

КАНТОВА КОНЦЕПЦИЯ РАЗВИТИЯ
И ЭВОЛЮЦИОНИСТСКАЯ «ДИАЛЕКТИКА»
П. ТЕЙЯРА де ШАРДЕНА

Для критического анализа целого ряда современных немарксистских концепций «диалектики», так или иначе ориентированных на осмысление событий в области развивающейся науки XX столетия, может и должна сыграть решающую методологическую роль ленинская идея о двух исторически сложившихся типах теории развития. В. И. Ленин пишет буквально следующее: «Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, и развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними).

При первой концепции движения остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника «само*» движения.

Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового»¹.

В истории философии встречаются только два этих типа теории развития, причем первая концепция в философии Нового времени хронологически предшествует второй, эту последнюю подготавливая. Однако с момента возникновения собственно диалектической концепции развития, достаточно совершенный вариант которой был представлен в философской системе Гегеля, оба типа концепций развития продолжают сосуществовать. И если в момент возникновения первая концепция играла позитивную историческую роль и была важным завоеванием философской мысли на пути выработки собственно диалектической концепции и проникновения идей историзма в науку, то в дальнейшем, когда оформилась диалектико-материалистическая концепция развития, прогрессивность первой начала быстро увядать. В настоящее время различные ее вариации, одна из которых представлена Пьером Тейяром де Шарденом, служат уже реакционным идеологическим задачам.

Становлению и вызреванию первой концепции мы в значительной мере обязаны Канту. Эта концепция нашла применение

в широко известном комплексе его работ по космогонии, особенно во «Всеобщей естественной истории и теории неба», в ряде работ, посвященных различным аспектам антропологии, в статьях по проблемам социально-политическим и др. Однако главная его заслуга перед философией не в том, что он начал систематически применять принцип развития к решению различных проблем широкого круга наук. Она заключается в том, что Кант первый *систематически разработал методологические принципы* эволюционистской концепции развития, посвятив этой задаче многие разделы «Критики чистого разума», особенно же «Систему основоположений чистого рассудка» и «Приложение к трансцендентальной диалектике». Им были определены ее возможности и ее границы — те препятствия, которые не позволяют рассмотреть с помощью единых исходных принципов представленной концепции развития целый ряд стоящих перед наукой проблем.

Он разработал, разумеется, лишь свой *вариант* концепции, где развитие представлено в качестве «уменьшения и увеличения, повторения», но в этом исторически первом варианте с исчерпывающей полнотой и точностью изучены основные принципы данной концепции, обнаружены ее достоинства и недостатки, вследствие чего кантовский вариант вполне можно брать за эталон концепции в целом. Данная концепция развития несет в себе свойства метафизического метода мышления, но именно она, подводя эти свойства к их пределу, осуществляет их *reductio ad absurdum* и делает необходимым переход к диалектической концепции развития. Прогрессивное движение философской мысли отныне заключено только в этом переходе. Все остальное — или топтание на месте, или попятное движение, регресс.

Свою задачу автор видит в сравнительном анализе двух вариантов плоскоэволюционистской и метафизической, по сути, концепции развития: исходного — кантовского и одного из позднейших — тейяровского. Предвосхищая выводы, можно сказать, что многие из претендующих на диалектичность систем современной буржуазной философской мысли (немарксистские концепции «диалектики»?) в своем существе разделяют методологические принципы эволюционистской концепции развития, оставаясь метафизическими.

Методология развития в свете «критической» философии

Все успехи Канта-ученого связаны с внедрением в науку принципов историзма, которое отмечает его деятельность с первых до последних шагов на поприще науки.

Идею эволюции, особо плодотворно примененную к кругу вопросов космологии и космогонии, планетологии, геолого-географическому циклу наук, Кант прилагает к миру живого, про-

водя мысль о развитии как фауны, так и флоры. Большой заслугой Канта было то, что он распространил ее (и по тому времени блестяще осуществил) на эволюцию человека как биологического существа, связав с этой эволюцией вопрос об образовании человеческих рас. Вопрос этот он разрешил столь научным способом, что современная антропология лишь в некоторых пунктах не согласна с его решением.

Но что особенно для нас важно, так это убеждение Канта в прогрессивном эволюционировании человеческого общества. От поколения к поколению растет умение человека пользоваться своим разумом, развивается его культура, все более разумным и нравственным становится его поведение, человек становится свободным, выходя из подчинения природной детерминации, из подчинения в том числе и своей собственной физической природе. Этот процесс движет историю человеческого общества, определяет все его превращения, неизбежные на этом трудном и длительном пути.

