерпретацию и самой философии как критической науки об общеобязательных ценностях, и всех ключевых философских вопросов. В конечном счете, именно интерпретация кантовской философии заложила основу философии ценностей Виндельбанда и Риккерта, в силу чего Риккерт имел право утверждать, что выводы его теории познания не выходят за пределы «Критики чистого разума»²⁶¹.

По мнению Виндельбанда, в своем историческом развитии философия в той или иной степени прошла четыре ступени и, соответственно, получила развитие в четырех формах. Своеобразие каждой из этих форм определяется отношением философии к науке, поэтому история «названия “философия” есть история культурного значения науки»²⁶². Эти четыре формы Виндельбанд описывает таким образом: «Когда научная мысль утверждает себя в качестве самостоятельного стремления к знанию ради самого знания, она получает название философии; когда затем единая наука разделяется на свои ветви, философия есть последнее, заключительное обобщающее познание мира. Когда научная мысль опять низводится на степень средства к этическому воспитанию или религиозному созерцанию, философия превращается в науку о жизни или формулировку религиозных убеждений. Но как только научная жизнь снова освобождается, философия также приобретает вновь характер самостоятельного познания мира, и когда она начинает отказываться от разрешения этой задачи, она преобразует самое себя в теорию науки»²⁶³. Таким образом, на начальном этапе своего развития философия является самой наукой (ранняя греческая философия), затем она превращается в резюме отдельных наук или обобщающее учение о мире (Аристотель), затем в учение о том, зачем нужна наука, то есть оказывается служанкой этических или религиозных целей (эллинизм и средневековая

²⁶¹ Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 17-18.

²⁶² Виндельбанд В. Что такое философия? // Виндельбанд В. Прелюдии. М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. С. 26.

²⁶³ Там же.

христианская философия), и наконец, после падения метафизического мышления аристотелевского типа (философия Нового времени до И. Канта) философия превращается в теорию науки. Критерием этого деления, как уже должно быть ясно, является то, какое значение придается науке как факту культурной жизни.

Заслуга преобразования философии в теорию науки, или в наукоучение, принадлежит, согласно Виндельбанду, И. Канту. Когда под ударами кантовского критицизма пала традиционная метафизика, претендовавшая наряду с другими науками на наличие своего особого предмета и метода, философия казалась подобной «королю Лиру, который раздал своим детям все свое имущество и которого вслед затем, как нищего, выбросили на улицу»²⁶⁴. Но благодаря философскому гению кенигсбергского профессора философия вновь обретает свой облик со своим собственным предметом и методом. Теперь философия становится не «метафизикой вещей», а «метафизикой знаний». Все, что относится к бытию мира, полностью вошло в предметную сферу конкретных наук, но сами науки как феномен культуры оказываются предметом и объектом особой науки, которая относится к ним также как они относятся к эмпирической реальности.

Обоснование новой философии как теории науки (наукоучения) лежит в сфере кантовской коперниканской революции. Кантовская философия не исследует способ происхождения и функционирования представлений. Это задача психологического и исторического рассмотрения, руководствующегося генетическим методом. Задача теории науки заключается в том, чтобы «показать, почему именно этим явлениям сознания приписывается значение истины, и притом так, что они не только фактически признаются всеми за истину, но и *заслуживают* этого признания»²⁶⁵. Это означает, что философия стремится обосновать претензию представлений на общеобязательность, выходящую за пределы каждого конкретного индивида. Философия не исследует факты, не рассматривает, согласно каким законам и правилам в сознании возникают и «живут» представления, а лишь спрашивает об их *абсолютной ценности*. Причем таковое исследование касается

²⁶⁴ Там же. С. 25.

²⁶⁵ Там же. С. 28.

не только науки и теоретического разума, но также и двух других выделяемых Виндельбандом сфер культуры – эстетики и этики. Во всех трех областях – науке, нравственности и искусстве – философия направлена на исследование правомерности претензий на абсолютную ценность. Таким образом, как подчеркивает Виндельбанд, явно отсылая читателя к кантовской трансцендентальной дедукции из «Критики чистого разума», философия есть не *quaestio facti*, а *quaestio juris*, то есть исследование права, согласно которому в своих теоретических, этических и эстетических оценках эмпирическое сознание может претендовать на общеобязательность.

Коперниканский переворот Канта, согласно Виндельбанду, касается, прежде всего, сферы теории познания и трансформации понятия истины. Это исходный пункт кантовской философской революции, который привел его к не менее радикальным выводам и в других частях философии. Исходный вопрос теории познания – на чем основывается отношение представления к своему предмету – Кант решает в совершенно новом ключе. Если в докантовской философии господствовала *корреспондентская теория истины*, наиболее простым выражением которой можно считать наивный реализм, полагающий, что истина основывается на совпадении представлений с независимыми от них вещами, то для Канта, согласно интерпретации Виндельбанда, истина означает *норму мышления*, то есть правило соединения представлений, благодаря которому результат такого соединения – предмет познания – *должен* приниматься всеми без исключения познающими субъектами. Согласно Виндельбанду, в этой трансформации понятия познания и понятия истины состоит суть коперниканского переворота Канта. Философ так поясняет эту мысль: «Если согласно популярному воззрению, “предмет” есть оригинал, с которым должно согласовываться представление, имеющее значение истинного, то с точки зрения самой деятельности представления он есть лишь правило, сообразно которому должны располагаться в известном порядке определенные элементы представления, чтобы получить общеобязательное значение. Элементы познавательной деятельности, так называемые ощущения, могут в отдельной личности сочетаться в любые

комбинации сосуществования и последовательности на основании психологических законов ассоциации; но о “предметном” мышлении речь может идти лишь постольку, поскольку из бесконечного числа этих возможных комбинаций выделяются некоторые сочетания, которые мы должны мыслить»²⁶⁶. Таким образом, предмет оказывается не независимой от сознания вещью, а не более чем правилом соединения представлений.

Собственно, соединение представлений, претендующее на статус предмета знания, осуществляется согласно некой *общеобязательной норме*, то есть некоему общему представлению об истине как о должном порядке вещей (представлений), которое и заставляет нас наделять представления абсолютным статусом, признаваемым всеми субъектами познания, и определять таким образом ценность каждого конкретного представления. Поэтому истинно в наших представлениях не то, что соответствует вещам вне нас, а то, что определяется абсолютной, независимой от каждого конкретного индивида нормой. В таком случае очевидно, что истина понимается как норма мышления.

Такой – *правильный* – способ соединения представлений Виндельбанд называет *нормальным*. В совокупности нормы, определяющие абсолютную ценность связи представлений, образуют то, что Виндельбанд называет *нормальным сознанием*, или в более узком смысле применительно к теоретическому познанию – *нормальным мышлением*. Задача философии и заключается в уяснении этих абсолютных норм и в доведении их до ясности сознания. Поэтому философия – это также и наука о нормальном сознании. Также важно понимать, что абсолютные нормы не ограничиваются только лишь наукой. Согласно Виндельбанду, Кант ограничил науку, но при этом оставил место для других областей культуры – этики и эстетики. Поэтому Виндельбанд писал о существовании не только теоретической (научной) истины, но и о эстетической и этической истине и соответствующих им нормах. Нормальное сознание включает в себя всю полноту норм и все типы истин: и теоретическую, и эстетическую, и

²⁶⁶ Виндельбанд В. Иммануил Кант (публичная лекция) // Виндельбанд В. Прелюдии. С. 122.

этическую. В этом смысле философия оказывается наукой об абсолютных нормах, которые она исследует не генетическим, а *критическим* методом. Абсолютные нормы понимаются в данном случае не в качестве эмпирической реальности, которая была бы доступна конкретным наукам, а как идеалы познания, поступка или эстетического чувствования. «В этом смысле – писал Виндельбанд – философия Канта есть не только теоретический идеализм в качестве учения, что все познание состоит в нормативной закономерности представлений, но и практический идеализм: она есть учение об идеалах человечества»²⁶⁷.

Это учение об истине как о норме называется *нормативизмом*. Нормативизм является основой баденской философии ценностей, поскольку сами нормы понимаются у баденцев в качестве абсолютных ценностей, выступающих мерилami каждого конкретного эмпирического факта (в трех основных сферах сознания: науке, этике и искусстве). Но это лишь часть философии Виндельбанда. *Второй важнейшей составляющей его теории является телеология*. Виндельбанд строго различает суждения и оценки. В суждении предикат соединяется с субъектом как готовое данное, заимствованное из содержания объекта; в оценке же мы ничего не познаем в предмете высказывания, но сталкиваемся с его одобрением или неодобрением со стороны оценивающего сознания. Телеологичность принадлежит самой сути оценки. Как пишет Виндельбанд, «предикат оценки <...> есть отношение, указывающее на целеполагающее сознание»²⁶⁸. Оценивая предмет высказывания, мы, таким образом, всегда предполагаем ту цель, на которую он ориентирован. Сама ценность, или норма, как основа оценки выступает в данном случае как цель. Виндельбанд характеризует телеологическое отношение между предметом и ценностью следующим образом: «Чтобы имело смысл утверждение, что вещь приятна, хороша, прекрасна, надо <...> предполагать, что вещь уже известна, т.е. это представление о ней закончено. И все эти предикаты оценки имеют, в свою очередь, смысл только постольку, поскольку подвергается испытанию соответствие объекта представления той цели, в связи с которой его

²⁶⁷ Там же. С. 128.

²⁶⁸ Виндельбанд В. Что такое философия? С. 33.

судит оценивающее сознание. Всякая оценка предполагает в качестве своего собственного мерилы определенную цель и имеет смысл и значение только для того, кто признает эту цель. Всякая оценка выступает поэтому в альтернативной форме одобрения или неодобрения. Объект представления либо соответствует цели, либо ей не соответствует; степени этого соответствия и несоответствия (противоречия) могут быть различны, и столь же различной может быть интенсивность одобрения или неодобрения»²⁶⁹.

Очевидно, что трактовка ценности как цели объекта оценки и понимание философии как науки, исследующей принципы общеобязательного оценивания, предопределили и телеологическую трактовку метода философии (философия как наука невозможна без наличия своего собственного метода исследования). Этот метод философии Виндельбанд прямо называет *телеологическим*: понятия телеологический и критический метод он использует как синонимы. Разъяснению сути телеологического метода Виндельбанд посвящает специальную статью «Критический или генетический метод?», которая является одной из самых важных для понимания его философии.

Виндельбанд противопоставляет генетический метод конкретных наук критическому (телеологическому) методу философии. По сути к генетическому методу сводится как индукция, так и дедукция. Виндельбанд подчеркивает, что смысл научного исследования заключается в подведении частного под общее. Это общее, присущее как дедуктивному, так и индуктивному методу, представляет собой первые принципы познания, т. е. недоказываемые *аксиомы* – их невозможно далее доказать, а необходимо принять в качестве начал каждой конкретной науки. Как пишет философ, «неоспоримо, что в основе всякой познавательной деятельности отдельных наук, как при индуктивном, так и при дедуктивном ее поступательном движении, лежит признание аксиом, значение которых состоит в том, что только через их посредство может быть что-либо доказано о фактах и из фактов, т.е. добыта какая-либо истина»²⁷⁰. Задачей философии является в таком

²⁶⁹ Там же. С. 34.

²⁷⁰ Виндельбанд В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Прелюдии. С. 249-250.

случае изложение этих аксиом. Но это лишь только часть философской работы. В соответствии со смыслом философии как науки о ценностях, ее проблемой относительно аксиом оказывается исследование их значимости. Ясно, что коль скоро дедукция и индукция уже предполагают наличие аксиом, эти методы не могут быть использованы философией для решения своей задачи (относительно аксиом). Следовательно, логическая необходимость аксиом не может быть доказана. В таком случае, как пишет Виндельбанд, философия должна продемонстрировать их *телеологическую необходимость*. В этом состоит суть телеологического метода.

Таким образом, философский критицизм, о котором Виндельбанд писал ранее, понимается им как использование телеологического метода, заключающегося в доказательстве телеологической необходимости, или *телеологической значимости*, норм. П.П. Блонский так резюмирует изложение телеологического критицизма неокантианцев: «Телеология не есть генетическое познание, и телеологическая необходимость не объясняет действительности. Телеологический критицизм говорит иное: если ты хочешь истины, то уясни себе, что ты должен признать значение этих норм, чтобы твое желание могло исполниться. В этом и состоит телеологическая необходимость»²⁷¹. В таком случае телеология ценностей заключается в их признании как *идеала*, то есть конечных целей поступка, мышления, или чувствования. Значимость ценностей, которую обосновывает философия, опирается на признание их в качестве целей, и демонстрация такого практического смысла ценностей (т.е. абсолютных норм) как целей составляет сущность критического метода философии – вследствие чего Виндельбанд и называет его телеологическим.

На данном этапе можно было бы сделать вывод, что обоснование значимости ценностей через их интерпретацию как целей для мышления, воли и чувства приводит Виндельбанда к классической платонизированной метафизике абстрактных сущностей. Тем не менее, с нашей точки зрения, ход мысли

²⁷¹ Блонский П.П. Современная философия: между идеализмом и наукой. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 168-169.

Виндельбанда несколько иной. Прежде всего, он подчеркивает, что усвоение критической философией телеологической точки зрения «не связано с каким-либо метафизическим гипостазированием понятия цели»²⁷², что, по его мнению, существенно отличает философию от других наук. Цели, согласно Виндельбанду, не являются некими сущностями, наделенными каким-либо онтологическим статусом. В этом смысле говоря о целях, мы не можем говорить об их бытии. Ценности как цели представляют собой идеальные принципы *долженствования*, укорененные в *нормальном сознании*. Важно поэтому подчеркнуть, что, согласно всей философии баденского неокантианства, цели как воплощение идеального *долженствования* не представляют собой некое умопостигаемое бытие, определяющее бытие наличного сущего, как это мы видели в классической телеологии платонизма. «Законы этого “сознания вообще” (нормального сознания – В.К.) <...> суть уже не законы природы, осуществляющиеся при всяких обстоятельствах и принудительно властвующие над всеми отдельными фактами, а нормы, которые именно лишь должны быть обязательными и осуществление которых определяет ценность эмпирического мира»²⁷³. Или как Виндельбанд лаконично формулирует суть своего понимания ценностей в «Истории новой философии», критическая философия «рассматривает общезначимые ценности не как факты, но как *нормы*»²⁷⁴.

Понимание целей (ценностей) как норм *долженствования* оказывается решающим для определения телеологии Виндельбанда как неклассической телеологии. Сам философ подчеркивает, что необходимость ценностей (которая, как нам уже известно, определяется Виндельбандом как телеологическая) характеризуется им не как *невозможность* иного, то есть в смысле немецкого слова *Müssen* (английское *must*), а в смысле *Sollen*, то есть в смысле *непозволительности* иного (английское *should*). В этом отношении теперь вполне понятно, почему цели для Виндельбанда являются репрезентацией

²⁷² Виндельбанд В. Критический или генетический метод? С. 251.

²⁷³ Виндельбанд В. Что такое философия? С. 44.

²⁷⁴ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2. От Канта до Ницше. М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. С. 489.

долженствования, которое в сущности оказывается чрезвычайно близко к *моральной необходимости* Лейбница: не существует закона, который бы с логической, или выражаясь языком Лейбница, геометрической, необходимостью повелевал бы думать, чувствовать или поступать тем или иным образом, но есть *предписание*, которое указывает, что если ты хочешь достичь истины в этической, эстетической или теоретической сфере, то ты должен думать, чувствовать или поступать в соответствии с общеобязательными ценностями. Для ограниченного эмпирического сознания абсолютное всегда выступает в гипотетической модальности. В этом состоит телеологическая необходимость ценностей.

Это приводит неокантианство к весьма важному учению о бесконечности идеала (как цели). В философии Г. Риккерта, как мы увидим далее, эта доктрина эволюционирует в учение о бесконечности предмета знания. Коль скоро ценности не представляют собой никакой онтологической реальности, а являются не более чем долженствованием, принципы которого укоренены в нормальном сознании, противопоставляемом эмпирическому сознанию каждого отдельного индивида, то они представляют собой *задачу*, которую эмпирический субъект должен преследовать, при условии, что он хочет достичь общеобязательности своих оценок. Но специфика этой задачи состоит в ее *недостижимости*, поскольку должное как должное всегда таковым останется и никогда полностью не способно, таким образом, перейти в разряд сущего. Точнее сказать, абсолютное долженствование как цель остается для эмпирического сознания *бесконечной задачей*, реализуемой только лишь в ограниченном объеме. Следовательно, в телеологии Виндельбанда признается *бесконечность целеполагания*. Общеобязательные ценности и нормальное сознание остаются для эмпирического сознания не более чем идеалом, конституирующим его функционирование и абсолютным ориентиром, обеспечивающим ему выход за свои пределы. Но в историческом смысле этот идеал не может быть окончательно достигнут и остается поэтому только понятием, или бесконечной задачей развития, без которой жизнь эмпирических индивидов потеряла бы осмысленность и устойчивость. Интересно, что следуя многовековой традиции «метафизики света», укорененной в античном

платонизме и христианской мистике, Виндельбанд сравнивает действие целей-ценностей со светом. Приведем отрывок, ясно характеризующий выше описанное учение: «Эмпирическое движение человеческой мысли отвоевывает у нормального сознания одни его определения за другими. Мы не знаем, будет ли когда-нибудь конец этому; мы еще менее знаем, имеет ли историческая очередь, в которой мы овладеваем каждым из этих определений, какое-либо значение в смысле указания на их внутреннюю связь между собой. Для нашего познания нормальное сознание остается идеалом, лишь тенью которого мы можем овладеть. Человеческая мысль может совершать двоякое: либо в качестве эмпирической науки понимать данные единичные факты и их причинную связь, либо же в качестве философии уяснять себе на почве опыта самоочевидные принципы абсолютной оценки. Полное овладение, при помощи научного исследования, нормальным сознанием в его целом нам недоступно. В сферу нашего опыта свет идеала проникает лишь немногими лучами, и убеждение в реальности абсолютного нормального сознания есть уже дело личной веры, а не научного познания»²⁷⁵.

