писать Троице нечто такое, чего в ней не было бы всегда, и поселить в ее вечности нечто временное, в ее простоте – нечто сложное, в ее бестелесности – нечто телесное, в ее древности – нечто новое. И поскольку эти две природы не могут быть чем-то вечным (aliquid aeternum), так как одна из них лишена вечности, то "Бог и человек" не является лицом Троицы.

[ИЗ ОТВЕТА АБЕЛЯРА НА УТВЕРЖДЕНИЕ,
"ЧТО БОГ МОЖЕТ СОВЕРШАТЬ ТО, ЧТО СОВЕРШАЕТ,
И ОТПУСКАТЬ ТО, ЧТО ОТПУСКАЕТ,
ТОЛЬКО ТЕМ СПОСОБОМ, КОТОРЫМ ОН ЭТО ДЕЛАЕТ,
И ТОЛЬКО В ТО ВРЕМЯ, А НЕ В ДРУГОЕ"].

В любом случае и без всякого сомнения следует придерживаться того суждения, что всякое благо, которое Бог имеет в себе, нисколько не может в Нем вырасти или уменьшиться. В самом деле, как могущество Его или мудрость со-вечны Ему, также и воля, которую Он имеет во всяком делании или устроении, со-вечна Ему. Ибо в Боге быть всемогущим и быть благоволящим не суть разное, для Него это значит быть Собой и быть Богом, как говорили авторитеты. И воля Его и могущество Его суть не что иное, как Он сам. Августин в седьмой книге "Исповеди" говорит: "Тебя нельзя принудить к чему-нибудь против воли, ибо воля Твоя не больше твоего могущества. Она была бы больше, если бы Ты Сам был больше Самого Себя, но воля и могущество Бога – это сам Бог". Следовательно, если Бог может совершать только то, что подобает Ему совершать или желать, тогда Он может совершать или желать совершать только то, что Он совершает, и только тем способом и в то время, каким и когда Он это совершает, ибо не подобает Ему совершать или хотеть совершать это другим способом или в другое время.

Перевод *Д.К. Маслова*

ОБЪЕКТИВНАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ СПИНОЗЫ

М.Д. Майданский

Кант некогда квалифицировал философию Спинозы как "идеализм целесообразности", уточнив, что речь идет о целесообразности *объективной*[1]. Что это значит? Имеет ли вообще смысл сочетание контрарных терминов "целесообразный" и "объективный"? Ведь действование по целям считается атрибутом мыслящего субъекта, некоего *Я*, наделенного сознанием и волей. "Объективное" же, напротив,

означает независимое от чьей-либо личной воли, от целей и намерений *Я*...

Кант определил разум как "способность целей" и видел его высшую синтетическую задачу в том, чтобы "связать вещи в мире согласно телеологическим законам"[2]. Спиноза, как мы увидим, решал ту же самую задачу, хотя и в ином ключе. Я намереваюсь здесь показать, что спинозовская телеология далеко выбивается из общей колеи философского мышления той "метафизической" и "механической" эпохи, и исследовать две ключевые телеологические категории "Этики" – стремление (conatus) и влечение (appetitus).

I

Обратимся сначала к истории понятия целесообразного – в той мере, в какой это необходимо для понимания собственного учения Спинозы.

Схоластики, следуя Аристотелю, различали четыре вида причин: формальную, материальную, действующую и целевую. Нас интересует в особенности последняя – causa finalis. "Finis" по-латински означает "конец" и "цель", поэтому "causa finalis" нередко переводится и выражением "конечная причина". В классической латыни слово "finis" иногда выступало в значении "последнего, наивысшего предела" бытия вещи – к примеру, "finis bonorum" (высшее благо) у Цицерона, – благодаря чему это слово оказалось весьма подходящим для телеологических спекуляций средневековых богословов. Достаточно упомянуть о знаменитом пятом (и, что примечательно, последнем – "финальном") доказательстве бытия Бога, которое предложил в своей "Сумме теологии" Аквинат.

