[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

гии не обойдена вниманием и в "Критике чистого разума", но здесь она рассматривается лишь в связи с опровержением так называемого физико-телеологического доказательства бытия Бога. Кант подчеркивает, что это "доказательство", аргументы которого почерпнуты из обыденного сознания, заслуживает тем не менее уважительного упоминания, ибо оно способствует изучению природы и расширяет наши знания о ней, поскольку выявляет действительно существующие в природе факты целесообразности, в особенности если речь идет о живых существах. Тем не менее, как заявляет Кант, "мы не можем одобрить притязания этого способа доказательства на аподиктическую достоверность"[3]. И, развивая эту мысль в другом разделе этого труда, Кант решительно заявляет: "Идея систематического единства должна в качестве регулятивного принципа служить только для того, чтобы искать это единство в связи вещей согласно общим законам природы и, насколько его можно найти эмпирическим путем, верить, что мы приблизились к полноте его применения, хотя, конечно, никогда не достигнем его. Вместо этого извращают все дело и начинают с того, что в основу полагают действительность принципа целесообразного единства, гипостазируя его, определяют понятие такого высшего существа антропоморфически, так как оно само по себе совершенно недоступно исследованию, и затем насильственно и по-диктаторски навязывают природе цели вместо того, чтобы искать их, проводя физические исследования, как это нужно делать"[4]. Кант, таким образом, считает, что принцип целесообразности может быть лишь субъективным регулятивным принципом познания. Применение этого принципа как основы исследования природы, постулируя существование высшей упорядочивающей сущности, не только не ведет по пути постижения единства природы, но фактически устраняет этот единственно реальный путь, т.е. путь естествознания, которое объясняет явления природы естественными причинами, не прибегая к допущению сверхчувственной сущности, допущению, которое ничего не дает для познания действительного единства природы.

Такова точка зрения "Критики чистого разума". Совершенно по-иному трактует принцип целесообразности "Критика способности суждения", хотя она ни в какой мере не порывает с основным убеждением Канта, что априорные понятия применимы лишь в сфере опытного познания. Переходя к анализу телеологический способности суждения в этом труде, следует прежде всего отметить, что понятие *способности суждения* наличествует уже в "Критике чис-

---

сверхчувственное. Оно и должно быть положено в основу природы как явлений" (*Асмус В.Ф.* Предисловие к "Критике способности суждения" // *Кант И.* Соч. Т. 5. С. 23–24)

[3] Кант И. Соч. Т. 3. С. 539.

[4] Там же.

того разума", а именно во второй части трансцендентальной аналитики, где речь прежде всего идет о применении категорий к чувственным данным, в чем, собственно, и заключается способность суждения. Кант определяет ее как "особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя"[5]. Нетрудно понять, что этот вопрос особенно важен для кантовской философии, так как в ней речь идет о применении *априорных*, т.е. отнюдь не возникающих из чувственного восприятия мира, из опыта категорий, которые должны быть применены к чувственным данным.

Не следует думать, что кантовская постановка вопроса, неразрывно связанная с его априоризмом, лишена реального смысла. Одно дело применение обычных эмпирических понятий (например, дерево, лошадь) к чувственным данным, отдельным явлениям, и совершенно другое применение научных, в особенности же философских категорий к тем или иным явлениям. Нет необходимости рассматривать в данной статье, как Кант решает этот вопрос в "Критике чистого разума". Достаточно указать, что в "Критике способности суждения" этой способности придается принципиально иное, новое содержание и значение, в первой "Критике..." речь шла о подведении особенного под уже известное общее, какими являются категории рассудка (необходимости, возможность, существование и т.п.). Что же касается третьей "Критики...", то она трактует способности суждения как подведение особенного под неизвестное, лишь постулируемое общее. Такую способность Кант называет не *определяющей*, а лишь *рефлектирующей*, т.е. размышляющей, предполагающей, постулирующей. Разграничивая эти качественно различные способности суждения, Кант указывает: "Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное... есть определяющая способность. Но если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность"[6]. В "Критике способности суждения" предметом исследования являются две основные формы рефлектирующей способности суждения: телеологическая и эстетическая.