Социально-философскую сторону этого учения об идеале впоследствии подробно развил русский философ П.И. Новгородцев²⁷⁶. Он констатирует, что марксистская философия истории и прочие утопические теории строятся на традиционном христианском эсхатологизме, основой которого является противопоставление земного мира идеальному царствию божьему. Ясно, что в такой концепции при достижении идеала ход истории прерывается и, как отмечает Новгородцев, царство культуры превращается в царство благодати. Можно видеть, что эта теория строится на классической версии телеологии, которую называют *финализмом*, поскольку в данном случае цель противопоставляется процессу развития в качестве некой статичной идеальной модели бытия, внешним образом подчиняющей себе развивающееся существо. Понимая изъяны этого типа телеологии и опираясь на философию немецких неокантианцев (прежде всего,

²⁷⁵ Виндельбанд В. Что такое философия? С. 52.

²⁷⁶ См. подробнее об этом в статье: Евлампиев И.И., Куприянов В.А. Телеология против механицизма: две формы понимания общества и государства в русском либерализме // Философские науки. 2016. № 8. С. 124-137.

Виндельбанда и Риккерта), Новгородцев создает свое учение об идеале, основывающееся на совершенно иной трактовке понятия идеала. Идеал оказывается не отстраненным «заоблачным» принципом бытия, а самим процессом развития, заключающимся в непрерывном творчестве культуры. *«Не вера в земной рай, который оказывается по существу недостижимым, – пишет П.И. Новгородцев, – а вера в человеческое действие и нравственное должествование – вот что становится здесь перед нами. <...> Не земной рай, как вечная награда за употребленные ранее усилия, а неустанный труд, как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели, – вот что <...> должно быть задачей общественного прогресса»*²⁷⁷. Таким образом, идеалом для Новгородцева становится развитие как таковое: как отмечает в этой связи философ, «надо приучить свой взор смотреть в бесконечность и понять, что общественный идеал *только в бесконечном развитии находит свое выражение*»²⁷⁸. *Вера в должествование*, о которой пишут Виндельбанд и Новгородцев, – это вера в ценности, которые всегда удаляясь по мере приближения, оказываются таким образом никогда недостижимыми, и поэтому целью развития становится сам процесс достижения целей. Но коль скоро цели никогда не могут исчезнуть из оценивающего сознания, поскольку они являются потребностью самого разума, бесконечный процесс их достижения всегда остается внутренне осмысленным и подчиненным абсолютному: творчество как процесс развития оказывается в таком понимании самоценным.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о том, что неклассическая телеология становления, которая, как мы писали выше, является фокусом неклассической философии как таковой, находит свое воплощение также и в неокантианском телеологическом критицизме. Поэтому уже не должна удивлять мысль, которая на первый взгляд кажется парадоксальной, что принцип приоритета становления над целью этого становления, который ярко защищал в своей философии Ф. Ницше, оказывается созвучным и неокантианству. Это принцип философии процесса, которая видит целесообразность и внутреннюю

²⁷⁷ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 44, 47.

²⁷⁸ Там же. С. 54.

осмысленность не в потустороннем мире идеального бытия, а в самой живой, текучей и искрящейся творчеством жизни. Хотя неокантианцы решительно выступали сначала против Ницше²⁷⁹, а затем и против философии жизни в лице А. Бергсона²⁸⁰, философия ценностей неокантианцев не противоречит, а только лишь подчеркивает в неклассической философии элемент осмысленности и внутренней целостности процесса становления.

Можно сделать вывод, что принцип телеологии позволяет увидеть единство неклассической философии в самых разных ее направлениях, на первый взгляд, даже таких несовместимых, как философия жизни Ницше и неокантианство.

Теперь мы рассмотрим развитие неклассической телеологии неокантианства в философии наиболее талантливого последователя В. Виндельбанда – Г. Риккерта.

§ 3. Неклассическая телеология в теории познания Г. Риккерта

В. Виндельбанд оказал влияние на неокантианскую философию по большей части посредством своих ярких и неординарных идей, однако он не может быть признан в полной мере «систематическим» философом. Его заслуга заключается скорее в выработке основных теоретических положений неокантианства на основе интерпретации философии И. Канта. Подлинным же создателем философии неокантианства как законченной *философской системы* должен быть признан ученик В. Виндельбанда Генрих Риккерт. К числу основных трудов Риккерта, в которых изложена его философская система, относятся такие произведения как «Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию» (1892), «Границы естественнонаучного образования понятий»²⁸¹ (1896), «Система философии» (1921) и ряд других. В поздние годы Риккерт испытал влияние экзистенциализма, в результате чего его философия претерпела определенную онтологизацию. Тем не менее большую часть своей творческой биографии Риккерт придерживался последовательно неокантианской позиции по всему спектру

²⁷⁹ Критику Виндельбандом философии Ницше см.: *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2. От Канта до Ницше. С. 484-489.

²⁸⁰ *Риккерт Г.* Философия жизни // *Риккерт Г.* Науки о культуре и науки о природе. М.: Республика, 1998. С. 206-362.

²⁸¹ См.: *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997.

философских проблем. Фундамент же его философского мировоззрения сложился еще в ранние годы творчества и в полной нашел отражение в работах «Предмет познания» и «Границы естественнонаучного образования понятий». В этом разделе нашей работы мы обратим внимание на эти труды как наиболее репрезентативные для философской позиции телеологического критицизма в версии Риккерта. При этом для нас важно понимать, что Риккерт выступил именно продолжателем «дела Виндельбанда», поэтому его доктрина представляет собой не столько самостоятельный вариант философии баденского неокантианства, сколько приведение ее к систематическому единству и ее уточнение; корректировки, которые внес Риккерт в философию своего учителя, достаточно важны и интересны, но они не меняют самой основы, заложенной философствованием Виндельбанда.

Также как и Виндельбанд, основные тезисы своего учения Риккерт считает выводами из философии И. Канта: в начале своей докторской диссертации «Предмет познания», основополагающей работы для обоснования его философии, Риккерт отмечает, что считает свою философию не «новостью», «но не чем иным, как необходимым выводом эпохи, введенной в философию Кантом»²⁸², и подчеркивая господство психологизма и метафизики в философии его времени, утверждает, что «мы еще находимся в начале кантианского движения»²⁸³. В конечном счете неокантианскую философию познания роднит с кантовским критицизмом несколько аспектов: учение о примате практического разума и долженствования, а также понимание теории познания как основы философии. Очевидно, что практическая (этическая) трактовка истины и познания определяет телеологическую трактовку познания.

Основной проблемой теории познания Риккерт считает вопрос, что такое предмет познания и на чем основывается его объективность. В этом вопросе скрыт ряд других вопросов, определяющих его сущность, – главным образом, вопрос об

²⁸² Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 17-18.

²⁸³ Там же. С. 18.

отношении бытия и сознания. Традиционное (наивно-реалистическое) представление об этом отношении строится на допущении независимого от познающего субъекта бытия, с которым познание должно согласовываться и которое должно отображать. Основная проблема наивного реализма состоит в возможности сомнения в существовании такого рода независимого бытия. В конце концов, всегда можно понимать предмет познания как только лишь совокупность представлений сознания. Такого рода предмет познания Риккерт называет *имманентным*. В противоположность этому можно, очевидно, также говорить и о *трансцендентном предмете (объекте)*: это существующий «в себе» предмет как нечто независимое от сознания. Риккерт утверждает, что гносеологическое сомнение не касается ни мира, положенного вне нашей телесной организации, ни имманентного объекта. Гносеологическое сомнение, которое выполняет функцию метода теории познания, касается только лишь трансцендентного объекта. Более того, ведь только признавая, что наше познание согласуется с независимым трансцендентным объектом, мы признаем его объективность и истинность. Таким образом, ключевая проблема теории познания, согласно Риккерту, это проблема трансцендентности. «Предмет познания, – пишет Г. Риккерт – с которым должно сообразоваться познание, чтобы быть объективным, при предположении, что познающий человек со своими представлениями или содержаниями сознания должен сообразоваться с независимым от сознания бытием, не может быть ни пространственным внешним миром, ни содержанием сознания, а только трансцендентным объектом. Основная проблема теории познания, таким образом, есть проблема *трансцендентности*»²⁸⁴.

Для решения этой проблемы Риккерт вводит важнейшее для его теории познания различие нескольких типов, или скорее уровней, познающего субъекта: психофизического, психологического и гносеологического субъекта. Особое значение для Риккерта имеет вопрос о *гносеологическом субъекте*. В конечном счете для телеологии Риккерта трактовка этого понятия окажется принципиально важной. Что такое гносеологический субъект? Различие трех уровней

²⁸⁴ Там же. С. 28.

субъективности строится на основе последовательного расширения области объектов и сужения области, принадлежащей субъекту познания, и соответственно, наоборот – расширения области субъекта и сужения области объектов. В понятие о *психофизическом субъекте* попадает сознание, его содержание и телесная оболочка, то есть это «сознание плюс тело». Такое понятие о субъекте соответствует обыденному представлению понятия «человек», или «одушевленное тело», которому противостоит внешний мир в пространстве и времени. Следующим этапом является отнесение к внешнему миру тела, и всего, что с ним связано, и тогда «не принадлежащим к внешнему миру остается только мое духовное я со своими представлениями, чувствами, проявлениями воли и т.д.»²⁸⁵. Этот субъект Риккерт называет *психологическим*. И наконец, последней стадией абстрагирования будет расщепление психологического субъекта на собственно сознание и его содержание, и «объект в этом третьем случае есть *содержание* моего сознания, а субъект то, что сознает себя этим содержанием»²⁸⁶. Это и есть *гносеологический субъект*, то есть *сознание вообще*, которое «единственно есть субъект в самом строгом смысле слова, так как он противоположен *всему*, что может стать объектом, следовательно, противоположен не только всем телам, но также всем индивидуальным душевным жизням со включением “моей” в “моем сознании”»²⁸⁷. Не уходя в подробности риккертской аргументации, скажем, что, с точки зрения Риккерта, психофизический и психологический субъекты не интересуют теорию познания. Согласно Риккерту, вопрос о трансцендентности предмета необходимо ставить относительно сознания вообще, так как только оно, в отличие от двух других типов субъекта, никогда не может быть объектом, поэтому вся аналитика познания, представленная Риккертом в его диссертации, справедлива исключительно по отношению к гносеологическому субъекту.

Итак ключевой проблемой теории познания является вопрос о *трансцендентности предмета познания*, поскольку только в связи с таким

²⁸⁵ Там же. С. 25.

²⁸⁶ Там же. С. 26.

²⁸⁷ Там же. С. 34.

пониманием предмета стоят наши представления об истинности и объективности знания – то есть характеристики, являющиеся для него ключевыми. Для решения этой важнейшей проблемы Риккерт совершает ряд весьма интересных преобразований в самом понятии познания, предлагая понимать процесс познавания совершенно по-новому.

Прежде всего, Риккерт доказывает, что понимание бытия должно строиться на идее о том, что бытие – это бытие в сознании. Как пишет философ, «бытие всякой действительности должно рассматриваться как бытие в сознании»²⁸⁸. При этом, конечно, важно иметь в виду, что под сознанием в данном случае нужно понимать не эмпирическое Я, а гносеологический субъект, то есть сознание вообще. Можно дополнить характеристику этого «сознания вообще» следующими словами Риккерта: сознание вообще – это «безымянное, всеобщее, безличное сознание, единственное, что никогда не может стать объектом, содержанием сознания»²⁸⁹. Можно было бы усмотреть в таком понимании сознания отсылку к немецкому классическому идеализму, что было бы более чем логично, учитывая общую ориентацию Риккерта на классическую традицию философствования. Тем не менее риккертовский субъект лишен субстанциональности как важнейшей характеристики классического субъекта. Риккерт утверждает, что в таком «субъекте не заключается больше ничего, что может стать объектом, и его понятие следует толковать единственно как *понятие границы*»²⁹⁰. Поэтому гносеологический субъект для Риккерта оказывается не абсолютной субстанцией, как, например, у Декарта, а просто предельным понятием, обозначающим идеальную границу абстрагирования сознания от имманентных ему объектов.

На основании идеи о так понимаемом субъекте Риккерт последовательно критикует все возможные точки зрения, допускающие трансцендентное бытие. Трактовку бытия как содержания сознания Риккерт называет *гносеологическим идеализмом*, поэтому вся его критика строится также и на опровержении

²⁸⁸ Там же. С. 62.

²⁸⁹ Там же. С. 33.

²⁹⁰ Там же. С. 33.

аргументов против этой теории. Суть возражений строится на тезисе о смешении оппонентами гносеологического идеализма трех вышеуказанных типов субъективности. В общей сложности Риккерт находит три типа аргументации, которая пытается доказать существование бытия самого по себе. В настоящей работе мы не будем концентрироваться на рассуждениях Риккерта по данному вопросу и приведем лишь наиболее важную мысль. Она заключается в данном случае в том, что до тех пор, пока мы исходим из идеи *представляющего субъекта*, а познание рассматриваем как процесс формирования и обработки представлений, мы обречены на утрату доступа к трансцендентному предмету, и таким образом на неразрешимость основной проблемы теории познания. Как отмечает философ в самом начале своего исследования, «единственно возможной, пока мы исходим из *представляющего сознания* оказывается *точка зрения имманентности*»²⁹¹. Таким образом, чтобы решить проблему трансцендентности необходимо преобразовать понимание процесса познания.

Риккерт отказывается от классического понимания познания как работы сознания с его собственными представлениями. Но если субъект познания не является представляющим, то как же еще он может познавать? На этот вопрос Риккерт отвечает учением о рассуждающем субъекте и учением о познании как рассуждении. Это означает, что Риккерт трактует познание в *практическом смысле*, поскольку суждение является по своей сущности *действием*. Ссылаясь на мысль Аристотеля о том, что истина содержится в суждениях, Риккерт утверждает, что познание представляет собой *утверждение или отрицание*, в чем, по его мнению, собственно и заключается логический идеал суждения. С точки зрения Риккерта, невозможно доказать существование независимого от представляющего субъекта мира, однако возможно доказать независимое от рассуждающего субъекта должествование – именно по такому пути идет его дальнейшее рассуждение. «Так как именно познавание, – пишет Риккерт, – для нас интересно здесь только постольку, поскольку оно состоит из вполне развитых суждений, содержащих ответ на вопрос, то мы можем с логической точки зрения здесь прямо

²⁹¹ Там же. С. 40.

сказать: познание по своей логической сущности есть процесс *утверждения или отрицания*, или: теоретический субъект должен быть понимаем как утверждающий или отрицающий субъект»²⁹².

Тот факт, что сущность познания выражается не в представлениях, а в утверждениях и отрицаниях, свойственных рассуждающему субъекту, имеет весьма важный вывод. Если наблюдение сознания за своими представлениями по сути означает пассивное к ним отношение, то суждение как определенный акт сознания, означает его активность в отношении эмпирически поставляемого материала сознания. Для Риккерта эта активность свидетельствует о том, что суждение «ведет не к безучастному рассмотрению, в процессе утверждения или отрицания выражается одобрение или неодобрение, отношение к ценности»²⁹³. Следовательно, продолжает философ, акт суждения как акт признания или неодобрения основывается на *чувстве*, которое руководит познанием. Поэтому «*познание есть процесс признания или отвержения*»²⁹⁴. Таким образом, в каждом суждении осуществляется признание ценности, или отнесение объекта к ценности. Но коль скоро утверждается, что признание строится на чувстве, можно говорить, что в своей основе теория познания Риккерта является разновидностью волюнтаризма, вводящего в дискурс гносеологии собственно внегносеологические факторы. В конечном счете оказывается, что хотя познание как таковое, т. е. как логическая процедура вынесения суждений, является отдельным аспектом трансцендентального субъекта, она в то же время ставится в зависимость от того, что логическим познанием не является, а, наоборот, как правило относится к внерациональным структурам сознания. Это обстоятельство ярко свидетельствует о соприкосновении неокантианского дискурса с неклассической философией, ставящей под сомнение новоевропейский рационализм.