Апелляция к "финальным причинам", скрытым от человеческого разума в глубинах премудрости Бога, в течение многих столетий раздражала рационально мыслящих философов и ученых. С самого начала нового времени целевые причины старательно удалялись из естествознания. Фрэнсис Бэкон передает исследование целевых причин в ведение метафизики[3], Лейбниц ограничивает действие таких причин сферой духа[4].

Спиноза действует последовательнее и решительнее всех: он *вообще* отрицает существование целевых причин – как в человеческом духе, так и в мышлении Бога. "Природа не ставит себе никаких целей, и все целевые причины суть только человеческие вымыслы... Указанное учение о цели полностью переворачивает [порядок] Природы. То, что на деле является причиной, оно рассматривает как действие, и наоборот"[5]. Понятие целевой причины не согласуется ни с опытом, ни с разумом, и показывает не природу какой-либо вещи, а только "состояние воображения", заключает Спиноза.

Его аргументы контрастируют с декартовскими (доводы Декарта касательно самых разных философских материй Спиноза обычно

держал в уме). Отвечая на замечание Гассенди, Декарт писал, что конечный интеллект человека не в состоянии постичь замыслы Бога – "все его цели одинаково скрыты в неизъяснимой бездне его премудрости"[6]. Декарт не отрицал существование "конечных целей, поставленных Богом или природой при созидании естественных вещей"[7], а просто считал, что человек не может иметь о них достоверного знания. Спиноза отклоняет и эти осторожные оговорки, заявляя, что целевые причины существуют только в человеческом воображении, а не в вещах как таковых. Он намеревается стереть всякие следы дуализма действующих и целевых причин, материального и духовного миров, физики и метафизики.

Все настоящие причины вещей – *действующие*, считает Спиноза. Причем действуют они иначе, нежели это представлялось схоластикам. У последних действующая причина (causa efficiens) дает вещи только существование, сущность же вещи образует ее формальная причина (causa formalis). Спиноза распространяет понятие действующей причины и на существование вещей, и на их сущность: "Бог является *действующей* причиной не только существования вещей, но и сущности тоже"[8]. Тем самым Бог является *действующей* причиной себя, так как, согласно следующей ниже схолии, причиной себя и причиной всех вещей он именуется в одном и том же смысле.

Категория действующей причины у Спинозы показывает реальное основание, из которого происходит та или иная вещь. Только посредством этой логической формы может мыслиться *генезис* всего сущего. Генезис вещи согласно понятию действующей причины не следует смешивать с ее эмпирической историей, т.е. с описанием обстоятельств ее возникновения и различных форм ее существования. Действующая причина объясняет, *почему* вещь существует так, а не иначе, тогда как эмпирическая история в лучшем случае показывает просто, *что* происходит с вещью.

Прибавление (Appendix) в конце части первой "Этики" распространяет категорию действующей причины на бытие мыслящего духа и мир идей, так что, кажется, ни о какой телеологии не может больше идти и речи. Однако, я полагаю, стоит взглянуть на дело иначе, приняв во внимание дистинкцию *относительной* (внешней) и *внутренней* целесообразности, которая формулируется в кантовской "Критике способности суждения".

Относительная, или внешняя, целесообразность есть "пригодность одной вещи для другой", – эту-то абстрактную форму целесообразности и выражает категория causa finalis[9]. А целесообразность внутренняя есть бытие вещи ради себя, ее существование как органического целого, или "Индивидуума" (Individuum), если держаться терминологии "Этики". Эта последняя форма *целе*сообразности есть поэтому не что иное, как *цело*сообразность – детерминация вещью как целым, отдельных своих частей либо своих состояний, модусов[10].

Отвергая объяснение вещей посредством целевых причин, Спиноза устранил из природы лишь *внешнюю* целесообразность. Но это вовсе не значит, что он отбросил саму идею целесообразности. Меж тем Спинозу из-за его радикального неприятия целевых причин принято зачислять в партию сторонников механического понимания мира[11]. Русский кантианец Александр Введенский даже писал о "чистом механизме" спинозовской философии[12], почему-то игнорируя данное ей Кантом определение – как "идеализма целесообразности".

Не в пример своим последователям, сам Кант хорошо понимал, что causa finalis далеко не единственная категория, позволяющая мыслить целесообразное. Категория causa sui тоже по-своему выражает целесообразность, притом именно *всеобщую, объективную* и *внутреннюю* целесообразность бытия.