Однако, несмотря на все эти достижения, концепция развития, которую разрабатывал и которой широко пользовался в собственной исследовательской практике Кант, была ограничена метафизикой и ее неизбежным следствием — идеализмом. Воспитанный на лейбницевской философии, он глубоко усвоил ее методологическую систему. Однако, как натура исключительно самостоятельная и творческая, Кант скорее находил подтверждение своим собственным устремлениям и поискам во всем, что он читал. Безумное использование идей предшественников было абсолютно чуждо его натуре. Будучи в докритический период значительно больше ориентирован на «физику» (естествознание вообще), чем на «метафизику» (философию), в отличие от Лейбница, который прежде всего именно метафизик, Кант не мог принять принципа предустановленной гармонии. Естествознание подталкивало Канта к материализму. Не случайно он во «Всеобщей естественной истории и теории неба» занимается тем, что изгоняет эту предустановленную гармонию из мира Ньютоновой механики вопреки даже самому Ньютону, кумиру Канта, которому он поклонялся в течение всей жизни, в докритический же период — особенно. В этом пункте взгляды Ньютона и Лейбница фактически совпадали, и Кант защищал Ньютона вопреки самому Ньютону. Не принимая принципа предустановленной гармонии, Кант столь же критически отнесся к принципу монадности, бывшему для Лейбница основополагающим принципом, которым обусловлен, разумеется, наряду с другими, принцип предустановленной гармонии.

Широкое применение и подтверждение находил в естествознании принцип непрерывности (*lex continuitatis*), в определенной мере дополнял его принцип всеобщих различий.

Оба принципа, действуя совместно, характеризовали свойство континуальности мира. Относительно принципа всеобщих

различий И. С. Нарский справедливо писал: «Различия есть всюду, но они становятся определенными и заметными (т. е. скачками) только тогда, когда накапливаются, интегрируются. Минимальные же различия утрачивают определенность, они ускользают от анализа, делаются незаметными и как бы исчезают, превращаясь в «точки», однако в то же время не исчезая буквально и абсолютно»². Действие принципа непрерывности как раз и мешало «накоплению», «интегрированию» различий, заставляя сопоставлять всегда только соседние «точки», а не «отрезки». Именно вследствие своего синтеза оба принципа не могли объяснить постоянного обновления мира, его качественного многообразия. Лишь дополнение двух первых принципов, т. е. непрерывности и всеобщих различий, принципом монадности давало в методологии Лейбница глубокий диалектический эффект: одно и то же мироздание одновременно рассматривалось и всеобщих различий указывают на «континуальность действительности, а принцип монадности — на ее дискретность»³. Иммануил Кант, отказавшись от принципа предустановленной гармонии и, следовательно, от вызвавшего его к жизни принципа монадности, утратил одну из противоположных сторон процесса развития.

Отмечая значение принципа непрерывности уже в первом опубликованном сочинении, Кант писал: «...я не мог бы ничего сделать без путеводной нити превосходного закона непрерывности» (1, 81), и он остался верен этому принципу на всю жизнь. Главная особенность того типа развития, который разрабатывал Кант, заключается именно в абсолютизации непрерывности изменений, отрицании органически связанной с непрерывностью прерывности, скачкообразности, качественного перехода.

При построении теории развития философ исходит из того, что движение может быть определено как движение только при соотношении его с покоем, изменчивость, чтобы быть изменчивостью, необходимо требует соотношения с устойчивостью.

Однако метафизическое стремление к достижению абсолютного знания, согласие принимать за истину только «абсолютную» истину требовало найти «последнюю» систему отсчета, нечто во всех отношениях неподвижное. Покой, устойчивость не могут характеризовать объекты опыта, которые меняются с течением времени, — они относятся к трансцендентальному основоположению способности суждения, являясь характеристиками понятия трансцендентальной способности рассудка — понятия *субстанции* (материи), представляющего собой первую категорию группы категорий отношения. «То постоянное, — пишет Кант, — лишь в отношении с которым можно определить все временные отношения явлений, есть субстанция в явлении, т. е. реальное содержание явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены» (3, 259). Только через постоян-

ное как «субстрат эмпирического представления о самом времени» (3, 254; см. также с. 256, 270), поскольку время само по себе, представляющее априорную форму чувственности, нельзя воспринимать никаким образом, возможно представить основные временные отношения — одновременность и последовательность. Но этого мало. «Только благодаря постоянному последовательное *существование* в различных частях временного ряда приобретает *величину*, называемую *продолжительностью*, так как в одной лишь последовательности существование постоянно исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины» (3, 254).