Но это признание ценности Риккерт толкует как признание *вневременного* содержания в составе акта суждения, ведь в каждом суждении мы сталкиваемся с

²⁹² Там же. С. 80.

²⁹³ Там же. С. 82.

²⁹⁴ Там же. С. 83.

тем, что чувствуем себя чем-то связанным, то есть чем-то независимым от нашей индивидуальной воли и нашего эмпирического Я. Это чувство – *чувство очевидности* в суждении, которое принуждает нас считать так или иначе. Это чувство сообщает нашим суждениям важнейшее свойство познания – свойство всеобщности и *необходимости*. Но необходимость, о которой говорит Риккерт, носит совершенно особый характер. Это необходимость не имеет ничего общего психологическим чувством принуждения. Риккерт следующим образом описывает эту необходимость: «Необходимость в суждении в особенности не имеет ничего общего с причинной необходимостью, то есть она не есть причина, а логическое основание, и если ее вступление в сознание может вызывать также суждение с психологической, стало быть, причинной необходимостью, то этот факт все же здесь не имеет значения. <...> Мы только подчеркиваем, что необходимость в суждении образует для нас как бы красную нить процесса суждения, поскольку смысл всякого суждения состоит в признании связанной с ним ценности, и мы это выражаем лучше всего тем, что обозначаем ее как необходимость *долженствования*. Она выступает по отношению к рассуждающему как *императив*, оправдание которого мы признаем в процессе суждения, и который мы воспринимаем известным образом в нашей воле»²⁹⁵. То есть в конечном счете то чувство, с которым мы сталкиваемся в процессе суждения, оказывается чувством о том, что мы *должны* судить тем или иным способом.

С этих позиций решается вопрос о согласовании познания с бытием и действительностью и проблема истинности суждений. Прежде всего, то бытие, с которым должно было бы согласовываться познание как с неким трансцендентным предметом не существует, поскольку *бытие имманентно сознанию*. Долженствование, которое испытывается в акте суждения, указывает на то, что суждение согласуется именно с ним как со своим предметом: «Если мы хотим назвать предметом то, с чем соотнобразуется познание, то предметом познания может быть только *долженствование*, которое признается в суждении»²⁹⁶. Истина

²⁹⁵ Там же. С. 87.

²⁹⁶ Там же. С. 91.

поэтому не выводится из суждений, а предписывается им этим трансцендентным предметом. Риккерт пишет по этому вопросу следующее: «...суждения истинны не потому, что они высказывают то, что действительно, но с точки зрения эмпирического реализма мы *называем* действительным то, что должно быть признано как действительное в суждениях»²⁹⁷. Поэтому в конце концов, с точки зрения Риккерта, действительность формируется суждениями, а бытие является «бытием в суждении». Всегда в каждом суждении признается трансцендентное долженствование, которое является вневременным и независимым от судящего субъекта. Это долженствование имеет статус абсолютной ценности, и истина заключается именно в такого рода ценности. Если бытие подлежит сомнению, если весь окружающий нас эмпирический мир, включая собственно психофизического и психологического субъекта по своей природе проблематичен, то трансцендентное долженствование, наоборот, является несомненным, поскольку его признание требуется для всякого суждения и, следовательно, для суждения, ставящего трансцендентное долженствование под сомнение; поэтому любой акт сомнения в абсолютной ценности уже всегда *a priori* предполагает ее признание. Скептицизм оказывается в таком случае изначально ошибочной теорией – причем это же касается и наивного реализма. В случае же с эмпиризмом позиция Риккерта более интересная: ясно, что как философская концепция эмпиризм не ведет к решению проблемы познания, более того, эта теория строится на целом ряде метафизических предпосылок. То же, кстати, касается и механицизма. С точки зрения Риккерта, эмпиризм и механицизм являются разновидностью метафизики, которая выстраивается на изначально неверных предпосылках относительно понимания процесса познания. Тем не менее, эти теории, хотя они и неверны с позиций строгой философии, необходимы конкретным наукам для работы со своей предметностью. Поэтому эти теории являются не более чем абстрактной гипотезой для решения узких задач математического естествознания и связанных с ним наук. Основные положения атомизма, механицизма и эмпиризма не фиксируют сущность «объективной реальности вне нас», а являются продуктом нашего

²⁹⁷ Там же. С. 88.

познания, который имеет статус субъективной предпосылки для нужд эмпирических наук: повторимся, что суть в том, что никакого бытия, никакой действительности, которую им можно было бы отразить нет, «"бытие" приобретает смысл только как составная часть суждения <...>. Мы ничего не знаем о бытии, которое есть, не подвергая его обсуждению как сущее, и никто ничего об этом не знает, если он спросит себя серьезно, потому что как бы он мог знать, не обсуждая, и как он мог бы рассуждать, не признавая при этом долженствования?»²⁹⁸.

Таким образом, Риккерт осуществляет критику традиционной теории познания и традиционного понимания истины как соответствия представлений независимому миру вещей вне нас. В процессе этой критики происходит переосмысление понятий познания, истины и объективности. Сущностью познания оказывается процесс признания должного, а истина понимается как императив суждений, который будучи вневременной и абсолютной ценностью принуждает рассуждающего к тому, чтобы формировать в суждениях действительность. Именно трансцендентное, вневременное долженствование, находящее выражение в чувстве необходимости судить так, а не иначе, представляет собой предмет познания, с которым необходимо согласовываться суждениям, если они притязают на статус истинности.

Ясно, что в общих чертах эта теория познания является развитием философии ценностей Виндельбанда, вернее ее систематической обработкой. Этим определяется и характер телеологии, который мы находим у Риккерта. Виндельбанд, как мы помним, связывал с телеологией методологическую сторону философствования, объясняя значимость ценностей через их связь с волей, разумом и чувством. Для него признание общеобязательных норм предполагало в буквальном смысле «волю к истине», что предопределяло статус ценностей как императивов должного мышления, чувствования или воления. Ценности задают норму этических, теоретических и эстетических оценок как принципы, которые следует признавать, если эти оценки претендуют на всеобщность и необходимость.

²⁹⁸ Там же. С. 112.

Поэтому Виндельбанд понимал такой тип связи ценностей, являющихся в совокупном смысле нормальным сознанием, с эмпирически существующим субъектом как род телеологических отношений, в которых ценности выступают в роли *недостижимого, но необходимого идеала*: необходимого потому, что без него суждения потеряли бы основу для своей истинности и превратились бы в ничего не значащие высказывания отдельных субъектов – это был бы мир, в котором нет никакой общности и никакой стабильности. Поэтому в каждой своей оценке мы на самом деле претендуем на то, чтобы она считалась высказыванием, признаваемым само по себе, а это означает, что в своих суждениях (оценках) мы руководствуемся признанием неких общеобязательных оснований, то есть принципов; но, хотя эти принципы необходимы для нас настолько, что без их признания полностью разрушилась бы для нас как таковая возможность познавать, они тем не менее не выходят за пределы должного и никогда не становятся неким метафизическим бытием, или неким умопостигаемым бытием в платоновском смысле. Ценности как принципы оценок всегда остаются не более чем долженствованием, никогда не переходящим в разряд бытия и понимаемым в смысле непозволительности иного, и таким образом, они превращаются для нас в идеал не того, что есть, а того, что всегда только должно быть. В силу этого обстоятельства ценности познания, чувствования и воления неминуемо остаются как бы всегда ускользающим в даль идеалом, к которому мы стремимся, но который не можем достичь, в силу чего развитие как таковое *бесконечно*; а коль скоро человек и его рациональность полностью репрезентируются только в культуре, то эта бесконечность развития становится на самом деле бесконечностью *творчества культуры*. В конце концов, именно это учение о недостижимости идеала и бесконечности приближения к нему в процессе творческого созидания культуры стала фундаментом неклассической телеологии неокантианства – телеологии творческого процесса, бесконечного созидания культуры.

Учение Виндельбанда находит отражение в риккертской философии в частности, в том, как Риккерт понимает отношение предмета знания к эмпирическому сознанию и как, следовательно, он понимает коррелирующее с

понятием абсолютного долженствования понятие сознания вообще. Ранее мы уже отмечали ту общую характеристику, которой Риккерт наделяет сознание вообще: это не абсолютная субстанция мышления в классическом смысле этого слова, а понятие границы. Риккерт пишет по этому поводу следующее: «...безличное сознание <...> есть ничто иное, как понятие, и при том понятие границы, именно, в некотором отношении никогда действительно недостижимая точка зрения, на которую мы стали бы, если бы нам удалось достигнуть совершенного «объективирования» себя»²⁹⁹. В этом отношении сам трансцендентальный субъект является для Риккерта идеалом субъекта, отрешенного от всего эмпирического – идеалом абсолютного познания, к которому мы никогда в полной мере не приближаемся.

Тот же самый подход мы видим и в отношении предмета этого гносеологического субъекта. Как видно из предыдущего рассмотрения, для Риккерта таковым предметом является трансцендентное долженствование. Трансцендентное долженствование противостоит гносеологическому субъекту. Оно, как пишет Риккерт, не существует, но оно действительно. То есть абсолютные ценности не существуют, не образуют независимого онтологического уровня, но они значат. Но будучи не более чем долженствованием, предмет остается для познания лишь задачей. Суждения указывают гносеологическому субъекту за его собственные пределы; трансцендентное долженствование имеет, согласно Риккерту, приоритет по отношению к бытию, которое, в конечном счете, получает свое обоснование именно в долженствовании. Тем не менее долженствование остается для гносеологического субъекта не данностью, которую он отражает, а идеалом, которому необходимо следовать. Поэтому-то предмет познания «не “дается” имманентно или трансцендентно, а задается»³⁰⁰. В этом отношении предмет познания оказывается для самого познания *задачей*, или *целью*, которую необходимо достигать: то, «что эмпирический реализм обозначает как объективную действительность и считает предметом познания есть, следовательно,

²⁹⁹ Там же. С. 106.

³⁰⁰ Там же. С. 118.

с точки зрения трансцендентального идеализма *задача* познания, или: все в объективной действительности, что выходит за пределы содержания отдельных восприятий, есть совокупность императивов, требующих, чтобы данное приводилось в порядок по определенным формам»³⁰¹.

Указанная задача для познания бесконечна, коль скоро мы можем лишь бесконечно приближаться к достижению этой цели. Причем, важно подчеркнуть, что эта цель не имеет как бы «конкретной персонализации» в виде того или иного принципа. Было бы достаточно просто предположить, что бесконечная цель выражается в некоем конкретном принципе, который всеми силами нужно реализовывать. Предмет познания как бесконечная задача представляет собой лишь самое общее формальное требование познания судить так или иначе. Это требование основывается на чувстве очевидности, поэтому как таковое оно находит свою конкретизацию только лишь в самом процессе познания: то есть в своей полной определенности предмет познания очевиден только лишь в постоянном процессе познания и выявляется только через активную деятельность разума. Это означает, что здесь в явном виде представлен тот тип мышления, который мы обозначили как неклассический тип телеологии – телеологии становления, для которого характерно *процессуальное* понимание целей.

Это учение приводит Риккерта к точке зрения, утверждающей примат долженствования над бытием и, таким образом, примат практического разума по отношению к теоретическому. В этой связи интересны рассуждения Риккерта об *интеллектуальной совести*. Отношение между эмпирическим субъектом, выносящим суждения, и познанием он уподобляет отношению совершающего поступок человека (этического субъекта) к долгу. Познание, как мы выше выяснили, представляет собой, прежде всего, *признание ценностей*. Но это признание происходит добровольно на основе чувства необходимости, указывающего на трансцендентное долженствование. Это согласие следовать долгу является той самой волей к истине, о которой мы писали выше. Но воля к истине никогда бы не возникла, если бы не было самого чувства, побуждающего

³⁰¹ Там же. С. 137.

волю к действию. Это чувство Риккерт уподобляет голосу совести, который мы чаще рассматриваем как этическую категорию. Тем не менее если взять это понятие совести не узко, а в широком смысле, то различие между собственно этической совестью и совестью в смысле науки, то есть теоретической совестью, само по себе отпадает. Трансцендентная ценность повелевает, но действует она через совесть. Для реализации ценности требуется свободное, то есть *добровольное* следование ценности и, соответственно, совести. Нужно, таким образом, не только осознание ценности, но собственное желание ей повиноваться. Это означает ни что иное как *автономию*, то есть повиновение закону, который ты сам для себя, исходя из своей внутренней потребности, принимаешь как обязательный. Поэтому в данном случае, когда мы говорим о телеологии, мы говорим, конечно, о телеологии субъекта.

Коль скоро понятия совести, долга и автономии становятся определяющими для теории познания, Риккерт делает закономерный вывод о примате практического разума. «Решение, – пишет Риккерт, – управляет не только этической, но и научной жизнью. Да, можно прямо-таки сказать, что логическая совесть есть только особая форма этической совести вообще. Доказательство, что долженствование в логическом заключается в понятии прежде, чем бытие, ведет к учению о “примате практического разума” в самом решительном значении слова. Признание логического долженствования есть род исполнения долга вообще, и этим основное понятие этики, совесть, участвует вместе с тем в логической важности истинного или абсолютной несомненности»³⁰². Так наука находит свой последний источник в этике и нравственности, а философия венчается поиском смысла и исследованием должного как основы сознания, а через сознание – и основы бытия. Именно этическая окраска философии приводит баденское неокантианство к телеологии. Но, как мы видим, это совершенно новый, неклассический тип телеологии, поскольку это понимание телеологии не признает статичного бытия ценностей. Наоборот, здесь ценности признаются лишь *постулатом*, необходимым для возможности поступка (и также суждения как вида

³⁰² Там же. С. 158.

поступка), здесь ставится на первый план процесс движения к абсолютному, при этом подчеркивается его бесконечность, и таким образом процесс развития превращается в нечто ценное само по себе.

§ 4. Интуиция длительности в философии А. Бергсона и новое понимание телеологии

Философия А. Бергсона считается антитезой рационализму и классической метафизике. Действительно, бергсонизм имеет ярко выраженную антиинтеллектуалистическую направленность, которая обусловила особое неклассическое решение Бергсоном проблемы телеологии. Попытаемся определить место философии Бергсона в процессе становления новой формы телеологии. Телеология неокантианства еще содержит определенные элементы классического, находящие отражение в некоторой тенденции к рационализации познания. Впрочем, ситуация здесь сложная, ведь, как было показано, теория познания Виндельбанда-Риккерта имеет свое последнее обоснование в воле, и в силу этого обстоятельства ее можно охарактеризовать термином *волютаризм*; поэтому можно утверждать, что стремление многих исследователей изображать баденское неокантианство как форму классического рационализма является не слишком обоснованным. Теме не менее тенденция к сближению с рационализмом в неокантианстве присутствует.

В противоположность этому, философская концепция Бергсона предполагает, что основу бытия составляет нерационализируемый текучий поток опыта, доступ к которому имеет особая способность познания, которая выходит за пределы разума. Бергсон называет эту способность интуицией. Именно этой способности доступно постижение подлинной основы бытия – *длительности*, т. е. чистого времени в его непрерывности, беспрестанной текучести и бесконечной делимости. Поэтому основу решения Бергсоном проблематики телеологии составляет именно его учение о времени и в гносеологического смысле – доктрина об интуиции длительности.

Именно в понимании *бесконечности процесса развития* мы усмотрели неклассический «облик» философии неокантианства и ее близость философии жизни А. Бергсона. Для баденцев цель представляет собой бесконечно ускользающий ориентир суждения как своего рода акта, или способа действия. Но при этом, как мы могли видеть, цель остается как бы на постоянно отдаляющемся горизонте познания в качестве идеала, на который необходимо постоянно ориентироваться в своих поступках. В этом отношении значимость приобретает сам процесс достижения цели, тем более что цель не конкретизируется до уровня какого-то определенного понятия, оставаясь сформулированной лишь в самом общем требовании в смысле чего-то общеобязательного. В плане базовых интеллектуальных устремлений позиция Бергсона оказывается созвучной неокантианству, что доказывает духовное родство неклассической философии как таковой, независимо от «школьной прописки» каждого философа, которую особенно акцентируют традиционные версии истории философии.