Кант, впрочем, никоим образом не одобрял эту спинозовскую "непреднамеренную целесообразность". Она лишает природу всякой случайности и всякой интенции рассудка и есть, по сути своей, не что иное, как "слепая необходимость", гласил его суровый вердикт. К тому же, прибавляет он, понятие цели лишается всякого смысла, когда мы распространяем его *на все сущее* разом. "Это просто детская игра словами вместо понятий. В самом деле, если бы все вещи надо было мыслить как цели, следовательно, быть вещью и быть целью было бы одно и то же, то в сущности не было бы ничего, что следовало бы представлять особо как цель"[13].

Верно, Спиноза хотел удалить из философии антропоморфные представления о "преднамеренных" и произвольных целях вместе с категориями финальной причины и чистой случайности. Но разве отсюда следует, что его Природа, эта мыслящая субстанция, действует *вслепую*? Всякому действию Природы в бесконечном интеллекте отвечает конкретная идея, которая в свою очередь является предметом особой рефлективной идеи, учит Спиноза. Природа с необходимостью мыслит себя и адекватно сознает всякое свое действие. Назвать эту необходимость "слепой" значило бы стереть всякое отличие разумного, сознательного действия от чисто механического, лишенного мысли.

И разве *произвольная* цель, идущая вразрез с пониманием необходимых законов Природы, может считаться *действительной* целью? Где же тут "понятия", а где "детская игра словами"?

Верно, далее, что Спиноза мыслит *все* вещи как цели в самих себе, поскольку считает сущностью всякой вещи ее стремление сохранять свое бытие. В этом смысле и впрямь "быть вещью и быть целью – одно и то же". Кант прав: в философии Спинозы категория цели является столь же всеобщей, сколь и категория причины или категория качества. Однако неужто распространение этих логических форм на все сущее превращает их в бессмыслицу?

II

Конкретнее всеобщая целесообразность Природы, как causa sui, раскрывается у Спинозы в понятии стремления к сохранению себя, своего бытия.

"Всякая вещь, поскольку она существует в себе (in se), стремится сохранять свое бытие"[14]. И это "стремление (conatus) вещи сохранять свое бытие (in suo esse perseverare) есть не что иное, как сама актуальная сущность вещи"[15].

Любое стремление предполагает наличие некой *цели*, к которой вещь стремится. Уже простого наличия такого понятия, как conatus, достаточно, чтобы усомниться в соответствии учения Спинозы рациональным канонам классической механики.

Чуть позже Исаак Ньютон, формулируя первый закон механики – принцип инерции: "Всякое тело сохраняет свое состояние (perseverare in statu suo)...", – не пользовался телеологическими терминами. Кроме того, у Ньютона речь идет о сохранении *состояния* (status) тела, внешнего состояния покоя или равномерного движения по прямой, а у Спинозы – о сохранении самого *бытия* (esse) вещи. Причем *conatus* в равной мере выражает "актуальную сущность" и тела, и духа. Это универсальная действующая причина бытия, форма *целесообразного* действования, обнимающая собой все сущее.

Томас Гоббс считал conatus атрибутом только *живых* существ. В этом есть смысл. Природа, в которой всякая вещь деятельно стремится сохранять свое бытие, меньше всего напоминает механическую конструкцию. Винтики и шестерни машины не стремятся к чему бы то ни было (разве что какой-нибудь *внешний* субъект заставит их действовать сообразно *его* собственным целям – отмерять время или, скажем, шлифовать линзы). Для спинозовской Природы уместнее была бы аналогия с живым организмом, нежели с машиной.

Механическая Вселенная нуждается в Боге-механике, который создал бы ее в своих целях и непрерывно заботился о сохранении ее существования (в картезианской механике), либо транслировал взаимные действия тел, к примеру гравитацию, в пустом пространстве (у ньютонианцев).

