

Министерство внутренних дел Российской Федерации
Омская академия

А. В. Петров

**ПРОБЛЕМА ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ
В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Учебное пособие

Омск
ОМА МВД России
2022

УДК 124.2-3
ББК 87
П30

П30

Петров, А. В.

Проблема целесообразности в истории европейской философии : учебное пособие / А. В. Петров. — Омск : Омская академия МВД России, 2022. — 60 с.

ISBN 978-5-88651-810-8

Учебное пособие посвящено проблеме целесообразности и ее интерпретациям в различных течениях европейской философии. В учебной литературе этой проблеме уделяется недостаточно внимания, несмотря на всю ее онтологическую и аксиологическую важность. В пособии производится краткий экскурс в историю проблемы целесообразности и ее интерпретаций в рамках различных школ европейской философии, обосновывается необходимость ревизии подходов к интерпретации телеологии, предлагается типология телеологических установок. Кроме того, через призму идеи целесообразности рассматриваются некоторые феномены социокультурного пространства, а также демонстрируется ее высокая мировоззренческая и эпистемологическая важность для дела становления сознательной, социально ответственной личности.

Предназначено для курсантов, слушателей, адъюнктов образовательных организаций системы МВД России.

УДК 124.2-3
ББК 87

ISBN 978-5-88651-810-8

© Омская академия МВД России, 2022

ВВЕДЕНИЕ

Сколько бы философия ни заявляла в попытках самоосмысления тезис о том, что она — средоточие критического взгляда на вещи, ее утверждения никогда не смогут избавиться от аксиоматического характера. Все, что утверждает философия сейчас, утверждала ранее и будет утверждать в дальнейшем, так или иначе требует веры (как минимум в собственную достоверность), хотя и доступно для аргументации и критики. Известный «догматизм» философии проявляется во многом: от тезиса о тождестве бытия и мышления, выступающего предметом горячих споров «идеалистов» и «материалистов» (позволим себе взять эти слова в кавычки как ярлыки, столь любимые в истории философии, и оставим за скобками вопрос о том, станет ли последовательный материалист опровергать взгляды, в его глазах малозначимые), до уверенности в том, что философия является наукой в строгом смысле слова. Даже сама мысль, высказанная в предыдущем предложении, требует веры в то, что история философии существует (т. е. может быть описана как история, а не как дискретная череда явлений) и что философия находится в некоторых отношениях с наукой и может быть определена относительно нее. Этому суждению можно противопоставить убедительные утверждения противоположного смысла, столь же догматичные и в то же время открытые для критики (не наносящей им, однако, никакого вреда). Общеизвестна удивительная особенность философии быть убедительной, но значительно менее способной переубеждать: однажды сформированная позиция (мировоззрение, стратегия мышления и т. д.) весьма неохотно уступает место другой, даже под воздействием аргументов, безусловно убедительных в иных обстоятельствах (например, вне конфликта мнений). Мера доверия к взглядам прямо зависит от того, насколько стратегия мышления, релевантная им, удовлетворяет запросам сознания: утверждает ли она принцип понятности мира, говорит что-либо о его человекообразности, обещает ли обнаружение смысла феноменов за пределами вещного мира. Словом, предлагает ли она систему координат и шкалу оценок,

в которую хотел бы себя поместить и которой желал бы пользоваться человек. В этом философия похожа на религию, с той разницей, что последняя не только дает систему координат и шкалу оценок, но и однозначно указывает на их происхождение и неоспоримую ценность. Значительная часть философской проблематики вышла из религиозной сферы, и хотя обрела она себя вне ее пределов, некоторые темы философии до сих пор имеют достойное внимания содержание, знакомство с которым обещает быть полезным для понимания вещей и явлений. К числу таких проблем относится и проблема целесообразности.

§ 1. ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ПРОБЛЕМЫ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ

Вопрос о цели и ее месте в онтологии имеет давнюю историю. В широком смысле его можно возвести к самому началу европейской философии, поскольку проблема первоначала — архэ, исследуемая милетской и элейской школами (сам этот греческий термин происходит от глагола, означающего не только начало во времени, но и начало в смысле управления, власти, начальствования¹), имплицитно содержала в себе и вопрос о цели существования изменяющегося, но остающегося равным самому себе мира. Проблема целей ставилась и софистами, но в несколько ином ключе, как проблема реализации блага и справедливости, которую понимали весьма релятивно². В явном и отчетливом виде дискурс о цели был развернут Аристотелем, предложившим, как известно, четыре вида причин: действующую, материальную, формальную и конечную, т. е. собственно целевую³. Идея целевой причинности нашла отражение в поздних направлениях античной философии в виде идеи логоса как смыслового ядра вещи, вмещающего в себя совокупности ее качеств, проявленных и возможных. Стоицизм, активно развивавший концепцию логоса, во многом приуготовил почву для рецепции христианского откровения средствами философии, в результате которой Христос был интерпретирован как Логос тварных вещей⁴. В этом месте философский дискурс о целесообразности постепенно начал трансформироваться из телеологического в теологический, и именно в пределах теологии он и продолжал существовать на протяжении более чем десяти столетий. За это время патристика и наследовавшая ей схоластика немало сделали для расширения способов интер-

¹ Соколов В. В. Философия древности и средневековья // Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1: Философия древности и средневековья. М., 1969. С. 26.

² Платон. Государство // Собрание сочинений в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 93–100.

³ Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 147.

⁴ Максим Исповедник. Избранные творения. Амбигвы к Иоанну. М., 2010. URL: <https://predanie.ru/book/67926-tvoreniya/#/toc1> (дата обращения: 12.05.2022).

претации целесообразности бытия, рассматривая ее в качестве результата божественного замысла о мире. К этому подходу можно отнести идею божественного домостроительства Августина Аврелия⁵, отразившую характерное для христианства линейное понимание времени, в контексте которого только и могла возникнуть эсхатологическая интерпретация телеологии. Отметим и развернутую, многосложную теологию Фомы Аквинского, в числе аргументов которой насчет доказательств бытия Божия среди прочих имеется, например, доказательство от целесообразности творения в его разумной и в неразумной части⁶.

По мере успехов эмпирического знания, характерного для эпохи Ренессанса и Нового времени, в философии становится все более заметным уклон в сторону действующих и материальных причин, тогда как причинам конечным и формальным стали уделять все меньше внимания. Впрочем, этот дискурсивный дрейф не произошел одномоментно, он совершался постепенно, в результате чего обнаружили себя два способа интерпретации телеологии. Первый способ делает акцент на том, что в любом феномене отражаются конечные причины его существования, они объективны и эмпирически обнаружимы, тогда как второй способ признает целесообразность исключительно за теми явлениями, которые обязаны существованием разумной воле и свободе⁷. Иллюстрацию к первому подходу можно найти у Г. В. Лейбница в его монадологии, где монадам как автономным субстанциям присущи внутренние стремления, детерминирующие происходящее с ними⁸. Пример второго подхода можно обнаружить у И. Канта, полагавшего разумную волю источником объективации целей, причем эта объективация имеет преимущественно гносеологическое значение, если вести речь о познании природы. Д. Н. Разеев поясняет это следующим образом: «Мы предписываем самим себе форму нашего же рассуждения о природе: если угодно, то предписываем себе то, как в формальном отношении следует выстраивать наши суждения о природе... Такая особенная форма рассуждения о природе и называется Кантом телеологическим суждением, то есть суждением о целесо-

⁵ *Аврелий Августин*. О Граде Божием. Книга 14. Главы 27, 28 // Творения. СПб., Киев, 1998.

⁶ *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65–119. М., 2007. С. 365–387.

⁷ *Терехович В. Э.* Действующие и целевые причины в принципе наименьшего действия // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. Т. 2, № 3. С. 52.

⁸ *Лейбниц Г. В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // Сочинения в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 404.

образности природы... Подчеркнем еще раз, человек не открывает этот закон в природе и точно так же не предписывает природе этот закон, но предписывает его своему познанию природы»⁹. В немецкой классической философии Кант не был одинок в поисках телеологизма. Так, Г. В. Ф. Гегель видел в мироздании целеобразные действия духа, поскольку мир «сам есть идея... конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется... объективный мир есть в себе и для себя идея и вместе с тем вечно полагает себя как цель и получает свою действительность благодаря деятельности»¹⁰. Более того, он отводил телеологии место внутри вполне конкретных процессов, связанных с саморазвитием мира; например, с помощью идеи телеологии совершается переход от химизма к жизни, являющей собой самоцель, т. е. «единичную закругленную целостность внутри себя»¹¹.

Можно заметить, как дискурс вокруг телеологии сместился из области ее эмпирических проявлений в область онтологии и гносеологии. В первую очередь это было вызвано бурным ростом научного знания, которое все менее нуждалось в идее телеологии для описания мира. Это стало возможным по мере того, как ослабевала потребность в использовании идеи целевой причинности на фоне успехов концепции причинно-следственной детерминации. Наука Нового времени, нашедшая возможным описать мироздание с механистических позиций, сумела приложить их не только к небесам, как это сделали Н. Коперник, Г. Галилей, И. Кеплер, И. Ньютон и др. Она и распространила такой подход на живую природу так, что и применительно к ней для идеи телеологии не осталось места. Ж. Л. Бюффон, Ж. Б. Ламарк и их выдающийся последователь Ч. Дарвин показали, что целевая детерминация не позволяет объяснить биологическое разнообразие видов, тогда как идея естественной приспособляемости организмов способна сделать это как нельзя лучше. Несмотря на то что телеологический подход «долгое время считался неприемлемым в естественнонаучной картине мира», в современной литературе «термин „телеология“ используется при описании органической целесообразности»¹². Так, Б. Дэвис отмечает, что большинством биологов термин

⁹ Разеев Д. Н. Телеологический принцип познания в контексте «Критики способности суждения» Канта // Кантовский сборник. 2010. № 1. С. 12–14.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1975. Т. 1. С. 418–419.

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Философия природы. М., Л., 1934. С. 345.

¹² Шуталева А. В. Телеологический подход в биологической картине мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 10(36) : в 2 ч. Ч. I. С. 203.

«телеология» используется для обозначения развития полезных для организмов структур и механизмов, при этом имеется в виду, что отбор, а не божественное провидение является фактором, ответственным за эту эволюцию¹³. Это мнение поддерживает Э. Майр, утверждая, что «процесс (естественного) отбора вовсе не является чисто случайным. Хотя изменчивость порождается случайными факторами, возникшие отклонения сортируются на втором этапе процесса, когда происходит отбор на выживание, который представляет собой в высшей степени антислучайный фактор»¹⁴. И если мысль о действительной степени участия телеологизма в деле биологической эволюции и филогенезе организмов носит дискуссионный характер, то идея о том, что концепт целесообразности имеет эвристический потенциал при рассмотрении этологических проблем, сейчас не вызывает особых сомнений.

Едва ли этого беглого обзора будет достаточно, чтобы исчерпывающе проиллюстрировать тезис, что телеологизм, сперва изгнанный наукой в область бесполезных эмпирическому знанию метафизических допущений, вновь нашел себе место там, где дело касается адаптивности поведения и построения его моделей, т. е. там, где речь идет об осознанной деятельности или как минимум о проявлении высшей нервной деятельности вообще. Продолжим перечень иллюстраций опыта переосмысления телеологии и его результатов, для чего произведем краткий экскурс в философию науки, поскольку в ней также можно увидеть процесс отрицания телеологии, сменившийся допущением ее превращенных форм.

В философии науки Нового времени, сложившейся в творчестве Р. Декарта и Ф. Бэкона, несмотря на существенное различие в интерпретации научного метода и самого источника научной истины, можно отметить неслучайную конгенитальность относительно того, что конечные (целевые) причины не могут быть твердым основанием для объяснения природы. Позитивизм и эмпириокритицизм продолжили вытеснять телеологизм в единственное, по выражению Д. Н. Разеева, его прибежище — «в область практического разума, метафизику нравов, мир наших поступков»¹⁵. Постнеклассический тип научной рациональности как бы заверяет такую «прописку» телеологизма, поскольку он принимает в расчет связь зависимости знаний и самой научной истины не только от спо-

¹³ *Регуляторные механизмы клетки* / пер. с англ. М., 1964. С. 25.

¹⁴ *Майр Э. и др. Эволюция* / пер. с англ. М., 1981. С. 22–23.

¹⁵ *Разеев Д. Н. Телеологический принцип в науке (трансцендентальный подход)* : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2009. С. 7.

собов их получения, но и от «ценностно-целевых структур», в которые включен действующий и мыслящий субъект¹⁶.

Телеологическая проблематика является общей темой для философии и религии, причем в области последней телеология имеет большую содержательность. Религия невозможна без эсхатологии и сотериологии — векторов, имеющих отчетливый телеологический характер, проявляющий себя в утверждениях о целях тотальных и индивидуальных. Их описание конкретно и в случае сотериологии, составляет ядро религиозной антропологии и этики, а в случае эсхатологии ставит точку в раскрытии онтологии и завершает историю. Способность «завершать» и «закрывать» — важнейшая черта религиозной телеологии, которая, будучи распространенной за пределы религии в область философии, не только покусилась на автономию последней, но и дала обильную почву для упреков телеологии как таковой в финализме, отрицании свободы развития и отсутствии эвристического потенциала (последнее обусловлено использованием способа объяснения, обратного причинно-следственному). Эти обвинения убедительны постольку, поскольку такая стратегия мышления действительно маргинальна, бесплодна и непригодна, но только в пределах естественных наук. В гуманитарной сфере дела обстоят иначе. Выше уже шла речь о том, что от принятия определенной стратегии мышления зависит отношение к философским проблемам. Решение проблемы цели и сама возможность телеологии также зависят от этого.

История проблемы телеологии представляет ее темой с испорченной репутацией. Испорченной прежде всего в глазах позитивистской науки, поскольку телеология с самого момента выхода в философское пространство не порывала своей связи с религиозным мировосприятием и в религиозной области имела значительно больше конкретности, чем где бы то ни было еще. Философия со времен утверждения механицизма стигматизировала проблему тотальных целей. В отношении сциентизма к проблеме телеологии типично проявляют себя обвинения ее в финализме, фатализме, шире — в консерватизме. Христианская телеология указывала на конечные цели бытия мира и человека: разумеется, с элиминацией религиозного аспекта философии, начавшейся еще в эпоху Возрождения, христианская интерпретация конечных целей оказывалась все менее убедительной. В итоге из науки, а затем и философского дискурса в большей части философских направлений была элиминирована не только проблема религиозной телеологии, но и проблема телеологии вообще.

¹⁶ Степин В. С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. М., 2003. С. 633–634.