Отсюда Кант делает вывод, что «в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (*modus*) существования того, что сохраняется и постоянно. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. субстанция (*phaenomenon*), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или *субстанций* (3, 254) (курсив мой. — Л. К.), стало быть, только к их определению». Этот вывод он резюмировал следующим образом: «...при всех изменениях в мире *субстанция* остается и только *акциденции* сменяются» (3, 254).

Добавление относительно множественности субстанций, подчеркнутое курсивом, для Канта не случайно. Отрыв изменяющегося от пребывающего неизменным требовал разрывов в самом неизменном, следствием чего единая субстанция дробилась на множество субстанций. Дуализм здесь даже оборачивался плюрализмом. Дело в том, что *единой субстанции нельзя было приписать всех акциденций*. В ряду самих акциденций обнаруживались разрывы, нельзя было на основании одного закона непрерывности из одних акциденций получать другие. Собственно, сделать это спекулятивным путем можно было бы, но тогда возникала система спинозистского толка. Это было бы возвращением к Спинозе. Однако такая система была хороша в XVII веке, когда более или менее обстоятельно были исследованы лишь механические свойства материи (субстанций). Ко второй половине (даже к последней четверти) XVIII века научное познание мира сравнительно далеко продвинулось вперед, в том числе и в области познания свойств биологических систем, и в проблеме человека. Кант воспользовался достижениями своих предшественников и в первую очередь, конечно, самого замечательного голландского мыслителя, для того чтобы совокупность физических свойств объяснить из единого принципа и отнести их, следовательно, к единой «физической» субстанции. Но еще существовали биологические объекты, а биология была бессильна перед процессом видообразования. Механистический метод научного мышления никак не мог здесь помочь, свойства одного вида никак нельзя было ни свести, ни вы-

вести из свойств другого, а грубый, вульгарный телеологизм Кант отвергал. Приходилось допускать множество субстанций — множество качественно специфических видов, т. е. следовать по пути Лейбница, чтобы многокачественная структура бытия была сохранена.

Правда, в отличие от Лейбницева монад, субстанции Канта, «хотя бы они и были вполне возможны a priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к *данным* для возможного опыта» (3, 302) ⁴. Наполняясь эмпирическим содержанием, субстанции приобретают возможность взаимодействовать друг с другом. Без взаимодействия между субстанциями (как явлениями) нельзя объяснить изменений, развития их, не избежать введения предустановленной гармонии и, следовательно, бога. Кант обстоятельно рассматривает этот вопрос в «Третьей аналогии опыта». Подводя итог, он пишет следующее: «В самом деле, как мыслить себе возможность того, что, если существует несколько субстанций, из существования одной из них может следовать нечто в существовании других (как действие), и наоборот; стало быть, так как в одной из них существует нечто, то и в других должно существовать нечто такое, что не может быть понято из одного лишь существования? Ведь именно это требуется для общения, а между тем оно совершенно непонятно в вещах, которые, обладая субстанцией, полностью изолированы друг от друга. Именно поэтому Лейбниц, приписывая общение субстанциям мира только так, как их мыслит один лишь рассудок, был вынужден прибегнуть к божеству как посреднику, так как из одного лишь существования субстанций ему совершенно правильно казалось непонятным общение между ними. Однако мы вполне можем сделать понятной для себя возможность общения (между субстанциями как явлениями), если представим их себе в пространстве, следовательно, во внешнем созерцании. В самом деле, пространство уже a priori содержит в себе формальные внешние отношения как условия возможности реальных отношений (действия и противодействия, стало быть, общения)» (3, 298—299).

Чтобы остаться на научных позициях, сохранить «единство опыта», что означает фактически заботу о сохранении «единства природы», «всякая субстанция (так как она может быть следствием только в отношении своих определений) должна содержать в другой субстанции причинность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия причинности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении (непосредственно или опосредственно)» (3, 276).

Поэтому глубоко продуманы были положения Канта о влиянии физико-географической среды на живые организмы, которые в соответствии с наследственными задатками культивировали определенную их часть, детерминируя некоторые свойства в

строении организмов. «Физическая» и «биологическая» субстанции взаимодействуют друг с другом на уровне явлений природы. В подобном взаимодействии с «физической» и «биологической» субстанциями находится общество. Это взаимодействие Кант всесторонне рассматривал в курсе физической географии, который неоднократно читал в университете, постоянно его совершенствуя.