"Я не видел ни одного ньютонианца, который не был бы теистом в самом строгом смысле этого слова", – отмечал Вольтер[16]. Он искренне, с оттенком возмущения, удивлялся, что Спиноза отрицал присутствие в природе Провидения: "Как мог он не бросить ни единого взгляда на эти пружины, эти средства, каждое из которых предназначено для определенной цели, и не исследовать, свидетельствуют ли они о руке верховного мастера?"[17]

Если бы Вселенная Спинозы была механической, ему *пришлось бы* сделаться теистом. Бесцельность механической каузальности

приходится компенсировать понятием трансцендентного Творца и его внешними по отношению к отдельным винтикам-вещам целями (вольтеровским Провидением).

Поступок Спинозы, объявившего понятие целевой причины "вымыслом" (figmentum), не означает, что мироздание лишилось *всякой* целесообразности. На место отвергнутой трансцендентной (внешней или относительной, в терминологии Канта) целесообразности финальных причин в философии Спинозы заступает внутренняя целесообразность, так сказать, *самоцельность* причин действующих. Не только Природа в целом, но и всякий ее единичный модус заключает *в себе* цель своего бытия: "Никто не стремится сохранять (conservare) свое бытие ради другой вещи"[18].

Conatus имеет своей конечной целью сохранение существования той самой вещи, сущностью которой он является, это форма ее *ради-себя-бытия*. В той (и только той!) мере, в какой всякая вещь в состоянии сохранять свое бытие, она сама является причиной себя и целью своего действования. В этом рефлектирующем в себя, целесообразном стремлении сказывается субстанциальная природа вещи и вместе с тем недостаточность и неполнота ее бытия, которую конечная вещь *стремится* возместить за счет внешних вещей, присваивая их долю бытия.

Идея о стремлении вещей к сохранению собственного бытия имеет весьма древнюю родословную. Ее открытие приписывают перипатетикам, позже находят в сочинениях стоиков, схоластиков, Декарта и Гоббса. Во времена Спинозы, сообщает нам Гарри Вульфсон, понятие conatus давно успело стать "общим местом расхожей мудрости"[19]. Да, это так, однако Вульфсон не учел, что Спиноза первый увидел в стремлении к бытию понятие *сущности* вещей и принялся последовательно объяснять с помощью этого понятия все вещи, существующие в Природе, в том числе человека – не только его тело, но и дух, и человеческое общество[20].

Кроме того, схоластики трактовали conatus как *целевую* причину – врожденное "формам" вещей стремление к идее блага, по аналогии с платоновским éros; Спиноза же понимает его как причину *действующую*, как естественный мотив всякого события в Природе. В мире неорганической материи conatus обнаруживает себя только как *инерция* движения тел, а в живой природе – как естественная потребность, или *влечение*, побуждающее тело к действованию ради сохранения себя, своего бытия.

Кант писал, что живой организм – единственное, что дает понятию цели природы объективную реальность и заставляет принять в естествознание идею телеологии. Спиноза тоже исследует органическую природу при помощи характерной телеологической категории – *влечения* (appetitus). Он накрепко связывает понятия влечения и цели уже в дефиниции цели (finis): "Под целью, ради которой мы что-либо делаем, я разумею влечение"[21].

Влечение Спиноза принимает за сущность человека, за действующую причину и конечную цель всех без единого исключения человеческих поступков. Вследствие чего вся спинозовская этика оказывается *насквозь телеологической.*

III

Предпримем краткий экскурс в этимологию. Латинское слово appetitus происходит от самого что ни на есть "телеологического" глагола peto – стараться, стремиться, добиваться (какой-либо цели). "Лексикон перипатетики" определяет appetitus как "склонность вещи к благу" (inclinatio rei ad bonum) и в качестве его причины указывает познание (cognitio)[22]. Аквинат считал appetitus "характерной способностью" (vis specifica) души и рассматривал чувственность, волю и свободный выбор как разновидности влечения, хотя признавал и существование естественного влечения (appetitus naturalis) к идеальной "форме" всякой вещи, например "склонность формы огня к возгоранию"[23]. При этом он ссылался на дистинкцию способностей души, предложенную Аристотелем (De anima, 414a 31).