Да и какая судьба могла ожидать точку зрения, столь разительно отличающуюся от идеала научности, утвердившегося в Новое время? Финализм телеологии, указывающий на возможность определения тотальных целей существования, вызывал отчетливые ассоциации с религиозной эсхатологией, что уже само по себе не было комплиментарно с точки зрения эпохи Просвещения с его протестом против клерикализма, феодализма и вообще всего, что имело отношение к «темным векам» (к этому впоследствии присоединился протест против креационизма, не испытывавший к телеологии ничего, кроме антипатии). Подозрения в фатализме, почвой для которых могут служить рассуждения о тотальных целях, также не могли существовать в одном пространстве с верой в разум, которой было проникнуто Новое время. Эта вера обещала человечеству освобождение от нестроений общественной жизни, победу над голодом, болезнями и прочими скорбями, но главное — она вселяла надежду на обладание твердым знанием о мире, которое одно лишь может принести эти вожаемые плоды. Утопические социальные модели (от Т. Мюнцера до Н. Г. Чернышевского) представлялись настолько реализуемыми, что казалось, наука может вернуть человечеству утраченный рай и преодолеть грехопадение, восстановить поврежденное достоинство тварного мира, созидателем которого делается сам человек. В этом отношении показательна попытка организовать «рационалтрию» деистического толка вскоре после свержения французской монархии в XVIII в., вошедшая в историографию как Культ Разума¹⁷. Эта попытка, на современный взгляд карикатурная, на первых порах даже встретила у современников живой отклик и была в общем симптоматичной для того времени. Очевидно, что свобода разума быть самим собой, утверждаемая секулярной культурой, выглядит значительно привлекательнее фатализма, который может быть обнаружен внутри телеологии.

Еще одним мотивом, компрометирующим телеологию, является консерватизм, который может найти в ней аргументы в свою пользу. Этот консерватизм проявляет себя в разных горизонтах: от абстрактно-спекулятивного до социального. Первый находит себе оправдание в религиозно подкрепленном провиденциализме и логически обоснованном универсализме (например, в виде рациональной теодицеи Фомы Аквина-та, построенной среди прочего на идее степеней совершенств, средоточие которых есть Бог¹⁸). Второй заявляет о себе тогда, когда речь идет о фина-

¹⁷ Олар Ф. А. Культ Разума и культ Верховного существа во время Французской революции. URL: <http://istmat.info/node/28905> (дата обращения: 12.05.2022).

¹⁸ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1. Долгопрудный, 2000. С. 209.

листическом понимании истории и судьбах народов или общественных институтов, когда однажды наметившаяся траектория общественного развития представляется единственно правильной. Сейчас уместно вести речь о первом, поскольку консерватизм в познавательных установках нередко ассоциируется с обскурантизмом, хотя отождествлять их было бы ошибкой. Консерватизм уместнее отождествить с предрассудками, необходимо лишь определить, в каком смысле их следует понимать. Возможны два варианта отношения к ним, один из которых сводится к бэконовским *idola fori* и *idola theatri* (идол площади/рынка и идол театра), а другой — к герменевтике с характерным для нее видением в предрассудке основания и предпонимания, а также самого познания¹⁹. Мысль о том, что предрассудки, олицетворяемые идолами, пагубны для познавательного процесса и препятствуют ему, вполне характерна для Нового времени. Нет никакой пользы ни от тех предрассудков, что «являются результатом неверных теорий или философских учений и ложных законов доказательства»²⁰, ни от тех, что «проникают в человеческий разум в результате молчаливого договора между людьми об установлении значения слов и имен»²¹. В телеологии обычно видят воплощение идола театра, что более чем оправданно, если понимать ее догматически и некритично. В этом случае она действительно является одной из «изобретенных философских систем... представляющих вымышленные и искусственные миры»²².

Герменевтика в некоторой степени реабилитировала идола площади, утверждая, что предрассудки невозможно элиминировать из структуры мышления, поскольку они служат частью интенциональной основы языка. Впрочем, это не означает, что с ними совершенно ничего нельзя поделать. Г.-Г. Гадамер видел в дифференциации истинных и ложных предрассудков критическую задачу герменевтики, по мере решения которой предрассудки частного характера отмирают, а на авансцену выступают те, что обеспечивают истинное понимание. О значимости для познания традиции и предрассудков (если понимать их в смысле источника предпонимания и основания для интерпретации) красноречиво говорят эти строки: «Момент традиции в историко-герменевтическом поведении реализуется в форме общности основополагающих и несущих предрассудков — заранее сложившихся суждений. Герменевтика должна исхо-

¹⁹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М., 1991. С. 344.

²⁰ Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Сочинения в 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 307.

²¹ Там же. С. 309.

²² Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения в 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 132.

доть из следующего: тот, кто хочет понять, связывает себя с предметом, о котором гласит предание, и либо находится в контакте с традицией, изнутри которой обращается к нам предание, либо стремится обрести такой контакт»²³. Герменевтический подход к телеологии требует критического отношения к тем ее смыслам, которые имеют догматический характер и составляют ту часть ее исторического наследия, от которой стоит отказаться. Эта деликатная работа требует осмотрительности, поскольку вместе со списанием бесполезного исторического багажа можно незаметно дезавуировать и смыслы, которые могут оказаться полезными после переосмысления. Поскольку развитие социально-гуманитарных наук обеспечивается второй моделью отношения к предрассудкам (и шире к традиции и консерватизму), то очевидно, что действительный смысл упреков телеологии в консерватизме не выходит за пределы его социально-исторического понимания. Пример столь же узкой и тенденциозной точки зрения можно найти в отношении к религии, когда ее истинный портрет с тонкими онтологическими, гносеологическими и аксиологическими чертами заменяют маской, состоящей из исторических стереотипов, а к религиозным институтам подходят с политической или экономической меркой, считая все другие подходы для науки недопустимо прекраснотушными.

Как бы там ни было, но мнимые или действительные финализм, фатализм и консерватизм телеологии все же являются второстепенными моментами, дискредитирующими ее в глазах сциентизма. Более существенным будет то обстоятельство, что в науке Нового времени утвердился и доказал эффективность познавательный принцип, противный телеологии: речь идет о причинно-следственном объяснении.

Категории причинности посвящен массивный корпус литературы, настолько значительный, что либо претендует на детальный разбор, либо допускает одно лишь упоминание (как тема, являющаяся общим местом). В интересующем нас контексте причинно-следственное объяснение допустимо назвать если не «телеологией наоборот», то реверсивным/обратным целеполаганием. Допустимо в той мере, в какой использование причинно-следственного объяснения не приближает к решению проблемы понимания феноменов культуры. Очарованность возможностями причинно-следственного объяснения, воплотившаяся в классическом детерминизме, столкнулась со свободой, невозможной для него. Разбор мнений о том, какова может быть причинность и как возможно примирить ее со свободой, грозит стать самостоятельным и самоценным,

²³ Гадамер Г.-Г. Указ соч.

поэтому ограничимся здесь упоминанием современной концепции «свободной причинности», которая является попыткой включить в жесткие причинно-следственные связи нечто, привносящее смысл, но ориентированное совершенно противоположно, — цель.

Коротко говоря, В. Э. Терехович предлагает вместо действующей и целевой причинности, выделенных еще Аристотелем²⁴, рассматривать «причинность вероятностную, а вместо детерминизма и телеологии интерференцию возможных движений»²⁵. Для нас важно, что целевая причинность, изгнанная из науки и философии сциентизмом, вновь признается достойной внимания (и цитируемым автором, и многими другими). Так, В. С. Степин утверждает, что понятие целевой причинности необходимо для понимания саморазвивающихся систем, для которых не хватает ни вероятностной причинности, ни детерминизма²⁶.

Не станем утверждать ничего насчет того, какой эвристический потенциал имеет понятие целевой причинности в естествознании и как он может быть реализован. В феноменах природы мы можем лишь усмотреть то, что И. Кант называл целесообразностью без цели, причины которой мы не можем найти в некоей воле²⁷, да и сама она («цель природы») лежит полностью за пределами способности суждения самой по себе²⁸. Поэтому принцип экономии мышления допускает лишь признание возможности такой целесообразности, не более того. Напротив, относитель-

²⁴ У Аристотеля можно найти четыре вида причин: «Причины... вещей в знании того, из чего эти вещи состоят; причем одни из них суть причины как субстрат (например, части), другие как суть бытия вещи (таковы целое, связь и форма). С другой стороны... вообще то, что действует, все это причины в смысле того, откуда начало изменения или покоя. А остальные суть причины в смысле цели и блага для другого, ибо „то, ради чего“ должно быть наилучшим и целью для другого, причем нет никакой разницы, идет ли речь о подлинном благе или о кажущемся благе» (*Аристотель*. Указ. соч. С. 147). Иными словами, Аристотель выделил материальную (субстрационную), формальную, действующую и целевую причинность.

²⁵ Терехович В. Э. Действующие и целевые причины в принципе наименьшего действия // Вестник Ленинградского университета им. А. С. Пушкина. 2012. Т. 2, № 3. С. 57.

²⁶ В. С. Степин, анализируя области применения различных типов причинности, отмечает, что для саморазвивающихся систем «уже не хватает ни вероятностной причинности, ни лапласовского детерминизма. Нужно ввести еще понятие целевой причинности» (*Степин В. С. Творчество А. А. Зиновьева и любовь к мудрости* // Зиновьевские чтения в Московском университете: мат-лы междунар. конф. (6–7 ноября 2008 г.). URL: <http://www.zinoviev.ru/ru/conference/stepin.html> (дата обращения: 12.05.2022)).

²⁷ Кант И. Критика способности суждения // Сочинения в 8 т. М., 1994. Т. 5. С. 58.

²⁸ Там же. С. 366.

но феноменов мира культуры (шире — реальности сознания) уместно не только допустить возможность их целесообразности, но и предпринять попытку определить, какой она может быть. Иначе говоря, в отношении «физики» этот труд едва ли принесет плоды, тогда как для «лирики» он обещает быть весьма полезным.

Детерминизм при всей своей силе и привлекательности избегает обращать внимание на проблему цели, вплоть до того, что норовит объявить ее фиктивной и лишённой смысла. Основания для такого отношения вполне очевидны: во-первых, причинно-следственное объяснение удовлетворительно работает в предметных областях тех наук, что соответствуют сциентистскому идеалу научности, а во-вторых, о целях процессов, попадающих в их предметную область, нельзя сказать ничего не только общезначимого, но даже объективно-определённого. Бесплодность разговоров о целях в пределах сциентизма обусловила предвзятое отношение к проблеме цели как таковой, хотя истинные причины этого связаны с тем, что причинно-следственный подход не вполне адекватен природе явлений, уходящих корнями в мир сознания. Социально-гуманитарное знание давно утвердило свою методологическую автономию, реабилитировав и включив в поле зрения то, что отвергалось сциентизмом, например предрассудки, вредные с точки зрения рациональности Нового времени, но весьма полезные для герменевтики. Представляется, что проблема целенаправленности может рассчитывать на такое же восстановление репутации, поскольку целевая детерминация в феноменах культуры дает о себе знать ничуть не меньше, чем детерминация причинно-следственная. Конечно, на это можно возразить, что целевая причинность — это возможность, а не действительность, как причинности действующая, материальная или формальная. Это так. Но если относительно естествознания ведутся разговоры о пользе свободной, вероятностной или иной причинности, то почему реальности и силы такой причинности нельзя утверждать в отношении явлений культуры, в которых человек обладает максимумом свободы²⁹ и которые направляет не столько сообразно необходимости условий существования, сколько сообразно желаниям и возможностям, ориентированным целеполаганием?

В пользу небесплодности рассуждений о возможности поиска тотальных целей в бытии говорит то, что в мире сознания эти цели не толь-

²⁹ «Свобода есть дух, и дух есть свобода, но именно поэтому свобода умалется и ущемляется по мере нисхождения к материальному плану жизни. Максимальная свобода существует для духовной жизни, для человеческой мысли и совести, для интимной жизни личности» (Бердяев Н. А. Дух и реальность // Основы богочеловеческой духовности. Философия свободного духа. М., 1994. С. 399).

ко возможны, но и существуют в полной непреложности. Конечно, «мир идей» и «мир вещей» (или мир внеположенных сознанию явлений) не тождественны, но первый оказывает влияние на второй, и если характер этого влияния (и даже самой его возможности) представляет одну из основных философских проблем, то одна вещь соприсутствует в равной степени в обоих мирах, будучи и реальностью сознания, и одним из измерений внеположенного сознанию мира. В нем же существует и категория цели, всегда оставаясь возможностью. Речь идет о времени.

В современной картине мира понимание времени сохранило некоторые рудиментарные черты исторически более ранних типов мировоззрения, начиная с обыденного идиллического представления о добротных былых временах и худородной современности, легко объяснимого психологически³⁰, заканчивая фундаментальным тезисом о том, что время нашей Вселенной имеет точку отсчета. Начальное время — это момент старта космогонии, как ее понимает современная наука, и пора сакральных событий любой развитой религии. Если идея того, что время имеет начало, нашла себе место в научной картине мира, то идея его целенаправленности не покинула пределов мира культуры.

Известно, что в пределах религиозного мировоззрения впервые заявила о себе идея наличия целей истории, возможная благодаря идее конечности времени. Религиозная онтология, а также религиозное понимание времени имеют в виду тотальные цели и тотальное время, утверж-

³⁰ Поэтический пример такого мироощущения можно найти у Гесиода (*Гесиод. Труды и дни* // Полное собрание текстов. М., 2001. С. 55–56) в рассказе о сменяющих друг друга эпохах. Вот его слова о прекрасном «золотом веке»:

*Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою,
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость
К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны
Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили.
А умирали, как будто объятые сном. Недостаток
Был им ни в чем не известен. Большой урожай и обильный
Сами давали собой хлебодарные земли.*

О скорбном «железном веке» сказано так :

*Землю теперь населяют железные люди. Не будет
Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им.
Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю хозяин,
Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.
Старых родителей скоро совсем почитать перестанут;
Будут их яро и зло поносить нечестивые дети
Тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет
Больше никто доставлять пропитанья родителям старым.
Правду заменит кулак.*

дать что-либо о личном времени и целях личного бытия можно только лишь относительно этой тотальности. Впрочем, в объективном смысле и сама эта тотальность относительна настолько, насколько относительны религиозные максимы. Философская антропология со времен Протагора и Сократа делала акцент на человекоразмерности бытия; на этом его качестве зиждется способность сознания свободно устанавливать личные цели и делать высказывания нерелигиозного характера относительно тотальных целей. Философия — первая претендующая на автономию форма секулярной культуры (что не предполагает полного разрыва с религиозной традицией; уместно вспомнить высказывание А. Кожева: «Хотим мы того или нет, зачинатели современной науки не были ни язычниками, ни атеистами, ни, как правило, даже антикатоликами»³¹). В этой секулярной культуре нашла себе место религиозная по генезу идея целесообразности мира — в виде телеологии, основанной на способности сознания свободно полагать цели своего существования. Общей чертой религиозной и секулярной телеологий служит мысль о том, что категория цели проявляет себя там, где есть место процессу, управляемому субъектом, приносящим в него осмысленность. Если это воздействие гетерономно, а его источник имеет трансцендентальный характер, то телеологию, существующую на этом фундаменте, можно назвать сакральной. Напротив, если субъект свободно и автономно полагает цели процесса, в который вовлечен, а в религиозных максимах видит одну из форм интеллектуальной культуры, а не нечто, обладающее высшим авторитетом, то такую телеологию можно назвать секулярной.

