

Александр Викторович Петров

Омская академия Министерства внутренних дел России, кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и политологии, Омск, Россия
e-mail: petrov.av.phd@gmail.com

Сакральная, секулярная и витальная телеология: опыт типологизации

Аннотация. Статья посвящена проблеме целесообразности, рассматриваемой через призму телеологического подхода. На основании выделения сакрального, секулярного и витального типов телеологии предпринимается попытка конкретизации их содержания по различным критериям. Попытка типологизации ориентирована на увеличение количества дефиниций понятия «телеология» и вместе с тем направлена на детализацию его содержания.

Ключевые слова: телеология, типология телеологии, сакральная телеология, секулярная телеология, витальная телеология.

Alexander V. Petrov

Omsk Academy of the Ministry of the Interior of Russia, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
of the Department of Philosophy and Political Science, Omsk, Russia
e-mail: petrov.av.phd@gmail.com

Sacred, Secular and Vital Teleology: Experience of Typologization

Abstract. The article is devoted to the problem of expediency, considered through the prism of a teleological approach. Based on the identification of sacred, secular and vital types of teleology, an attempt is made to concretize their content based on various criteria. The typologization attempt undertaken in the article is focused on increasing the number of definitions of the concept of "teleology" and, at the same time, is aimed at concretizing its content.

Keywords: teleology, typology of teleology, sacred teleology, secular teleology, vital teleology.

Введение (Introduction)

Тезис о том, что человеческая деятельность целесообразна в своей разумности, — аксиома, делающая 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, проявляет 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 по поводу себя 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.

Методы (Methods)

Методология исследования строится на ряде оснований. К их числу относится метод сравнительно-исторического анализа, позволяющий обобщать материал, относящийся к различным эпохам и представляющий разнообразные стратегии мышления, а также выявлять конгениальность мнений по поводу исследуемой проблематики. Существенную часть методологии также составляют герменевтический подход, предоставляющий широкие возможности для

интерпретации материала, и феноменологический подход, позволяющий конкретизировать излагаемые тезисы с помощью культурно-исторических иллюстраций.

Литературный обзор (Literature Review)

Сам 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, начальствования [1, с. 26]), 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 — в виде проблемы реализации блага и справедливости, которую понимали весьма релятивно [2, с. 93–100]. 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 целевую [3, с. 147]. 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 подготовил почву для рецепции христианского откровения средствами философии, в результате которой Христос был интерпретирован как Логос тварных вещей [4]. 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 10 столетий. За это время патристика и наследовавшая ей схоластика немало сделали для расширения способов интерпретации целесообразности бытия, рассматривая ее в качестве результата божественного замысла о мире. К этой работе можно отнести идею божественного домостроительства Августина Аврелия [5], отразившую в себе характерное для христианства линейное понимание времени, в контексте которого только и могла возникнуть эсхатологическая интерпретация телеологии. На этот же счет следует отнести и развернутую, многосложную теологию Фомы Аквинского, в числе аргументов которой насчет доказательств бытия Божия среди прочего находится, например, доказательство о целесообразности творения как в его разумной, так и в неразумной части [6, с. 365–387].

По мере успехов эмпирического знания, которым отметились эпоха Ренессанса и Новое время, в философии становится всё более заметным уклон в сторону действующих и материальных причин, тогда как причинам конечным и формальным стали уделять 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 свободе [7, с. 52]. Иллюстрацию к первому подходу можно найти у Г. В. Лейбница в его монадологии, где монадам как автономным субстанциям присущи внутренние стремления, детерминирующие происходящее с ними [8, с. 404]. 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 целесообразности 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, с. 12–14]. В немецкой классической философии Кант не был одинок в поисках телеологизма. Так, Г. В. Ф. Гегель видел в мироздании целесообразные 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, с. 418–419]. Более того, он отводил телеологии место внутри вполне конкретных процессов, связанных с его саморазвитием; к примеру, с помощью идеи телеологии совершается переход от химизма к жизни, представляющей собой самоцель, т. е. «единичную закругленную целостность внутри себя» [11, с. 345].