Телеологическая способность суждения подводит особенное под неопределенное и, по существу, остающееся неизвестным по-

---

[5] Там же. С. 218. В связи с этим Кант замечает: "Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения (secunda petri), то нередко можно встретить весьма ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток" (там же).

[6] Там же. Т. 5. С. 177–178.

нятие целесообразности, поскольку это понятие, как утверждает Кант, вовсе не указывает на то, что́ присуще явлениям, а представляет собой лишь способ приведения многообразия явлений к мыслимому единству там, где механическое (имеется в виду естественнонаучное) объяснение и систематизация явлений оказываются бессильными. Кант поясняет необходимость такой способности суждения следующим образом: "Мы можем и должны, поскольку это в наших силах, стремиться исследовать природу в ее причинной связи по чисто механическим законам ее в опыте...". Это и есть, подчеркивает Кант, "научное познание природы разумом". И далее: "Однако среди продуктов природы мы находим особые и очень распространенные роды, в самих себе содержащие такую связь действующих причин, в основу которых мы должны положить понятие цели..."[7].

Таким образом, механическое (естественнонаучное) исследование явлений природы оказывается недостаточным для постижения их многообразного единства. Оно, в частности, как указывал Кант еще в свой "докритический" период, оказывается бессильным объяснить возникновение живого даже в его низших, примитивных формах. Эту же мысль Кант повторно высказывает в "Критике способности суждения". И здесь он, конечно, совершенно прав. Механическое (механистическое) истолкование явлений природы, несомненно, абсолютно недостаточно для объяснения природы и происхождения жизни. Но разве объясняет феномен жизни телеологическая способность суждения? Нет, конечно, нет. И Кант, вполне сознавая это, утверждает, что принцип целесообразности носит *субъективный* характер. Благодаря этому принципу создается представление о *формальной целесообразности* природы, о ее формальном единстве. И все же этот принцип безусловно необходим, так как без этого априорного постулата "было бы невозможно систематическое единство в исчерпывающей классификации особенных форм по эмпирическим законам"[8].

Итак, идея целесообразности – не более, чем регулятивный принцип разума, который постоянно стремится постигнуть многообразие знаний, доставляемое рассудком в их оптимальном единстве. Кант настойчиво подчеркивает субъективный, априорный характер этой идеи, которую он также называет трансцендентальным понятием разума. "Это трансцендентальное понятие целесообразности природы не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, так как оно ничего не приписывает объекту (природе), а только дает представление о том единственном способе, каким мы должны пользоваться в рефлексии о предметах природы, имея в виду связь опыта,

---

[7] Там же. С. 141.
[8] Там же. С. 123.

следовательно, оно есть субъективный принцип (максима) способности суждения"[9].

Приведенные положения недвусмысленно говорят о том, что Кант не признает объективной, существующей в самих явлениях природы (в живых существах прежде всего), в их отношениях друг к другу целесообразности. Однако этим положениям Канта противостоят другие его высказывания, которые столь же недвусмысленно указывают на наличие именно *объективной* целесообразности. Сошлюсь прежде всего на "Критику чистого разума". Так, говоря о живых существах, Кант подчеркивает, что "у них нет ни одного органа, ни одной способности, ни одной склонности, которые были бы не нужны, непригодны для употребления, стало быть, нецелесообразны". Несколько ниже, на той же странице, обосновывая онтологическое значение нравственного закона, Кант указывает, что его осознание сопровождается "непрерывно возрастающим познанием целесообразности во всем, что мы видим перед собой..."[10] Опровергая физико-телеологическое доказательство бытия Бога, Кант утверждает, что устанавливаемые опытным путем факты целесообразности в природе не могут служить основанием для правильного, аподиктического вывода о существовании Бога. При этом Кант вновь и вновь подчеркивает не только объективность, но и всеобщность целесообразности в природе. По его убеждению, "совершенно невозможно *доказать* в каком-либо случае, будто то или иное устройство природы, какое бы оно ни было, совсем не имеет никакой цели"[11]. Все устроенное природой, утверждает он в другом месте этого сочинения, пригодно для какой-либо цели. Может создаться впечатление, что в "Критике способности суждения" Кант отказался от этих высказанных почти десятилетием раньше положений. Но такое впечатление явно не согласуется со всем содержанием этой "Критики...". И в этой работе Кант также неоднократно формулирует положение об объективной целесообразности, наличествующей в природе. Само понятие телеологической способности суждения Кант определяет как "способность судить о реальной целесообразности (объективной) природы