Типичным примером секулярной телеологии можно считать незаметно превратившиеся в «светские религии» политические идеологии, особенно в том виде, в котором они бытовали в XX в., когда перестали быть подходами к пониманию власти и властных отношений и сделались маркерами самоидентификации в самом широком спектре: от взглядов на вопросы собственности и ее распределения до гендерных отношений и потребительских вкусов. Как видно, политические маркеры в XX в. приобрели те же черты, что и религиозная идентификация в Средние века или Новое время. Действительно, антипатия по внешности, мотивированная тем, что оппонент имеет иные взгляды по поводу богочеловечества Христа, времен внутриевропейского альбигойского крестового похода против катаров немногим отличается от «охоты на ведьм» времен маккартизма в США. Альбигойцы в глазах своих противников были

³¹ Кожев А. Христианское происхождение науки // Атеизм и другие работы. М., 2006. С. 422.

исчадиями ада, поскольку покушались на все, что дорого сердцу доброго католика, и извращали дорогу ко спасению³². Коммунистическая угроза казалась на Западе столь же реальной и не менее устрашающей, только с поправкой на экономику, политику и социальное устройство. Собственно, это и было одной из причин демонизации коммунистов³³ в годы «холодной войны». Иными словами, сакральное и секулярное нередко проявляет в вопросах целей немало общего, как минимум то, что цели секулярного генеза могут стать объектами горячей веры и даже приобрести своих мучеников. По этой причине противоположностью сакральной телеологии, видящей личные и тотальные цели в регистре священного, будет витальная телеология, полагающая цель существования в нем самом. Таким образом, если сакральная телеология гетерономна и трансцендентна, то витальная телеология полностью имманентна и аномийна.

В секулярную телеологию входит самая обширная группа целей, которая может быть описана в разных, но всегда конкретных выражениях. Это могут быть цели, обусловленные многообразными и подробно описанными ценностями, составляющие пирамиду А. Маслоу, а могут быть цели, восходящие к идее альтруизма в интерпретации О. Конта или к деонтологии категорического императива И. Канта. Сакральная телеология имеет бóльшую содержательность, поскольку гетерономное и трансцендентное возможно изложить только с помощью символов и превращенных форм смысла, всегда неоднозначных и оставляющих простор для интерпретаций. Аномийной и имманентной витальной телеологии присуща максимально объемно понимаемая, а потому минимально содержательная цель. Этот колоссальный объем позволяет ей быть конкретизированной самым различным образом, настолько разнообразно, насколько широко можно понимать цель существования, обеспечивающего жизнь. Однако в понятие витальной телеологии может быть включен не только гедонизм, видящий цель в наслаждении жизнью (если брать в расчет его вульгарное понимание) или жизни, не отягощенной страданием (в чем и состоит его подлинный смысл, поскольку Эпикур, в котором с древности видели главного апологета гедонизма, полагал, что истинное удовольствие состоит в освобождении от страданий, а это в свою очередь означает отказ от непосредственно-

³² Дунаев А. Л. Основные этапы идеологической борьбы с ересью в XII–XIII вв. // Вестник Московского университета. Серия 8, История. 2008. № 1. С. 83–84.

³³ Schrecker E. McCarthyism's Ghosts : Anticommunism and American Labor // New Labor Forum. 1999. No. 4. P. 8.

го чувства удовольствия как предмета стремлений³⁴). Ее питают также современные тревоги за выживание человечества как вида, сохранение биосферы и предотвращение экоцида, а также вызовы со стороны трансгуманизма, когда само понятие «жизнь» обещает изменить свое содержание и сделаться зависимым от личного выбора того, какой из технологически доступных форм существования воспользоваться. Первые воплощаются в вере в спасительную силу технического прогресса, который принесет избавление от всего, что угрожает жизни (впрочем, очень немногие экологи могут поддержать это кредо³⁵). В этой вере снимается противопоставление искусственного (техники) и естественного (жизни) и проявляет себя витальная телеология, поскольку за верой в технологии скрывается не что иное, как отрицание «естественной конечности», которое неотделимо от отрицания «конечности» человека, т. е. от жизнеутверждения. Трансгуманизм же, делая акцент на том, что жизнь — это далеко не только форма существования белковых тел, и понимая ее весьма широко как существование в виде биомеханического организма или в виде информации, не зависящей от материального носителя, апеллирует к универсальному моральному праву разумного существа решать этот вопрос самостоятельно. По этому поводу К. Эллиотт замечает, «если вы решили стать роботом, информационным паттерном или любой другой разумной жизнью, вы можете рассчитывать, что трансгуманисты будут защищать ваше благополучие»³⁶.

Современный культурный ландшафт позволяет обнаружить на нем проявления телеологий всех трех типов — сакральной, секулярной и витальной. Целеполаганием сакрального характера объясняются не только традиционные или ритуальные действия, актуально или ретроспективно связанные с культовой практикой, но и готовность умирать за свою веру. Так, сделавшиеся пугающей частью современной информационной мозаики шахиды, из чего-то экстраординарного ставшие рутинной деталью Сирийской войны последних лет (настолько характерной, что вошли в сюжет компьютерной игры-стратегии, посвященной этим событиям), не могут быть поняты иначе чем через призму целей радикального ислама, требующего убийства неверных и обещающего через это спасение. Сакральная телеология помещает цель в вечность, в инобытие, трансцендирование к которому может быть как одномоментным (и столь же далеким от всякой философии, сколь и ужасающим, как в случае с шахидом),

³⁴ Танхилевич О. М. Эпикур и Эпикуреизм. М., 1926. С. 89.

³⁵ Bourg D. L'impératif écologique // Esprit. 2009. No. 360(12). P. 61.

³⁶ Elliott C. Humanity 2.0 // The Wilson Quarterly. 2003. Vol. 27. No. 4. P. 16.

так и длиною в жизнь, аскетическим и преображающим (каков, например, путь к личной святости в христианской антропологии).

Секулярная телеология проявляет себя на пестрой палитре современности чрезвычайно разнообразно: от политических целей, экономических доктрин или свободы гендерного самоопределения до свободы научного поиска, не желающего стесняться этикой. При всей широте спектра эти проявления объединяет одно: акцент на свободе выбора и самостоятельной ценности этих целей. Секулярная телеология локализует цели в более или менее отдаленной исторической перспективе, полагая их вполне достижимыми в будущем или требующими от каждого поколения и каждого человека жертвы в их пользу. Таковы цели, декларируемые идеологиями коммунизма, либеральной демократии или свободного рынка.

В свою очередь витальная телеология отвечает реальности пост-модерна с его фрагментированностью и релятивизмом: в отсутствие твердых ценностей жизнь остается единственной целью, достойной преследования; это как минимум дает надежду на ближайшее будущее, не простирающееся за пределы продолжительности человеческого века. Впрочем, витальная телеология попадала в поле зрения философии и ранее, например, когда формировалась конвенциональная концепция государства, создаваемого для защиты жизни как основополагающего блага³⁷.

Сакральная телеология имеет отчетливо метафизический характер, а в секулярной телеологии могут быть обнаружены некоторые признаки метафизичности — настолько, насколько из содержания целей, лежащих в ее основании, элиминирован религиозный горизонт смысла. Несмотря на это, эти цели по-прежнему требуют веры в себя, ведь если секулярные идеалы не будут опираться на уверенность в том, что цель достойна того, чтобы быть ценностью, то они моментально превратятся в мертвые формы смысла.

Кажется, что витальная телеология не имеет ничего, что могло бы сделать ее метафизической, однако это не так. Во-первых, с формальной

³⁷ «Под благом (*salus*) же следует понимать не только простое сохранение жизни, какой бы она ни была, но, насколько это возможно, счастливую жизнь. Ведь люди добровольно объединились и установили государство именно для того, чтобы иметь возможность жить как можно счастливее, насколько это позволяют условия человеческого существования. Поэтому те, кто взял на себя отправление верховной власти в такого рода государствах, поступили бы против закона природы, обманув доверие тех, кто доверил им осуществление власти, если бы не стремились в дозволенных законами пределах в изобилии обеспечить граждан всеми благами, необходимыми не только для жизни, но и для удовольствия» (*Гоббс Т. Основы философии. Часть третья. О гражданине // Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 402*).

точки зрения витальная телеология как принцип истолкования столь же далека от сциентистской парадигмы, как и секулярная и тем более сакральная, что делает ее метафизической по качеству. По содержанию же всякий витализм метафизичен, поскольку понимает жизнь как процесс, подчиняющийся естественным законам, но не сводимый ни к ним в целом, ни к закону причинности в частности. Иными словами, витальная телеология оставляет большой простор для интерпретации того, какой должна быть эта жизнь (сравнительно с сакральной и секулярной телеологией), но это не делает ее неметафизической. Поэтому, несмотря на то что, как отмечает В. П. Зубков, «в настоящее время в науке уже весьма широко используются при описании самых разнообразных явлений такие понятия, как цель, телеологизм, системность, сложность, целесообразность, необратимость, случайность, онтология цели, направленность и др.»³⁸, это не вводит телеологию в предметное поле естествознания (и не повышает ее авторитет в глазах сциентизма). Причина этой неправомочности проста: телеологический подход к пониманию интеллигибельного и эмпирического мира культуры возможен потому, что при нем не происходит смешения природы мысли и вещей, когда в объективном существовании вещей нет ничего от идей, но с помощью первых можно делать суждения о вторых. Напротив, телеологические концепции объяснения природы, как отмечает Д. Н. Разеев³⁹, не удовлетворяют принципу научности, так как вовлекают в естествознание чуждые ему принципы, не обладающие объективной (в сциентистском смысле) значимостью.

Помимо известной «метафизичности» сакральной, секулярной и даже, как оказывается, витальной телеологий, с точки зрения онтологии их объединяет интерес к проблеме осуществления цели, в процессе которого возможность становится действительностью. Г. В. Хлебников обозначает эту проблему следующим образом: «Телеология рассматривает категории возможности, деятельности и действительности в их противоречивом единстве и намечает связь этих категорий с понятиями „случайность“ и „необходимость“»⁴⁰.

³⁸ Зубков В. П. Детерминизм и телеология в современной философии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2012. № 4. С. 43.

³⁹ Разеев Д. Н. Критическая интерпретация кантовской аналитики телеологической способности суждения // Философские науки. 2009. № 11. С. 83.

⁴⁰ Хлебников Г. В. Некоторые проблемы философской теологии Аристотеля, Платон и неоплатонизм (сводный реферат) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3, Философия. Реферативный журнал. 2008. № 2. С. 147.

Если допустить, что феномены культурного пространства (где в итоге и оказываются содержания творческого акта, ставшие фактом) могут иметь иную темпоральность, чем явления пространства эмпирического, то отношения между свободой (случайностью) и необходимостью будут иными. В литературе и кино нередко можно встретить сюжеты, связанные с путешествиями во времени. Это экстраординарное допущение радикально влияет на фабулу произведения. И не только потому, что невозможное становится возможным, но и потому, что такой подход открывает интересные сюжетные перспективы. Примером может послужить новелла Р. Акутагавы «В чаще» (1922), предлагающая читателю три совершенно разных причинно-следственных цепочки для объяснения одного события. Новелла погружает читателя в прошлое, из которого будущее (в самом начале бывшее настоящим) меняется и приобретает иной вид. Это дает М. Е. Бойко основания утверждать, что «что, например, новелла Р. Акутагавы „В чаще“, рассказ Х. Л. Борхеса „Три версии предательства Иуды“, роман М. Павича „Хазарский словарь“ имеют квантовую фабулу. А под квантовой фабулой мы понимаем линейное причинное течение событий сразу по нескольким альтернативным путям»⁴¹. Не станем утверждать, насколько оправданно такое именование с точки зрения литературоведения. В контексте разбираемой здесь темы важно то, что «изменяя прошлое, путешественник во времени выступает как телеологическая причина, т. е. будущее состояние системы влияет на ее прошлое состояние»⁴². Поэтому можно утверждать, что не только литературное произведение как феномен культуры, но и сама культура и даже социальная реальность в целом подчиняются телеологической причинности настолько, насколько их можно понимать как нарратив. Другими словами, социальная реальность — тоже произведение, в котором из настоящего можно изменить понимание прошлого (разумеется, не буквальным темпоральным перемещением, а метафорическим). Такую реальность ярко обрисовал Дж. Оруэлл: в ней факты вовсе не «упрямая вещь» и легко поддаются манипуляциям, настолько, что прошлое оказывается несостоятельным перед лицом нового настоящего. «Было объявлено, что Океания с Евразией не воюет... Война идет с Остазией. Евразия — союзник. Океания воюет с Остазией: Океания всегда воевала с Остазией. Большая часть всей политической литературы последних пяти лет устарела. Всяко-

⁴¹ Бойко М. Е. Обобщение теории фабулы : темпоральность, причинность, суперпозиция // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 11(29) : в 2 ч. Ч. I. С. 32.

⁴² Там же. С. 33.

го рода сообщения и документы, книги, газеты, брошюры, фильмы, фонограммы, фотографии — все это следовало молниеносно уточнить»⁴³. Оруэлловское двоемыслие давно покинуло страницы художественной литературы и сделалось самостоятельным словом, дополняющим специальные термины вроде раздельного мышления-компартиментализации и хорошо подходящим для описания тех состояний, в которые попадает сознание в результате агрессивных манипуляций, творящих новую реальность и изменяющих не только настоящее, но и прошлое.

Для творческого преобразования, каким бы «знаком», отрицательным или положительным, оно ни обладало, открыто все, что можно отнести к человеческой культуре. В свою очередь оно детерминировано вопрошанием, традицией и целеполаганием, что делает возможным искать в нем телеологические акценты, ведь именно от них зависит интерпретация феноменов культурного пространства. По меткому замечанию И. А. Ильина, «в искусстве верно и художественно только необходимое»⁴⁴. Это характеризует свободу вопрошания как явление глубоко детерминированное. Но эта детерминированность состоит не в каких-либо внешних обстоятельствах и эмпирических причинах, она глубже и уходит своими истоками в интерес личности к явлению, на предмете которого задается вопрос к бытию о его возможности.

Задания для самоконтроля

1. Какой автор ввел в оборот систематической философии понятие цели, поставив ее в зависимость от понятия причины?
2. В какую историческую эпоху в философии произошло смещение внимания с умозрительных конечных причин на причины материальные? С какими достижениями культуры и успехами науки это было связано?
3. Насколько, на ваш взгляд, правомочен бросаемый телеологии упрек в консерватизме, если смотреть на эту особенность телеологии с позиций герменевтики?
4. Почему относительно феноменов мира культуры уместно допустить возможность их целесообразности?
5. Все ли приведенные в параграфе исторические иллюстрации вам знакомы? Если нет, наведите справки об этих событиях.

⁴³ Оруэлл Дж. Скотный двор. 1984. Памяти Каталонии. Эссе. М., 2003. С. 232–233.

⁴⁴ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1992. С. 333.