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 всё 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, описавшая мироздание с механистических позиций, не только сумела приложить их к небесам, как это сделали Н. Коперник, Г. Галилей, И. Кеплер, И. Ньютон и др., но 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. Однако, 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, с. 203]. Так, Б. Дэвис отмечает, что большинством биологов термин «телеология» используется для обозначения развития полезных для организмов структур

и механизмов, при этом имеется в виду, что отбор, а не божественное провидение, — фактор, ответственный за эту эволюцию [13, с. 25]. Это мнение поддерживает Э. Майр, утверждая, что «процесс (естественного. — А. П.) 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, с. 22–23]. 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 для того, чтобы исчерпывающе проиллюстрировать тезис о том, 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, сменившейся 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, с. 7]. 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 способов их получения, но и от «ценностно-целевых структур», в которые включен действующий и мыслящий субъект [16, с. 633–634].

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Идея телеологичности способна раскрыть себя там, где наблюдатель сталкивается с разумной деятельностью, руководящейся 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 утверждать 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 объем категории до единичного понятия, но при этом бы оставались 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.

Для того чтобы говорить о телеологии как о конкретном феномене, обладающем определенными (и определимыми особенностями), введем 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, которое является 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, атомарно 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 непремный атрибут естественной эволюции, несмотря на то, что принцип естественного отбора допускает телеологический характер действий живых организмов [17, р. 139]. Здесь речь идет о телеологии, привносимой в жизнь в результате акта мышления.

Для определения 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 науке [18, р. 539]). 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, 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 нём. 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» [19, с. 345]). 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 нём — части единого целого.

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. «Всё (космос) есть одно/единое (сплошное)» [20, с. 91]. 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, гармоничным [21, с. 103].

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» [22, с. 59]. С тех пор мысль о тотальной взаимосвязанности всего существующего никогда не покидала философию, а среди целей существования мира многие авторы называли утверждение красоты и гармонии [23, р. 493–494].

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) [24, с. 500]. 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 обществу [25, с. 203]. По-видимому, обезопасить холизм от критики

подобного рода может четкое проведение границы между «холизмом личным» и «холизмом универсальным», имеющим целью 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 непростой. Вместе с тем холизм предполагает не только аксиологическое понимание бытия, поскольку он телеологичен. Телеология осталась в его структуре как рудимент религиозного мировоззрения, когда целостность мира как творения достаточно ясно имела в виду не только причины, но и перспективы развития. С точки зрения аксиологии момент целеполагания необходим, поскольку иначе она рискует впасть в релятивизм.

Если сакральную телеологию справедливо назвать холистической, то секулярную телеологию в этом аспекте следует назвать плюралистической. Она также имеет в виду некоторую совокупность целей, но, в отличие от сакральной телеологии, допускает возможность существования нескольких «целевых наборов», системно организованных совокупностей, ни одна из которых не обладает абсолютной ценностью. Иными словами, если холистичность сакральной телеологии требует ориентироваться на цели в рамках одной, абсолютного характера, целевой системы, то секулярная телеология допускает в этом отношении плюрализм, полагая относительной ценность разных целевых установок. В этом плане секулярная телеология как предполагает иные взгляды на то, что ценно, достойно и должно, так и 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 (к примеру, традиционалистскими, полагающими активистов борьбы за гендерное равенство бесстыдниками, или выступающими за установление избирательного ценза по национальному, образовательному либо иному признаку). Эти целевые установки противоположны по смыслу, но схожи в одном — в более-менее 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 последним делает один набор инструментальных целей более релевантным и эффективным, чем другой. В этой сравнительной эффективности и проявляется 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, к примеру, сакральной телеологией.

На фоне холизма сакральной и плюрализма секулярной телеологий витальный тип телеологии можно назвать монистическим. Ее монизм проявляет себя в том, что витальная телеология 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. Собственно, 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 словупотребление 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 становится 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 становится 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 постившихся [26, с. 924], поскольку Пасха — для всех. Таким образом, сакральная телеология определяет генеральную цель, которая допускает возмож-

ность преследовать цели, не противоречащие ей содержательно. Напротив, витальная телеология, так же определяющая генеральную цель, допускает существование подчиненных себе целей тогда, когда они не противоречат ей в своем стремлении; содержательно же эти цели могут быть какими угодно. С этой точки зрения и душегубство в обстоятельствах, когда таковые гарантируют сохранение собственной жизни, получает надежную апологию.