Спиноза предельно упрощает и "материализует" понятие влечения: это обычная органическая потребность и ничего больше. Понятие appetitus распространяется вместе на тело и дух (поскольку дух есть идея *тела*). Осознанное влечение есть желание (cupiditas). Спиноза предупреждает, что идея блага является не целевой *причиной* стремления, влечения или желания (как у перипатетиков и томистов), а напротив, их прямым *следствием*[24].

Позже, в Предисловии к части четвертой "Этики", он неожиданно реанимирует категорию целевой причины, предлагая рассматривать ее как своеобразную "превращенную форму" человеческого влечения: "Причина же, которая зовется целевой, есть не что иное, как само человеческое влечение, поскольку оно рассматривается как если бы оно было началом или первой причиной какой-либо вещи". Так как люди обычно не знают причин своих влечений, последние представляются им актами свободного волеизъявления духа и конечными целями их действий.

На самом деле всякое влечение – причина *действующая*, которая в свою очередь зависит от множества внешних, материальных причин и еще от собственного состояния человеческого тела. Таким образом, категория целевой причины выражает форму *объективной видимости*, обусловленной ограниченностью нашего знания о действующих причинах своих влечений. Избавиться от этой видимости человеческий дух не может, так как его конечный интеллект не в состоянии воспринять всю бесконечную последовательность причин и следствий, прямо или косвенно детерминирующих наши поступки.

Спиноза понимает жизнь как реальный акт целеполагания, которым управляет органическая потребность, образующая сущность всего живого. В этом отношении человек ничем не отличается от прочих живых существ. Appetitus "есть не что иное, как самая сущность человека, из природы которого с необходимостью вытекает то, что служит к его сохранению, и, таким образом, человек является определенным к действованию в этом направлении (homo ad eadem agendum determinatus est)"[25].

Органическая потребность образует деятельное начало целесообразности в живой природе, и в высшей мере примечательно, что именно с нею Спиноза связывает "самую сущность человека" (ipsa hominis essentia). Очевидный недостаток данного им определения заключается в том, что оно принимает за сущность человека нечто общее для всех живых существ и не указывает, в чем же конкретно заключается особая, свойственная только человеку форма осуществления этой сущности. Не в том ли, что человек, будучи "вещью мыслящей", способен *понимать предмет* своего влечения и действовать с предметом сообразно его понятию? Или же специфически человеческая форма осуществления потребности есть акт созидания потребительных стоимостей, *труд*, как полагал Маркс? Спиноза оставляет читателя "Этики" в неведении, не сообщая нам открыто своего мнения на сей счет. Понимание сущности человека осталось у него абстрактным.

IV

Телеология Спинозы не раз становилась предметом дискуссий. В свое время Александр Введенский доказывал, что признак "действующей по целям личности" с необходимостью присутствует в понятии Бога, а так как Спиноза устраняет этот признак, его следует считать атеистом[26]. Владимир Соловьев на это возразил, что у Спинозы, как у всякого философа-пантеиста и во всех развитых религиозных учениях, Бог понимается как абсолютное *сверх*личное начало бытия. Только в "низших формах языческих религий" Бог понимается *антропопатически* (этот необычный термин Соловьева удачно передает смысл латинского выражения Спинозы: humano more), как действующая по целям личность.

Соловьев, как и Спиноза, был противником распространения категории целевой причины на бытие Бога: "Мы не думаем, что все боги действовали по целям, но зато сей признак, характерный для божества, по мнению проф. Введенского, слишком выдается в собственном способе мышления почтенного ученого"[27].

В 1986 г., на Chicago Spinoza Conference, Эдвин Керли выступил с критикой в адрес Джонатана Беннетта, который в изданной двумя годами ранее книге доказывал, что Спиноза отвергает понятие целесообразной причинности[28]. Со своей стороны, Керли утверждал,

что Спиноза пользуется этим понятием для объяснения характера мотивации человеческих действий[29], и Беннетт с этим, в общем-то, согласился, признав, что "Спиноза действительно хотел приписать человеку осмысленную (thoughtful) телеологию, и отрицал ее только в отношении предметов – таких как вселенная, – которые не имеют мыслей о будущем"[30]. Однако ни Керли, ни Беннетт не проводят различия между внешней целесообразностью конечных причин и внутренней, объективной целесообразностью бытия, тем самым теряя из виду существо спинозовской телеологии.