§ 2. ИДЕЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

История европейской философии открывает для любого исследователя множество возможностей. В ней нашли себе место самые разные стратегии мышления, предоставляющие любопытствующему широкий простор для разнообразных классификаций, систематизаций и периодизаций. Но, несмотря на то, в каком именно изводе предстает перед нами философия — в античном или современном, материалистическом или идеалистическом, всемирно знаменитом, как марксизм, или узконациональном, как славянофильство, — внутри каждой ее школы, на каждом историческом этапе шел внимательный и напряженный поиск решения тотальных проблем, важнейшей из которых можно считать поиск смысла бытия, а производной от нее — проблему цели. Нельзя сказать, что обсуждение этой темы есть прерогатива одной лишь философии. Размышления о смысле бытия, цели существования человека задолго до философии мы встречаем в мифах, в религиозных мировоззрениях, облеченные либо в чувственно-поэтическую форму переживания имманентного, без особенного различия между человеком и миром, либо в форму откровения о трансцендентном Боге и его творении. Философия восприняла эту проблему и применила к ней свой особый подход, предполагающий поиск общезначимого ответа, построенного на фундаменте рациональности. Подход этот постепенно усложнялся, прирастая накопленным опытом вопрошания и все более изощряясь в своих приемах. Безотносительно к тому, о каком периоде в европейской философии шла речь и творчество какого автора анализировалось, все они имели в виду проблему смысла, различным образом конкретизируя ее, но оставаясь конгениальными в одном: человек противится бессмысленности, ищет смысл повсюду, а мир отвечает взыскующему тем, что предъявляет искомое. Этот тезис справедлив не только для религиозной философии, согласной с евангельским призывом «Просите, и дастся вам: ищите, и обрящете: толцете, и отверзется вам» [Мф. 7:7], или для идеалистической

стратегии мышления, твердо уверенной в реальности метафизического плана бытия, но и для материализма (конечно, отрицающего все метафизическое, но согласного с тем, что правильная, т. е. релевантная природе изучаемого, постановка вопроса содержит в себе зерно ответа).

Проблема целесообразности, будучи производной от тотально значимой проблемы смысла, проникает в разные отрасли знания, не оставаясь сугубо философской. Такая диффузия легко объяснима тем, что конкретные попытки решения этой проблемы, выходящие за пределы деклараций о наличии в бытии смысла и цели его существования (оправдываемых преимущественно либо идеей Бога-творца, разумно устроившего мир и человека, либо тем, что бессмыслице и бесцельности противится самое мышление) приобретают вид проблемы причин и следствий, с одной стороны, и конечной цели — с другой. В первом случае предшествующее детерминирует последующее, во втором — наоборот. В. Ф. Асмус отметил, что «вопрос о целесообразности ставился в философии и в науке XVIII в. прежде всего как вопрос о целесообразности в природе. В такой постановке это был один из центральных вопросов века»⁴⁵. Таким образом, по мере успехов естествознания онтологический вопрос собственного смысла бытия редуцировался в вопрос целесообразности его устройства, а основной вопрос философской антропологии — в проблему механистической детерминации поступков человека, понимаемой как манифестация его разумности и способности совершать целесообразные действия. Не случайно И. Кант, один из самых выдающихся умов того столетия, уделил немало внимания этой теме, рассматривая ее через призму способности суждения и морального действия. Дальнейшее развитие философии, усложнение взглядов на онтологию и совершенствование теории познания привели к тому, что причинно-следственное объяснение утвердилось в положении доминирующего эпистемологического принципа в отношении эмпирического мира, тогда как финалистическому (или, в более мягком варианте, телеологическому) подходу осталось пространство явлений сознания и феноменов культуры, т. е. всего того, где естественная необходимость теснима свободой и волей мыслящего субъекта, способного поступать по собственному произволению. Так обозначился разрыв между двумя мирами — эмпирическим и интеллектуальным, который сокращается лишь иногда в пределах конкретных научных тем. Например, в биологии, когда ведется полемика о характере эволюции и роли фактора целесообразности в этом, по внешности совершенно случайном процессе. При безусловном признании той важнейшей

⁴⁵ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 402.

роли, которую играют естественный отбор и мутации в онто- и фило-
генезе, дискуссия касается того, насколько возможен совершенно случай-
ный характер самого начала этого процесса и лежит ли в его основании
некая информация, определяющая его будущий смысл. Дело в том, что
для всех упорядоченных систем важнейшее значение имеет то, что опре-
делит направление их развития, и этот вектор имеет тем большее значе-
ние, чем больше он позволяет избежать ошибок на пути развития⁴⁶, под
которыми следует понимать изменения, выводящие систему из устой-
чивости и нарушающие функционирование. Или, например, в физике,
когда речь идет об антропном принципе, предлагающем телеологию без
теологии, вселенную, идеально приспособленную для жизни чисто слу-
чайно (и ставящим сознание перед выбором между трансцендентным
бесконечным Богом и трансцендентной бесконечностью миров)⁴⁷. Даже
в ее (физике) языке сохранились рудименты, которые Б. Рассел относил
на счет прежнего влияния телеологии (понятия «притяжение», «отталки-
вание» и «стремление к центру»), замечая, что «о теории причинности
Аристотеля никто не спорил еще 350 лет назад»⁴⁸. Помимо терминоло-
гического наследства, в физике есть и более заметные признаки если не
самой телеологии, то определенного движения в сторону реабилитации
телеологического подхода к объяснению явлений, подкрепляемого инде-
терминизмом квантовой механики, поскольку исследования в этой об-
ласти показали, что не существует таких скрытых локальных перемен-
ных, знание которых позволило бы дать детерминированное описание
процессов на микроуровне⁴⁹. Насчет витализма, антропного принципа,
роли наблюдателя в квантовых процессах до сих пор ведутся споры.
Более ста лет назад неокантианец А. Риль подчеркивал, что, например,
витализм, всегда так или иначе присутствующий внутри биологии и ви-
дящий в жизни особый процесс, не сводимый к ее материальным состав-
ляющим, сокращает пропасть между неодушевленной и одушевленной
природой, не упраздняя ее, поэтому по-настоящему многообещающим
делом является обсуждение проблемы телеологии на «нейтральной почве

⁴⁶ Deacon T. Information and Reference // Dodig Crnkovic G., Giovagnoli R. Representation of Reality : Humans, Other Living Organism and Intelligent Machines. B., 2017. P. 4.

⁴⁷ Edwards R. B. What Caused the Big Bang? Brill, 2021. P. 186.

⁴⁸ Рассел Б. Мудрость Запада : историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. М., 1998. С. 141.

⁴⁹ Хансон Р., Шальм К. Странное поведение // В мире науки. 2019. № 1–2. С. 126–133 ; Bell J. S. Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics. New York, 1974. 211 p.

теории познания»⁵⁰. Такая нейтральность, по его замыслу, должна сблизить естественные науки и философию, открыть новые горизонты и «совершить революцию во всем нашем понимании вещей»⁵¹. За прошедший век решительного преодоления пропасти между неодушевленной и одушевленной природой, на которую указывал Риль, не произошло (случись это, мы имели бы универсальный инструмент для объяснения и понимания всех наличных и возможных вещей физического и метафизического свойства), а происшедшие с тех пор революции имели иной характер, хотя и наталкивают своих исследователей на соображения о некоторых закономерностях исторического процесса и культурной жизни. Это не удивительно, поскольку редуцировать мир идей к миру вещей, равно как и проделывать обратное, бессмысленно, ведь и для того, и для другого измерений реальности уже накоплено множество разнородных инструментов познания и преобразования. Нужно лишь правильно их употреблять, а значит, правильно распоряжаться своей свободой — свободой мыслить и владеть собой. В пределах философии и гуманитарного знания в целом мысль об уместности постановки вопроса о целесообразности не является чужеродной, но ее обычно ограничивают рамками этики и морального действия. Почему же в более широком горизонте, в пространстве эпистемологии, о всевещающей нейтральности которой говорил Риль, телеология чувствует себя не очень уверенно?

Среди обстоятельств, испортивших репутацию телеологической проблематике, центральное место занимает ее относительная эпистемологическая слабость. А. И. Шевченко, характеризуя ее причины, указывает на влияние «теософских, психологических, герменевтических, семиотических, индуктивно-вероятностных логических фундаментальных принципов», обусловивших ее эклектичность. «Как следствие, она трудно сводима к единой четко очерченной методологии, поскольку масштабность задач антропоцентричной специфики делает оправданным привлечение широкого арсенала методов детерминистского и индетерминистского плана в их диалектической взаимосвязи»⁵². Такая оценка, при некоторой категоричности, имеет под собой основания, хотя и требует уточнений. Впервые на уязвимость телеологии как стратегии мышления обратили внимание на излете эпохи Возрождения, когда формировалась

⁵⁰ Риль А. Логика и теория познания // Философия в систематическом изложении. М., 2006. С. 104.

⁵¹ Там же.

⁵² Шевченко А. И. О лингвистической релевантности телеологии (на материале англоязычного публицистического дискурса) // Балтийский гуманитарный журнал. 2013. № 1. С. 29.

наука нового типа — знание, построенное на эмпирических данных и полученное посредством причинно-следственного объяснения. Тогда казалось, что понятие целесообразности если и заслуживает внимания, то как нечто чисто умозрительное, «достраивающее» картину реальности в областях *terra incognita*. Когда же идею целесообразности получилось, хотя бы и механически, заменить на генетическое объяснение, она показалась еще более ненужной. Примером такого отношения может служить классический дарвинизм, оставивший в поле зрения единственную целесообразность — витальную, приобретшую вид естественного отбора, действующего слепо и более ничего в себя не вмещающего. Любопытно, что классический дарвинизм, нарочито позитивистский и не нуждающийся в телеологии, и современный эволюционизм в целом, взиравший на идею целесообразности хотя и скептически, но уже без антипатии, все же не чужды данной идее совершенно. Более того, о Дарвине иной раз судят как об авторе, «узаконившем» телеологию в виде естественного отбора⁵³. Это суждение не является чем-то маргинальным для науки, его поддерживал М. Гартман, широко употреблявший понятия «целесообразность», «цель органа», которые выступали у него необходимыми предпосылками каузального познания, указывая ему направление движения (в силу чего телеологический ракурс представал в роли регулятивного принципа), а также И. Т. Фролов, полагавший, что целесообразность («телеологический способ мышления») не отменяет каузальности, поскольку после того как будет доказано то, что постулируется в форме цели, последняя устраняется и на ее место ставится строго каузальное объяснение⁵⁴. Впрочем, при довольно толерантном отношении к идее целесообразности как к эвристическому инструменту и гипотетическому допущению, естествознание не нашло в природе законов и программ, соответствующих какой-либо определенной цели⁵⁵. Однако при допущении, что естественный отбор — это телеологически ориентированный процесс и «если кто-то пожелает ввести телеологические идеи в биологию, то у него окажется большое количество эмпирических свидетельств этого, не меньше

⁵³ Котляров О. Л., Яковлев В. А., Абней К. Натурализм и (не-)телеологическая наука: способ решения задачи демаркации науки и религии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3, Философия. Реферативный журнал. 2000. № 2. С. 151.

⁵⁴ Фролов И. Т. Детерминизм и телеология. М., 2019. С. 152–153.

⁵⁵ Сокулер З. А. Научное и ненаучное в мировоззрении классиков современной эволюционной биологии (сводный реферат) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3, Философия. Реферативный журнал. 1998. № 2. С. 67.

чем самих биологических объектов — результатов эволюции»⁵⁶. Если подходить к вопросу определения «доброкачественности» научных объяснений сугубо позитивистски, то такая многократная верификация однозначно бы свидетельствовала в пользу телеологии не только как объяснительного принципа, но и как эмпирически фиксируемого принципа регулятивного характера. Современной эпистемологии известно, что одной лишь верификации недостаточно, чтобы объяснение, подкрепляемое ею, можно было признать научным, важно также установить границы применимости гипотезы и уточнить само ее содержание.

Если внимательно проанализировать попытки ввести телеологическое объяснение в естествознание, то за ним окажется не что иное, как желание найти закономерную связь между начальным и конечным состоянием системы, хотя объяснение ее развития через конечное состояние (проектируемое или уже достигнутое) является вторичным по отношению к причинно-следственному объяснению. В этом случае идея целесообразности замещает собой то, чего недостает нашему знанию о точке отсчета, и чем полнее знания о положении дел «на старте», тем меньше будет давать о себе знать желание найти целесообразность, объясняя движение к «финишу». Но это справедливо без оговорок только тогда, когда речь идет о процессах, детерминанты которых отчетливо видны и действуют механически. Чем больше вариативности и свободы демонстрирует система, тем больше ослабевает детерминизм, а вместе с ним и закономерная связь между началом и итогом. В науках, имеющих дело с жизнью (что в мире природы обладает большей вариативностью?), механистический детерминизм неэффективен, потому они и не исключают идею целесообразности из своего инструментария. Иными словами, границы применимости телеологического объяснения пролегают там, где начинает эффективно действовать детерминизм, а причинно-следственное объяснение становится достаточным.

Что же до уточнения содержания гипотезы, то ее растущую смысловую нагрузку как нельзя лучше иллюстрируют слова Хакена о том, что «при описании развития систем разного рода исследователи уже не могут обходиться без привлечения связок таких понятий, как: телеология — человек, социальные системы; телеоматика — неживые системы (модель — камень падает в колодец); телеономика — живые системы (модель — хищник/жертва)»⁵⁷. Очевидно, что если некоторый способ объ-

⁵⁶ Котляров О. Л., Яковлев В. А., Абней К. Указ. соч.

⁵⁷ Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. М., 2003. С. 294.

яснения действительности подвергается логической процедуре деления, то это свидетельствует о недостаточности для познания одного лишь делимого. Как видно из приведенной цитаты, телеология может быть применена в различных предметных областях. Отсюда и расширение ее спектра, и конкретизация предметности. Исторически небольшое время понадобилось для того, чтобы с оценкой целесообразности совершилась метаморфоза, изменившая ее понимание: от того, что «целесообразность относится не к естественно-научному, а к метафизическому истолкованию»⁵⁸, до мыслей о потенциале телеологии как дополнительного эвристического инструмента.

Причем этот потенциал может быть реализован именно в сфере разума, в области мира идей, а не мира вещей, поскольку в первом остается место для свободы, а во втором господствует необходимость; свобода же существует в его пределах как допущение, возможное постольку, поскольку существует субъект, делающий его. По этой причине всякий разговор о телеологии как об идее, а после — о ее феноменологии возможен, когда феномены эмпирического мира становятся предметом рациональной рефлексии. В этом случае телеология становится для эмпирии тем же, чем является для морали свободная причинность — моментом преодоления необходимости. Преодоление носит рефлексивный, рациональный характер, структурируя в сознании, с одной стороны, опыт эмпирического существования, с другой — упорядочивая наше к нему отношение с позиций добра и зла и определяя этим наши действия. Все это становится возможным тогда, когда есть умозрительные основания, эпистемологический и аксиологический фундамент, на котором базируется рефлексия и благодаря которому совершается транзит взглядов и оценок из области умозрительной в область практическую. Об этом говорит Ю. Г. Полетаева, когда замечает, что «рационалистическая телеология, независимо от того, на какие основания она опирается — вечные принципы метафизики, теорию разумного эгоизма, идею всеобщего блага или волю народа, приводит к абстрактным конструкциям»⁵⁹. Мысль об аксиологическом значении телеологии, обеспечивающем ей «пропуск» в познавательном процессе, поддерживает М. В. Лапшин⁶⁰, правда, с ого-

⁵⁸ *Асеев В. А.* Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. Л., 1977. С. 53–54.