А. Бергсон в своей философии, – главным образом, в своей онтологии, представленной в «Творческой эволюции», – доводит, как было выше сказано, точку зрения неклассической телеологии до полной ясности и последовательности. Неклассическая телеология, которую развивает Бергсон, представляется в таком случае *телеологией становления в ее чистом виде*. По сути Бергсон выступает в этом вопросе продолжателем Ф. Ницше, поскольку в самых общих чертах основная идея телеологии становления была сформулирована именно этим мыслителем (см. § 1 настоящей главы.). Неокантианство, в свою очередь, несмотря на свою критику философии жизни, лишь в более наукообразной и менее резкой форме выразило тот же самый принцип: понимание временности и процессуальности как основы бытия вещей и, таким образом, полагание цели процесса становления в нем самом. Объединяя в одну группу столь разных мыслителей, мы лишь подтверждаем, что этот принцип наиболее полно отражает общий настрой неклассической философии, о котором И.И. Евлампиев справедливо пишет как о тенденции,

альтернативной платонизму и каноническому христианству³⁰³. Как верно далее отмечает И.И. Евлампиев, обычно в истории философии негативное отношение к становлению обусловлено тем, что «оно рассматривалось как движение к некоторой определенной, заранее заданной цели; такое понимание становления было навязано интуицией пространства и пространственного движения объектов»³⁰⁴. Соответственно, устранение внешней по отношению к процессу движения цели ведет и к переосмыслению характера самого движения, которое в результате приобретает самодостаточность и внутреннюю осмысленность. В этом отношении оказывается, что общее понимание бытия и понимание телеологического развития (движения) взаимообусловлены, поэтому изменение смысла одного члена этого отношения влечет за собой изменение смысла другого. В таком случае неклассическое понимание телеологии оказывается лишь выражением общего характера неклассической философии. Роль и место философии Бергсона заключается в том, что он доводит эту трансформацию телеологии до уровня последовательной философской теории. Тем не менее очевидно, что для прояснения позиции А. Бергсона о телеологии, предварительно необходимо рассмотреть ряд общих вопросов его философии.

Говоря о телеологии Бергсона, в первую очередь необходимо иметь в виду его книгу «Творческая эволюция». Именно в этой работе Бергсон формулирует свою телеологическую доктрину. Однако основу философской концепции Бергсона составляет учение о времени как чистой длительности, которое представлено в работе «Опыт о непосредственных данных сознания». Теория, изложенная в этой работе, оказалась основанием, на котором строится вся философия Бергсона. Впоследствии он внес в свою доктрину определенные изменения, но такого рода изменения следует понимать как не более чем расширение и конкретизацию принципа длительности.

³⁰³ *Евлампиев И.И.* Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. 2003. № 5. С. 164.

³⁰⁴ Там же. С. 165.

В этой работе высказывается точка зрения, согласно которой число как таковое связано с интуицией пространства, т.е., как утверждает Бергсон, «всякая ясная идея числа предполагает созерцание в пространстве»³⁰⁵. Это означает, что любая квантификация, а значит и любое измерение, является специализацией (от лат. *spatium* - пространство), или «опространствливанием». Суть числа состоит в том, что оно необходимо предполагает рядоположение, а значит, пространственное созерцание; таким образом, количество и исчислимость являются неотъемлемыми характеристиками пространства, которое в свою очередь предполагает делимость и множественность – оказывается, что количество и пространство неразрывно связаны между собой. Однако Бергсон утверждает, что считать вещи можно по-разному и далеко не всякая множественность идентична множественности протяженных предметов – материальных вещей. Когда мы считаем материальные предметы, мы неизбежно их локализуем и таким образом не нуждаемся ни в каких искусственных приемах для нашего счета. Однако состояния сознания даны нам не в пространстве, и чтобы подвергнуть их счету нам приходится прибегать к символизации³⁰⁶, т.е. представлять так, как если бы они находились в пространстве. Когда мы, например, хотим подсчитать удары колокола, пишет Бергсон, мы можем представлять себе качающийся язык колокола и таким образом локализовать наши ощущения; хотя чаще люди поступают иначе: выстраивают «последовательные звуки в идеальном пространстве и полагают, что считают звуки в чистой длительности»³⁰⁷, при этом каждый звук отделяется и *сохраняется* как рядоположенный с другим. По такой схеме происходит опространствливание психологических состояний и времени, в котором они разворачиваются.

Но по мере проникновения в глубь сознания, пишет Бергсон, становится все труднее измерять психологические процессы; мы сталкиваемся с совершенно иной множественностью – с *множественностью взаимопроникновения*, которая

³⁰⁵ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб. 1992. С. 84.

³⁰⁶ Необходимо отметить, что символ для Бергсона есть нечто, принципиально отличающееся от истинной реальности, т.е. символическое синоним неподлинного.

³⁰⁷ Там же. С. 87.

измерима только лишь посредством *искажающего* символического представления – ведь именно оно позволяет ввести пространство в наш анализ чистого сознания. Таким образом, Бергсон строго различает материальные предметы и факты сознания: последние пребывают в чистой длительности и переводимы на язык чисел только лишь посредством их опространствливания, т.е. трансформации в *раздельную множественность*. Согласно Бергсону, время, понимаемое как «среда, в которой совершается процесс различения и счета, есть не что иное, как пространство <...>, следовательно, чистая длительность должна быть чем-то иным»³⁰⁸. *Подлинное время есть чистая длительность*, оно имеет в сравнении с пространством совершенно иную природу, поэтому факты сознания, которые на самом деле длятся, а не рядопологаются в пространстве, не тождественны материальным объектам. Более того, факты сознания как длящиеся, т.е. в своем подлинном виде, не поддаются никакой рационализации, поэтому они недоступны физико-математическим наукам и психологии, основанной на них; эти науки неизбежно изучают лишь внешнюю «коросту» сознания, то есть его ложную форму.

Для иллюстрации чистой длительности Бергсон часто использует метафору мелодии: «Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше “я” просто живет, когда оно не устанавливает различия между наличными состояниями и теми, что им предшествовали. Для этого оно не должно всецело погружаться в испытываемое ощущение или идею, ибо тогда оно перестало бы длиться. Но оно также не должно забывать предшествовавших состояний: достаточно, чтобы, вспоминая эти состояния, оно не помещало их рядом с наличным состоянием, наподобие точек в пространстве, но организовывало бы их, как бывает тогда, когда мы вспоминаем ноты какой-нибудь мелодии, как бы слившиеся вместе».³⁰⁹ В данной цитате важны слова об *организации* состояний сознания: Бергсон неоднократно повторяет, что *качественная* множественность означает органическое единство элементов,

³⁰⁸ Там же. С.89.

³⁰⁹ Там же. С. 93.

означает их целостность. Длительность для него – это мысленный синтез, единство прошлого и настоящего, элементы которого проникают друг в друга, организовываясь в одно целое, при этом каждый элемент этого целого сам является чем-то целостным. Так возникает последовательность без различения. Например, когда мы слышим звуки колокола, то наши ощущения отдельных звуков сливаются в одно целое и формируют законченную музыкальную фразу. т. е., как поясняет Бергсон, мы воспринимаем последовательность звуков не как количество, механически складывая элементы в нечто единое, а как качество. Как справедливо пишет И. И. Блауберг, «длительность – своего рода органический синтез, внутренняя организация элементов, состояния сознания, которые не рядопологаются а проникают друг в друга»³¹⁰. При этом в отличие от классической парадигмы понимания органической целостности, тесно связанной с классической телеологией, в данном случае речь идет о *становящемся целом*, т.е. синтезе, который никогда не предопределен и находится в непрерывном развитии. В этом заключается отличие подлинного времени-качества, т.е. чистой длительности, от времени-количества, понимаемого через пространство. Длительность невозможно представить через пространственные образы – например, через линию, как это делает наука, ведь в данном случае элементы множественности не взаимопроникают, они даны уже все сразу как завершенное в себе целое, т.е. целое без развития. В этом случае предполагается «не последовательное, но одновременное восприятие предыдущего и последующего».³¹¹ Классическое понимание целостности предполагает, таким образом, его изъятие из подлинного времени – из чистой длительности. В противовес этому пониманию Бергсон выдвинул идею *длящейся целостности*, разнородные элементы которой сохраняются и взаимопроникают, пребывая в состоянии постоянного становления. Таким образом, понятие длительности включает в себя как множественность, так и единство, целостность. В частности, эта черта времени как длительности дает великому русскому философу С.Л. Франку основу для его выводов относительно

³¹⁰ Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 96.

³¹¹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. С. 93.

того, что Бергсон раскрывает в этом понятии временную составляющую Абсолюта. Более того, Франк понимает временность Абсолюта в исключительно берсоновской трактовке – как свободное творчество³¹².

Следовательно, согласно Бергсону, наше обычное представление о времени как о гомогенной среде, в которой моменты времени рядопологаются в одной однонаправленной линии, является абсолютно ложным. Это результат введения пространственных представлений в анализ времени. Именно в чистой длительности пребывают факты сознания и разворачиваются психические процессы. Таким образом, можно утверждать, что в «Опыте о непосредственных данных сознания» идея чистой длительности служит для Бергсона средством описания сознания, т.е. внутренней жизни личности. Только лишь благодаря вторжению пространства жизнь сознания подвергается искажению, насильственно разбивается на последовательную множественность изолированных друг от друга состояний. Именно так понятое сознание, как уже было выше отмечено, является предметом изучения науки. Однако это лишь тень сознания, короста, которая покрывает жизнь внутреннего «я». Она формируется в процессе социализации человека и является естественным следствием общественного бытия человека. Эта форма сознания более приспособлена к нуждам нашей социальной жизни. Более того, мы даже предпочитаем оставаться на поверхности этого сознания, не проникая внутрь нашей духовной жизни, и постепенно замещаем подлинное «я» с его непрерывно становящейся качественной множественностью этим поверхностным «я» социальной жизни. «Сознание, одержимое ненасытным желанием различать, заменяет реальность символом и видит ее лишь сквозь призму символов. Поскольку преломленное таким образом и разделенное на части "я" гораздо лучше удовлетворяет требованиям социальной жизни в целом и языка, в частности, сознание его предпочитает, постепенно теряя из виду наше основное

³¹² См.: Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 442-452. Подробный анализ взаимоотношения философии А. Бергсона и С.Л. Франка см.: Куприянов В.А. Трансформация философии длительности А. Бергсона в Идеал-реализме С.Л. Франка // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 128-135.

"я"». ³¹³ Таким образом, наше «я» имеет двойное измерение – одно глубинное, не поддающееся рационализации, и поверхностное – лишь слепок с внутреннего «я», выработанный в ходе нашей социальной жизни. Это второе «я» имеет явную тенденцию превалировать, подчинять себе «я» внутреннее. При этом каждый из нас всегда живет как бы двойной жизнью – жизнью социальной и жизнью внутреннего, духовного человека. Очевидным выводом из этого является то, что подлинна лишь наша индивидуальная жизнь, а жизнь человека как субъекта социума оказывается ложной формой его бытия, под которой бьётся непрерывный поток качественной множественности – чистой длительности и истинного «я». Таким образом, именно внутренняя жизнь индивидуального сознания в длительности приобретает у Бергсона статус истинного бытия. Как было сказано, в концепции Бергсона каждый человек вынужден как бы жить двойной жизнью – с одной стороны, это внутреннее, сугубо личное измерение, а с другой – социальная жизнь.

В своих следующих важных работах – в книге «Материя и память» и в книге «Творческая эволюция» – Бергсон конкретизирует выводы «Опытов...», давая ответ на многие вопросы, сформулированные в его первом серьезном труде. К рассмотрению «Творческой эволюции» как к произведению, непосредственно выражающему новую телеологию, мы обратимся в следующем параграфе. В данном же случае напомним ряд выводов «Материи и памяти», которые будут играть существенную роль для формирования позиции Бергсона по вопросам онтологии и теории эволюции, которые оказались базой для его понимания телеологии. Центральным пунктом этой работы Бергсона является его теория памяти, однако в связи с решением вопроса о природе памяти он вынужден обратиться и к рассмотрению ряда других важных проблем, что, в конечном счете, приводит его к совершенно неожиданным выводам. В связи с этим важнейшим элементом его рассуждений становится теория восприятия.

А. Бергсон предлагает совершенно по-новому рассматривать как сам процесс восприятия, так и воспринимаемую материю. В итоге, это переосмысление материи станет важнейшим этапом на пути к учению о длительности вселенной,

³¹³ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. С. 105.

изложенному в «Творческой эволюции». Прежде всего, он отказывается понимать восприятие как незаинтересованное теоретическое созерцание. Именно это неверное понимание восприятия приводит гносеологию к тупику, вокруг которого вращаются две противоположные теории восприятия и познания: реализм и идеализм. В конечном счете обе эти теории понимают восприятие как копию внешнего мира, как его дубликат, который изготавливает головной мозг подобно фотоаппарату. Итогом этого неверного с точки зрения Бергсона подхода является дуализм духа и материи, которой философ стремится преодолеть. Во многом, первые разделы «Материи и памяти» посвящены разоблачению несостоятельности гносеологического дуализма.

По Бергсону, восприятие не является бескорыстным созерцанием мира, в, наоборот, обращено к действию и «приготавливает» к нему тело. Наиболее это очевидно в случае самых примитивных форм жизни, где восприятие почти полностью совпадает с действием. В таком случае сущность процесса восприятия заключается в заинтересованном отборе из множества данного того, что непосредственно необходимо телу для его действий. Как пишет философ, «воспринимать значит выделять из совокупности предметов возможное действие моего тела на них. Тогда восприятие только выбор. Оно ничего не создает; его роль, напротив, в том, чтоб устранять из совокупности образов все образы, на которые я не могу воздействовать, затем выделить из всякого удержанного образа все то, что не касается потребностей образа, который я называю своим телом»³¹⁴.

Таким образом, как тело, так и материя как таковая являются *образами*, которые оказываются тождественными восприятию. Между воспринимаемым объектом и воспринимающим сознанием исчезает непреодолимая граница и оказывается, что восприятие – это не дубликат внешнего объекта, а сам объект. Это позволяет Бергсону выставить на первый взгляд совершенно шокирующий тезис: «...сама материальная вселенная, определенная совокупность образов, – это своего рода сознание, в котором все возможные части уравниваются противодействиями, всегда равными действиям, и таким образом мешают друг

³¹⁴ Там же. С. 303.

другу обособиться»³¹⁵. Суть понимания вселенной для Бергсона состоит в том, что она представляет собой *целостное сознание*, или пронизанный всеобщей симпатией космический дух. В сущности, коль скоро материя является совокупностью действующих тел-образов, весь мир оказывается состоящим из множества центров силы духовным единством. И.И. Евлампиев очень удачно резюмирует это понимание мира у Бергсона: «Бергсон настаивает на том, что современная наука требует для своего обоснования совершенно новой философии, которая должна окончательно отказаться от устаревших стереотипов новоевропейского рационализма. На место принципа различия материального и идеального, сознания и бытия, должен прийти принцип их единства. *Нужно понять сознание как своего рода “структурное” свойство самого бытия – всего бесконечного и цельного бытия. Именно это и является отправной точкой бергсоновской метафизики*»³¹⁶.

Но тело, а также связанный с его деятельностью мозг, являются для Бергсона чем-то вторичным. Суть мозга состоит лишь в более сложном опосредовании действия. В «Творческой эволюции» Бергсон будет строить на этом понимании восприятия и мозговой активности свою концепцию инстинкта и интеллекта – двух главных линий эволюции в животном мире. Интеллект представляет собой способность фабриковать и употреблять неорганизованные орудия. Он всегда руководствуется практической полезностью и теми или иными интересами жизни, поэтому он оказывается не более чем орудием живого организма для достижения своих жизненных целей. Этим определяется та особенность интеллектуального познания, что оно направлено на формальные отношения между вещами и в силу этого «имеет главным своим объектом неорганизованное твердое тело»³¹⁷. Для фабрикования и практического использования вещей интеллект представляет материю как прерывную конгломерацию отдельных твердых объектов: ведь для использования материи он должен иметь для себя что-то конкретно-определенное.

³¹⁵ Там же. С. 307.

³¹⁶ *Евлампиев И.И.* Актуальность Бергсона // А. Бергсон: pro et contra, антология. СПб.: РХГА, 2015. С. 35

³¹⁷ *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: Терра-Книжный клуб; Канон-пресс-Ц, 2001. С. 165.

В результате из поля его внимания ускользает *движение*, то есть процессуальность, которая является фундаментальной характеристикой материи, поскольку материя представляет собой совокупность динамических образов, каждый из которых выполняет роль центра действия. Интеллект, таким образом, ради своих практических интересов имеет дело исключительность с неподвижной дискретностью. В этом обстоятельстве кроется корень того самого опространствливания времени и движения, о котором Бергсон пишет в «Опыте о непосредственных данных сознания». Пустое, протяженное пространство необходимо интеллекту для того, чтобы установить свою власть над материей. Фабрикация «хочет, чтобы мы смотрели на всякую наличную форму вещей, даже созданных природой, как на форму искусственную и временную, чтобы наша мысль сглаживала на замеченном предмете, будь это даже предмет организованный и живой, те линии, которые отмечают извне его внутреннюю структуру; словом, чтобы мы считали, что материя предмета безучастна к его форме. Материя как целое должна поэтому казаться нашей мысли необъятной тканью, из которой мы можем выкраивать что хотим, чтобы потом сшивать снова, как нам заблагорассудится. Заметим мимоходом, что эту нашу способность мы подтверждаем, когда говорим, что существует пространство, то есть однородная, пустая среда, бесконечная и бесконечно делимая, поддающаяся какому угодно способу разложения. Подобного рода среда никогда не воспринимается; она только постигается интеллектом. Воспринимается же протяженность – расцвеченная красками, оказывающая сопротивление, делимая соответственно линиям, обрисованным контурами реальных тел или их элементарных реальных частей»³¹⁸. То есть, как пишет далее Бергсон, пространство есть точка зрения разума; интеллект проецирует на материю гомогенное пустое пространство как схему своего действия. В силу этого реальная длительность присущая миру не постигается интеллектом. Ошибкой разного рода гносеологических теорий было игнорирование этой черты нашего разума и понимание его в качестве некой бескорыстной теоретической способности.