Интерпретация телеологии с точки зрения качества целей, составляющих ее, не единственная; 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 становится результат, в чём-либо объективируемый. Соответственно, 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 имеет весьма широкий спектр. Он может быть в виде классического эпикуреизма (эвдемонизма), весьма разборчивого в отношении удовольствий, не чуждого воздержанности и даже аскетизма [27, с. 372, 404], 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 всё более острых разновидностей (хрестоматийным примером может служить гедонизм, исповедуемый маркизом де Садом, для которого «добродетель может принести только мнимое счастье... ..Иллюзии, питающие добродетель, никогда не приносят человеку реального удовлетворения» [28, с. 163]). Очевидно, что декадентский гедонизм имеет с классическим античным гедонизмом общим разве что 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 утилитаристской тогда, 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... Гипотетический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь возможной или действительной цели» [29, с. 187]. Кант ввел в оборот это понятие не только для того, чтобы обосновать безусловную значимость категорического императива, но и затем, чтобы вести речь о вещах, значимых в мире явлений, стремясь к которым и извлекая из которых 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» [29, с. 168]. 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 властью [30, 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 — долнее» 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 долнего, 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, к примеру, с 1929 г. был А. Ф. Лосев [31, с. 908]), пребывая в нём по внешности, но затворяясь внутренне. Иначе говоря, эскапизм может проявлять себя как видимым образом — от минимизации потребностей до дауншифтинга, так и скрытым — в виде «внутренней эмиграции», нестяжательства и воздержания в широком смысле, руководимого императивом «всё мне позволительно, но не всё полезно; всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12).

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.

Заключение (Conclusion)

Итак, можно подвести итоги попытке поиска оснований для типологии телеологии. 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. Возьмем на себя смелость утверждать, что приведенные выше дефиниции телеологии свидетельствуют 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. В отношении того, допускает ли телеология разнообразие целей или предполагает обратное, можно утверждать, что сакральная телеология проявляет себя как холистическая, секулярная — как плюралистическая, а витальная — как монистическая. В зависимости от того, какое целеполагание телеология ставит при выборе между горним и долним, сакральная телеология охарактеризована как эскапистская, секулярная — как утилитаристская, а витальная — как гедонистическая. Три типа телеологических установок, описанные 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 человекоразмерное 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, самое малое, 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 вторую конкретной. 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 лауну.

Библиографический список

1. Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1 : Философия древности и средневековья / ред.-сост. тома и авт. вступ. ст. В. В. Соловьев. М. : Мысль, 1969. 576 с.
2. Платон. Государство // Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1994. Т. 3. С. 79–420.

3. Аристотель. Метафизика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–367.
4. Максим Исповедник. Избранные творения. Амбигвы к Иоанну // Предание.ру : сайт. URL: <https://predanie.ru/book/67926-tvoreniya/#/toc1> (дата обращения: 15.10.2021).
5. Аврелий Августин. Книга 14. Главы 27, 28 // Творения : в 4 т. Т. 4 : О Граде Божием. СПб. ; Киев : Алетея, УЦИММ-Пресс, 1998. С. 47–49.
6. Фома Аквинский. Сумма теологии : в 2 ч. Часть первая. Вопросы 65–119. М. : Издатель Савин С. А., 2007. 348 с.
7. Терехович В. Э. Действующие и целевые причины в принципе наименьшего действия // Вестн. Ленингр. ун-та им. А. С. Пушкина. 2012. Т. 2, № 3. С. 49–59.
8. Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1982. Т. 1. С. 404–412.
9. Разеев Д. Н. Телеологический принцип познания в контексте «Критики способности суждения» Канта // Кантовский сборник. 2010. № 1 (31). С. 7–14.
10. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М. : Мысль, 1974. Т. 1. 452 с.
11. Гегель Г. В. Ф. Философия природы. М. ; Л. : СОЦЭКГИЗ, 1934. 684 с.
12. Шуталева А. В. Телеологический подход в биологической картине мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 10-1 (36). С. 202–207.
13. Регуляторные механизмы клетки : [сб. ст.] / пер. с англ. Г. Г. Гаузе и В. Н. Смирнова ; под ред. и с предисл. И. Б. Збарского. М. : Мир, 1964. 499 с.
14. Эволюция / Э. Майр, Ф. Айала, Р. Дикерсон [и др.] ; пер. с англ. Н. О. Фоминой ; под ред. М. В. Миной. М. : Мир, 1981. 264 с.
15. Разеев Д. Н. Телеологический принцип в науке (трансцендентальный подход) : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2009. 37 с.
16. Степин В. С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. М. : Прогресс-Традиция, 2003. 743 с.
17. Soontjens F. Evolution: Teleology or Chance? // Journal for General Philosophy of Science. 1991. Vol. 22, no. 1. P. 133–141.
18. McDonough J. Leibniz on Natural Teleology and the Laws of Optics // Philosophy and Phenomenological Research. 2009. Vol. 78, no. 3. P. 505–544.
19. Макиавелли Н. Государь // Избр. соч. / пер. с ит. М. : Художественная литература, 1982. С. 301–378.
20. Гераклит Эфесский: всё наследие : на языках оригинала и в рус. пер. / подгот. С. Н. Муравьев. М. : Ад Маргинем Пресс, 2012. 416 с.
21. Ямвлих. Жизнь Пифагора. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Алетея : Новый Акрополь, 1998. 248 с.
22. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. С. 3–63.
23. Caranfa A. Literature, Art, and Sacred Silence in Whitehead's Poetics of Philosophy // The Journal of Speculative Philosophy. 2015. Vol. 29, no. 4. P. 474–502.
24. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ. М. : Прогресс, 1983. 605 с.
25. Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2 т. Т. 2 : Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / пер. с англ. под общ. ред. В. Н. Садовского. М. : Феникс : Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 528 с.
26. Иоанн Златоуст. Слово огласительное во Святую Пасху // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского : в 12 т. СПб. : Издание С.-Петербургской духовной академии, 1902. Т. 8. С. 923–924.
27. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. : Мысль, 1986. 570 с.
28. Бовуар де С. Нужно ли аутодафе? // Маркиз де Сад и XX век / пер. с фр. М. : Культура, 1992. С. 133–169.
29. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 4. С. 6–152.
30. Хазин М. Л., Щеглов С. И. Лестница в небо. Диалоги о власти, карьере и мировой элите. М. : РИПОЛ классик, 2016. 624 с.
31. Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. М. : Мысль, 1995. 944 с.