⁵⁹ *Полетаева Ю. Г.* Проблема исторической целесообразности в немецкой классической философии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 4(12). С. 34.

⁶⁰ *Лапшин М. В.* Проблема телеологии в структуре эволюционного знания // Вестник Тамбовского университета. Серия : Гуманитарные науки. 2008. № 12(68). С. 339.

воркой о том, что телеологические идеи в науке подкрепляются только ценностно-оценочной моделью, а не новыми «научными открытиями и философскими идеями». Телеологический подход — это именно интерпретационная модель, действующая при определенных условиях, среди которых необходимым является наличие в интерпретируемом феномене такой степени свободы, которая могла бы «перевесить» необходимость причинного детерминизма, а также воли самого интерпретатора видеть ее. Однако в этом деле нужна осторожность, особенно тогда, когда речь идет о тотальных феноменах; при их телеологической интерпретации велик соблазн начать «вести речи за Бога», как об этом писал М. М. Рубинштейн, что обычно случается, когда телеологическая оценка претендует на роль абсолютной и окончательной⁶¹. Эти слова были сказаны им по поводу критики гегелевской философской системы, грандиозной по масштабу и чрезвычайно последовательной в субстанциализации категорий, отводившей каждой из них особую роль в партитуре бытия. Конечно, телеология внутри такой конструкции рискует приобрести характер химеры, плода вовремя не остановившейся фантазии, избежать этого можно лишь если не *предписывать* мирозданию цели, а *искать* в мире признаки целесообразности и быть аккуратным в их оценке. Справедливости ради следует отметить, что Рубинштейн критикует не только сверхрационализацию в деле миропонимания и опыте поиска цели, но и полный отказ от рационального, поскольку последний знаменует отрицанием действительности целей общего характера, заметных в историческом масштабе. Он критикует позицию Л. Н. Толстого, отрицающего возможность того, чтобы человеческая жизнь управлялась разумом, поскольку это уничтожит саму возможность жизни⁶². Рубинштейн замечает, что Толстой отрицает возможность осознанного «служения истории», ведь «там, где у людей проявляется сознательная деятельность, она направлена не на мнимое общее дело, а на свое собственное. Каждый служит истории бессознательно»⁶³. Действительно, можно найти немало примеров, когда самонадеянно взятое на себя бремя сознательного «служения истории», особенно безапелляционное и бескомпромиссное, пугает не меньше, если не больше, чем отрицание его возможности. История знает примеры, когда такое служение оборачивалось гекатомбами, принесенными на ал-

⁶¹ Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. М., 2008. Т. I. С. 358.

⁶² Толстой Л. Н. Война и мир. URL: <https://ilibrary.ru/text/11/p.334/index.html> (дата обращения: 12.05.2022).

⁶³ Рубинштейн М. М. Указ. соч. С. 189.

тарь национальной, религиозной или классовой борьбы во имя высокой цели, озвученной от имени народного духа, имени Бога или исторической справедливости. Их причины всегда своеобразны, но цели имеют общий (тотальный) характер, хотя и разное содержание, касающееся реализации утопии в конкретно-историческом топосе. Конфликт между целями, интересусубъективными по своим качествам, и неадекватной им предметностью порождает исторические катастрофы.

Попробуем провести дифференциацию всех возможных интересусубъективных целей на основании того, какому миру они принадлежат: миру, в котором обладает реальностью Бог и сакральное явно соседствует с профанным; миру культуры, в котором существуют социально-исторические тела, составляемые народами, порождающими проекты устроения собственной жизни в этом, а не ином мире; миру, в котором нет общностей, более охватывающих, чем род, клан или корпорация иного свойства, достаточно сплоченная для того, чтобы понимать свои интересы и видеть жизнь как беспощадную и ничем не регулируемую конкуренцию. Если мы сделаем это и допустим, что цели, соответствующие этим основаниям, могут составить телеологию как некоторую совокупность отдельных целей, объединенных общим лейтмотивом, то мы получим соответственно сакральную, секулярную и витальную телеологию. Такая типологизация позволяет лучше понять причины того, о чем шла речь выше: катастроф, которыми оборачивается история, если ею руководит нерелевантная телеология. Примерами этой нерелевантности будет агрессивная военно-экономическая экспансия: под религиозными знаменами ради всеобщего спасения через торжество веры, объявленной истинной, как это было с арабским завоеванием Ближнего Востока и Магриба, внутренними европейскими крестовыми походами или испанским завоеванием Месоамерики; борьба за насаждение господства одной расы ради «лучшего» будущего человечества как вида, как это делалось в нацистской Германии; перманентная революция как трамплин к хилиастическому царству праведных агнцев-трудящихся, отделенных от капиталистических козлиц, осужденных историей, поднятая на знамя троцкизмом.

В первом случае сакральная телеология прикрывала вполне секулярные цели; во втором — витальная телеология, адекватная целям существования рода, борющегося за жизнь среди множества конкурентов, в результате проецирования на весь вид приняла облик секулярной, с оттенком сакральной, если принимать в расчет склонность к оккультизму и мистицизму некоторых нацистских бонз; в третьем — секулярные цели, достижимые в обозримой исторической перспективе (например, в виде

социальной справедливости) постепенно морфировали в сакральные, когда марксизм начал восприниматься как догма, а некоторые его интерпретаторы утратили гибкость и творческий подход. История даже знает пример того, как марксизм, понимаемый сугубо догматически, сделался ширмой для жуткого массакра, как это было в Кампучии. Разумеется, соседство в тексте национал-социализма и марксизма не должно наводить на мысли об их содержательном родстве, оно обусловлено лишь тем, что и та, и другая система политических и историософских взглядов имела существенное историческое значение, с каждой из них произошли метаморфозы, изменившие их первоначальный смысл, и обе они сказались в истории не так, как это виделось их теоретикам.

Приведенные примеры показывают, что бывает, когда цели не соответствуют области, в которой их пытаются реализовать. Это означает, что о сакральных целях должна говорить религия, о секулярных — общество языком политики, а витальные цели следует оставить либо родовому сознанию, либо, в более узком смысле, индивидуальному вниманию личности как части рода. Сакральные цели требуют личной веры и личной свободы, реализуются в сердце, а не на стогах, при аутодафе или в окопе. Пространству социальной жизни адекватна секулярная телеология, «горизонт планирования» которой не заглядывает в вечность, не оперирует ничем «последним», не претендует на окончательное преодоление вызовов или решение вопросов и не покусается завершать историю. Она вмещает в себя цели, достижимые трудом считанного количества поколений людей, и видит ценность жизни в ее эмпирическом измерении. Секулярная телеология вбирает в себя цели ближнего планирования, являющиеся результатом общественного консенсуса. Витальная телеология включает цели, касающиеся еще более близкого и узкого горизонта планирования, она мыслит не в регистре вида, а в регистре рода, самое крупное социально-историческое тело, на которое она может распространяться, — этнос с его интересами, фокусирующимися на конкуренции с другими этносами и на преуспевании в ней.

Очевидно, что определение целей, соответствующих этим типам, — дело философской рефлексии, именно поэтому сама идея целесообразности оказывается регулятивным принципом философского мышления, способным поставить проблему, предложить варианты ее осмысления, но не дающим окончательного решения, не столько потому, что постнекласическая рациональность чуждается всякой окончательности, сколько потому, что история (макро- ли, микро- ли) отвергает все, что претендует на роль окончательного, она длится, покуда есть тот, кто

ищет в ней причины и следствия, видя прошлое, и цели, всматриваясь в будущее.

Но к одной ли истории можно применять телеологический подход? Думается, что нет. Он релевантен не только истории, но и культуре в целом, со всей разнообразнейшей пестротой ее феноменов, которые обязаны своим бытием сознательной и целенаправленной деятельности человека.

Прямым развитием классической для гуманитарной науки оппозиции культуры и природы является искусство — и как форма отражения мира, и как средство его понимания, и как инструмент преобразования. Искусство как форма культуры порождает феномены, способные быть целями сами по себе, будь то объективация любого гипотетического императива (описываемого в кантианском смысле через имплицативное суждение) или сама идея целесообразности, воплощенная в концепте телеологии. С кантианской точки зрения искусство, т. е. вещь как цель, обязано своим существованием не природе с ее необходимостью, а проекту, плану, т. е. тому, что, имея идеальную природу и являясь реальностью сознания, подразумевает разум как источник целеполагания⁶⁴. Ю. А. Васильев даже называет идею целесообразности воплощением «логической потребности» ума⁶⁵, заставляющей обращаться к прошлому, во-первых, за апологетикой исторического процесса и целей, им руководящих, во-вторых, за практическими указаниями по поводу того, как их достичь. Разум, действительно, противится самой мысли о бессмысленности бытия (что не мешает ему впадать в экзистенциальную тоску, когда смысл скрывается из виду) и поэтому пытается ретроспективно найти смысл в прошлом и экстраполяционно проецировать его в будущее, интроспективно транслируя его под воздействием опыта.

Телеологический характер связей внутри психического мира отмечал еще В. Дильтей⁶⁶, акцентирующий внимание на аксиологическом измерении опыта (прежде всего, эмоционального), в котором происходит селекция впечатлений, возможная постольку, поскольку ею руководит стремление сознания установить «целестремительную» связь между ними, сделать опыт более совершенным и рациональным. В. Н. Марков

⁶⁴ Разеев Д. Н. Критическая интерпретация кантовской аналитики телеологической способности суждения // *Философские науки*. 2009. № 11. С. 78.

⁶⁵ Васильев Ю. А. О методологических основаниях русской исторической школы: историософские аспекты. Часть II // *Гуманитарные науки: теория и методология*. 2009. № 2. С. 85.

⁶⁶ Дильтей В. Сущность философии // *Философия в систематическом изложении*. М., 2006. С. 44.

называет эту связь возникающей до рационального анализа, планирования и совершения действий; «такая предварительная обратная связь может рассматриваться как одна из форм предчувствия... Отметим, что само по себе наличие такого психологического механизма может рассматриваться как одно из оснований телеологического подхода к объяснению мира, в рамках которого... ставится вопрос о целях, а не о причинах»⁶⁷. Причем рациональное (как воплощение некоего замысла, проекта, как объективация цели) не является единственным источником целеполагания, если говорить о сознании и его проявлении в культуре. Евангелие учит, что Бог есть Слово. М. Хайдеггер называл язык домом бытия. Конечно, естественный язык может обнаружить это в себе только тогда, когда подвергается осмыслению через призму вопроса об условиях возможности себя самого. Так рождается философия языка, открывающая в последнем глубокие смыслы, в том числе такие, которые позволяют видеть в нем проявление имманентной целесообразности. По этому поводу А. Л. Доброхотов заметил, что «в философии языка Лосева тоже наступает момент, когда бессознательная фонема и морфема становятся еще не совсем сознательным, но хотя бы телеологическим или, как Гуссерль сказал бы, интенционально направленным выражением какого-то смысла»⁶⁸. Это наблюдение, сделанное по поводу творчества двух выдающихся исследователей языка, подчеркивает сказавшуюся в нем близость телеологии и феноменологической интенциональности как свойства сознания, направленного на нечто определенное. Направленность на что-либо, делающая возможным всякое вопрошание и само мышление, как бы предзадает предмету мышления смысл, который он может обнаружить в себе. Это обстоятельство делает телеологию релевантной языку как проекции мышления настолько, насколько в языке обнаруживает себя «телеологическая атрибуция», описывается А. И. Шевченко так: «Стремление выявить цель определенного явления позволяет осуществить так называемую „телеологическую атрибуцию“ — приписывание сообразного цели смысла фактам действительности. Наделение смыслом — процесс вероятностный, нелинейный, основывающийся на озарении, интуитивном начале человеческого сознания»⁶⁹.

⁶⁷ Марков В. Н. О двойственной природе отношения // Мир психологии. 2011. № 4. С. 55.

⁶⁸ Доброхотов А. Л. Мир как имя // Логос 1991–2005. Избранное : в 2 т. М., 2006. Т. 1. С. 305.

⁶⁹ Шевченко А. И. О лингвистической релевантности телеологии (на материале англоязычного публицистического дискурса) // Балтийский гуманитарный журнал. 2013. № 1. С. 29.

В нашем изложении телеология была разной: и сильной, когда диктовала культуре цели от имени высшего авторитета, и слабой, когда от нее отказывалась наука ради преимуществ причинно-следственного объяснения. Тем не менее она находит себе место в дискурсе о том, что способно преодолеть необходимость естественного порядка вещей, и о том, благодаря чему мы не терпим бессмысленности так же, как природа не терпит пустоты, т. е. о свободе и разуме. В области гуманитарного знания телеология способна проявить себя не как маргинальная и устаревшая концепция, но как инструмент, с помощью которого можно интерпретировать и явления мира сознания, и явления мира эмпирического — в той мере, в какой они связаны с целесообразной и рациональной деятельностью человека. История, язык, культура в широком смысле — вот область, где следует применять телеологический подход и предложенные типы телеологии, если исследователь имеет намерение понять процессы не как вызванные естественной необходимостью, а как результат проявления свободы, воли и разума.

Задания для самоконтроля

1. Почему причинно-следственное объяснение утвердилось в положении доминирующего эпистемологического принципа в отношении эмпирического мира, тогда как телеологическому подходу осталось пространство явлений сознания и феноменов культуры?
2. В какой области естественнонаучного знания идея целесообразности вновь нашла себе место в XIX в. после того как была изгнана из научного дискурса в Новое время?
3. Где пролегают границы применимости телеологического объяснения?
4. С какой областью философского знания, помимо теории познания, близка телеология?
5. Если вам незнакомы примеры, приведенные в параграфе, для расширения кругозора найдите о них справочную информацию.

§ 3. НЕОБХОДИМОСТЬ РЕВИЗИИ ПОДХОДОВ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕЛЕОЛОГИИ И ОПЫТ ЕЕ ТИПОЛОГИЗАЦИИ

Тезис о том, что человеческая деятельность целесообразна в своей разумности, выступает аксиомой, делающей возможной интерпретацию любого явления культурного пространства. Сколь бы ни была велика хронологическая или мировоззренческая дистанция между интерпретатором и интерпретируемым, понимание возможно постольку, поскольку в деятельности, руководимой разумом, выражает себя цель, на которую он ориентируется. Последняя в большей или меньшей степени детерминирует первую; если говорить об эмпирическом мире, то эта детерминация отражается в виде причинно-следственных связей и носит необходимый характер; если же речь идет о явлениях мира сознания и вещах, имеющих ноуменальную природу, то на первый план выступает индетерминизм, опирающийся на потенцию свободы. Свобода, столь противоречивая в своих проявлениях и породившая великое множество дефиниций, чаще всего описывается через призму понятий, ограничивающих ее беспредельную глубину. История философии знает попытки понять свободу в связке с необходимостью, случайностью, причинностью и целью. Если первые три категории из этого списка строят процесс определения деятельности через ограничение, определение и «опредмечивание» свободы, то последняя позволяет конкретизировать ее не стесняя, а направляя. Конечно, на первый взгляд указание на это различие может показаться не более чем языковой спекуляцией, поэтому предпримем попытку развеять это впечатление, раскрыв содержательные аспекты категории цели, рассматривая ее конкретно-типологически. Это важно не только с точки зрения пользы дискурсивных упражнений, но также и потому, что большинство явлений из пространства культуры могут быть интерпретированы через призму целесообразности, ведь целевая детерминация в феноменах культуры дает о себе знать ничуть не меньше, чем детерминация причинно-следственная. Идея телеологичности способна

раскрыть себя там, где наблюдатель сталкивается с разумной деятельностью, руководствующейся конкретными мотивами аксиологического или прагматического порядка.