Эта дистинкция, помимо прочего, имеет важный этический смысл. Категория целевой причины – это своеобразная квинтэссенция прагматического и эгоистического отношения человека к природе, его стремления заставить все сущее служить своим "конечным целям". Спиноза протестует: всякая вещь существует *ради себя самой*, стремится развить все формы, которые только способна принять ее субстанция. Его философия не позволяет человеку воображать себя независимым от природного целого – словно он imperium in imperio (государство в государстве) и "скорее нарушает порядок Природы, нежели ему следует", – и уж тем более мнить себя властелином природы[31]. Спиноза стремился вернуть Природе значение *цели в самой себе*, а не простого средства человеческой деятельности.

Его возвышенное, проникнутое этикой "интеллектуальной любви" к Природе учение может показаться "чистым механизмом" лишь тому, кто не признает никакой иной формы целесообразности, кроме внешней, выражаемой схоластической категорией causa finalis. В действительности его объективная телеология *взрывает* механический образ мира. Спинозовская Natura абсолютно не похожа ни на Декартов геометрический Universum, ни на механическую Fabrica Mundi (Мастерскую Мира) Роберта Бойля. Всякая ее частица-индивидуум стремится сохранять свое существование, и в этом смысле ее существование является насквозь *целесообразным* и *целосообразным*, внутренне и объективно детерминированным бытием бесконечной Природы *в целом*.

[1] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 5. С. 418.

[2] Там же. Т. 3. С. 581.

[3] "Физика – это наука, исследующая действующую причину и материю, метафизика – это наука о форме и конечной причине" (*Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 220).

[4] "Душа действует свободно, следуя правилам конечных причин, тело же – механически, следуя законам действующих причин" (*Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1982–1989. Т. 1. С. 492). На почве жесткого разделения знания о природе и знания о духе позднее вырастет философская герменевтика, санкционирующая дуализм миров природы и культуры. См.: *Гайденко П.П.* Проблема рациональности на исходе XX века // Вопр. философии. 1991. № 6. С. 8 и далее.

[5] *Спиноза Б.* Этика. I. Прибавление (перевод здесь и далее мой. – *А.М.*).

[6] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989–1994. Т. 2. С. 292.

[7] Там же. Т. 1. С. 325.

[8] *Спиноза Б.* Этика. I, теорема 25.

[9] *Кант И.* Соч.: В Т. 5. С. 393. Гегель тоже связывал категорию causa finalis с формой "внешней" целесообразности: "*Средство выше*, чем *конечные* цели *внешней* целесообразности; *плуг* нечто более достойное, нежели те выгоды, которые доставляются им и служат целями" (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1970–1972. Т. 3. С. 200).

[10] "Именно Спиноза раскрыл тайну *целе-сообразности* как простой факт *целосообразности*, – как факт обусловленности частей со стороны *целого*" (*Ильенков Э.В.* К докладу о Спинозе // Драма советской философии. М., 1997. С. 175).

[11] Так поступает и П.П. Гайденко в упомянутой выше работе о проблеме рациональности. Еще там проводится мысль, что устранение из природы целевых причин имеет своим последствием "механистическое воззрение на мир" и прагматическое отношение к природе как всего лишь к *объекту* или *средству* человеческой деятельности. А вот Спиноза, напротив, именно в категории *causa finalis* видел чистое выражение человеческого эгоизма, стремящегося навязать Природе свои собственные цели и рассматривающего эту *бесконечную* реальность сквозь призму *конечных* причин.

[12] См.: *Введенский А.И.* Об атеизме в философии Спинозы // Вопр. философии и психологии. 1897. Кн. 37. С. 184.

[13] *Кант И.* Соч. Т. 5. С. 421.

[14] *Спиноза Б.* Этика. III, теорема 6.

[15] Там же, теорема 7.

[16] *Вольтер Ф.* Философские сочинения. М., 1989. С. 276.

[17] Там же. С. 343.

[18] *Спиноза Б.* Этика. IV, теорема 25.

[19] "A commonplace of popular wisdom" (*Wolfson H.A.* The philosophy of Spinoza. Vol. 2. P. 196).