В свете такого различия постоянной субстанции как сущности и текучих и изменчивых акциденций как явлений приобретает глубокий смысл различие эмпирического и чистого применения понятий рассудка как феноменов и как ноуменов. «Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще и в себе*, а эмпирическое — только к *явлениям*, т. е. к предметам возможного опыта» (3, 301)⁵. Столкнувшись с диалектикой движения и покоя, изменчивости и устойчивости, Кант находит выход в дуализме, в том, чтобы устойчивость и покой рассматривать (в конечном счете и в качестве обоснования трансцендентализма) как характеристики мира вещей в себе (ибо чистое применение понятий рассудка в конце концов характеризует трансцендентное и не может характеризовать ничего больше)⁶, а изменчивость, движение — как характеристики мира явлений.

Соответственно такому различию Кант характеризует понятия «изменения», «движения», «возникновения-уничтожения», «смены», относя их в качестве предикатов к различным сферам бытия как субъектам: 1) к субстанции как предмету чистого рассудка (*substantia noumenon*, за которым стоит вещь в себе), 2) к субстанции в эмпирическом применении (*substantia phaenomenon*), 3) к способам существования (акциденциям) этой последней субстанции или 4) к состояниям способов.

Прежде всего следует отметить, что ни одно из этих понятий не может служить позитивной характеристикой *substantia noumenon* и приложимы к ней лишь в негативном смысле. Кант неоднократно об этом предупреждает (3, 357, 258, 271, 303, 308, 310) и говорит, что «если возникновение явлений рассматривается как действие чуждой им причины, то оно называется *творением* (курсив мой. — Л. К.). Как событие среди явлений творение не может быть допущено, так как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта» (3, 271). Можно рассматривать субстанции и как вещи в себе, продолжает Кант, но в таком случае все характеризующие их понятия приобретают «совершенно новое значение и не подходят к явлениям как возможным предметам опыта» (3, 271). Этим замечанием он намекает на теологическое применение понятий, не имеющее ничего общего с наукой и представляющее пустые фантазии и химеры, где религия выходит «за пределы одного только разума».

Для субординации вышеперечисленных понятий, характеризующих развитие, наиболее важно следующее место из второй книги «Трансцендентальной аналитики»: «Возникновение и исчезновение — это не изменения того, что возникает или исчезает (а изменение некоего другого. — Л. К.). Изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования, того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и *сменяются* только его *состояния* (т. е. состояния изменяющегося, а не сохраняющегося. — Л. К.). Так как эта смена касается только определений, которые могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только смене, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают» (3, 257).

Итак, субстанция есть постоянное, есть та система отсчета, относительно которой имеют смысл любые изменения. Точнее было бы сказать, что такой системой отсчета является не субстанция, а некоторое множество субстанций, ибо, как уже говорилось выше, для сохранения качественного многообразия бытия необходимо допустить «существование многообразного в одно и то же время» (3, 275), т. е. допустить сосуществование субстанций. Изменение представляет собой следование (т. е. упорядоченный во времени и пространстве переход) друг за другом способов существования субстанции. В то же время «понятие изменения предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями, т. е. как постоянный» (3, 258). Это значит, что любой из способов существования субстанции относительно постоянен и границами его постоянства оказываются противоположные друг другу определения. Изменение и предполагает соединение «противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте) (3, 137). Вследствие этого возникать или исчезать могут только определения, характеризующие тот или иной способ существования субстанции. Любой способ существования субстанции (акциденция) в качестве изменчивого «подвергается не изменению, как уже было сказано в приведенном выше фрагменте, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают».

Это разделение субстанции, способов ее существования и определений, характеризующих, конкретизирующих последние, во многом аналогичны Спинозовскому различению вечной и неизменной субстанции и ее конечных состояний — модусов, определенность которых и ограниченность достигается с помощью атрибутов. Атрибуты Спинозовской субстанции образуют актуально бесконечное множество, они не возникают и не исчезают, а заданы все сразу, целиком. Именно это отличает Спинозовские атрибуты

от определений, характеризующих способы существования субстанции по Канту. Определения исчезают и возникают, число их может быть охарактеризовано как потенциально бесконечное, поскольку их множество не мыслится как однозначно заданное. Правда, в системе Спинозы мысль о бесконечном множестве атрибутов практически не находит применения: для его системы, оказывается, достаточно двух важнейших атрибутов — протяженности и мышления, тогда как у Канта подобного ограничения нет. Кант достигает такого результата вследствие того, что он отличает движение как перемещение в пространстве от «любого», «всякого» изменения, каким характеризуются субстанции иного рода, нежели протяженное тело. Спиноза исходит из последовательно монистической системы, тогда как для Канта характерна тенденция к плюрализму. Первый стремится провести механицизм наиболее последовательным образом, от начала до конца. Кант же соответственно достижениям естествознания своего времени добивается известного ослабления механицизма, допуская «немеханические (нефизические)» виды субстанций.