При анализе феноменов, чье существование обусловлено жизнью сознания, телеология способна преодолеть диалектическую противоположность категорий случайности и необходимости — хотя бы в отношении явлений, возможность существования которых свободна от жестких детерминант естественного мира. Было бы неправильным искать телеологичность в явлениях индуктивно, рассматривая отдельные примеры — важные, но, тем не менее, частные. Плодотворнее будет попытаться сформулировать некоторые признаки, которые могли бы лечь в основу типологии телеологии, поскольку только таким образом о ней можно сказать что-либо определенное, помимо того, что возможна либо невозможна как таковая. Для этого необходимо найти такие дефиниции, которые были бы настолько общими, что позволили бы вскрыть смысловые нюансы, не уменьшая объема категории до единичного понятия, но при этом оставались бы заметными в опыте и открытыми для иллюстрирования.

Прежде чем двигаться дальше, заметим, что предлагаемый далее вниманию читателя опыт типологизации носит не столько утверждающий, сколько проблемный характер и предназначен для выяснения общей перспективности такого предприятия.

Чтобы говорить о телеологии как о конкретном феномене, обладающем определенными (и определимыми) особенностями, будем использовать уже введенные в оборот три типа телеологии — сакральную, секулярную и витальную. Предположим, что сакральной можно назвать всякую телеологию, в основании которой лежит совокупность целей, укорененных в сверхъестественном инобытии, являющимся безусловно и подлинно существующим — настолько, что подчиняет себе эмпирический мир. Такая телеология реализует себя на путях веры, которая руководит жизнью, причем руководство это носит полностью гетерономный характер. Секулярная телеология представляет собой совокупность более частных целей, выработанных в опыте рациональной рефлексии (если речь идет об отдельной личности) или существующих в виде конвенции (если речь идет о социуме, что, впрочем, не отрицает ее рациональность и рефлексивную природу). Цели, релевантные секулярной телеологии, вариативны и избираются свободно, а сама она автономна, поскольку ни в каком ином фундаменте, кроме опыта мышления, не нуждается. Витальная телеология претендует на столь же тотальный характер, как и сакральная, но, в отличие и от нее, и от секулярной телеологии, атомар-

но проста, поскольку определяет цель жизни в виде самой жизни. Такая телеология аномийна, поскольку имеет в своей основе один закон — закон выживания, далекий от универсальной морали. Сделаем оговорку, что важно избегать соблазна рассматривать витальную телеологию как неперенный атрибут естественной эволюции, несмотря на то что принцип естественного отбора допускает телеологический характер действий живых организмов⁷⁰; здесь речь идет о телеологии, привносимой в жизнь в результате акта мышления.

Для выяснения особенностей рассматриваемых типов телеологии необходимо определиться относительно того, существует ли некая универсальная совокупность целей, которую можно было бы мыслить как единое целое (памятуя о том, что «естественная телеология» была и остается непопулярной, так и не прижившись в эмпирической науке⁷¹). Иначе говоря, речь идет о дилемме, предполагающей выбор между тем, существует ли некая совокупность целей (например, в виде универсальной доктрины, охватывающей все аспекты человеческого существования), или же вместо такой универсальной совокупности есть несколько частных целевых установок, релевантных относительно одного аспекта реальности и нерелевантных относительно другого и даже противоречащих друг другу. Первый вариант можно проиллюстрировать любой развитой религиозно-этической доктриной, обосновывающей идею блага (и не только ее одну) с помощью божественного авторитета; в такой системе координат человек получает четкие инструкции относительно того, во что и как верить, как вести себя с другими и относиться к ним, и даже о том, как устроен мир и каково место человека в нем. Примером второму может быть известный со времен Н. Макиавелли принцип политического реализма, согласно которому нельзя одновременно управлять и быть добродетельным («вдумавшись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность»⁷²). Если сравнивать две эти точки зрения, то сакральную телеологию можно назвать *холистической*. Религиозное измерение бытия не может быть иным, поскольку мир феноменов и человек в нем — части единого целого.

⁷⁰ Soontjens F. Evolution : Teleology or Chance? // Journal for General Philosophy of Science. 1991. Vol. 22. No. 1. P. 139.

⁷¹ McDonough J. Leibniz on Natural Teleology and the Laws of Optics // Philosophy and Phenomenological Research. 2009. Vol. 78. No. 3. P. 539.

⁷² Макиавелли Н. Государь // Избранные сочинения. М., 1982. С. 345.

На идее холизма следует остановиться подробнее, ведь сама мысль о гармоничной целостности универсума-космоса и человека-микрокосма была одной из основных еще на заре философии. Гераклит говорил о борьбе противоположных начал, находящих примирение во взаимной обусловленности и тем самым составляющих гармоничное единство. «Все (космос) есть одно/единое (сплошное)»⁷³. Пифагор проводил различие между четными и нечетными числами по признаку целостности последних и дефектности первых, имея в виду связь четного с распадающимся, а нечетного — с божественным и, стало быть, гармоничным⁷⁴.

Платон связал чувство гармонии мироздания с миром идей, составляющим сущность вещей и их подлинное бытие. Сложно подобрать какую-то одну равно подходящую и столь же емкую цитату из его сочинений, ставшую бы иллюстрацией этого тезиса. Поэтому вспомним слова А. Ф. Лосева, который совершенно справедливо заметил: «Платон — безусловный проповедник всевозможной гармонии: внутри человека, в обществе и в космосе»⁷⁵. С тех пор мысль о тотальной взаимосвязанности всего существующего никогда не покидала философию, а среди целей существования мира многие авторы называли утверждение красоты и гармонии⁷⁶.

Однако наступил момент, когда против холизма восстал К. Поппер с критикой возможных пагубных последствий холистической установки в теории и практике науки и социальной инженерии. Критика Поппера в отношении холистической концепции направлена преимущественно против ее методологической интерпретации; в частности, на поверхностное отношение к феномену систем и их элементов (объектом критики была мысль, что целое всегда больше суммы частей)⁷⁷. Впрочем, Поппер критиковал холизм и с позиций практики, полагая, что в холизме как форме коллективизма кроются начала тоталитарного сознания; поэтому он и противопоставлял его свободе и открытому обществу⁷⁸. По-видимому, обезопасить холизм от критики подобного рода может четкое проведе-

⁷³ Гераклит Эфесский. Все наследие : на языках оригинала и в рус. пер. М., 2012. С. 91.

⁷⁴ Ямвлих. Жизнь Пифагора. М., 1998. С. 103.

⁷⁵ Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 59.

⁷⁶ Caranfa A. Literature, Art, and Sacred Silence in Whitehead's Poetics of Philosophy // The Journal of Speculative Philosophy. 2015. Vol. 29. No. 4. P. 493–494.

⁷⁷ Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983. С. 500.

⁷⁸ Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 203.

ние границы между «холизмом личным» и «холизмом универсальным», имеющим цель активно утверждать себя вовне. Поэтому убедительным и не навлекающим на себя критики может быть лишь утверждение холизма как представления о целостности бытия, мира и человека с точки зрения личного сознания, критически осмысляющего прежде всего себя и не ставящего перед собой цели активного прозелитизма. Холизм как руководящий принцип автономной (в интеллектуальном плане) личности концептуально заявляет об онтологической целостности мира и подкрепляет аксиологическое понимание как универсума, так и личности. Какая именно смысловая нагрузка вкладывается в эту аксиологическую матрицу — вопрос отдельный и неспральный. Вместе с тем холизм предполагает не только аксиологическое понимание бытия, поскольку он телеологичен. Телеология осталась в его структуре как рудимент религиозного мировоззрения, когда идея целостности мира как творения предполагала не только причины, но и перспективы развития. С точки зрения аксиологии момент целеполагания необходим, поскольку иначе она рискует перейти в релятивизм.

Если сакральную телеологию справедливо назвать *холистической*, то секулярную телеологию в этом аспекте следует назвать *плюралистической*. Она также предлагает некоторую совокупность целей, но, в отличие от сакральной телеологии, допускает возможность существования нескольких «целевых наборов», системно организованных совокупностей, ни один из которых не обладает абсолютной ценностью. Иными словами, если холистичность сакральной телеологии требует ориентироваться на цели в рамках одной целевой системы абсолютного характера, то секулярная телеология допускает в этом отношении плюрализм, полагая относительной ценность разных целевых установок. В этом плане секулярная телеология допускает возможность иных взглядов на то, что ценно, достойно и должно, но требует уважения к себе со стороны инакомыслящих. Отчетливее всего такой телеологический плюрализм проявляет себя в политической сфере и социальных отношениях, принимая формы плюрализма в дискуссиях по острым вопросам социального устройства, толерантности в отношении того, что ранее считалось девиацией и т. д. Конкретные цели, лежащие в ее основании (будь то борьба за свободу гендерного самоопределения или всеобщее избирательное право), могут сосуществовать в одном пространстве с диаметрально противоположными целями и ценностями (например, традиционалистскими, полагающими активистов борьбы за гендерное равенство кошунниками и бесстыдниками, или выступающими за установление избирательного ценза по

национальному, образовательному либо иному признаку). Эти целевые установки противоположны по смыслу, но сходны в одном: в сдержанном отношении друг к другу, когда от оппонента ожидают возражений и полемики, а не агрессии и рукоприкладства. Противоположные по содержанию частные варианты секулярной телеологии не могут безусловно и окончательно обосновать друг перед другом свою ценность (она лишь декларируется, как и во всяком споре о ценностях), однако не отказывают друг другу в достоинстве и уважении.

Однако релятивность секулярной телеологии (как и секулярной аксиологии) проявляет себя и в прагматическом смысле. Всякая конкретная секулярная телеология состоит из не менее конкретных целей, большая часть которых имеет инструментальный характер по отношению к целям более высокого уровня (например, овладеть профессией ради достатка, честолюбия и проч.); в свою очередь стремление к этим целям делает один набор инструментальных целей более релевантным и эффективным, чем другой. В этой сравнительной эффективности и проявляет себя релятивизм различных вариантов секулярной телеологии, видимый как применительно к их ценности, не сводимой друг к другу и потому неопределяемой абсолютно, так и относительно их эффективности в достижении более высоких целей, транслируемых, например, сакральной телеологией.

На фоне холизма сакральной и плюрализма секулярной телеологий витальный тип телеологии можно назвать *монистическим*. Монизм витальной телеологии проявляет себя в том, что она не полагает перед собой иных целей, кроме существования в буквальном смысле слова. Эта генеральная цель подчиняет себе все другие возможные цели как прагматического порядка, так и аксиологического плана. Ей подчинена вся жизнь субъекта, и в этом случае само существование как процесс оказывается в приоритете перед результатом. Ориентация на процесс, а не на его итог наглядно демонстрирует антитетичность витальной и сакральной телеологий. Их отличия можно подчеркнуть тем, что телеология первого типа — телеология одной цели среди многих (своеобразный *primus inter pares*), тогда как вторая — телеология единой цели. Такое словоупотребление может произвести впечатление слишком спекулятивного, однако оно оправдывает себя тем, что между ними действительно есть общее: в том и другом случае есть безусловная цель, цель иерархически настолько высокая, что делает все прочие цели второстепенными. В случае витальной телеологии цель существовать — материально, эмпирически — во что бы то ни стало является самоочевидной и *имманентной*, не выходящей

за пределы вещного мира. Сакральная телеология — *трансцендентна*, поскольку цель, лежащая в ее основании хотя и «не от мира», однако, не исключает и иные цели, иерархически подчиненные ей. В этом аспекте сакральная телеология допускает существование целей, различных с точки зрения содержания, но соподчиненных с точки зрения объема. Так, в рамках сакральной телеологии в ее христианской интерпретации целью высшего порядка является спасение, ради которого можно потрудиться на различных поприщах. Главное, чтобы содержание этого труда было релевантно христианским требованиям к душеполезному деланию. В этом случае даже объем проделанной работы оказывается неважным. Об этом говорит Христос, когда обещает равную награду даже работникам одиннадцатого часа (см. притчу о работниках в винограднике [Мф. 20:1-16]); его словам вторит Иоанн Златоуст, на пасхальной литургии призывая возвеселиться и воздержанных, и нерадивых, и постившихся, и не постившихся⁷⁹, поскольку Пасха — для всех. Таким образом, сакральная телеология определяет генеральную цель, которая допускает возможность преследовать цели, не противоречащие ей содержательно. Напротив, витальная телеология, также определяющая генеральную цель, допускает существование подчиненных себе целей тогда, когда они не противоречат ей в своем стремлении; содержательно же они могут быть какими угодно. С этой точки зрения и душегубство в обстоятельствах, гарантирующих сохранение собственной жизни, получает надежную апологию.

Точкой преодоления антиномии витальной и сакральной телеологии может быть секулярная телеология. Это возможно постольку, поскольку на вопрос, где помещается источник цели и какую природу он имеет, она отвечает так: цель избирается свободно, сообразно ценностным ориентирам, в расчет принимаются соображения как пользы, так и эмпирической достижимости. В такой системе целей ценностные ориентиры возможны благодаря тому, что мы либо видим ценность жизни в биологическом смысле и это видение получает проекции в виде социальных институтов, защищающих ее, либо допускаем возможность существования священного и из этого допущения возникают психологические состояния и убеждения, организующие наше отношение к священному и взаимодействие с ним. Все эти установки принадлежат к интеллигибельному миру, поскольку конструируются умом и доступны для рационального анализа, что позволяет нам назвать секулярную телеологию *интеллигибельной*.

⁷⁹ Иоанн Златоуст. Слово огласительное во святую Пасху // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в 12 т. СПб., 1902. Т. 8. С. 924.

Интерпретация телеологии с точки зрения качества целей, составляющих ее, не является единственной; представляется, что о телеологии можно сказать еще кое-что определенное. Например, если предпринять попытку дифференцировать рассматриваемые типы телеологии с позиции их отношения к обладанию (материальными и нематериальными благами, славой и т. п.) — тому, что в христианской традиции называется дольным и противопоставляется горнему. Этот критерий важен потому, что итогом всякой деятельности является результат, в чем-либо объективируемый; решение вопроса о том, какого рода сокровища стремится стяжать человек, духовные или материальные, оказывается весьма важным при попытке понять его мысли, поступки. С этой точки зрения витальная телеология проявляет себя как явно *гедонистическая*, потому что существование, видящее цель в себе самом, едва ли может находить ценность в жизни, лишенной удовольствия. Этот гедонизм может иметь весьма широкий спектр. Он может иметь вид классического эпикуреизма (эвдемонизма), весьма разборчивого в отношении удовольствий, не чуждого воздержанности и даже аскетизма⁸⁰, поскольку античная философия весьма ценила идею меры и в ней, в частности, видела залог беспечальной жизни. Он может принять вид гедонизма вульгарного, не разбирающего удовольствий и занятого лишь поиском их все более острых разновидностей (хрестоматийным примером может служить гедонизм, исповедуемый Д. де Садом, для которого «добродетель может принести только мнимое счастье... иллюзии, питающие добродетель, никогда не приносят человеку реального удовлетворения»⁸¹). Очевидно, что у декадентского гедонизма с классическим античным гедонизмом общим является только название, поскольку последний призывал ценить удовольствия естественные и необходимые, быть осторожным с удовольствиями естественными, но необходимыми и всячески избегать удовольствий неестественных и не необходимых.

