

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ

И вот, все есть движение, материя находится в движении, и еще, все есть материя, и движение находится в материи. Они суть вещи и умопостижимое, логическое и действительное. Ибо то, что есть движение, является и материей, и то, что есть материя, есть и движение, так как они являются творцами друг друга. Ибо согревание и охлаждение, увлажнение и иссушение материи образуются (исходя) от движения, а возникновение и уничтожение, рост и убыль, возмущение и изменение движения исходят от материи.

Во-первых, подлежащее в движении различается по разреженности пустоты. А подлежащее материи — по густоте (насыщенности) движения, и приобретает видимость (проявление) от пустоты.

Во-вторых, (движение и материя), согласно бесконечности, неподвижны и нематериальны, ибо не перемешаны, ибо движение и материя образуются из неподвижного и нематериального, а покой — и из материи, и из движения, о чем сказано в форме притчей.

*Зенон Элейский. О природе // Арешатян С.
Трактат философа Зенона «О природе». Ереван,
1956, С. 339*

АРИСТОТЕЛЬ

Что касается так называемых пифагорейцев ⁷, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели размышляющие о природе, и это потому, что они заимствуют их не из чувственно воспринимаемого, ибо математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах; и все же они постоянно рассуждают о природе и исследуют ее. В самом деле, они говорят о возникновении неба и наблюдают за тем, что происходит с его частями, за его состояниями и действиями, и для объяснения этого прибегают к своим началам и причинам, как бы соглашаясь с другими размышляющими о природе, что сущее — это [лишь] то, что воспринимается чувствами и что так называемое небо объемлет. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходят для этого, нежели для рассуждений о природе. С другой стороны, они ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и изменения.

Далее, если согласиться с ними, что из этих начал образуется величина, или если бы это было доказано, то все же каким образом получается, что одни тела легкие, а другие тяжелые? В самом деле, исходя из тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они рассуждают о математических телах ничуть не больше, чем о чувственно воспринимаемых; поэтому об огне, земле и других таких телах ими ничего не сказано, поскольку, я полагаю, они о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему.

Далее, как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, а вместе с тем нет

никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание? Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже — несправедливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте оказывается уже множество существующих вместе [небесных] тел, вследствие чего указанные свойства чисел сообразуются с каждым отдельным местом, то спрашивается, будет ли число, относительно которого следует принять, что оно есть каждое из этих явлений, будет ли оно то же самое число-небо или же другое число помимо него? Платон говорит, что оно другое число; впрочем, хотя и он считает эти явления и их причины числами, но числа-причины он считает умопостигаемыми, а другие — чувственно воспринимаемыми.

Аристотель. Метафизика // Сочинения. В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 85—86

ЦИЦЕРОН

Но обратимся к проблеме, так занимающей Диодора, в ней исследуется, какое значение имеет то, что может произойти. По мнению Диодора, только то может произойти, что либо истинно в настоящем, либо будет истинным в будущем. Утверждать так значит утверждать, что не происходит ничего такого, что не было необходимо, и что все, что может произойти, то или уже произошло, или произойдет в будущем. А это значит, что не более возможно изменить истинное в ложное из того, что произойдет в будущем, чем из того, что уже произошло. Но в отношении уже происшедшего эта невозможность очевидна, а в отношении будущего, поскольку оно скрыто от нас, это неясно. Так, применительно к человеку, которого постигла смертельная болезнь, истинным будет: «Этот человек умрет от этой болезни». Но то же самое, если это истинно сказано о человеке, на котором сила болезни не так отразилась, все же должно произойти. И выходит, что и в будущем также ничего невозможно изменить из истинного в ложное. Ведь [выражение] «Сципион умрет» имеет такую силу, что хотя оно высказано о будущем, однако оно не может быть обращено в ложное: ведь оно высказано о человеке, а человек необходимо должен умереть. (18) А если бы было сказано: «Сципион умрет ночью, в своей постели, насильственной смертью», то это тоже было бы истинное высказывание, ибо было бы сказано, что произойдет то, что должно было произойти. А то, что это должно было произойти, доказывается тем, что это действительно произошло. Так что «умрет Сципион» было не более истинным, чем «умрет таким вот образом»; умереть Сципиону было неизбежно, и не менее неизбежно было ему умереть именно таким образом. «Сципион был убит» не может быть изменено из истинного в ложное, и точно так же не может быть изменено «Сципион будет убит». Но хотя это так, все же напрасно Эпикур, испугавшись судьбы, стал искать защиты у атомов, сбил их с прямого пути и вместе с тем допустил сразу две непостижимые вещи: во-первых, что что-то может произойти без причины, из чего следует ведь, что из ничего может произойти нечто, а этого ни сам Эпикур, ни другой какой физик не может допустить; во-вторых, что когда два атома (*individua*) несутся через пустоту, то один из них движется по прямой, а другой отклоняется. (19) Ведь Эпикуру, если бы он согласился с тем, что всякое