Он не может пользоваться понятиями «движение» и «изменение» как синонимами, так как понимает, что одного механического движения далеко не достаточно для объяснения всех наблюдаемых изменений, а за понятием «движение» традиционно закрепилось значение механического перемещения. Оно наиболее глубоко и обстоятельно изучено, в отличие от изменений других видов субстанций.

Поэтому, если мы зададимся вопросом, что же было для Канта моделью, относительно которой он анализировал понятия, характеризующие развитие, то наиболее вероятным ответом может быть следующий: такой моделью была, прежде всего, та концепция эволюции нашей планетной системы, которая так блестяще была развернута во «Всеобщей естественной истории и теории неба» и других небольших работах, к ней примыкающих.

Относительно немеханических видов изменения он мало что мог сказать конкретного, особенно в пору работы над «Критикой чистого разума»: даже основные идеи мыслителя в области биологии и социологии были еще далеки от конкретизации — намечен лишь принципиальный к ним подход; в то же время при необходимости рассмотреть методологический вопрос *in concreto* Кант широко пользуется примерами из «Теории неба» (3, 565—566). Материя как совокупность атомов, которая постоянна, которая не возникает и не исчезает, — изменяются лишь формы, в которых она пребывает, — играет роль субстанции. Это, без сомнения, важнейшая из всех субстанций — физическая субстанция. Изменению подлежат лишь «способы ее существования», на роль которых претендует, например, первоначальное рассеянное состояние, в котором хаотически перемешаны как

легкие, так и тяжелые элементы; таким может быть и способ существования, сменяющий первый: организованная совокупность звездно-планетных систем, где в качестве особого способа существования рассматривается любая из солнечных систем (на примере нашей Солнечной системы) или планет.

Если мы возьмем первый из способов существования, то для него исчезающим определением будет хаотичность, отсутствие упорядоченности, а возникающим определением окажется — организованность в систему — «*системное устройство мироздания*» (1, 140). Эту организованность, которая представляется в качестве другого полюса (как «противоречаще-противоположный») Кант описывает следующим образом: «В сущности все планеты и кометы, принадлежащие нашему мирозданию, образуют *систему* уже по одному тому, что они вращаются вокруг общего центрального тела. Я употребляю, однако, это выражение и в более узком смысле, имея в виду те более точные отношения, в силу которых связь между небесными телами стала регулярной и единообразной. Орбиты планет лежат в одной общей плоскости, а именно в продолженной экваториальной плоскости Солнца; отклонение от этого правила встречается только у крайней границы системы, там, где всякое движение постепенно прекращается. Так вот, когда известное число небесных тел, расположенных около общего центра и вращающихся вокруг него, вместе с тем ограничено некоторой плоскостью, так что они могут лишь минимально отклоняться от нее в обе стороны, когда это отклонение происходит постепенно только у тех тел, которые больше всего удалены от центра и поэтому меньше других участвуют в общей связи, тогда я говорю, что эти тела связаны между собой в некоторую *систему*» (1, 140—141). Для вновь образовавшегося системного способа существования, например, планеты Земля, представляющей этот способ, противоположными определениями могут быть состояние жидкости и состояние твердого тела. Одним из немногих примеров такого рода, взятых не из области механического движения, можно отметить взаимодействие таких противоположных определений, «когда страдание уравнивается наслаждением» (3, 317)⁷.

Между «противоречаще-противоположными определениями» как пограничными, возникающими или исчезающими, располагается бесконечное множество промежуточных состояний. «Между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину (так как все части явлений всегда в свою очередь суть величины)» (3, 272). Поэтому даже в такой ситуации, когда, казалось бы, признание перерыва, качественного перехода неизбежно, Канту удается сохранить верность принципу непрерывности: «Новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя

через бесконечный ряд степеней, отличающихся друг от друга меньше, чем 0 от А» (3, 273).

Кант задается вопросом о том, как возможно возникновение или исчезновение некоторого определения в условиях непрерывного перехода? Вопрос этот напрашивается сам собою, без ответа на него вся концепция не может быть сколько-нибудь убедительной. Однако он предваряется другим вопросом, тесно связанным с первым: как вообще возможно наличие противоположных определений у одной и той же вещи, для одного и того же состояния субстанции? В рамках рационалистической идеи тождества бытия и мышления такое положение абсолютно исключено. Говоря о сторонниках лейбнице-вольфовской школы, Кант отмечал, что «они знали только один вид противоположности — противоречие (посредством которого упраздняется понятие самой вещи), но не противоположность, приводящую к взаимному разрушению, когда одно реальное основание уничтожает следствия другого, условия же для того, чтобы представить себе такую противоположность, мы находим только в чувственности» (3, 329). Именно так найден Кантом выход из затруднения: надо строго различать формально-логическое противоречие между понятиями как формами чистого мышления и противоречия мира явлений, наполненных конкретным чувственным содержанием.