Секулярная телеология в этом отношении показывает себя *утилитаристической*, когда основывается на ценностях стяжания чего бы то ни было или вещно-ценного («дельного»), или ценного относительно («значимого» сравнительно с чем-то еще). Этому типу телеологии соответствует понятие гипотетического императива. Его общеизвестное определение таково: «Если поступок хорош только для чего-то другого как средство, то мы имеем дело с гипотетическим императивом... Гипоте-

⁸⁰ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 372, 404.

⁸¹ Бовуар де С. Нужно ли аутодафе? // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 163.

тический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь возможной или действительной цели»⁸². Кант ввел в оборот это понятие не только для того, чтобы обосновать безусловную значимость категорического императива, но и чтобы вести речь о вещах, значимых в мире явлений, стремясь к которым и извлекая из них пользу человек стремится к счастью. «Обеспечить себе свое счастье есть долг (по крайней мере косвенно), так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностях могло бы легко сделаться большим искушением нарушить долг. Но, не обращая здесь внимания на долг, все люди уже сами собой имеют сильнейшее и глубочайшее стремление к счастью, так как именно в этой идее все склонности объединяются»⁸³. Утилитаризм секулярной телеологии может быть разнообразным настолько, насколько допускает разнообразие содержаний условных императивов. Но, поскольку речь идет об определении места, которое занимает в телеологии вопрос обладания (прежде всего, материальными благами), то квинтэссенцией секулярной телеологии, построенной на стяжании, будет не обладание этими благами как таковое, а обладание в своей рафинированной форме. Существует лишь один вид обладания, конвертирующий все прочие виды в ресурс для себя, — власть, которую принято называть плутократией в том случае, если она основана на богатстве и ради него осуществляется (впрочем, можно встретить мнения, что к «настоящей» власти стремятся только ради того, чтобы обладать еще большей властью⁸⁴). Если развивать тему последовательного стремления к обладанию ради самого обладания (церковнославянский язык называет это мшелоимством), то с необходимостью мысль придет к столь тотальному обобщению желания «иметь», что на его фоне стремление «быть» (если использовать дилемму Э. Фромма) вовсе перестанет быть заметным и отождествляться с ним. Когда желание обладать делается настолько самоценным, что заслонит собой все прочие ценностные ориентиры, когда обладание ради приобретения еще большего превратится в обладание ради него самого, тогда плутократия морфируется до плутолатрии, а секулярный вектор ценностно-целевой установки максимально приблизится к сакральному (в той мере, в какой возможно служение Маммоне как богу).

⁸² Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Сочинения в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 187.

⁸³ Там же. С. 168.

⁸⁴ Хазин М. Л., Щеглов С. И. Лестница в небо. Диалоги о власти, карьере и мировой элите. М., 2016. С. 46.

Несмотря на то что секулярная телеология, основанная на стремлении обладать, в своей максиме может приобрести признаки сакральной, это не более чем девиация. Собственно сакральная телеология в дилемме «горнее — должнее» выбирает горнее со всеми вытекающими последствиями в виде ограничений в «здешней» жизни и компенсации в жизни иной. Выбор в пользу горнего (иначе говоря, намерение «быть» *sub specie aeternitatis*) всегда предполагает отказ от должного, вплоть до монашеской «смерти для мира». Такую ценностно-целевую установку уверенно можно назвать *эскапистской*, несмотря на то что монашество — это не только и не столько побег от мира, а духовное делание, для которого избегание лишь средство, но никогда не цель. Монах может быть монахом и в миру (таковым, например, с 1929 г. был А. Ф. Лосев⁸⁵), пребывая в нем по внешности, но затворяясь внутренне. Иначе говоря, эскапизм может проявлять себя как видимым образом — от минимизации потребностей до дауншифтинга, так и в виде «внутренней эмиграции», нестяжательства и воздержания в широком смысле, руководимого императивом «все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12).

Все предшествующее изложение строилось на том, что разные варианты телеологии указывают человеку на разные горизонты бытия: либо это горизонт религиозный, где человек соотносит себя с иным миром и стоит перед лицом божественного в одиночестве, либо социальный, где человек соизмеряет себя с обществом и ставит себе цели, реализуемые в сотрудничестве с другими, либо горизонт узкий, индивидуальный, в самом широком месте охватывающий лишь ближайший круг единомысленных людей, озабоченных собственными интересами.

Нетрудно заметить, что в основании этого трехчастного деления лежит пара «личность — общество», которая для данного аспекта типологии является основной. Начнем с витальной телеологии, которую можно назвать *эндоцентрической*, потому что доминирующая в этом типе телеологии цель (жизнь как таковая, «замкнутая» на самой себе) лучше всего может быть обозначена именно так. В данном случае важно различать эндоцентризм и эгоизм, поскольку витальные цели предполагают не только обеспечение собственной жизни, но и попечение о жизни будущей, разумеется, не «за гробом», но вполне с позиций «памяти смертной». Важно сделать оговорку, что преодоление смерти с этой точки зрения происходит через передачу генов следующим поколениям (впрочем, трансгуманизм видит еще одну возможность победы над ней в техноло-

⁸⁵ Лосев А. Ф. Форма. Стил. Выражение. М., 1995. С. 908.

гически обеспеченном условном бессмертии). Забота об этом вопросе показывает, что витальная телеология альтруистична, ведь именно она в первую очередь обеспечивает жизнь как индивида, так и рода (в качестве «машины выживания» для генов⁸⁶), а также их трансляцию в будущее вопреки энтропии. Однако сугубо биологическое обеспечение выживания и распространения генов не единственное, на что ориентирована витальная телеология. В противном случае само это понятие было бы ненужным, ведь не осталось бы ничего, выходящего за пределы инстинкта и естественного отбора. Витальная телеология определяема рационально (как минимум вообще определяема), и ее можно считать элементом этнического сознания, которое ориентировано на выживание рода, не чуждо рациональности, но не приветствует сепарацию и эгоизм. По этому поводу Д. Ф. Раштон заметил, что «этническое самосознание коренится в биологии альтруизма и взаимной полезности»⁸⁷. Этим сходство не ограничивается, так как витальная телеология, вмещающая в себя альтуризм (почему ее и нельзя назвать эгоистической), не исключает и того, что Раштон назвал «темной формой альтруизма», — этнический национализм, ксенофобию и геноцид⁸⁸, являющиеся оборотной стороной этнического самосознания.

С известной степенью допущения можно утверждать, что витальная телеология покрывает собой иерархические уровни «индивид — вид», поскольку ее цели не распространяются за пределы этноса, в культуре которого она существует. Однако можно заявить об универсальности витальных целей, что не исключает, а, напротив, возбуждает конкуренцию в каждом конкретном случае, т. е. между теми, кто ориентируется на универсальное, понимая и интерпретируя его частным образом. Именно в этом ключе следует понимать фразу о том, что витальные цели не распространяются за пределы конкретного культурного пространства, ведь очевидно, что конкурируют не цели, а те, кто их преследует. Если вести речь об иерархически более высоком уровне — уровне рода, то витальная телеология уступит место секулярной, которую следует назвать *эпицентрической*. Центр, вокруг которого сосредоточиваются цели, составляющие ее ядро, располагается в «общечеловеческой» плоскости, но не в плоскости этнической, достаточно узкой самой по себе. К ним можно отнести все те цели, что достаточно тотальны, чтобы быть общезначимыми (причем общезначимость должна

⁸⁶ Dawkins R. The Selfish Gene. New York, 1989. P. 21–46.

⁸⁷ Раштон Д. Ф. Этнический национализм, эволюционная психология и теория генетического сходства // Вопросы национализма. 2014. № 2(18). С. 141.

⁸⁸ Там же.

иметь обоснование в виде рационального выбора), важно, чтобы они были шире эгоцентрических императивов и признавали ценность не только в этносе, но и в более масштабных социально-исторических телах — супер-этнусах и человеческой цивилизации в целом.

Здесь важно уделить внимание проблеме демаркации секулярной и сакральной телеологии. У них, действительно, есть важная общая черта: обе они настаивают на необходимости подчинять природу человека высшей цели. Более того, секулярная телеология позволяет понимать гипотетические цели природы через призму целей рода (человечества) как такой ее части, которая может претендовать на иерархически высшее положение среди прочих. Это положение обеспечивается не просто лучшей приспособленностью рода, его выживаемостью или иными сугубо биологическими резонами. Для того чтобы степень его развития соответствовала цели природы, человечество должно озаботиться передачей из поколения в поколение не генов, а просвещения. Просвещение — вещь многомерная, и если говорить о нем как о явлении тотально важным, то станет возможным выделить несколько категорий, релевантных этой тотальности. К их числу можно отнести рациональность, гуманность и утилитарность, которые в свою очередь освобождают человека (культуру, искусство, право, нравственность и т. д.) и возвышают, делая тотально важным и общезначимым. Очевидно, что каждая из этих категорий содержит в себе антропологический смысл, раскрывающийся через тезис о том, что главной ценностью в бытии является человек, прежде всего потому, что он, будучи природным (естественным) существом, свободен и способен эту свободу деятельно утверждать. Именно это и сближает секулярную и сакральную телеологии. Они обе видят в человеке ценность как в обладателе потенции свободы и формулируют цели сообразно этому — так, чтобы утверждать эту свободу на самых разных поприщах: в творчестве, аскезе и т. п. Однако у сакральной телеологии понимание целей (а также обосновывающего их тезиса о ценности человека) имеет религиозно-метафизический фундамент и выраженный акцент на их трансцендентности. Секулярная же телеология не придает большого значения трансцендентным основаниям свободы и удовлетворяется констатацией ее ценности (столь же аксиологически ею утверждается и ценность человека — характерный пример можно найти, обратившись к концепции естественного права). Секулярная телеология видит человека и его важнейшие потенции — свободу и творчество — как центральные социальные ценности, которые делают значимыми и производные от них социальные ценности (свободу в политическом смысле, свободу творче-

ства и т. п.). На этом и основана характеристика секулярной телеологии как эпицентрической, ведь цели, составляющие ее смысловое ядро, лежат в социальной плоскости, из нее исходят и к ней адресуются. Для нее значима самореализация и ценны общественное одобрение, солидарность и сопричастность целому: все то, что позволяет человеку чувствовать себя частью целого, большего, чем он сам.

Сакральная телеология ставит на первый план иное: человек — это, конечно, часть мира, но не только мира физического; человек принадлежит по преимуществу миру духовному, являясь гражданином «града Божьего» и присутствуя в дольном мире как гость. Эта мысль красной линией прошла через Евангелие, а после получила развитие в святоотеческой литературе. Любопытно, что основание для различения принадлежности к земному или небесному в значительной степени созвучно с альтруизмом, о котором шла речь выше, ведь речь идет о любви. Именно она, вернее, ее адресация является основанием для определения «гражданства». Так, тотальное себялюбие возводит земной град; любовь к Богу, вплоть до самозабвения, рождает град небесный. Не будем вдаваться в нюансы различий понятий любви и альтруизма: первое, безусловно, шире, ведь если альтруизм не выходит за рамки принципа «живи и помогай жить другим», то любовь требует большего, особенно тогда, когда она избирает своим объектом Бога. Разумеется, толкование альтруизма может быть весьма пространным: от светского гуманизма, определяющего себя в понятиях уважения, справедливости и солидарности, до гуманизма христианского, где в любви к ближнему реализуется любовь к Творцу, причем важно не превратить альтруизм в человекоугодие. Альтруизм, вдохновляемый чувством сакрального, выводит человека на высокий уровень нравственного самостояния. Не случайно в христианстве святость (венец, обычно увенчивающий людей, показывавших себя альтруистами, нисколько не заботящимися о себе, но неустанно пекущимися о других) — не просто преображенное состояние, а особый статус, статус человека, ставшего личным другом Божиим. Вокруг цели попасть в этот тесный круг и строится сакральная телеология, организующая жизнь земную в аспекте жизни вечной, которую и необходимо стяжать, ведь святость — не самоцель; она производна от праведности, которая и является целью-ценностью. Эта цель (а также производные от нее, например, те, на которых основаны идеалы нестяжания, добротолубия и т. д.) по отношению к человеку внешняя и трансцендентная, преследовать ее возможно только через духовный опыт, поэтому сакральную телеологию следует назвать *экзоцентрической*. Экзоцентризм сакральной телеологии проявляет себя не только

в нравственной сфере, но и в историософии; об этом говорят В. Н. Сыров и С. Ю. Суханова, когда утверждают, что «сама по себе история никуда не ведет и это вполне совместимо с телеологическим подходом именно потому, что осуществлена цель может быть только Богом, а история — прекратиться в любой момент времени»⁸⁹. В этом случае единственное, что возможно для человека, — отдавая себе отчет, «пройти испытания на этом пути и сам путь понять как серию испытаний»⁹⁰. Смысл этих агоний и их цель задаются извне, из трансцендентности, преодолеть которую возможно только встав на путь веры как «обличения невидимых вещей» («Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» Евр.11:1), в которой кристаллизуются цели жизни в том виде, в котором их предлагает религиозная традиция.

Итак, здесь была предпринята попытка предложить основания для типологии телеологии и в общих чертах описать некоторые из них. Как правило, телеологический дискурс страдает излишней абстрактностью, к которой ведет склонность к предельным обобщениям. Она не всегда полезна для философии, поскольку либо побуждает воздерживаться от подробных дефиниций, либо отсекает их как недостаточно общие. Между тем именно дефиниции придают дискурсу конкретность, и их наличие свидетельствует в пользу того, что дефиниендум существует как минимум в качестве реальности сознания. Возьмем на себя смелость утверждать, что приведенные выше дефиниции телеологии говорят в пользу ее существования не только ноуменально, но и феноменально. С точки зрения того, какую природу имеет источник цели и где он помещается, сакральная телеология была описана как трансцендентная, секулярная — как интеллигибельная, а витальная — как имманентная телеология. В отношении того, допускает ли телеология разнообразие целей или утверждает обратное, можно констатировать, что сакральная телеология проявляет себя как холистическая, секулярная — как плюралистическая, а витальная — как монистическая. В зависимости от того, какое целеполагание телеология предполагает при выборе между горним и дольным, сакральная телеология охарактеризована как эскапистская, секулярная — как утилитаристическая, а витальная — как гедонистическая. И если предпринимать попытку определить некий центр, вокруг которого группируются цели, в которых раскрывается телеология, то сакральную телеологию

⁸⁹ Сыров В. Н., Суханова С. Ю. «О граде Божьем» и современная философия истории // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 2. С. 490.