[20] "Хотя Гоббс, схоластики и стоики признавали тенденцию к самосохранению, находимую у животных, они ни отождествляли это стремление со всей активной сущностью или силой индивидуума, ни считали его универсальным принципом, приложимым ко всем конечным вещам" (*Bidney D.* The psychology and ethics of Spinoza. N.Y.: Russel and Russel, 1962. P. 97).

[21] *Спиноза Б.* Этика. IV, дефиниция 7. Ср. у Гегеля: "Потребность, влечение суть ближайшие примеры цели" (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977. Т. 1. С. 393).

[22] См.: *Nuntio Signoriello.* Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipia explicantur. Neapolis, 1893. P. 19.

[23] *Aquinas.* Summa Theologiae, I, qaest. 80, art. 1. "Форма" означает здесь *идеальную сущность* вещи; этот термин унаследовал свое значение от аристотелевского *eidos*.

[24] См.: *Спиноза Б.* Этика. III, теорема 9, схолия.

[25] Там же.

[26] См.: *Введенский А.И.* Указ. соч. С. 159–161. Этот аргумент и большинство других, приводимых в статье Введенского, едва ли не дословно повторяют § 8 диссертации Артура Шопенгауэра "О четверояком корне закона достаточного основания". Чрезвычайно странно, что Введенский ни словом о нем не упоминает.

[27] *Соловьев В.* Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // Вопр. философии и психологии. 1897. Кн. 38. С. 386.

[28] См.: *Bennett J.F.* A study of Spinoza's Ethics. Cambridge: University press, 1984. P. 213–230.

[29] См.: *Curley E.* On Bennett's Spinoza: The issue of teleology, in Spinoza. Issues and directions / Ed. E. Curley, P.-F. Moreau. Leiden, etc.: Brill, 1990. P. 39–52.
[30] *Bennett J.F.* Spinoza and teleology: A reply to Curley, in Spinoza. Issues and directions. P. 53–57.
[31] *Спиноза Б.* Этика. III. Предисловие.

КАНТ И ТЕЛЕОЛОГИЯ

Т.И. Ойзерман

В "Критике чистого разума" Кант, обосновывая свою принципиально новую критическую метафизическую систему, подразделяет ее на две основные части: метафизика природы и метафизика нравов. Согласно его убеждению, "метафизика природы и нравов и в особенности предварительная (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле"[1]. Однако уже через несколько лет в письме к Л. Рейнгольду он указывает на третью разрабатываемую им часть метафизики, телеологию: "Теперь я признаю три части философии, которые можно с точностью перечислить, указав вместе с тем объем возможного познания: теоретическая философия, телеология и практическая философия, из которых, конечно, средняя оказывается наиболее бедной в определяющих ее a priori основаниях"[2]. Проблема телеоло-

---

[1] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 3. С. 692.
[2] *Kant I.* Briefwechsel. Hamburg, 1972. S. 332. Впрочем, после создания "Критики способности суждения", в которой систематически излагается учение о телеологической способности разума, Кант уже не считает эту часть созданной им метафизической системы наиболее бедной. Напротив, он видит в этой новой "Критике..." синтез метафизики природы и метафизики нравов, "посредствующее звено" между той и другой частью системы. Поэтому он утверждает, что "способность суждения делает возможным переход от области понятия природы к области понятия свободы" (*Кант И.* Соч. Т. 5. С. 197). Это особое значение третьей "Критики..." постоянно подчеркивают и неокантианцы. Так, Г. Коген пишет: "Идея цели есть регулятивный принцип описания природы, он есть, следовательно, пограничное понятие, которое систематически связывает его с исследованием природы" (*Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1885. S. 516). И далее Коген подчеркивает: "Цель мыслится там, где речь идет об интеллегибельном предмете, о трансцендентальном объекте по отношению к явлению" (ibid.). Сходную характеристику основной идеи третьей кантовской "Критики..." дает и В.Ф. Асмус: "И принцип механизма природы, и принцип ее целенаправленной каузальности должны соединиться в одном общем и высшем принципе и должны вытекать из него. Этот общий принцип (механической дедукции, с одной стороны, телеологической – с другой, есть