Мысль эта была разработана им еще в известной статье 1763 года «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» и изложена буквально почти в тех же выражениях, что и в «Критике чистого разума». Здесь Кант писал следующее: «Когда речь идет о логической несовместимости, то имеют в виду только то отношение, которым два предиката вещи в силу противоречия упраздняют друг друга и свои следствия. ...Реальная несовместимость также основывается на взаимном отношении двух продуктов одной и той же вещи; но противоположность эта совсем иного рода. Одним из них вовсе не отрицается то, что утверждается другим, ибо это невозможно; оба предиката — А и В — утвердительны; только в то время, как от каждого в отдельности возникли бы следствия а и в, от совокупности их в одном субъекте не возникает ни того, ни другого, и, таким образом, следствием оказывается нуль» (2, 86). На наш взгляд, это еще один аргумент в подтверждение той мысли, что принцип развития, которым пользовался Кант-ученый, продолжал глубоко интересоваться Канта-философа, что последний много усилий прилагает для его обоснования и введения в науку в качестве важнейшего методологического принципа.

Но ответ на вопрос, как возможно наличие противоположных определений, оказывается одновременно ответом и на вопрос о том, как происходит возникновение и уничтожение определений: «реальная противоположность встречается везде, где $A+B=0$, т. е. где реальности, связанные в одном субъекте,

уничтожают действия друг друга; таковы все на каждом шагу встречающиеся в природе действия и противодействия, которые основываются на силах и потому должны называться *realitates phaenomenon*» (3, 322). Постоянным примером такого рода как раз и является механическое движение, «когда две движущие силы, расположенные на одной прямой, действуют на одну и ту же точку в противоположных направлениях» (3, 317).

Тейярдистский вариант концепции развития

Согласно «критической философии *substantia noumenon* лишь указывает на мир вещей в себе, не проливая на него ни малейшего света. Однако этот мир проявляет себя сквозь призму наших душевных способностей как *substantia phaenomenon* следующих трех видов: 1) субстанция физическая (множество атомов); 2) субстанция биологическая или жизнь (множество индивидуумов); 3) субстанция социальная, или разум (множество субстанций — личностей).

На основе единых принципов теоретического разума возможно объяснить все космологические и физические процессы, но ни происхождение, ни сущность процессов жизни и социальной жизни не в состоянии постигнуть теоретический разум. В эти решающие поворотные моменты эволюции — возникновения жизни и возникновения человека и общества — не обойтись без телеологических актов и, следовательно, иных, телеологических, принципов. Кант пытается представить новые принципы в качестве чисто условных («регулятивных»), но сама логика вещей заставляет его признать, что в этих актах мы сталкиваемся с вмешательством трансцендентных сил, вмешательством потустороннего по отношению к миру физических явлений мира вещей в себе.

Такова неизбежная и естественная плата идеализму за принцип непрерывности, за отсутствие момента тождества у противоположностей, за абсолютизацию их различия. Другим следствием данных принципов является необходимость прямолинейной поступательности, пусть разорванной в некоторых точках, но устремляющейся в одном направлении, невозможность прийти к диалектической идее спиралеподобного «круга кругов», где есть место как определенному направлению, так и закономерному уклонению от него, смещению.

Если, читая Канта, мы ощущаем как бы вынужденность его идеализма, от которого он с радостью отказался бы, если бы только знал, как совместить, с его точки зрения, «абсолютно несовместимое»: механизм и организм, физическую, в пространстве и времени осуществляемую, детерминацию и свободу. — мы ощущаем, что сама логика вещей требует «конституционализации» тех принципов, которые вводятся Кантом в качестве «ре-

гулятивных», то П. Тейяр де Шарден сознательно подчеркивает эту «логику», доказывая ее естественность и якобы неустранимость из «научного» мировоззрения. Идеализм Канта непоследователен («стыдливый», по словам В. И. Ленина), идеализм Тейяра де Шардена значительно более целостен. Тем не менее он иногда чуть ли не дословно повторяет кантовский ход рассуждений⁸.