³¹⁸ Там же. С. 168.

Таким образом, выводом, к которому приходит Бергсон, является констатация того, что материи присуща длительность, заслоняемая интеллектом ради нужд практической жизни. Если, как мы могли видеть, в «Опыте о непосредственных данных сознания», Бергсон рассматривал длительность в психологическом смысле, то уже в «Материи и памяти» длительность распространяется на само понятие мира, при котором она становится его базовой характеристикой. Так, в самом конце этой работы Бергсон пишет: «Можно ли сказать о длительности материальной вселенной? <...> Для удобства исследования мы на всем протяжении этой работы предполагали, что дело обстоит именно так»³¹⁹. Материя представляет собой живую качественно многообразную длительность. В связи с этим становится понятно, почему Бергсон трактует мир как сознательное единство: ведь если материя наполнена длительностью, то это означает, что ей присуща жизненная сила, свойственная обычно сознанию.

Жизненность материи подтверждает ее фактическое единство с духом. В «Материи памяти» Бергсон выдвигает совершенно неожиданную трактовку духа, понимая его в качестве *памяти*. Собственно, как было сказано, теория памяти и составляет проблематическое ядро «Материи и памяти». Подробно рассматривать бергсонизанскую теорию памяти у нас нет возможности. Тем не менее в контексте обоснования новой телеологии для нас важно различие двух уровней памяти. Бергсон предлагает различать механическую память, локализованную в двигательной активности тела, и внутреннюю, или духовную память. По Бергсону, механическая память – это «привычка, освещаемая памятью»³²⁰. В противовес этому духовная память, которая свободна от непосредственного отношения к действию и оказывается той самой чистой длительностью, о которой Бергсон говорит в «Опыте...». Воспоминания, из которых состоит чистая память, не накапливаются в головном мозге словно в резервуаре, а постоянно присутствуют в человеческом бытии, в характере и в индивидуальном облике каждого человека. Чистая память представляет собой некую потенциальность, заключенную в

³¹⁹ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. С. 315.

³²⁰ Там же. С. 209.

основных свойствах человеческой личности, поэтому каждый из нас есть то, что заключается в нашей памяти; актуальное действие, подчиненное потребностям жизни и свободная, разноцветная и взаимопроникающая из себя в саму себя ткань внутренней памяти – вот, что составляет человеческое. Причем, в подлинном смысле человека выделяет именно наличие чистой памяти, в то время как остальной животный мир лишен этой внутренней глубинной составляющей.

Резюмируя все выше сказанное, важно отметить, что положения, высказанные Бергсоном в его первых двух крупных работах, оказываются базисом для его эволюционной концепции и его понимания вселенной. Таким образом, основу неклассического понимания телеологии, представленного с наибольшей яркостью именно в творчестве Бергсона, составляет учение Бергсона о длительности, дополненное выводами, к которым он пришел в ходе своего изучения матери и духа в «Материи и памяти». В итоге в качестве основных идей, которые составляют отправную точку телеологии, можно выделить следующее: длительность как непрерывная процессуальность и непредвиденность; сознательность вселенной и ее причастной длительности и, следовательно, временность как основы бытия мира, при сохранении целостности и организованности всего многообразия мира; память, понимаемая в качестве фундаментальной основы человеческого бытия. Теперь мы приступаем непосредственно к обоснованию нового понимания телеологии, представленного в «Творческой эволюции».

§ 5. «Жизненный порыв» и неклассическая телеология

Рассмотрение проблематики телеологии в философии Бергсона зачастую начинается и заканчивается констатацией того, что Бергсон просто отрицает телеологию наравне с механицизмом. Тем не менее в исследовательской литературе можно найти более точную точку зрения, согласно которой в учении Бергсона присутствует телеологическая составляющая. Наиболее последовательно эту позицию отстаивал выдающийся французский философ Э. Жильсон. Так, в работе «От Аристотеля к Дарвину и обратно» он писал: «Величайшим замыслом

Бергсона было положить конец тысячелетнему конфликту между механицизмом и телеологией. В действительности же его собственный способ понимания этих двух позиций приводил его к, так сказать, выработке новой версии телеологии»³²¹. При этом, по Жильсону, «новаторство» телеологии Бергсона проявилось в возвращении к имманентной телеологии Аристотеля и его схоластических последователей. В этом смысле для Жильсона новаторство Бергсона было своего рода возвращением к истокам, сосредоточенным в католическом аристотелизме. Однако, как мы показали в нашей работе, аристотелевская телеология не сформировала имманентного подхода к проблеме целесообразности. Аристотель остается в рамках *телеологического экстернализма*. В рамках классического подхода лишь философия Лейбница и Канта наиболее близко приближается к пониманию целесообразности как внутренней характеристики сущего; причем и Лейбниц, и Кант по-прежнему допускают в свою телеологию положения, нивелирующие смысл телеологического имманентизма: у Лейбница это особенность телеологии находит выражение в положении о происхождении целесообразности в божественной воле, что означает констатацию ее внешнего источника – в сходном виде мы можем обнаружить эту особенность и у Канта. Лишь в поздней немецкой классике (главным образом у Гегеля) подлинный смысл имманентной телеологии начинает обретать свои права. Полностью же свое выражение имманентная целесообразность получает в неклассической философии; и телеология Бергсона является ярким тому примером. Попробуем показать, в чем же собственно заключается та новая телеология, которую конституирует эволюционизм Бергсона.

Э. Жильсон совершенно прав в том, что попытка Бергсона найти некий средний путь между механицизмом и классической телеологией выливается в создание им новой телеологии, которая в целом связана, как мы полагаем, с неклассической метафизикой становления. И важно, что по сути Бергсон сам это понимал. Чтобы увидеть это, нужно лишь внимательно вчитаться в текст

³²¹ *Gilson E.* From Aristotle to Darwin and back again: a journey in final causality, species and evolution. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. P. 99.

«Творческой эволюции». Для начала следует понять, что именно и почему подвергается критике со стороны Бергсона. В первой главе главного труда Бергсона достаточно много места посвящено критике механицизма и *радикальной телеологии*, которую также называют *финализмом*. В чем заключается эта критика? Бергсоновская критика финализма и механицизма строится на его общем понимании длительности, в соответствии с тем, как эта теория представлена в «Творческой эволюции», Если выражать суть концепции «Творческой эволюции» в одном емком и понятном тезисе, то можно привести всего одну фразу Бергсона: «Вселенная длится»³²². Как было показано в предыдущем параграфе, длительность означает постоянное изменение и невозможность повторяемости. Длительность непрерывна в своем развитии, в этой непрерывности кроется причина единства и целостности движения. Как писал А. Койре, анализируя бергсоновское решение парадоксов Зенона, движение для Бергсона «является некоторым единством, единством интенсивности, а не протяженности. Оно сравнимо с феноменом жизни или психики. Оно есть некий род органического единства и в качестве такового с необходимостью обладает длительностью; его начало и конец связаны неделимым единством, они взаимосвязаны и соподчинены друг другу. Движение – это некоторое внутренне состояние энергии, выявляемое нами на каждом движущемся теле»³²³. Непрерывная изменчивость эволюции означает, что в ней не нет ничего, что можно было бы предвидеть. Если длительность постоянно развивается и все время несет в себе что-то новое, то она представляет собой *непрестанное творчество*. «В этом смысле о жизни, как о сознании, можно сказать, что она ежеминутно что-нибудь творит»³²⁴, – пишет Бергсон. Отсюда вытекает, что «жизнь развивается на наших глазах как непрерывное созидание непредвидимой формы»³²⁵. Непредвиденность будущего отнюдь не означает для Бергсона, что в каждый момент эволюция существует только в модусе настоящего времени. Жизнь

³²² Бергсон А. Творческая эволюция. С. 47.

³²³ Койре А. Заметки о парадоксах Зенона // Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. С. 34.

³²⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 62.

³²⁵ Там же. С. 63.

укоренена в истории через память – так Бергсон включает в свою эволюционную теорию выводы «Материи и памяти». *«Повсюду, – пишет Бергсон, – где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись»*³²⁶. Каждый момент жизни уникален, непредвиден и неповторим, но он несет в себе печать всего предыдущего развития, то есть имеет историю, включающую в себя всю целостность вселенной. Это означает, что фундаментальным свойством эволюции является ее временность. Эволюция разворачивается во времени, понимаемом в смысле чистой длительности, описание которой дано Бергсоном в «Опыте о непосредственных данных сознания». В «Творческой эволюции» идея чистой длительности получает продолжение, будучи распространенной Бергсоном на всю вселенную, а не только на внутреннюю психическую жизнь человека. В данном случае Бергсон понимает время и длительность как связующую нить эволюции³²⁷.

Теперь в силу того, что временность является ключевой характеристикой эволюции жизни, становится понятно, почему Бергсона не устраивает механицизм и финализм. Для иллюстрации сущности механицизма Бергсон приводит весьма красноречивые цитаты из сочинений П.С. Лапласа и таких крупных ученых как Э. Г. Дюбуа-Реймон и Т.Г. Гексли. Наиболее полно, конечно, сущность механицизма выражена в известном примере Лапласа, который так и называется «Демон Лапласа». «Демон Лапласа» – это идеальный разум, способный по определенным данным о частицах Вселенной (время, положение в пространстве и скорость) рассчитать ее состояние как в прошлом, так и в будущем. Рассматривая в предыдущей главе сущность такого рода философии природы (см.: Глава 1, § 6), мы указывали, что в ее основе лежит предельная математизация пространственно-временного континуума, когда он понимается как целиком и полностью основанный на логическом порядке разума. Поэтому механицизм неизбежно приходит к квантификации реальности, что означает ее полную «прозрачность» для разума, причем как временную, так и пространственную. В подлинном смысле

³²⁶ Там же. С 52.

³²⁷ См. там же. С. 57.

слова в основе природы, в таком случае, лежит исчисляющий разум, и эту разумность только лишь остается открыть в процессе непрерывного изучения природы. Именно так думали Лаплас и философы-просветители. Но именно за это Бергсон и подвергает критике механицизм. Математизированная реальность, в которой все исчислимо – лишь сетка, используемая разумом для его практических нужд. Так для интеллекта становится возможным справляться с непрерывным и многообразным потоком жизни для установления над ним власти. В этом, как мы писали выше, сказывается практическая и инструментальная сущность интеллекта. Поэтому механические объекты оказываются результатом фабрикации, которой непрерывно занят разум, и в силу этого механицизм оперирует искусственными предметностями. Той реальности, которую исследуют механицисты, просто не существует; это искусственный конструкт разума для его собственного прагматического интереса. В таком случае степень механицизма, содержащегося в научной методологии, прямо пропорциональна степени иллюзорности предмета науки. Всеобщий механический порядок природы – не более, чем иллюзия разума, не имеющая никакого прямого отношения к реальности.

Если, как пишет Бергсон, «суть механических объяснений состоит в утверждении, что будущее и прошедшее исчисляемы как функция настоящего и что, следовательно, *все дано*»³²⁸, то это означает, что *механицизм упускает из своего рассмотрения длительность*, или иначе говоря, выводит время за пределы постижения реальности. Поэтому при применении такой методологии реальность ускользает от исследователя жизни. Именно этот недостаток Бергсон предъявляет механическому мировоззрению, которое было в его время основой не только естествознания, но и истории, психологии, филологии и даже многих философских концепций.

Отрицание механицизма как основы постижения мира отличает концепцию Бергсона от философии духовного кумира его юности – Г. Спенсера³²⁹. В этом отношении образцом механической картины мира для него было не столько

³²⁸ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 69.

³²⁹ См.: Спенсер Г. Основные начала. СПб., 1899.

естествознание Лапласа и разного рода ученых, сколько эволюционизм Спенсера. Во многом философская концепция Бергсона оказалась антитезой спенсеровскому эволюционизму. Однако механицизм был, пожалуй, для Бергсона наиболее легким противником. В итоге механицизм оказался философской точкой зрения, полностью отвергнутой Бергсоном. Проблематика же телеологии предстает в его творчестве в более сложном и многоплановом смысле. Бергсон подвергает критике лишь радикальный телеологизм, или финализм. Важнейшим тезисом настоящего исследования является утверждение, что *эта критика имеет своей целью конституирование новой телеологии*, которая существенно отличается от того типа телеологии, который вызывает критику Бергсона.

Бергсон выставляет против финализма тот же самый аргумент, что и против механицизма: финализм исключает время из своего рассмотрения бытия и таким образом упускает его ключевую характеристику – длительность. Наиболее последовательным представителем финализма является для Бергсона Лейбниц. Однако, как мы показали в предыдущей главе, такого понимания телеологии придерживались в той или иной степени все наиболее крупные философы классической эпохи философии. Наиболее близким по времени к Бергсону философом, так понимавшим телеологию, можно назвать известного французского мыслителя Поля Жане, автора книги, которую Бергсон цитирует в «Творческой эволюции» и которую стремится опровергнуть – «Конечные причины»³³⁰. Телеология в версии Лейбница и других философов, придерживавшихся схожей точки зрения, предполагает, что развитие происходит по заранее заданному плану к определенной извне привходящей цели. Исходя из базового смысла эволюции как длительности, становится понятно, что такая телеология считает, что процесс развития полностью предсказуем и может быть строго рассчитан. «Доктрина целесообразности в ее крайней форме <...> предполагает, что вещи и существа лишь реализуют начертанную однажды программу. Но если в мире нет ничего непредвиденного, ни изобретения, ни творчества, то время тоже становится бесполезным. Как и в механистической гипотезе, здесь предполагается, что *все*

³³⁰ См.: Janet P. Les Causes finales. Paris, 1876.

дано. Таким образом понимаемый телеологизм является тем же механицизмом, только навыворот»³³¹. Отличие от механицизма в данном случае лишь в том, что причина помещается не позади, а впереди. Отметим, что именно так понимал телеологию, например, Кант³³², и это нельзя интерпретировать как своего рода кантовское изобретение, наоборот, в данном случае Кант лишь более дал более ясное обоснование общей для классической философии точки зрения.

Коль скоро финализм исключает длительность из рассмотрения бытия, этот подход становится недопустимым для Бергсона. Также как и механицизм, радикальный телеологизм является не более чем проекцией интеллекта, с помощью которого он подчиняет себе разрозненную и изменчивую реальность. В данном случае Бергсон лишь дополняет выводы «Материи и памяти». Тем не менее, как уже было сказано, Бергсон не отрицает телеологию как таковую: лишь механицизм подлежит полному изъятию из философского мировоззрения. Бергсон однозначно заявляет, что, если механицизм должен быть либо полностью принят, либо полностью отвергнут, то телеология может принимать разные формы. Как указывает французский мыслитель, «учение о конечных причинах никогда не может быть отвергнуто окончательно. Если устраняют одну его форму, оно принимает другую»³³³. Таким образом, Бергсон констатирует, что телеология является *неизбежной*. При любом подходе она всегда сохраняется, лишь изменяя свою форму. Видимо по этой причине Бергсон пишет, что тезис, выдвигаемый в качестве основного в «Творческой эволюции» – то есть длительность Вселенной – имеет нечто от телеологии. И хотя в данном случае он достаточно осторожен, допуская телеологию в структуре понятия длительности, мы можем усилить его собственный тезис и прямо сказать о телеологичности эволюции, понимаемой через идею длительности. Тем более, что в конце концов, Бергсон приходит к выводу, что нужно «либо полностью отвергнуть гипотезу целесообразности, имманентной жизни, либо, как мы полагаем, придать совсем иное направление ее

³³¹ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 71.

³³² См.: Кант И. Критика способности суждения. С 291. Также см.: Главу 1, § 7.

³³³ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 71.

изменению»³³⁴. То есть иначе говоря, необходимо либо принять телеологию в форме инверсии механицизма (финализм), либо определенным образом ее изменить, предложив некую ее новую модификацию. Вопрос, таким образом, заключается теперь в том, как нужно понимать новую телеологию, которая не имеет ничего общего с механицизмом и его двойником в виде финализма. Решением этой проблемы является такое понимание телеологии, которое должно строиться на признании фундаментальной роли *подлинного времени*.

Прежде всего Бергсон отвергает модификацию телеологизма в сторону его «расщепления». В данном случае имеется в виду телеология Канта. Как было продемонстрировано в первой главе, Кант переносит акцент на целесообразность отдельного организма. Если у Лейбница мы имеем дело скорее с гармоничной симфонией мирового целого, стремящегося к наибольшему совершенству, то для Канта идея мировой гармонии выводится из телеологического бытия каждого отдельного организма; в таком случае каждый организм оказывается замкнутым в себе миром, и построение телеологического порядка природы должно исходить в качестве своей опоры из индивидуального сущего. Это то, что в немецкой классической философии называлось внутренней целесообразностью. По мнению Бергсона, для каждого отдельного существа телеология может быть лишь внешней. Каждый элемент организма сам является организмом, поэтому «подчиняя существование этого маленького организма жизни большого, мы принимаем принцип внешней целесообразности. Таким образом, концепция исключительно внутренней целесообразности разрушает саму себя»³³⁵. Поэтому поскольку длительность присуща Вселенной как целому, то и принцип целесообразности применим лишь к Вселенной как целому: *целесообразность свойственна для эволюции в целом*.