---

[9] Там же. С. 183. Эту субъективность телеологического суждения постоянно подчеркивают исследователи философии Канта. Так, Г.Вагнер, ссылаясь на положения Канта о телеологической структуре живых существ, разъясняет, что эти положения "учат нас лишь правильно понимать наше телеологическое мышление и предупреждают нас относительно того, что мышление, направленное на предметы, является и может быть лишь рефлектирующим суждением, которое было бы ошибочно принимать за суждение, определяющее предметы" (*Wagner H.* Wieweit reicht die Klassische Transzent den [Transzentalphilosophie]? // Perspektiwen transzendentaler Reflexion / Hrsg. v. G. Müller, Th. Seebohm. Bonn, 1989. S. 179).

[10] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 385.

[11] Там же. С. 582.

на основании рассудка и разума"[12]. Правда, следует, конечно, иметь в виду, что понятие объективной реальности определяется Кантом не только в онтологическом, но и в гносеологическом смысле. "Вещь в себе" существует, по Канту, объективно, т.е. независимо от познающего субъекта. Но и понятия (прежде всего категории) обладают, согласно учению Канта, объективной реальностью, которая в этом, гносеологическом, смысле понимается как всеобщность и необходимость. То же, конечно, относится и к понятию реальности, которая, как подчеркивает Кант, представляет собой категорию, относящуюся к пространству и времени, к явлениям, которые истолковываются субъективистски, т.е. как существующие только в созерцании, в познании, но отнюдь не независимо от познающего субъекта. Спрашивается: признает ли Кант онтологическую реальность целесообразности в природе? Ответ на этот вопрос представляет немалые трудности, но они все же вполне преодолимы, если достаточно внимательно вчитаться в "Критику способности суждения". Так, указывая на присущую живым существам целесообразность, Кант заключает: "Итак, организмы единственные [предметы] в природе, которые, если даже их рассматривать самих по себе и безотносительно к другим вещам, надо мыслить возможным только как цели ее и единственно которые, следовательно, дают понятие *цели* не практической (т.е. нравственной. – *Т.О.*), а цели *природы* – объективную реальность и тем самым естествознанию – основу для теологии, т.е. для способа суждения об объектах природы по особому принципу, ввести который в естествознание мы иначе не имели бы никакого права (так как возможность такого вида каузальности нельзя усмотреть a priori)[13]. Если утверждение Канта о том, что "цели *природы* – объективная реальность" может быть истолковано в духе кантовской субъективистской гносеологии, то указание на то, что возможность целесообразности в природе "нельзя усмотреть a priori" совершенно недвусмысленно говорит о том, что целесообразность присуща живым существам, если "их рассматривать самих по себе", следовательно, безотносительно к познающему субъекту и даже свойственной ему рефлективной способности суждения, которую Кант определяет как априорную, трансцендентальную.