⁹⁰ Там же.

можно описать как экзоцентрическую, секулярную — как эпицентрическую, а витальную — как эндоцентрическую. Как видно, о телеологии можно сказать нечто определенное сверх того, что она обнаруживает себя в феноменах, в которых есть место целеполаганию, — она обнаруживает себя *некоторым образом* и соответствует *некоторым признакам*. Три типа телеологических установок, описанных выше, были не только поименованы, но и охарактеризованы с сущностной стороны так, чтобы можно было уловить их онтологическое своеобразие. Телеология необходима онтологии, если, конечно, рассматривать бытие не с позиции радикальной дихотомии «субъект — объект» или «идеальное — эмпирическое», а понимать его как человекообразное пространство-время, опосредуемое актом мышления и его фактографией, запечатлевающейся в культуре. Телеология предполагает возможность разрешения характерной для такой дихотомии оппозиции «случайность — необходимость», дополняя причинно-следственный объяснительный принцип концепцией свободной причинности, детерминированной целью. Разумеется, такая причинность может быть уверенно обнаруживаема только в явлениях, принадлежащих сфере свободы или возможных благодаря ей. При этом телеологический подход не порывает и с миром необходимости, сближая эмпирию и царство духа и воли тем, что вносит в первую порядок и смысл, делая второе конкретным. Упорядоченная и подчиненная смыслу эмпирия перестает быть косной природой, становясь культурой, направляемой целями и пронизанной волей к творчеству и самоутверждению. Цели всегда релевантны культуре, и понимание одного открывает возможность интерпретировать и понять другое. О телеологии нечасто говорится что-то определенное, и развиваемая здесь типология телеологий призвана заполнить эту лакуну.

Задания для самоконтроля

1. Какие аргументы можно привести в пользу того, что индуктивный поиск телеологичности в явлениях культуры и природы уязвим для критики?
2. Назовите критерии, на основании которых была предпринята типологизация телеологии.
3. Подумайте над тем, какими примерами можно проиллюстрировать холизм сакральной телеологии, плюрализм секулярной телеологии и монизм витальной телеологии.
4. Как обосновывается именование сакральной телеологии эскапистской, секулярной — утилитаристической, а витальной — гедонистической?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современная философия уделяет немало внимания сложным саморазвивающимся системам, которые невозможно удовлетворительно описать исключительно с помощью причинно-следственного объяснения, игнорируя потенциал телеологического подхода, делающего акцент на целесообразности феноменов. Характерные для постнеклассической рациональности тенденции к междисциплинарности и все более тесному взаимодействию естественных и гуманитарных наук обуславливают необходимость критической рецепции проблемы целесообразности. История проблемы телеологии представляет ее темой с испорченной в глазах сциентизма репутацией, поскольку со времен утверждения механицизма проблема тотальных целей подверглась стигматизации. В глазах сциентизма телеологию дискредитируют фатализм, консерватизм и финализм, вызывающие отчетливые ассоциации с религиозной эсхатологией. Телеология как стратегия мышления, действительно, маргинальна и бесплодна, но только в пределах естественных наук, в которых доказало свою эффективность причинно-следственное объяснение, противоположное целевому. Вдохновляемый этими успехами детерминизм избегает обращать внимание на проблему цели и даже стремится объявить ее фиктивной и лишенной смысла. В гуманитарной сфере дела обстоят иначе, поскольку относительно феноменов мира культуры вполне уместно допустить возможность их целенаправленности. Проблема целенаправленности может рассчитывать на восстановление репутации, поскольку целевая детерминация в феноменах культуры дает о себе знать ничуть не меньше, чем детерминация причинно-следственная. Для ее раскрытия были использованы три типа телеологии: сакральная, секулярная и витальная. Культура и социальная реальность в целом подчиняются телеологической причинности настолько, насколько их можно понимать как нарратив. Творческое преобразование мира детерминируется вопрошанием, традицией и целеполаганием, что делает возможным искать в нем телеологические акценты, ведь именно от них зависит интерпретация феноменов культурного пространства.

Мысль о наличии в бытии имманентного смысла и общей целесообразности существования была характерна для античной и средневековой философии и оставалась актуальной до тех пор, пока усложнение взглядов на онтологию и совершенствование теории познания не привело к тому, что причинно-следственное объяснение утвердилось в положении доминирующего эпистемологического принципа в отношении эмпирического мира, тогда как телеологическому подходу осталось пространство явлений сознания и феноменов культуры. Несмотря на это, в естественных науках, имеющих дело с жизнью, механистический детерминизм не был безусловно эффективен, потому что они и не исключают идею целесообразности из своего инструментария. Телеологический подход служит основанием для создания интерпретационной модели, действующей при определенных условиях, среди которых обязательным является наличие в интерпретируемом феномене степени свободы, способной преодолеть необходимость причинного детерминизма. Цели, соответствующие этим основаниям, можно обобщить в виде сакральной, секулярной и витальной телеологии как некоторых совокупностей отдельных целей, объединенных общим лейтмотивом.

Телеология, формирующаяся совокупностью онтологически важных целей, представляет собой ноуменальное основание для интерпретаций феноменов культуры. Телеология релевантна идеоцентрической онтологии, и мессианская идея оказывается ее частным проявлением. Вводя в историю целевой ориентир, она по-разному воплощалась в российской культуре, постепенно превращаясь из религиозной идеи в политическую идеологию. Рассмотренные здесь типы телеологии позволяют раскрыть инвариантное содержание мессианской идеи, подчеркивая ее онтологический статус. Мессианская идея, относящаяся к сакральной телеологии, может провоцировать конфликт с секулярными целями государства и витальной телеологией части элит, преследующей клановые интересы и использующей ее в качестве инструмента для политических манипуляций. В этом случае она приносит дополнительные общественно-политические риски. При наличии такого конфликта формируются предпосылки для обострения внутренних противоречий в культурном нарративе, дезориентирующие индивидуальное и общественное сознание.

ТЕЗАУРУС

Аномия — (греч. *a* отрицательная частица, *nomos* закон) состояние общества или индивидуального сознания, при котором отсутствие или неустойчивость правил приводит к тому, что личность оказывается как бы «вне» общества, вступая в конфронтацию с ним.

Антропный принцип — один из фундаментальных принципов современной космологии, который фиксирует связь между крупномасштабными свойствами нашей Вселенной и существованием в ней человека. Антропный принцип связан с ответом на вопрос: почему Вселенная такова, какой мы ее наблюдаем?

Верификация — (лат. *verificare* доказывать истину) принцип, утверждающий истинность только тех знаний, которые можно проверить в опыте.

Витализм — (лат. *vita* жизнь) концепция, согласно которой явления жизни обладают специфическим характером, в силу чего они радикально отличаются от физико-химических явлений. Противоположностью витализма является биологический механицизм, утверждающий, что живое может быть объяснено в сугубо физико-химических терминах. Характерной для витализма является идея, что живой природе присуща цель в самой себе.

Витальная телеология — телеология, определяющая цель жизни в виде самой жизни.

Герменевтика — (греч. *hermeneuo* разъяснять) искусство понимания как постижения смыслов и значения знаков, а также теория и общие правила интерпретации текстов.

Гетерономия — (греч. *heteros* другой, *nomos* закон) зависимость от чужих законов, в противоположность автономии; несамостоятельность человеческого разума.

Детерминизм — концепция по вопросу о месте и роли причинности. Детерминизм признает всеобщую, закономерную связь явлений в мире.

Идолы (в философии Ф. Бэкона) — ошибки мышления; заблуждения, ложные представления, искаженные образы, возникающие в сознании человека по разным причинам.

Имманентный — (лат. *immanens* пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) присущий самой природе феномена; внутренний.

Инвариант — (лат. *invariants* неизменяющийся) идея, заключающая в себе все основные признаки своих конкретных реализаций; инвариантное раскрывается в вариативном.

Интеллигибельный — (лат. *intelligibilis* умопостигаемый, познаваемый, мыслимый) термин, обозначающий объект, который является предметом интеллектуального созерцания.

Интенциональность — (лат. *intentio* стремление, внимание) направленность сознания на объект. Интенциональность формирует смысловую структуру сознания, определяя его по отношению к познаваемому объекту.

Каузальное объяснение — (лат. *causa* причина) объяснение явлений через их причинную связь, когда одно явление вызывает к жизни другое.

Квантовость — многозначный термин, имеющий естественнонаучное происхождение; в гуманитарных науках о ней говорят тогда, когда речь идет о процессах, которые мыслят как дискретные (прерывистые), вариативные и/или неопределенные (вероятностные).

Креационизм — (лат. *creatio* сотворение) религиозное учение о сотворении мира Богом из ничего; радикально противоречит характерной для язычества идее творения из первобытного хаоса. Креационизм характерен для авраамических религий — иудаизма, христианства, ислама.

Маргинальность — (позднелат. *marginalis* находящийся на краю, от лат. *margo* край, граница) в социальной философии — неустойчивость положения личности в контексте изменчивости социальных отношений; в широком смысле — «побочность», «окраинность» каких-либо взглядов, их отличие от общепринятых.

Мессиянская идея — (евр. *maschiah* помазанный [т. е. прошедший через ритуал символического посвящения посредством помазания елеем или другим благовонным маслом]) религиозная по происхождению идея о пришествии в мир божественного посланца, который установит на земле мир и справедливость. В светских государствах трансформировалась в идею об их особом предназначении и роли в мировой истории.

Механицизм — (греч. *mechane, machine* орудие, машина) мировоззрение, объясняющее развитие природы и общества с точки зрения механической формы движения материи.

Откровение — в монотеистических религиях непосредственное волеизъявление Бога или исходящее от него знание как абсолютная ценность и норма.

Постнеклассический тип рациональности — тип научной рациональности, учитывающий соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами (отношением исследователя к изучаемому объекту, его ценностным установкам и т. п.).

Причинно-следственное объяснение — см. Каузальное объяснение.

Провиденциализм — (лат. *providentia* провидение) истолкование истории как проявления воли внешних по отношению к историческому процессу сил, ход событий согласно божественному замыслу.

Профанное — (лат. *pro* прежде, *fanum* храм) то, что не является *святым* (сакральным).

Рациолатрия — (лат. *ratio* разум, греч. *latreuo* обожаю) букв. поклонение разуму.

Рациональность — (лат. *ratio* разум) в широком смысле разумность; характеристика знания с точки зрения его соответствия наиболее общим принципам мышления (последовательности, непротиворечивости и т. д.). Учение, отводящее разуму основную роль в познании.

Релевантность — (англ. *relevant* уместный, относящийся к делу) смысловое соответствие между запросом и полученным ответом; в широком смысле мера соответствия получаемого результата желаемому.

Релятивизм — (лат. *relativus* относительный) принцип интерпретации явлений в их отношении друг к другу и своему окружению.

Сакральная телеология — телеология, в основании которой лежит совокупность целей, укорененных в сверхъестественном инобытии, которое является подлинно существующим настолько, что подчиняет себе эмпирический мир.

Сакральное — (лат. *sacrum* священное) в религии священное, относящееся к культу; в широком смысле свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости и безусловной ценности.

Секулярная телеология — телеология, представляющая собой совокупность частных целей, выработанных в опыте рациональной рефлексии или существующей в виде конвенции.

Сотериология — (греч. *soterion* спасение, избавление, *logos* учение) учение о спасении и вечной жизни, присутствующее в развитых религиях; часть теологии, занимающаяся проблемой спасения.

Стигматизация — (лат. *stigma* клеймо, метка) процесс навязывания явлению (социальной группе, личности) статуса, предполагающего отрицательное отношение к нему.

Телеология — (греч. *telos* завершение, цель; *teleos* достигший цели, *logos* учение) учение о целесообразности как характеристике отдельных объектов или процессов и бытия в целом; противоположно механическому детерминизму.

Теодицея — (греч. *theos* бог, *dike* справедливость) богословско-философское учение, стремящееся согласовать идею благого и всемогущего Бога с наличием мирового зла, оправдать Бога как творца и правителя, не ответственного за него.

Трансцендентное — (лат. *transcendens* перешагивающий, выходящий за пределы) термин, особым образом понимаемый разными философскими традициями; в общем смысле используется для обозначения преодоления тех пределов, в рамках которых остается имманентное. Трансцендентное выходит за пределы опыта, устраняет его границы и требует их переступить, выходя за пределы области, в которой может уверенно действовать рассудок.

Универсализм — (лат. *universalis* всеобщий, общий) всесторонность, многосторонность, всеохватывающее знание; форма мышления, которая рассматривает универсум как целое и пытается из этого целого объяснить, понять и вывести единичное.

Финализм — (лат. *finalis* конечный, являющийся целью) учение, приписывающее действительную роль конечным причинам; учение о движении мира от его начала к предопределенному концу.

Холизм — (греч. целый, весь) учение, придающее большее значение целому, чем его частям, провозглашающее несводимость целого к составляющим его элементам.

Цель — то, к чему мы стремимся, то, чего добиваемся, что хотим получить, в чем желаем преуспеть. Цель в обыденном смысле является внешней по отношению к действию, конечная цель как воплощение наших ценностных установок и устремлений носит внутренний характер. Цель есть объект надежды; конечная цель — объект воли.

Ценность — то, что важно и значимо. Важно различать вещи, имеющие ценность, и вещи, являющиеся ценностями. Ценности не имеют цены, но обладают достоинством.

Элиминация — (лат. *elimino* изгоняю) исключение, ограничение какого-либо качества явления, совершаемое при его изучении.

Эмпирический — (греч. *empeiria* опыт) имеющий отношение к чувственному опыту.

Эпистемология — (греч. *episteme, logos* учение) теория познания; употребляется наравне с термином «гносеология».

Эсхатология — (греч. *eschatos* последний, конечный, *logos* учение) религиозное учение о конечных судьбах мира и человека.

Тезаурус составлен по следующим источникам:

- Атеистический словарь. М.: Политиздат, 1986.
- Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Республика, 2004.
- Новая философская энциклопедия : в 4 т. М.: Мысль, 2001.
- Новейший философский словарь. Минск: Книжный Дом, 1999.
- Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. СПб.: В.И. Губинский, 1910.
- Философия: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004.
- Философский словарь. М.: Палимпсест, Этерна. Андре Конт-Спонвиль, 2012.
- Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
§ 1. Философско-исторические формы проблемы целесообразности ...	5
§ 2. Идея целесообразности в теории познания	23
§ 3. Необходимость ревизии подходов к интерпретации телеологии и опыт ее типологизации	36
Заключение	51
Тезаурус	53

Учебное издание

Петров Александр Викторович

**ПРОБЛЕМА ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ
В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Редактор О. В. Арефьева

Корректор М. В. Виноградова

Технический редактор А. С. Ловицкий

ИД № 03160 от 2 ноября 2000 г.

Подписано в печать 22.12.2022. Формат 60×84/16. Бумага офсетная № 1.

Усл. печ. л. 3,5. Уч.-изд. л. 3,2. Тираж 110 экз. Заказ № 321.