References

- Aristotel' (1976) *Metafizika [Metaphysics]**, *Collected Works*. Moscow, Mysl' Publ., vol. 1, pp. 63–367. (in Russian)
- Avrelii Avgustin (1998) *Book 14, chapters 27, 28, Tvoreniya. Vol. 4. O Grade Bozhie [Creations. Vol. 4. About the City of God]**. Saint Petersburg, Kiev, Aleiteya Publ., UCIMM-Press, pp. 47–49. (in Russian)
- Bovuar de S. (1992) *Nuzhno li autodafe? [Do You Need an Autodafe?]**, *Markiz de Sad i XX vek [Marquis de Sade and the 20th Century]**. Moscow, Kul'tura Publ., pp. 133–169. (in Russian)
- Caranfa A. (2015) *Literature, Art, and Sacred Silence in Whitehead's Poetics of Philosophy, The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 29, no. 4, pp. 474–502. (in English)
- Diogen Laehrtskii (1986) *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov [About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers]**. Moscow, Mysl' Publ., 570 p. (in Russian)
- Foma Akvinskii (2007) *Summa teologii. Chast' pervaya. Voprosy 65–119 [The Sum of Theology. Part One. Questions 65–119]**. Moscow, Izdatel' Savin S. A. Publ., 348 p. (in Russian)
- Gegel' G. V. F. (1934) *Filosofiya prirody [Philosophy of Nature]**. Moscow, Leningrad, SOTSEHGIZ Publ., 684 p. (in Russian)