Само собой разумеется, что приведенное мною высказывание далеко не единственное положение в "Критике способности суждения", указывающее на то, что Кант признает независимую от какой бы то ни было познавательной способности объективную реальность целесообразности, по меньшей мере, в живых существах. Так, за приведенной выше цитатой Кант заявляет: "*органический продукт природы – это такой, в котором все есть цель и в то же вре-*

[12] Там же. Т. 5. С. 154.
[13] См.: Там же. С. 401.

мя средство. Ничего в нем не бывает напрасно, бесцельно и ничего нельзя приписать слепому механизму природы"[14]. В связи с этим уместно отметить, что Кант разграничивает внешнюю и внутреннюю целесообразность в явлениях природы. Если та или иная целесообразность представляет собой лишь средство для осуществления другой целесообразности, то в таком случае речь должна идти о внешней целесообразности. Так, например, посредством войны природа вынудила людей расселяться во всех краях земли. Та же война вынудила людей вступать в отношения в большей или меньшей мере основанные на законе. То, что некоторые животные питаются травою, такая же внешняя целесообразность, как и то, что некоторые другие животные являются плотоядными. Внутренняя, или имманентная целесообразность находит свое выражение в том единстве и взаимодействии всех органов, тканей, функций, которые присущи живому существу. Здесь все есть цель и в то же время средство.

Гегель, который постоянно критиковал философию Канта (нередко без достаточных для этого оснований), тем не менее отмечал: "Одна из великих заслуг Канта перед философией состоит в различении им относительной, или *внешней*, и *внутренней* целесообразности"[15]. Гегель, как явствует из этого высказывания, не сомневался, что Кант выявляет в явлениях природы внутренне присущую им, т.е. объективную и, следовательно, существующую безотносительно к рефлективной способности суждения целесообразность.

Однако вернемся к "Критике способности суждения". Параграф 65 этого произведения озаглавлен: "Вещи как цели природы суть организмы". Название параграфа 68 гласит: "О принципе телеологии как внутреннем принципе природы". На мой взгляд, эти формулировки указывают на признание Кантом *объективно* присущей определенным явлениям природы целесообразности. Показательно и то, что такую, т.е. объективную целесообразность Кант связывает с материей: "...Только материя, если она организованна, необходимо предполагает понятие о себе как цели природы, так как эта ее специфическая форма есть в то же время продукт природы"[16].

Итак, налицо два ряда основополагающих высказываний Канта, которые, во всяком случае на первый взгляд, явно не согласуются друг с другом. Однако Кант решительно подчеркивал, что *последовательность* является атрибутивной характеристикой философии. Не следует ли поэтому попытаться *согласовать* эти как будто ис-

---

[14] Там же. Несколько ниже Кант замечает: "Пример, который нам дан природой в ее органических продуктах, дает право, более того, призывает ожидать от нее и от ее законов только то, что целесообразно в целом" (там же. С. 405). Таким образом, Кант ставит вопрос о целесообразности, присущей всем природным явлениям. А это также означает признание объективной реальности целесообразного в онтологическом смысле.

[15] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970. Ч. 3. С. 189.

[16] *Кант И.* Соч. Т. 5. С. 404.

ключающие друг друга положения, исходя из основного содержания философии Канта? Попробуем это сделать.