Кантовское деление мира на мир вещей для нас и мир вещей в себе имеет определенную аналогию в тейяровском противопоставлении «внешнего и внутреннего вещей», т. е. материи и духа, физического и психического. Эти две стороны наличествуют у каждой вещи, но первая — как бы явно и открыто, бросаясь в глаза, вторая — скрыто и незаметно, прячась в интимной полутени. Однако именно вторая играет решающую роль в бытии вещи.

Развитие мира осуществляется благодаря совместному действию параллельно происходящих эволюций: эволюции материальной стороны и эволюции сознания, причем обе эти эволюции нетождественны, подчиняются различным принципам, вносят в итоговое развитие мира неравный вклад⁹. Отрицание качественного единства материальных систем, которые представляются как дуалистическое соединение разнородных моментов, влечет за собой отрицание и всех диалектических принципов развития.

Эволюция материальной стороны мира осуществляется, согласно П. Тейяру де Шардену, на основе принципа непрерывности и выглядит как постоянное возрастание сложности материальных систем. Тейяр де Шарден здесь исходит как бы из принципа материального единства мира, явное отрицание которого противоречит достижениям современной науки, как настоящим, так и будущим. Но одновременно этим изгоняется принцип взаимперехода количественных изменений в качественные. Порождение новой материи не доступно. «Пусть в каком-то очень разжиженном виде, но все начинается с самого начала»¹⁰, — пишет он. «Здесь в основе лежит принципиальное положение, на котором все строится: «Ничто в мире не может вдруг объявиться в конце, после ряда совершаемых эволюцией переходов (хотя бы и самых резких), если оно незаметно не присутствовало в начале»¹¹.

Критические моменты в эволюции материи (возникновение жизни и разумной жизни), для Канта остающиеся за пределами теоретического разума, Тейяр пытается представить как плавные, ничем принципиально с *материальной стороны* не отличающиеся. Доказательству этого положения он посвящает много усилий: «Не будет преувеличением сказать, что как человек анатомически — на взгляд палеонтологов — сливается с массой предшествующих ему млекопитающих, так и клетка, взятая по нисходящей линии (т. е. по линии материальной, а не духовной эволюции. — Л. К.), качественно и количественно тожд

в мире химических соединений»¹². По «нисходящей линии» нет никаких скачков, нет перерывов, ибо мы остаемся «в пределах материи», абсолютно лишенной творческого начала.

«В природе нет рубежа, отличающего начало жизни»¹³, — пишет Тейяр де Шарден. Знаменитая «клеточная революция», взятая как «внешняя революция», ничего революционного не представляет: она — продукт последовательного и плавного возрастания сложности. Нет такого рубежа, — считает Тейяр, — и при возникновении человека, ибо «внешне почти никакого изменения в органах»¹⁴ не происходит, осуществляется ничтожный морфологически шаг.

Однако механицизмом, принявшим здесь вид редукционизма, обойтись все-таки невозможно. В XX веке убедить кого-либо в отсутствии возникновения нового невозможно. Начало по природе своей действительно очень «деликатно и мимолетно», но... оно существует. И П. Тейяр де Шарден, как бы прямо противореча всему ранее сказанному, утверждает: «Критические точки изменения состояний, ступени на наклонной линии, в общем разного рода скачки *в ходе* развития — это для науки отныне *единственный*, но зато *истинный* способ представить себе и уловить «первый момент»¹⁵.

С этих новых позиций о возникновении жизни говорится уже следующее: «По аналогии со всем тем, чему нас учит сравнительное изучение развития в природе, к этому особенному моменту земной эволюции следует отнести созревание, перелом, рубеж, кризис крупнейшего масштаба — начало нового ряда»¹⁶; а о втором такого рода моменте — следующее: «...возникновение мысли представляет собой порог, который должен быть перейден одним шагом»¹⁷.

Как же быть? Неужели перед нами диалектическое единство противоположностей?

Отнюдь нет! Перед нами лишь чисто механическое присоединение одной противоположности к другой, их «рядоположение», говоря словами Гегеля. Скачки, перерывы непрерывности — это то, что характеризует способ эволюции «внутреннего» вещей, т. е. так эволюционирует сознание, дух, психическое. Оно пребывает неизменным до поры до времени, пока материя не подготовит требуемых «размеров», а затем вдруг делает резкий скачок. Только «психической прерывности»¹⁸ мы обязаны тем, что возникает новое.

Возьмем уже упоминаемую «клеточную революцию», которая может быть понята только как «внутренняя революция» — она представляет собой «*принципиальное* изменение в состоянии сознания (здесь курсив мой. — Л. К.) частиц универсума»¹⁹. «Перед нами действие не внешних сил, а психологии»²⁰.