Для описания процесса эволюции Бергсон часто использует метафорический язык. Наиболее частым образом становится метафора «жизненного порыва». Развитие жизни идет по нескольким расходящимся линиям эволюции.

³³⁴ Там же. С. 75.

³³⁵ Там же. С. 73.

Первоначальным импульсом для такого развития был некий сгусток энергии, который от переизбытка напряжения начал распространяться через костную материю, создавая по пути формы, каждая из которых в той или иной степени сохраняет часть общей энергии движения. «В известный момент, в известной точке пространства, – пишет Бергсон, – зародилось конкретное течение: это течение жизни, проходя через организуемые им одни за другими тела, переходя от поколения к поколению, разделялось между видами и рассеивалось между индивидами, ничего не теряя в силе, скорее наращивая интенсивность по мере движения вперед»³³⁶. Жизнь в таком случае представляет собой поток, идущий в сторону наибольшей интенсификации через конкретные биологические формы. Именно движение этого потока жизненной энергии, пронизывающего в той или иной степени все сущее, описывает метафора жизненного порыва. Сущность эволюции заключается в такого рода движении энергии. Причем важно подчеркнуть, что жизненный порыв является некой самостоятельной внутренней субстанциальностью мира, далее уже не поддающейся какому-либо обоснованию, поэтому можно его рассматривать как первый принцип бытия как такового. В таком случае основой бытия сущего является некая *чистая энергия*, которая имеет в качестве своего неотъемлемого свойства внутреннюю тенденцию к развитию в сторону все большей полноты.

Но первоначально можно говорить лишь о своего рода первичном сгустке энергии, локализованном в некой точке пространства. Эта первоначальная точка является зародышем всей Вселенной, в которой потенциально заключена вся ее полнота. Гармония в таком случае представляется как некое *первоначальное единство*, которое далее распадается. Именно этого не видит финализм и в этом его основная ошибка: единство и гармоничность находятся не впереди развития, а позади, сохраняясь в виде памяти внутри каждой органической вещи. Бергсон так об этом пишет: «Если же единство жизни полностью заключено в порыве, толкающем ее на путь времени, то гармония существует не впереди, а позади. Единство возникает от *vis a tergo*; оно дано в начале, как импульс, а не помещено в

³³⁶ Там же. С. 60.

конце, как приманка»³³⁷. Суть развития из первоначального единого импульса заключается в *дивергенции* энергии по различным направлениям, поэтому эволюция имеет не одну траекторию, а множество параллельных линий, на которых сила жизненного порыва представлена в разной степени. Непосредственной причиной разделения является материя, сущность которой заключается в оказании сопротивления жизненному порыву. По мере своего распространения первоначальный порыв доходит до неких точек бифуркации, в которых происходит его разделение, и тогда часть энергии кристаллизуется в определенную форму и продолжает свое движение как бы вращением на месте, а не продвижением вперед, в другая часть энергии прогрессирует уже по другому направлению к новым формам жизни. Невозможно предвидеть конкретные точки разделения жизненного порыва, поэтому непосредственно сам путь эволюции представляется чем-то случайным. Фундаментальное значение имеет лишь *тенденция* ко все большей адекватности формы всей полноте энергии. В этом глубочайшая ошибочность классической телеологии: движение не имеет какой-либо заранее просчитываемой точки в качестве своей цели. Движение, таким образом, представляется самоценным и имеющим смысл в самом себе.

Тем не менее разность линий эволюции, имеющая своей причиной тенденцию жизненного порыва к диссоциации, *не означает полную утрату единства*. Коль скоро в изначальном порыве заключена вся полнота бытия форм жизни, формы в силу присущей им памяти сохраняют в себе остатки первоначального единства. Поэтому в мире наблюдается корреляция форм жизни, находящихся на разных линиях эволюции. Для Бергсона это ключевое доказательство существования в мире целесообразности. Как пишет сам Бергсон, *«чистый механицизм был бы опровержим, целесообразность же – в том особом смысле, в каком мы ее понимаем, – была бы доказуема, если бы удалось установить, что жизнь с помощью различных средств создает на расходящихся эволюционных линиях тождественные органы. Сила доказательства была бы к тому же пропорциональна степени отдаленности выбранных эволюционных линий и*

³³⁷ Там же. С. 123.

*степени сложности обнаруженных на них структур»*³³⁸. В качестве примера для такого доказательства Бергсон приводит строение глаза моллюска и сложных существ, в том числе человека: на разных линиях развития сохраняется общность первоначальной энергии, что обуславливает идентичность строения глаза у столь разных организмов. Таким образом, эволюционное развитие характеризуется открытостью и стремлением к бесконечному развитию. Гармоничность и организованность находят отражение в *самом процессе движения*: эволюция жизни – это «творчество, которое бесконечно продолжается в силу первоначального движения. Движение это создает единство организованного мира»³³⁹.

Параллелизм строения органов у существ, расположенных на разных линиях эволюции, является лишь внешним признаком упорядоченности и единства мира. В сущности, все линии эволюции взаимодополняют друг друга. Это можно видеть на примере трактовки Бергсоном трех основных линий эволюции: растительный мир, животный мир, оканчивающийся сообществом перепончатокрылых и животный мир, венчающийся человеком. Во-первых, важно понять, что между этими тремя основными линиями эволюции нет непроходимых границ. Все три линии представляют собой лишь *тенденции*, поэтому в каждой жизненной форме, представленной на той или иной линии развития, имеется что-то и от другой: весь мир проникнут, следовательно, всеобщей симпатией и родством. Выше мы уже писали об отличии интеллекта от инстинкта. Теперь можно дополнить вышеприведенную картинку тем тезисом, что формальность интеллектуального познания означает его открытость по отношению ко всему возможному многообразию предметов, которое ничем для интеллекта не ограничено. Но из этой открытости следует, что интеллект не видит некоторые предметы и познает лишь возможные отношения между ними. В то же время инстинкт обладает непосредственным доступом к материи и имеет в своем распоряжении всю полноту предметов, с которыми он слит в своем действии, но инстинкт, таким образом, и не

³³⁸ Там же. С 84.

³³⁹ Там же. С. 125.

стремится к поиску чего-либо, выходящего за пределы ему доступного мира. Так Бергсон выводит известную формулу: «...*есть вещи, которые способен искать только интеллект, но сам он никогда их не найдет. Их мог бы найти только инстинкт, но никогда не будет их искать*»³⁴⁰. Очень удачно этот тезис разъясняет Б.Н. Бабынин: «...особенно важным это заключение представляется потому, что определяет интеллект и инстинкт как взаимодополняющие друг друга способы познания. Интеллект, естественно обращенный к неорганизованной материи и, главным образом, к твердым телам, характерен как способность произвольно разлагать данное и как угодно комбинировать получаемые части <...>. Инстинкт, напротив, “мог бы открыть нам самые интимные тайны жизни”: ведь он завершает собою ее организационную работу <...>. Являясь как бы видением избранных предметов непостижимым для “слепорожденного” интеллекта, это познание оказывается необходимым, но недостаточным средством проникновения в совокупность психических или, выражаясь общее жизненных процессов. Инстинкт должен быть соединен с интеллектом для того, чтобы его кругозор расширился и он мог стать орудием не практического только, но и теоретического познания <...>»³⁴¹.

Мы привели этот анализ тезиса о комплементарности инстинкта и интеллекта для демонстрации идеи о том, что несмотря на то, что эволюция не имеет какой-либо определенной цели, она как целое характеризуется *упорядоченностью и единством*, что находит выражение, главным образом, в том, что разные линии эволюционного развития не подчиняются иерархически друг другу, а оставаясь одновременно параллельными (разными) взаимодействуют в некой общности. Таким образом, в качестве фундаментальных характеристик эволюции можно привести следующие: непрерывность, бесконечность, творчество, дивергентность и целостность. Последнее свойство – целостность – означает единство и упорядоченность эволюции. Именно эта характеристика и позволяет нам говорить о телеологичности эволюционного развития. Для самого Бергсона, как мы могли

³⁴⁰ Там же. С. 163.

³⁴¹ Бабынин Б.Н. Философия Бергсона // А. Бергсон: pro et contra, антология. С. 189-190.

видеть, именно общность структур на разных эволюционных линиях и, следовательно, целостность жизни, ее внутреннее родство, проявляющееся во взаимодополнительности функций форм жизни, является прямым свидетельством целесообразности эволюции. Но в данном случае оказывается, что, хотя *эволюция и не имеет какой-то определенной цели*, ее развитие подчинено какой-то осмысленности. В чем состоит этот внутренний смысл развития? Ответ на этот вопрос очевиден исходя из всего нашего предыдущего рассуждения: смыслом процесса развития является он сам. В этом отношении цель эволюции полагается не вне нее как некая метафизическая сущность, определяющая предел движения, а остается заключенной в ней самой. Эволюция продвигается вперед в силу внутренней необходимости достичь свой полноты. А коль скоро абсолютная полнота недостижима, развитие должно продолжаться в бесконечность, и таким образом, само бесконечное развитие как таковое становится задачей эволюции, а смыслом стремления, заключенного в жизненном порыве, становится проявить себя с наибольшей интенсивностью, не теряя при этом движение.

Подчеркнем, что ключевым доказательством и сущностью новой телеологии является в данном случае целостность исходного порыва, который распространяется на все движение вселенной и не имеет никакой заранее определенной цели движения. Целесообразность означает в данном случае лишь *тенденцию*. Бергсон сам прямо об этом пишет. Приведем фрагмент из «Творческой эволюции», ярко свидетельствующий о его понимании телеологии. «Подобно радикальному телеологизму, хотя и в более расплывчатой форме, она (философия жизни – В.К.) представит нам организованный мир как гармоническое целое. Но эта гармония далеко не так совершенна, как утверждалось. Она допускает много отклонений, ибо каждый вид, даже каждый индивид, сохраняет от целостности жизненного импульса только некий порыв и стремится использовать эту энергию в собственных интересах; в этом и состоит приспособление. <...> Я хочу этим сказать, что первичный порыв есть порыв общий и чем дальше мы по нему восходим, тем в большей мере различные тенденции предстают как взаимодополняющие. <...> Гармония, или, скорее, "дополнительность",

проявляется только в целом и более в тенденциях, чем в состояниях. Главное же – и именно в этом вопросе телеологизм наиболее заблуждается – гармония обнаруживается скорее позади, чем впереди. Она состоит в тождестве импульса, а не в общем стремлении. Напрасно было бы приписывать жизни какую-нибудь цель в человеческом смысле слова. <...> Конечно, всегда можно, оглядываясь на пройденный уже путь, обозначить его направление, определить это направление с помощью психологических понятий и говорить так, будто бы преследовалась известная цель. Так будем говорить и мы. Но о пути, который предстоит еще пройти, человеческий разум ничего не может сказать, ибо путь создавался по мере того, как совершался акт его прохождения; он является только направлением самого этого акта. Таким образом, эволюция допускает в каждый момент психологическое толкование, которое, с нашей точки зрения, лучше всего ее объясняет, но оно имеет ценность и значение лишь в ретроспективном смысле. Телеологическая интерпретация, которую мы предлагаем, никогда не сможет послужить для предвидения будущего. Это – определенное видение прошлого в свете настоящего. Короче говоря, классическая концепция целесообразности хочет охватить одновременно и слишком много, и слишком мало. <...> реальность обладает рельефом и глубиной. Эту-то более обширную реальность истинный телеологизм и должен был бы воссоздать, или, скорее, охватить, если возможно, в одном простом *видении*»³⁴².

Из этого обширного фрагмента видно, что Бергсон понимает под *истинным телеологизмом*: единство жизненного порыва, передающего гармонию и упорядоченность всему многообразию порождаемых им форм. А рельеф и глубина реальности – это чистая длительность, смысл существования которой состоит в ее непрерывном развитии. Истинная телеология, которая, по Бергсону, должна в простом *видении* схватить длительность, направлена на выражение этого движения. Таким образом, истинная телеология должна строиться на понимании фундаментальности времени. Если подлинное время есть чистая длительность, то подлинная целесообразность – это целесообразность длительности.

³⁴² Бергсон А. Творческая эволюция. С. 80-83.

Итак, в вышеописанном учении мы находим ту же самую мысль, которую утверждали такие столь разные мыслители как Ф. Ницше и неокантианцы. Развитие не определяется какой-то конкретной рационализируемой целью, привходящей извне. Но это не означает, что развитие не имеет никакого смысла. Смысл развития – в нем самом. Гармония – важнейшее коррелятивное понятие целесообразности – является итогом процесса движения, или как бы послесловием к нему, а не некой задачей, все составные части которой заранее известны. И в той мере, в какой гармония и упорядоченность, как пишет Бергсон, *ретроспективны* и фиксируются, таким образом, в памяти, развитие является целесообразным. Важно при этом понимать, что если для развития нет какого-то законченного и предзаданного плана, оно всегда остается открытым в бесконечность. Невозможно прекратить развитие, поэтому цель движения заключается в его стремлении никогда не прекращаться и всегда искать какие-то новые формы для своего выражения. Для Бергсона высшей формой выражения и целью развития жизненного порыва является интуиция длительности, которая обеспечивает полное слияние познания с космосом. Собственно, эта слитность всегда присутствует: все формы пронизаны всеобщей симпатией, происходящей из первоначальной целостности жизненного порыва, интуиция же лишь наиболее полно позволяет раскрыть эту слитность с космосом и «выносить» ее носителя вовне его наличного бытия³⁴³. И поскольку интуиция находит выражение в человеке, Бергсон пишет, что в этом «совершенно особом смысле человек и является "пределом", "целью" эволюции»³⁴⁴.

Эволюция распространяется наподобие волны из центра к периферии, в разных точках волны были побеждены противоположным движением, исходящим от костной материи, и в этих точках первоначальная энергия иногда даже обращалась вспять, но в одной точке она получила выход. Эта точка, или узел выхода жизненного порыва, оказывается *человеком*. В этом отношении, как пишет

³⁴³ Эта особенность философии длительности Бергсона была глубоко воспринята русской философией, подробнее см.: *Куприянов В.А.* Трансформация философии длительности А. Бергсона в Идеал-реализме С.Л. Франка // *История философии*. 2016. Т. 21. № 1. С. 128-135.

³⁴⁴ *Бергсон А.* Творческая эволюция. С 258.

Бергсон, все выглядит так, как если бы именно в человеке эволюция достигла своей цели. При этом важно понимать, что эта *цель не была predetermined, а возникла по мере развития из самого движения*. Поэтому в процессе распространения жизненного порыва он, сам себя не зная, лишь стремясь к наибольшей адекватности формы, выразил свою сущность в человеке и так сам для себя в процессе трудных «странствий» нашел свою собственную цель, которая была для него самого чем-то вроде неожиданного открытия. Но это не означает, что жизненный порыв прекратил свое движение: вернее сказать, что он его продолжил в новой форме, и его вечный поиск некогда не будет закончен. Смысл и цель развития заключены в нем самом. Бесконечная эволюция, выраженная в терминах длительности, сама для себя является своей целью – вот основная мысль неклассической телеологии Бергсона. Так конституируется подлинная имманентная телеология, которая предполагает, что целесообразность внутренне присуща субъекту развития. Неклассическая телеология Бергсона с наибольшей ясностью выражает эту ключевую мысль. Таким образом, утверждается процессуальность телеологии, и время рассматривается как важнейшая характеристика бытия. Эта ключевая мысль неклассической философии наиболее ясно выражается в эволюционной философии Бергсона. Поэтому неклассическую телеологию Бергсона мы в полной мере можем назвать телеологией становления, а в целом философию Бергсона можно рассматривать как вершину неклассической философии становления, необходимым преддверием к которой оказалась философия жизни Ф. Ницше и телеологический критицизм баденского неокантианства.

Заключение

Мы проследили многовековую традицию телеологии. На основе проделанного исследования можно утверждать, что почти на протяжении всей истории философии телеология была неперенным спутником размышлений философов о смысле бытия и познания. Родившись в имплицитной форме еще в досократической философии, телеология претерпела ряд вариаций. При этом можно отметить важнейшую революцию в этой области, связанную с критикой телеологии в Новое время и дальнейшей попыткой от нее отказаться. Эти попытки закончились конституированием телеологии в ее новой форме: в форме телеологии становления. Таким образом, новая телеология выразила общую парадигму неклассической философии: стремление понимать бытие через время. Соответственно этому мы делим историю телеологии на два больших этапа: на классический этап, совпадающий с периодом классической философии и базирующийся на античной метафизике бытия, и на новую неклассическую телеологию, выраженную философами XIX столетия. Вершиной последнего этапа является философия длительности А. Бергсона.