Природа, согласно учению Канта, есть содержание нашего опыта, знания, т.е. реальность, которая немыслима безотносительно к познающему субъекту. Поэтому в "Пролегоменах..." параграф 36 озаглавлен: "Как возможна сама природа?". Ответ, по словам Канта, гласит: "Посредством характера нашей чувственности, в соответствии с которым она (природа. – *Т.О.*) свойственным ей образом подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений". И, развивая эту мысль, Кант присовокупляет: природа "возможна только благодаря характеру нашего рассудка, в соответствии с которым все представления чувственности необходимо относятся к сознанию..."[17] Это значит, что природа не есть совокупность "вещей в себе", которые принципиально непознаваемы, трансцендентны и в отличие от явлений, вызываемых воздействием этих "вещей" на нашу чувственность, существуют вне нашего сознания, независимо от него, объективно. Природа же, как совокупность явлений, есть то, что мы познаем, что принципиально познаваемо, в силу чего, утверждает Кант, "мы знаем природу только как совокупность явлений, т.е. представлений в нас..."[18] Таким образом, природа понимается Кантом как совокупность данных опыта, синтезирующего при помощи априорных категорий чувственные восприятия. Это, конечно, субъективистское понимание природы, которая сводится к образу, картине, создаваемым нашими познавательными способностями. Этот образ, картина не отражает объективной реальности, т.е. "вещей в себе", которые не могут быть предметом познания, так как они трансцендентны. Но "вещи в себе", воздействуя на нашу чувственность, определяют тем самым *содержание* чувственных восприятий, которое, следовательно, не зависит от сознания и воли познающего субъекта. Поэтому хотя природа, согласно Канту, есть лишь *человеческая реальность*, она определяет, детерминирует человеческие действия, поскольку человек есть чувственное существо и в этом качестве сам представляет собой *явление природы*. Но человек, каждое человеческое существо есть также "вещь в себе", которая независима от природы, благодаря чему человеку присуща свободная воля, так же как и независимый от чувственности, сверхчувственный, или чистый разум.

Двойственный характер кантовского понимания природы позволяет понять и кантовскую концепцию целесообразности, в которой сочетаются, казалось бы, несовместимые определения, поскольку телеологическое суждение трактуется как привнесение в явления природы идеи целесообразности, но вместе с тем признается, что целесообразность внутренне присуща по меньшей мере

---

[17] *Кант И.* Соч. Т. 4 (I). М., 1965. С. 138.
[18] Там же. С. 139.

живым существам и, значит, представляет собой их объективную определенность. Это двойственное понимание целесообразности Кант формулирует в виде антиномии: "*Положение*: всякое возникновение материальных вещей возможно только по механическим законам.

Противоположное положение: некоторые порождения их невозможны по одним лишь механическим законам"[19].

Кант пытается разрешить эту антиномию, но и его решение представляет собой лишь обращение к *вере*, т.е. допущение, что целесообразность, вносимая рефлектирующей способностью суждения в явления природы, есть не только *субъективная* деятельность разума, но и нечто *объективное*, дающее основание религиозной вере, которая, однако, не заключает в себе действительного знания, так как ее предмет принципиально непознаваем. "Но нам, людям, – замечает Кант, – позволительна только ограниченная формула: мы можем мысленно сделать понятной для себя целесообразность, которая должна быть положена в основу даже нашего познания внутренней возможности многих природных вещей не иначе, как представляя себе их и мир вообще как продукт разумной причины (Бога)"[20].

Таким образом, Кант наряду с субъективной интерпретацией целесообразности в природе как проявления рефлектирующей способности суждения, все более склоняется к признанию независимой от этой способности, т.е. присущей самим явлениям (и в известном смысле объективной) целесообразности, которая и побуждает нас верить в высшего устроителя природы, несмотря на то что мы абсолютно не в состоянии доказать его существование. Можно сказать, что Кант, по существу, возвращается к воззрению, которое он обосновывал в "Критике чистого разума", в которой еще не было речи о рефлектирующей способности суждения. В этом произведении он, несмотря на отрицание физико-телеологического (да и всякого другого) доказательства бытия Бога, настойчиво обосновывает положение, что эмпирически констатируемая целесообразность, присущая определенным явлениям природы, неизбежно приводит к вере в существование Бога, и эту веру не может пошатнуть невозможность теоретического доказательства его бытия. Поэтому Кант утверждает: "Целесообразное единство есть такое важное условие применения разума к природе, что я не могу пройти мимо этого, тем более,

---

[19] Там же. Т. 5. С. 413.