Обратимся к возникновению разумной жизни. «Можно как угодно переворачивать проблему. Или надо сделать мысль невообразимой, отрицая ее психическую трансцендентность отно-

сительно инстинкта. Или надо решиться допустить, что ее появление произошло *между* двумя индивидами»²¹. Ясно, что последнее «или» совершенно фантастично и решительно отбрасывается Тейяром, так как мысль есть свойство личности и не может находиться где-то вне ее. Остается признать «психическую трансцендентность» мысли по отношению к инстинктам.

Таким образом, развитие мироздания складывается из параллельного плоскоэволюционистского движения физической его стороны и эмерджентистского движения психической его стороны. Только их объединением, полагает П. Тейяр де Шарден, можно описать наблюдаемые нами явления. *Mutatis mutandis* мы имеем кантианское единство механицизма и телеологии, поведения в мире явлений и мире вещей в себе. Отнюдь не случайно он вопрошает: «Не является ли феномен *возникновения* тем самым актом, посредством которого острее нашего ума проникает в абсолютное?»²², как не случайно и то, что, характеризуя телеологический конечный пункт и двигатель развития — Омега, П. Тейяр де Шарден пишет: «Если бы по природе он не ускользал от времени и пространства, которые объединяет, то не был бы Омегой»²³. Тейярдистский вариант концепции развития повторяет основные принципы классического для метафизической концепции варианта — кантовского.

* * *

В лице тейяровской концепции развития мы сталкиваемся с вольной или невольной маскировкой под диалектику методологии, принципиально враждебной подлинной диалектике — диалектическому материализму. Диалектику «рожает» само естествознание XX века. Поэтому с позиций идеализма можно или оставить науку в покое и принципиально отвернуться от нее, как это делают многочисленные в наши дни школы и школки философского иррационализма, или попытаться сохранить влияние на науку, но тогда неизбежно «заигрывание» с диалектикой, облачение в диалектические одежды метафизического чучела. После немецкой классической диалектики буржуазная мысль не продвинулась ни на йоту в построении этого метода. Благо уже и тогда, когда она обращается за выучкой к Канту. Из этого источника черпали, прячась от самого себя, позитивизм, гордясь собой, неокантианство, теперь припал к его глубинам и католицизм. Превзойти Канта, видимо, буржуазной мысли не суждено.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29, с. 317.

² Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972, с. 56.

³ Там же, с. 59.

⁴ О возможности лишь эмпирического, а не чистого трансцендентального, т. е. трансцендентного, применения категорий рассудка Кант предупреждает

многократно, ибо здесь скрыта суть различий между применимостью рассудка и разума.

⁵ См. также с. 307 — «Предметы, которые мыслит только рассудок, мы называем умопостигаемыми объектами (Verstandeswesen, Noumena)».

⁶ «Только безусловно внутреннее содержание материи, согласно чистому рассудку, есть химера, так как материя вовсе не есть предмет для чистого рассудка; трансцендентальный же объект, лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей, есть лишь нечто, чего мы не могли бы понять, если бы даже кто-нибудь мог сказать, что оно такое: слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании» (3, 325).

⁷ В докритический период в аналогичной ситуации Кант приводил в качестве примера взаимоотношения отвращения и влечения (см. 2, 113).

⁸ См., например: П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, с. 62: «С одной стороны, объективная реальность психического усилия и психического труда столь хорошо установлена, что на ней основывается вся этика. А с другой стороны, природа этой внутренней силы столь неуловима, что за ее пределами оказалось возможным построить всю механику».

⁹ Если этой дуальности процессов эволюции сознательно или неосознанно не замечать (как это делает в предисловии к русскому переводу книги Тейяра де Шардена Роже Гароди), может сложиться впечатление о необыкновенной близости Тейяра к диалектическому методу (что и демонстрирует обманывающийся, вернее, склонный обмануться, Роже Гароди). Однако подлинной диалектике это построение чуждо много более, чем кантовское.

¹⁰ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, с. 80.

¹¹ Там же, с. 72.

¹² Там же, с. 83.

¹³ Там же, с. 79.

¹⁴ Там же, с. 168.

¹⁵ Там же, с. 80; см. с. 168, 169 и др.

¹⁶ Там же, с. 81.

¹⁷ Там же, с. 171.

¹⁸ Там же, с. 193.

¹⁹ Там же, с. 91.

²⁰ Там же, с. 150.

²¹ Там же, с. 171.

²² Там же, с. 216.

²³ Там же, с. 265.