Классическая телеология представлена четверкой наиболее влиятельных философов классической эпохи: Аристотелем, Г.В. Лейбницем, И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем. *Общее движение классической телеологии состояло во все большей конкретизации идеи имманентности.* Так, если у Аристотеля его учение об Уме и о месте ведет к пониманию формы в виде отделимого признака, подчиняя таким образом движение сущего внешней цели, укорененной в космосе (космоцентризм), то в философии Лейбница и Канта наиболее полно для классической парадигмы мышления выявляется принцип внутренней телеологии. И. Кант формулирует принцип телеологии как принцип самодостаточности организма, полагая цель его бытия в нем самом. Но у Канта из рассмотрения целесообразности полностью выпадает временность. Как и для всей классической телеологии для телеологии Канта нет времени. Однако уже у Гегеля временность принимает характер определяющего свойства бытия. Конечно, для его системы важнее целостность и замкнутость процесса телеологического развития, поэтому Гегель опять-таки

подчиняет время и развитие некой внешней для него цели, т. е. наиболее полному самораскрытию того, что потенциально содержится в субъекте развития. И тем не менее время начинает играть у Гегеля существенную роль и «принимает» на себя часть ответственности за процесс телеологического развития.

В подлинном смысле время получает статус фундаментального определения бытия в неклассической философии, основоположником которой принято считать А. Шопенгауэра, хотя у самого Шопенгауэра эта особенность новой философии еще не была выражена в полной мере. Неклассическая философия стремится порвать с наследием платонизма и понять мир как бесконечное становление. Пророком новой телеологии стал Ф. Ницше, который в краткой форме выразил саму суть нового понимания телеологии: целесообразность заключается в самом процессе развития. Цель вызревает изнутри становления и направлена на него самого. В этом отношении становится понятно, почему для неклассической философии было важным положение о бесконечности развития и процесса становления. Изменяются лишь внешние формы, в которые непрерывное движение выливается по ходу своего развития, в то время как само становление оказывается чем-то субстанциальным.

Таким образом формируется представление о телеологии становления. Трансформация, которая происходит на переходе к неклассической философии, заключается в изменении статуса становления и во введении времени в качестве неотъемлемой характеристики телеологии. Ф. Ницше лишь высказал эту мысль в поэтической форме. В связи с этим классическую телеологию можно называть финализмом. В противовес этому А. Бергсон говорил об *истинном телеологизме*. Для иллюстрации нового понимания телеологии мы выбрали философские концепции, наиболее ярко демонстрирующие и выражающие неклассическую телеологию. В связи с этим мы произвели объединение в одну рубрику двух философских теорий, которые традиционно рассматриваются в качестве антиподов: неокантианство (в версии баденской школы) и философию длительности А. Бергсона.

Проблематика телеологии занимала важнейшее место в философском дискурсе, разрабатываемом В. Виндельбаном и Г. Риккертом. В их теории неклассический подход проявился в практической трактовке истины и познания. В результате истина понималась ими как норма, т. е. как долженствование, целесообразность которого выражается в общем стремлении разума к всеобщности. Но коль скоро долженствование признается идеальным принципом суждения, и никогда не может воплотиться в том или ином бытийном виде, оно всегда остается не более чем идеальным требованием разума, к которому человечество должно стремиться в своей этической, эстетической и познавательной жизни. Таким образом, идеал предстает в учении неокантианцев как вечно ускользающая цель бытия, к которой необходимо стремиться, но которая никогда не достижима и никогда не воплощается в ту или иную конкретность. Так утверждается ценность самого движения к идеалу. Оказывается, что процесс развития имеет цель сам по себе и история движения к идеалу понимается как главное определение бытия, в силу чего время и для неокантианцев становится базисом для понимания жизни. Поэтому можно утверждать, что в учении неокантианцев становление приобретает более важное значение, чем для представителей классической философии.

Но баденское неокантианство, хотя оно и выразило в своей гносеологии основной смысл неклассической телеологии, имело в составе своей доктрины некоторые элементы классического мышления: цель развития все-таки еще полагалась как нечто существующее вне процесса развития (хотя это уже не бытие, а ценность). Полностью рудименты классической философии были устранены в философии длительности А. Бергсона. *Его теорию эволюции, представленную в «Творческой эволюции» мы рассматриваем как вершину развития неклассической телеологии.* Традиционно считается, что Бергсон отрицает телеологию, однако в нашей работе доказано, что критика Бергсона направлена на радикальный телеологизм и стремится в конечном счете к тому, чтобы расчистить почву для того, что Бергсон называет *истинной телеологией*. Жизненный порыв и процесс эволюции являются для Бергсона внутренне телеологическими. Эволюция

развивается во многом случайно, не имея заранее предначертанного плана, но ее движение глубоко осмысленно и направлено на достижение наиболее адекватной формы выражения. В соответствии с духом неклассической телеологии цель эволюции полагается в самом процессе ее развития: она сама для себя цель и реализует себя как целостность осуществленного процесса развития. Так достигается то, что можно назвать имманентной телеологией. Неклассическая телеология Бергсона оказывается именно *имманентной телеологией* в том смысле, что цель возникает из процесса развития, как его целостность, и направлена на него самого. В этом отношении сам Бергсон пишет о неизбежности телеологии. Телеология Бергсона – это телеология длительности, имеющая целесообразность в самом процессе творческого движения и обнаруживаемая всегда ретроспективно как итог пройденного пути. Таким образом критику радикального финализма оборачивается у Бергсона созданием новой концепции телеологии.

На основе вышесказанного можно согласиться с той мыслью, что телеология имеет многообразие форм и разновидностей, но сама по себе она как способ понимания мира неустранима. Важно найти такое понимание телеологии, которое бы в полной мере выражало ее подлинную сущность. Общим выводом этой работы будет тезис, что таковая сущность нашла свое совершенное выражение в философии становления А. Бергсона и критическом телеологизме баденского неокантианства.

Список литературы

1. А. Бергсон: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, коммент. И. И. Евлампиева. – СПб.: РХГА, 2015. – 880 с.
2. Альманах «Verbum» № 6. Аристотель и средневековая метафизика. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете СПбГУ. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2002.
3. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1975-1986. – (Философское наследие).
4. Асмус, В.Ф. Метафизика Аристотеля / В.Ф. Асмус // Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1976-1980. – Т. 1. – С. 5-62.
5. Асмус, В.Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике / В.Ф. Асмус // Кант И. Соч. в 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. – Т. 5. – С. 5-63.
6. Афанасий Великий. Слово на язычников / Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиеп. Александрийского. В 4 т.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902-1903. Т. 1.
7. Бабынин, Б.Н. Философия Бергсона / Б.Н. Бабынин // А. Бергсон: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, коммент. И. И. Евлампиева. – СПб.: РХГА, 2015. – С. 175-253.
8. Бергсон, А. Собрание сочинений: в 4 т. /А. Бергсон. – М.: Московский клуб, 1992. – Т. 1.
9. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон. Пер. с фр. В. Флеровой; вступ. ст. И. Блауберг. – М.: Терра-Книжный клуб; Канон-пресс-Ц, 2001. – 384 с.
10. Блауберг, И.И. Анри Бергсон: научное издание / И. И. Блауберг. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 671 с.
11. Блауберг, И.И. Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона / И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2014. – 187 с.

12. Блонский, П.П. Современная философия: между идеализмом и наукой. / П. П. Болонский. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 354 с.
13. Блонский, П.П. Телеология Лейбница / П.П. Блонский // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. II (107), март – апрель. – С. 187-214.
14. Бохенский, И.М. Современная европейская философия. / Сокр. пер. с англ. В.В. Мшвениерадзе и М.К. Мамардашвили. – М.: Из-во иностранной литературы, 1959. – 288 с.
15. Буржуазная философия кануна и начала империализма: учеб. пособие для ун-тов / Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. – М.: Высшая школа, 1977.
16. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Бэкон. – М.: Мысль, 1977-1978. – (Философское наследие).
17. Вдовина, Г.В. Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени / Г.В. Вдовина // Философия религии: альманах; под ред. В.К. Шохина. – М.: Наука, 2007. – С. 302-321.
18. Виндельбанд В. Критический или генетический метод? / В. Виндельбанд // Прелюдии: философские статьи и речи / В. Виндельбанд. – М.: Гиперборея; Кучково Поле, 2007. – С. 241-268.
19. Виндельбанд В. Что такое философия? / В. Виндельбанд // Прелюдии: философские статьи и речи / В. Виндельбанд. – М.: Гиперборея; Кучково Поле, 2007. – С. 9-52.
20. Виндельбанд, В. Иммануил Кант (публичная лекция) / В. Виндельбанд // Прелюдии: философские статьи и речи / В. Виндельбанд. – М.: Гиперборея; Кучково Поле, 2007. – С. 103-130.
21. Виндельбанд, В. История Новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. / В. Виндельбанд. – М.: Гиперборея; Кучково Поле, 2007.
22. Гайденко, П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 463 с.

23. Гален, К. О назначении частей человеческого тела / К. Гален; пер. с древнегреч. проф. С. П. Кондратьева. – М.: Медицина, 1971. – 555 с.
24. Галилей, Г. Пробирных дел мастер / Г. Галилей; пер. Ю. А. Данилова; АН СССР. – М.: Наука, 1987. – 270, [1] с.: ил. – (Популярные произведения классиков естествознания).
25. Гатри, У.К.Ч. История греческой философии. В. 6 т. Т. 1. Ранние досократики и пифагорейцы / У.К.Ч. Гатри; пер. с англ. под ред. и с прим. Л.Я. Жмудя. – СПб.: Владимир Даль, 2015. – 863 с.
26. Гегель, Г.В.Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога / Г.В.Ф. Гегель // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 2. – М. 1977. – С. 337-495.
27. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. / Г.В.Ф. Гегель; 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2006. – 563 с. – (Слово о сущем).
28. Гегель, Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель; Ин-т философии АН СССР. – М.: Мысль, 1970 – 1971. – (Философское наследие).
29. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – 2-е изд, стер. – СПб.: Наука, 2006. – 448 с.
30. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель; Ин-т философии АН СССР. – М.: Мысль, 1974-1977. – (Философское наследие).
31. Герье, В. Лейбниц и его век: отношения Лейбница к России и Петру Великому / В.И. Герье. – СПб.: Наука, 2008. – 807 с. – (Слово о сущем).
32. Гёте, И.В. Избранные философские произведения / И. В. Гете; Академия наук СССР. Институт философии. – М.: Наука, 1964. – 520 с.
33. Гольбах, П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного / П. А. Гольбах; пер. П. Юшкевича; авт. послесл. П. С. Попов. – М.: Соцэкгиз, 1940. – 456 с.
34. Григорий Богослов. Слово 28 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольскаго. Т. 1. – СПб.: Типография П.П. Стойкина, 1912. – С. 391-418.

35. Гуардини, Р. Апокалипсис – время и вечность [Электронный ресурс] /Р. Гуардини. – Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/265/20/>, свободный (дата обращения: 10.12.2016).
36. Декарт, Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989-1994.
37. Дидро, Д. Сочинения: в 2 т. / Д. Дидро. – М.: Мысль, 1986-1991.
38. Дмитриев, И.С. Неизвестный Ньютон: силуэт на фоне эпохи / И. С. Дмитриев. – СПб.: Алетейя, 1999. – 783 с.
39. Дмитриева, Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России: историко-философские очерки / Н. А. Дмитриева. – Москва: РОССПЭН, 2007. – 511 с.
40. Доброхотов, А.Л. Телеология Канта как учение о культуре // Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. – М.: Канон+, 2007. – С. 311–320
41. Дэвис, С.Т. Бог, разум и теистические доказательства. / Пер. с англ. К.В. Карпова. Научн. ред. В.К. Шохин. Комментар. К.В. Карпова и В.К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2016. – 277 с.
42. Евлампиев, И.И. Актуальность Бергсона // А. Бергсон: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, коммент. И. И. Евлампиева. – СПб.: РХГА, 2015. – С. 7–54.
43. Евлампиев, И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2003. – № 5. – С. 159-171.
44. Евлампиев, И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. / И.И. Евлампиев. – СПб.: Изд-во С-Петербургского государственного ун-та, 2008. – 229 с.
45. Евлампиев, И.И., Куприянов, В.А. Телеология против механицизма: две формы понимания общества и государства в русском либерализме / И.И. Евлампиев, В.А. Куприянов // Философские науки. – 2016. – № 8. – С. 124-137.

46. Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века / В. П. Зубов; АН СССР. Институт истории естествознания и техники. – М.: Наука, 1965. – 371 с.
47. Зубов, В.П. Аристотель: человек. Наука. Судьба наследия / В. П. Зубов. – 2-е изд. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 368 с.
48. Иванцов, Н.А. Лейбниц / Н.А. Иванцов // Вопросы философии и психологии. – 1900. – № IV (54). – С. 548-620.
49. История философии. Запад-Россия-Восток: учебник для ВУЗов. Кн. 3. Философия XIX-XX века. – 2-е изд.; под ред. д.ф.н., проф. Мотрошиловой Н.В., д.ф.н., проф. Руткевича А.М. – М.: Греко-латинский кабинет, 1999. – 448 с.
50. Калинин, Л.А. Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник. – 1988. – № 13. – С. 25-38.
51. Калинин, Л.А. Телеологический метод Канта и диалектика // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. – 1978 – №. 3. – С. 35-44.
52. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант; пер. с немецкого. 2-е изд., стер. – СПб.: Изд-во Наука, 2006. – 512 с. – (Слово о сущем).
53. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант; пер. с немецкого. 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2008. – 662 с. – (Слово о сущем).
54. Кант, И. Первое введение в «Критику способности суждения» // Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант; пер. с немецкого. 2-е изд., стер. – СПб.: Изд-во Наука, 2006. – С. 65-112.
55. Койре, А. Очерки истории философской мысли: о влиянии филос. концепций на развитие науч. теорий / А. Койре; пер. с фр. Я. А. Ляткера; общ. ред. и предисл. А. М. Юшкевича. – М.: Прогресс, 1985.
56. Колесников, А.С. Современная зарубежная философия: генезис и проект / А.С. Колесников // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. –1995. – № 3. – С. 38-44.

57. Колесников, А.С. Исторические типы философии / А.С. Колесников // Основы современной философии. Учебник для вузов / Ред. кол.: М. Н. Росенко (отв. ред.) и др. – 4-е изд., доп. – СПб.: Лань, 2002. – С. 21-138.
58. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе: Сборник / Ксенофонт; пер. и послесл. С. И. Соболевского; Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 1993. – (Памятники философской мысли).
59. Куприянов, В. А. Генрих Риккерт о телеологии в историческом познании / В.А. Куприянов // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2015. – №1. – С. 28-38.
60. Куприянов, В.А. Трансформация философии длительности А. Бергсона в Идеал-реализме С.Л. Франка / В.А. Куприянов // История философии. – 2016. –Т. 21, № 1. – С. 128-135.
61. Лактанций О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Лактанций; пер.с лат., вступ. ст., коммент. и указ. В. М.Тюленева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 257 с.
62. Ламетри, Ж.О. Сочинения / Ж. О. Ламетри; пер. с фр. Э. А. Гроссман, В. Левицкого; общ. ред., предисл. и примеч. В. М. Богуславского. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1983. – (Философское наследие).
63. Левит, К. От Гегеля к Ницше: революционный перелом в мышлении XIX века: Маркс и Кьеркегор / К. Левит; пер. с нем. К. Лощевского под ред. М. Ермаковой, Г. Шапошниковой. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 671 с. – (Мировая Ницшеана).
64. Лейбниц, Г. В.Ф. Сочинения: в 4 т. / Г. В. Лейбниц; редкол. Б. Э. Быховский; АН СССР. Ин-т философии. – М.: Мысль, 1982 – 1989.
65. Майоров, Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница / Г.Г. Майоров. – М.: Изд-во Московского университета, 1973. – 264 с.
66. Неокантианство / К.А. Свасьян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 56-58.
67. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.

68. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. / Фридрих Ницше; редсовет: А. А. Гусейнов [и др.]; Ин-т философии Рос. акад. наук. – М.: Культурная революция, 2005-2014.
69. Новгородцев, П.И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев. – М.: Пресса, 1991. – 638 с. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
70. Ойзерман, Т. И. Кант и телеология // Историко-философский ежегодник, 2003/ Кол.авт. Институт философии РАН; отв. ред. О. В. Голова. – М.: Наука, 2004. – С. 146-157.
71. Ориген О началах. Против Цельса / Ориген. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792, с. – (Религиозно-философская библиотека).
72. Очерки истории естественно-научных знаний в древности. / Отв. ред. А.Н. Шамин. – М.: Наука. 1982. – 279 с.
73. Перов, Ю.В. Кант о способности суждения в контексте природы и свободы, сущего и должного. // Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант; пер. с немецкого. 2-е изд., стер. – СПб.: Изд-во Наука, 2006. – С. 5-64. – (Слово о сущем).
74. Перов, Ю.В. Заметки о понятии «философская классика» // Перов, Ю.В. Лекции по истории классической немецкой философии / Ю.В. Перов. – СПб.: Наука, 2010. – С. 25-41. – (Слово о сущем).
75. Перов, Ю.В. Лекции по истории классической немецкой философии / Ю.В. Перов. – СПб.: Наука, 2010. – 531 с. – (Слово о сущем).
76. Пивоев, В.М. Философия смысла, или Телеология / В. М. Пивоев. – 2-е изд. – М.: Директ-Медиа, 2013. – 114 с.
77. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон; под общ. ред. А. Ф. Loseva и др.; примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990-1994. – (Философское наследие).
78. Погоняйло, А.Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма / А. Г. Погоняйло. С.-Петерб. гос. ун-т. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1998. – 164 с.