[20] Там же. С. 428. Однако в "Критике практического разума" Кант, в сущности, возражает самому себе, когда он заявляет: "Объяснять устроения природы или их изменение, прибегая к помощи Бога как творца всех вещей, – это по меньшей мере не физическое объяснение; это вообще означает признание в том, что с философией здесь покончено..." (там же. Т. 4 (I). С. 473). Это утверждение вполне согласуется с постоянно подчеркиваемым Кантом положением, что все явления природы должно объяснять *естественными* причинами.

что в опыте мы находим множество примеров его. Но для этого единства я не знаю никакого иного условия, которое сделало бы его для меня путеводной нитью в исследовании природы, кроме предположения, что некое высшее мыслящее существо все устроило согласно премудрым целям"[21].

Говоря о целесообразности в явлениях природы, Кант как бы забывает, что природа, согласно его учению, отнюдь не независима от познания, а природные явления не что иное, как представления. Не удивительно поэтому, что он чуть ли не восторженно утверждает, что "достойный восхищения порядок, красота и предусмотрительность, проглядывающие во всем в природе, сами по себе должны породить веру в мудрого и великого создателя мира"[22]. Такое утверждение вступает, конечно, в противоречие с трансцендентальным идеализмом. И хотя Кант едва ли осознает это противоречие, тем не менее он, по существу, оговаривается: "Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать все устроение мира так, *как если бы* оно возникло из намерения наивысшего разума"[23]. Это кантовское "если бы", как известно, играет в высшей степени важную роль в его философии, что дало основание неокантианцу Г. Файхингеру, основателю журнала "Kantstudien", истолковывать всю кантовскую философию, как "философию как бы" ("Philosophie des Als Ob", так называлась опубликованная им книга, переиздававшаяся более десяти раз). И действительно, "как бы" убедительно выражает присущую философии Канта противоречивость в его понимании природы, нравственности, религиозной веры.

В "Критике чистого разума" и особенно в "Критике способности суждения" Кант обстоятельно обосновывает невозможность онтологического, космологического, физико-телеологического доказательства бытия Бога, утверждая, что возможно лишь одно, а именно *моральное* доказательство его бытия. Существование чистой нравственности, или чистого практического разума, независимого от всякого рода чувственных побуждений, – это и есть основание непоколебимой *веры* в существование Бога, именно веры, так как существование высшей трансцендентной сущности в принципе не может быть предметом *теоретического*, т.е. единственно правомерного, оправданного доказательства. В этом смысле выражение "моральное доказательство бытия Бега" не является корректным, что, впрочем, сознает и Кант, поскольку он замечает, что "действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказана только *для практического применения* на-

---

[21] Там же. Т. 3. С. 676.
[22] Там же. С. 97.
[23] Там же. С. 581.

шего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования"[24].

Подведем итоги. Телеологическое учение Канта свидетельствует, что "моральное доказательство бытия Бога" не является, как утверждал Кант, единственно возможным обоснованием религиозной веры. Не менее важной, даже с точки зрения самого Канта, является телеология, хотя она и трактуется как субъективная способность рефлективного суждения. Но эта трактовка фактически оспаривается другими рассуждениями Канта, которые приводились выше. К этим рассуждениям можно присовокупить и такое категорическое утверждение философа: "Всякое исследование природы тяготеет к форме системы целей и в своем развитии становится физикотеологией"[25]. Разумеется, это ошибочное утверждение, ибо естествознание, как во времена Канта, так и в наше время, не было, не становится, не станет физикотеологией. Однако это вовсе не означает, что исследование целесообразных отношений в природе не занимает какого бы то ни было места в естествознании, особенно в современную эпоху.