- Gegel' G. V. F. (1974) *Ehntsiklopediya filosofskikh nauk [Encyclopedia of Philosophical Sciences]**. Moscow, Mysl' Publ., vol. 1, 452 p. (in Russian)
- Ioann Zlatoust (1902) *Slovo oglasitel'noe vo Svyatuyu Paskhu [The Catechumenical Word on Holy Easter]**, *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo [The Works of Our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople]**. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskaya dukhovnaya akademiya Publ., vol. 8, pp. 923–924. (in Russian)
- Kant I. (1994) *Prolegomeny ko vsyakoi budushchei metafizike, kotoraya mozhet poyavit'sya kak nauka [Prolegomena to Any Future Metaphysics That May Appear As a Science]**, *Collected Works*. Moscow, Choro Publ., vol. 4, pp. 6–152. (in Russian)
- Khazin M. L., Shcheglov S. I. (2016) *Lestnitsa v nebo. Dialogi o vlasti, kar'ere i mirovoi ehlyte [Stairway to Heaven. Dialogues About Power, Career and the World Elite]**. Moscow, RIPOL klassik Publ., 624 p. (in Russian)
- Leibnits G. V. (1982) *Nachala prirody i blagodati, osnovannye na razume [The Principles of Nature and Grace Based on Reason]**, *Collected Works*. Moscow, Mysl' Publ., vol. 1, pp. 404–412. (in Russian)
- Losev A. F. (1990) *Zhiznennyi i tvorcheskii put' Platona [Plato's Life and Creative Path]**, *Platon. Collected Works*. Moscow, Mysl' Publ., vol. 1, pp. 3–63. (in Russian)
- Losev A. F. (1995) *Forma — Stil' — Vyrazhenie [Form — Style — Expression]*. Moscow, Mysl' Publ., 944 p. (in Russian)
- Mair Eh., Aiala F., Dikerson R., Shopf U., Valentain Dzh., Mai R., Mainard Smit Dzh., Uoshbern Sh., Levontin R. (1981) *[Evolution]**. Moscow, Mir Publ., 264 p. (in Russian)
- Makiavelli N. (1982) *Gosudar' [Sovereign]**, *Selected Works*. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., pp. 301–378. (in Russian)
- Maksim Ispovednik. *Izbrannye tvoreniya. Ambigvy k Ioannu [Selected Creations. Ambigvas to John]**, *Predanie.ru*. Available at: <https://predanie.ru/book/67926-tvoreniya/#/toc1> (accessed: 15.10.2021). (in Russian)
- McDonough J. (2009) Leibniz on Natural Teleology and the Laws of Optics, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 78, no. 3, pp. 505–544. (in English)
- Murav'ev S. N. (ed.) (2012) *Geraklit Ehfesskii: Vse nasledie [Heraclitus of Ephesus: All Heritage]**. Moscow, Ad Marginem Press Publ., 416 p. (in Russian)
- Platon (1994) *Gosudarstvo [State]**, *Collected Works*. Moscow, Mysl' Publ., vol. 3, pp. 79–420. (in Russian)
- Popper K. (1983) *[The Logic of Scientific Discovery. Selected Works]*. Moscow, Progress Publ., 605 p. (in Russian)
- Popper K. (1992) *[The Open Society and Its Enemies. Vol. 2. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath]**. Moscow, Feniks Publ., Mezhdunarodnyi fond "Kul'turnaya initsiativa" Publ., 528 p. (in Russian)
- Razeev D. N. (2009) *Teleologicheskii printsip v nauke (transstsendental'nyi podkhod) [Teleological Principle in Science (Transcendental Approach)]**, Dr. philos. sci. diss. Abstr. Saint Petersburg, 37 p. (in Russian)
- Razeev D. N. (2010) *Teleologicheskii printsip poznaniya v kontekste "Kritiki sposobnosti suzheniya" Kanta [Teleological Principle of Cognition in the Context of Kant's "Critique of Judgment"]**, *Kantovskii sbornik [Kantian Journal]*, no. 1 (31), pp. 7–14. (in Russian)
- Shutaleva A. V. (2013) *Teleologicheskii podkhod v biologicheskoi kartine mira [Teleological Approach in Biological Picture of the World]*, *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art Criticism. Questions of Theory and Practice]**, no. 10-1 (36), pp. 202–207. (in Russian)
- Solov'ev V. V. (ed.) (1969) *Antologiya mirovoi filosofii. Vol. 1. Filosofiya drevnosti i srednevekov'ya [Anthology of World Philosophy. Vol. 1. Philosophy of Antiquity and the Middle Ages]**. Moscow, Mysl' Publ., 576 p. (in Russian)
- Soontiëns F. (1991) *Evolution: Teleology or Chance?*, *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 22, no. 1, pp. 133–141. (in English)
- Stepin V. S. (2003) *Teoreticheskoe znanie: struktura, istoricheskaya ehvolyutsiya [Theoretical Knowledge: Structure, Historical Evolution]**. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 743 p. (in Russian)
- Terekhov V. Eh. (2012) *Deistvuyushchie i tselevye prichiny v printsipe naimen'shego deistviya [Actual and Final Causality in the Least Action Principle]*, *Vestnik Leningradskogo universiteta imeni A. S. Pushkina [Pushkin Leningrad State University Journal]**, vol. 2, no. 3, pp. 49–59. (in Russian)
- Yamvlikh (1998) *Zhizn' Pifagora [The Life of Pythagoras]**. 2nd ed. Moscow, Aleteia Publ., Novyi Akropol' Publ., 248 p. (in Russian)
- Zbarskii I. B. (ed.) (1964) *[Gellular Regulatory Mechanisms]*. Moscow, Mir Publ., 499 p. (in Russian)

* Перевод названий источников выполнен автором статьи / Translated by the author of the article.