79. Поппер, К. За пределами поиска инвариантов // Вопросы истории естествознания и техники. – 2002. – № 4. – С. 674-702.
80. Разеев, Д.Н. Телеология Иммануила Канта / Д. Н. Разеев. – СПб.: Наука, 2010. – 310. – (Слово о сущем).
81. Риккерт, Г. Границы естественнонаучного образования понятий: логическое введение в исторические науки: Пер. с нем. / Г. Риккерт. – СПб.: Наука, 1997. – 532 с. – (Слово о сущем).
82. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт; пер. с нем. / Общ. ред и предисл. А.Ф. Зотова; сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
83. Риккерт, Г. Философия жизни / Г. Риккерт; пер. с немецкого. – Киев: Ника-Центр, 1998. – 512 с.
84. Ровенко, Е.В. Время в философском и художественном мышлении: Анри Бергсон, Клод Дебюсси, Одилон Редон / Е.В. Ровенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 840 с.
85. Рожанский, И.Д. Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов: [Перевод] / АН СССР. Ин-т философии. – М.: Наука. – (Памятники философской мысли). Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подгот. А. В. Лебедевым; ред. и вступ. ст. И. Д. Рожанского. – 1989. – 576 с.
86. Св. Василий Великий. Творения: в 3-х т. – СПб., 1911.
87. Свасьян, К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона / К.А. Свасьян. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1978. – 120 с.
88. Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. / общ. ред., вступ. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1975-1976. – (Философское наследие).
89. Соболев, С.Л. Проблемы общей биологии в поэме Лукреция / С.Л. Соболев // Лукреций. О природе вещей. В 2 т. Т. 2. / Лукреций. – М.: Изд-во АН СССР, 1947. – С. 39-86. – («Классики науки»).

90. Современная буржуазная философия: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / Под ред. А. С. Богомолова и др. – М.: Высшая школа, 1978.
91. Соколов, В.В. Философия духа и материи Рене Декарта / В.В. Соколов // Декарт, Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989-1994. С. 3-76.
92. Спекторский, Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии: в 2 т. / Е. Спекторский. – СПб.: Наука, 2006. – (Слово о сущем).
93. Спенсер, Г. Основные начала / Г. Спенсер. – СПб., 1899. – 467 с.
94. Спиноза, Б. Избранные произведения: в 2 т. / Б. Спиноза; ред. и авт. вступ. ст. В. В. Соколов; Ин-т философии АН СССР, МГУ им. М. В. Ломоносова. Каф. зарубеж. философии. – М.: Политиздат, 1957.
95. Филатов, Ю.А. Начала телеологии (основы науки о целях и целесообразности) / Ю.А. Филатов. – 2-е изд., стер. – М.: Акалис, 2008. – 235 с.
96. Фома Аквинский Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии» / Фома Аквинский; сост., введ. и коммент. Хорста Зайдля; пер. с лат. и нем. К. В. Бандуровского. – М.: ИФ РАН, 2000. – 137 с. – (Философская классика: впервые на русском / Рос. акад. наук. Ин-т философии).
97. Фома Аквинский Сумма против язычников. Книга первая / Ф. Аквинский. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 440 с. – (Bibliotheca Ignatiana).
98. Фрагменты ранних стоиков / Институт философии РАН; пер., коммент. А. А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет, 1998 – Т. 2: Хрисипп из Сол, ч. 1: Логические и физические фрагменты: Фрг. 1-521. – 1999. – 272 с.
99. Франк, С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. / С.Л. Франк. – СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1910. – 399 с.
100. Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – Мн: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 992 с. – (Классическая философская мысль).

101. Фролов, И.Т. Детерминизм и телеология / И. Т. Фролов; сост. Г. Л. Белкина; предисл. В. Г. Борзенкова, А. В. Козенко. – М.: URSS, 2010. – 271 с. – (Из наследия И. Т. Фролова / Российская акад. наук, Ин-т философии).
102. Фролов, И.Т. Очерки методологии биологического исследования: система методов биологии / И. Т. Фролов. – Изд. 2-е, стер. – М.: URSS, 2007. – 286 с. – (Из наследия И. Т. Фролова / Российская акад. наук, Ин-т философии).
103. Фуко, М. Слова и вещи: археология гуманитар. наук. Пер. с фр. / М. Фуко; вступ. ст. Н. С. Автономовой. – СПб.: А-сад: АОЗТ «Талисман», 1994. – 406 с.
104. Целлер, Э. Очерк истории греческой философии / Э. Целлер; пер. с нем. С. Л. Франка; примеч. М. А. Солоповой; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: Канон+, 2012. – 351 с. – (История философии в памятниках).
105. Цицерон, М.Т. Философские трактаты / М. Т. Цицерон; пер. с латин. М. И. Рижского; ред., сост., вступ. ст. и примеч. Г. Г. Майорова. – М. : Наука, 1985. – 382 с. – (Памятники философской мысли).
106. Шеллинг, Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Ф. В. Шеллинг; пер. А. Л. Пестов. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с. – (Слово о сущем).
107. Ягодинский, И.И. Лейбниц и его корреспонденты до 1695 года. Первый печатный очерк философской системы Лейбница и вызванные им полемика и разъяснения / И.И. Ягодинский. – Казань: б. и., 1908. – 78 с.
108. Allan, D. J. The Philosophy of Aristotle / D. J. Allan. – London: Geoffrey Cumberlege. Home University Library, 1952. – 220 p.
109. Annales bergsoniennes. I-VIII. P.: PUF, 2002-2016.
110. Balme, D. M. Aristotle's use of teleological explanation. Paper presented at the Inaugural Lecture, Queen Mary College, University of London / D. M. Balme. – London: Borchardt Library, La Trobe University, 1965. – 27 p.

111. Bartuschat, W. Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft / W. Bartuschat – Fr. am Mein, 1972. – 271 S.
112. Beck, L. W. Early German Philosophy: Kant and His Predecessors / L. W. Beck. – Cambridge: Harvard University Press, 1969. – 556 p.
113. Beiser, F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1786-1880. / F.C. Beiser. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 610 p.
114. Benitez, E. E. The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato / E. E. Benitez // Apeiron. – 1995. – № 28 (2). – P.113-140.
115. Bergson, H. Cours IV. Cours sur la philosophie grecque / H. Bergson; [ed. H. Hude]. / Paris: PUF, 2000. – 280 p.
116. Berti, E. La finalita in Aristotele / E. Berti // Pubblicato nella rivista 'Fondamenti' (Giardini editori, Pisa). – 1989/90. – №. 14–16. – P. 8–44.
117. Betegh, G. Tale, theology, and teleology in the Phaedo / G. Betegh // Plato's Myths; ed. C. Partenie. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 77-100.
118. Blumenfeld, D. Perfection and Happiness in the Best Possible World / D. Blumenfeld // The Cambridge Companion to Leibniz; ed. N. Jolley. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – P. 382-410.
119. Boyle, R. Disquisition about the Final Causes of Natural Things: Wherein it is inquired, Whether, and (if at all) with what Cautions, a Naturalist should admit them // Boyle R. The works of the honorable Robert Boyle in six volumes, to which is prefixed the Life of the Author. Vol. V. – London: MDCCLXXII. – P. 392-444.
120. Broadie, S. Nature and Divinity in Plato's Timaeus / S. Broadie. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 305 p.
121. Brown, G. Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz /G. Brown // Philosophical Review. – 1987. –Vol. 96, № 2. – P. 173-203.
122. Carlin, L. Leibniz on Final Causes / L. Carlin // Journal of the History of Philosophy. – 2006. – Vol. 44, № 2. – P. 217-233.

123. Chroust, A. H. A cosmological (teleological) proof for the existence of god in Aristotle's *On Philosophy* / A.H. Chroust // *Aristotle: New light on his life and on some of his lost works.* – London, 1973. – Vol. 2. P. 159–74.
124. Cornford, F.M. *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation.* / F.M. Cornford – New York: Harper & Row Publishers, 1957. – 304 p.
125. Cosans, Ch. E. The experimental foundations of Galen's teleology / Ch.E. Cosans // *Studies in History and Philosophy of Science Part A.* – 1998. – №29 (1). – P. 63-80.
126. Davidson, J. *Imitators of God: Leibniz on Human Freedom* / J. Davidson // *Journal of the History of Philosophy.* – 1998. – Vol. 36, № 3. – P. 387-412.
127. Dawkins R. *Blind Watchmaker.* New York: W.W. Norton & Co., 1986. – 332 p.
128. *Debating Design: From Darwin to DNA* / eds. W. Dembski, M. Ruse. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 424 p.
129. Della Rocca, M. *Spinoza's Metaphysical Psychology* / M. Della Rocca // *Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 192–266.
130. Dembski, W. *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities* / W. Dembski. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 260 p.
131. Doherty, K. F. *The Demiurge and the Good in Plato* / K. F. Doherty // *New Scholasticism.* – 1961. – № 35 (4). – P. 510-524.
132. Düsing, K. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* / K. Düsing; 2. Aufl. – Bonn: De Gruyter, 1986. – 281 S.
133. Fujita, H. *Finalisme et vitalisme. Bergson et le problème de la téléologie* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://erraphis.univ-tlse2.fr/accueil-erraphis/textes-en-ligne/anr-subjectivite-et-alienation/finalisme-et-vitalisme-bergson-et-le-probleme-de-la-teleologie--264068.kjsp?RH=1372154274812> – (дата обращения: 30.12.2015).

134. Gale, G. On What God Chose: Perfection and God's Freedom / G. Gale // *Studia Leibnitiana*. – 1976. – Vol. 8, № 1. – P. 69 - 87.
135. Garber, D. Leibniz: physics and philosophy / D. Garber. // *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – P. 270-352.
136. Garrett, D. Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism / D. Garrett // *New Essays on the Rationalists*, eds. R. J. Gennaro, C. Huenemann. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – P. 310–35.
137. Gilson, E. From Aristotle to Darwin and back again: a journey in final causality, species and evolution / E. Gilson; Eng. tr. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. – 214 p.
138. Gomperz, T. The Greek Thinkers: A history of ancient philosophy. In 4 vol. Vol. 4: Aristotle and his Successors / T. Gomperz; trans. C. G. Berry. – London, J. Murray, 1912. – 616 p.
139. Gotthelf, A. Understanding Aristotle's teleology / A. Gotthelf // *Final Causality and Human Affairs*; ed. R. Hassing. – Washington D.C.: Catholic University Press, 1997. – P. 71-82.
140. Grene, M. Aristotle and modern biology / M. Grene // *Journal of the History of Ideas*. – 1972. – № 33. – P. 395–424.
141. Harrison, P. The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science / P. Harrison. – Cambridge, Cambridge University Press, 1998. – 313 p.
142. Hartley, A. Plato's Conception of the Cosmos / A. Hartley // *The Monist*. – 1918. – № 28(1). – P. 1-24.
143. Hermann, I. Kants Teleologie / I. Hermann. – Budapest: Akademiai Kiado, 1972. – 367 S.
144. Janet, P. Les Causes finales / P. Janet – Paris, 1876.
145. Johansen, Th. K. Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias / Th. K. Johansen. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 314 p.
146. Johnson, M. Aristotle on Teleology / M. Johnson. – Oxford: Clarendon Press, 2005. – 348 p.

147. Jolley, N. Leibniz / N. Jolley. – New York.: Routledge, 2006. – 260 p.
148. Jorati, J. Three Types of Spontaneity and Teleology in Leibniz / J. Jorati // Journal of the History of Philosophy. – 2015. – Vol. 53, № 4. – P. 669-698.
149. Heidemann, D. H. Kant Yearbook: 1/2009. – Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
150. Köhnke, K.C. The Rise of Neokantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism / K.C. Köhnke. Eng. tr. by R.J. Hollingdale; forw. by L.W. Beck. – Cambridge-NY: Cambridge University Press, 1991. – 308 p.
151. Leibniz, G.W. Die philosophischen Schriften / G.W. Leibniz; hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-1890.
152. Lenoble, R. Mersenne ou la naissance de la mécanisme / R. Lenoble; 2nd ed. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. – 348 p.
153. Les études bergsoniennes. I-VIII. P.: PUF, 1948-1966.
154. Les Études philosophiques. Rickert et la question de l'histoire. – 2010 – № 92. – Paris: PUF, 2010.
155. Machamer, P.K. Causality and Explanation in Descartes' natural philosophy / P.K. Machamer // Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History and Philosophy of science; ed, by. P.K. Machamer, R.G. Turnbull. – Columbus, OH: Ohio State University Press, 1976. – P. 168-199.
156. Manning, R. Spinoza, Thoughtful Teleology, and the Causal Significance of Content / R. Manning // Spinoza: Metaphysical Themes; eds. O. Koistinen, J. Biro. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 182– 220.
157. McPherson, Th. The Argument from Design / Th. McPherson // Philosophy. – 1957. – Vol. 32, № 122. – P. 219-228
158. Menn, S. P. Plato on God as Nous / S. P. Menn. – Carbondale, IL.: Southern Illinois University Press, 1995. – 99 p.
159. Mohr, R. D. Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does / Mohr R. D. // History of Philosophy Quarterly. – 1985. – № 2 (2). – P. 131-144.

160. Nussbaum, M. C. Aristotle's de motu animalium. Text with translation, commentary, and interpretive essays / Nussbaum M.C. – Princeton: Princeton University Press, 1978. – 453 p.
161. Oates, W. J. Aristotle and the Problem of Value / W. J. Oates. – Princeton: Princeton University Press, 1963. – 397 p.
162. Osler, M. J. From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy / M. J. Osler // *The Monist*. 1996. – Vol. 79, № 3. – P. 388-407.
163. Osler, M. J. Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy / M.J. Osler // *Osiris*. – 2001. – Vol. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions. – P. 151-168.
164. Osler, M.J. Divine will and the mechanical philosophy: Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world / M.J. Osler. – Cambridge. Cambridge University Press, 1994. – 295 p.
165. Perl, E. D. The Demiurge and the Forms / E.D. Perl // *Ancient Philosophy*. – 1998. – № 18 (1). – P. 81-92.
166. Ruse, M. Darwin and design: does evolution have a purpose? / M. Ruse. – Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003. – 381 p.
167. Schädeldach, H. Philosophie in Deutschland. 1831-1933 / H. Schädeldach. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983. – 336 S.
168. Schiefsky, M. J. Galen's Teleology and Functional Explanation / M. J. Schiefsky // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 2007. – №33. – C. 369-40.
169. Sedley, D. N. Creationism and its Critics in Antiquity / D. N. Sedley. – Berkeley: University of California Press, 2008. – 286 p.
170. Shields, Ch. Aristotle / Ch. Shields. – Routledge: Taylor & Francis Group, 2014. – 510 p.
171. Simmons A. Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation / A. Simmons. // *Journal of the History of Philosophy*. – 2001. – № 39. – P. 49–75.

172. Solinas, M. From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility / M. Solinas. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. – 192 p.
173. Code, A. The Priority of Final Causes over Efficient Causes in Aristotle's Parts of Animals / A. Code // *Aristotelische Biologie*; eds. W. Kullmann, S. Föllinger. – Stuttgart: Steiner, 1997. – P. 127–143.
174. Thomæ Aquinatis doctoris angelici, ord. præd. Opuscula selecta: ad fidem optimarum editionum. Tomus primus. – Parisiis: P. Lethielleux, 1881.
175. Wardy, R. Aristotelian rainfall or the lore of averages / R. Wardy // *Phronesis*. – 1993. – № 38. – P. 18–30;
176. Wilson, M. D. Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy / M.D. Wilson. – Princeton: Princeton University Press, 1999. – 544 p.
177. Wolff, Ch. *Philosophia Rationalis Sive Logica Methodo Scientifica Pertractata Et Ad Usum Scientiarum Atque Vitae Aptata. Praemittitur Discursus Praeliminaris De Philosophia In Genere* / Ch. Wolff. – Marburgum, 1728.
178. Wolff, Ch. *Vernünfftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge* / Ch. Wolff. – Leipzig und Frankfurt: Renger, 1726.
179. Worms, F. *Le vocabulaire de Bergson* / F. Worms. – Paris: Ellipses, 2000. – 63 p.
180. Worms, F. *Bergson: biographie.* / F. Worms, P. Soulez. – Paris: Flammarion, 1997. – 385 p.