Во времена Канта естественнонаучные представления о целесообразности в живой природе были весьма ограниченными, пожалуй, даже примитивными. Ч. Дарвин, опубликовавший свое знаменитое исследование о происхождении видов, в котором впервые было дано естественнонаучное объяснение целесообразности, наблюдаемой в живых организмах, понимал ее главным образом как *приспособление* живых существ к условиям их обитания. Только создание и развитие генетики, в особенности в XX столетии, дало достаточно обширные и глубокие представления о *внутренней* целесообразности, свойственной живым организмам, а молекулярная биология, сложившаяся во второй половине прошлого века, вскрыла целесообразное взаимодействие миллиардов клеток в развитых живых организмах. Однако достижения естествознания в изучении целесообразности в природе не ограничились исследованием этого поражающего воображение феномена в жизни животных и растений. Феномен целесообразности или по меньшей мере нечто родственное, аналогичное ему было открыто и в так называемой мертвой природе. И не приходится удивляться, что выдающиеся естествоиспытатели XX в., пусть и не в духе кантовского трансцендентального идеализма, так или иначе говорят о своеобразной целесообразности физических процессов. Сошлюсь прежде всего на А. Эйнштейна, который писал: "Без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой науки. Эта вера есть и всегда останется основным мотивом всякого научного творчества"[26].

---

[24] Там же. Т. 5. С. 492.
[25] Там же. Т. 3. С. 669.
[26] *Эйнштейн А.* Собр. научных трудов. М., 1967. Т. IV. С. 543.

Эйнштейн не одинок в своем признании "внутренней гармонии" природы, гармонии, которая, естественно, ассоциируется с понятием целесообразности. Э. Шредингер, один из основоположников квантовой физики, характеризуя живое в понятиях физики, писал, что молекулы хромосом представляют собой "наивысшую степень упорядоченности среди известных нам ассоциаций атомов (более высокую, чем у обычных периодических кристаллов) в силу той индивидуальной роли каждого атома и каждого радикала, которую они здесь играют"[27]. Если учесть количество атомов, содержащихся в хромосомах, и то обстоятельство, что каждый из атомов выполняет, если согласиться со Шредингером, особую функцию, то перед нами открывается картина такой умопомрачительной целесообразности, которая, пожалуй, превосходит любую фантастику.

Еще дальше Эйнштейна и Шредингера идет нобелевский лауреат Ч. Таунс, один из создателей квантовой электроники. В статье, название которой можно рассматривать как вызов традициям естествознания – "Слияние науки и религии", он заявляет: ученый "должен быть заранее проникнут убеждением, что во Вселенной существует порядок и что человек способен понять этот порядок. Мир беспорядочный или непостижимый бессмысленно было бы даже пытаться понять... Именно вера в упорядоченную Вселенную, доступную человеческому познанию, обусловила переход от эпохи суеверия к эпохе науки и сделала возможным научный прогресс"[28].

Разумеется, мировоззренческие (и, по существу, философские) выводы цитируемых корифеев естествознания могут быть в известной мере подвергнуты сомнению, в отличие от их естественнонаучных открытий, получивших многочисленные экспериментальные подтверждения и всеобщее признание. Но в связи с этим существенное значение имеет совсем другое: эти выдающиеся естествоиспытатели *идут дальше Канта* в своем признании упорядоченности и целесообразности в природе. Они совершенно чужды, по существу, робкому представлению Канта о том, что фиксируемая опытом целесообразность в явлениях природы есть всего лишь субъективная рефлективная способность суждения, привносящая в явления природы то, что в них самих по себе отсутствует. Эти естествоиспытатели скорее согласны с Кантом тогда, когда он опять-таки робко утверждает, что явлениям природы действительно присуща целесообразность, что, естественно, влечет за собой веру в некое трансцендентное разумное, всемогущее существо. Конечно, вера не есть доказательство, но она, как убедительно показал Кант, далеко не лишена в высшей степени оправданных оснований. Таким образом, мировоззренческие выводы выдающихся естествоиспытателей XX в. свидетельствуют о несомненной актуальности философской телеологии Канта.

---

[27] *Шредингер Э.* Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947. С. 109.
[28] Диалоги. М., 1979. С. 62.