высказывание либо истинно, либо ложно, можно было бы не опасаться, что все необходимо происходит в силу судьбы. Не в силу вечных причин, проистекающих из естественной необходимости, является истинным то, что высказано в словах «Карнеад поступил в Академию», но и не вовсе без причин. Есть ведь разница между причинами, случайно предшествующими, и причинами, заключающими в себе природное воздействие. Так, всегда было истинным высказывание «Эпикур умрет, прожив семьдесят два года, при архонте Пифарете», но вовсе не фатальны были причины, почему это произошло; но так как это событие произошло именно так, то верно, что оно произошло так, как должно было произойти. (20) Те, которые утверждают, что будущее невозможно изменить и что невозможно истинное будущее превратить в ложное, вовсе не утверждают этим необходимость судьбы. Они только разъясняют значение слов. Но те, которые вводят [для объяснения] извечный ряд причин, те отнимают у человека свободную волю и превращают его в раба судьбы.

Х. Об этом достаточно, рассмотрим другие вопросы. Заключает Хрисипп еще следующим образом: «Если есть движение без причины, то не всякое высказывание... будет либо истинным, либо ложным. Ибо то, что не имеет действующих причин, то не будет ни истинным, ни ложным. Но всякое высказывание или истинно, или ложно. Следовательно, нет движения без причины. (21) А если это так, то все, что происходит, происходит по предшествующим причинам. А если это так, то все производится судьбой. И, стало быть, доказано, что все, что происходит, происходит в силу судьбы».

На это я отвечу, во-первых, что если бы у меня была охота в чем-то согласиться с Эпикуром и, в частности, с его утверждением, что могут быть высказывания ни истинные, ни ложные, то я бы скорее пошел на такую крайность, чем согласился с тем, что все происходит в силу судьбы. Потому что мнение Эпикура еще заслуживает обсуждения, но Хрисиппа — [решительно] неприемлемо. Хрисипп из всех сил старается доказать, что всякая «аксиома» или истинна, или ложна. Эпикур, опасается, что если согласиться с этим, то придется согласиться и с тем, что все, что происходит, происходит в силу судьбы, потому что если одно из двух извечно истинно, то оно также достоверно, а если достоверно, то также необходимо. Таким образом, считает он, утверждается и необходимость и судьба. А Хрисипп точно так же боится, что если он не будет поддерживать мнение, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно, то ему не удержать и утверждения, что все происходит в силу судьбы и от вечных причин будущих вещей.

(22) Но Эпикур считает, что отклонением атома можно избежать необходимость судьбы. И вот у него родился некий третий вид движения, помимо тяжести и толчка. Атом у него на чуточное расстояние отклоняется⁸... Что это отклонение происходит без причины — это он вынужден признать если не на словах, то на деле. Ведь атом от атома отклоняется не от толчка (*plaga*). Да и как один из них может толкнуть другого, если отдельные атомы, по Эпикуру, несутся под влиянием своей тяжести отвесно, по прямым линиям. Следовательно, если один атом от другого никогда не отталкивается, то один другого также и не касается. И получается, что даже если есть атомы и их отклонение, то они отклоняются без всякой причины. (23) Эту идею Эпикур придумал вследствие того, что опасался, как бы, допустив вечное, естественное и необходимое движение атомов от тяжести, не лишиться нам всякой свободы действий, поскольку и движения нашей души также определяются воздействием на нее движения атомов. Но сам изобретатель атомов,

Демокрит, предпочел признать, что все происходит по необходимости, чем отклонять у неделимых телец их естественное движение.

XI. Остроумнее оказался Карнеад, который показал, что эпикурейцы могли бы защитить свое дело без этого выдуманного отклонения. Ибо если бы они учили, что душе могут быть присущи некие самопроизвольные движения, то это была бы для них, конечно, лучшая защита, чем вводить отклонение, тем более что причины его они отыскать не могут. Защищаясь, таким образом, эпикурейцы могли бы легко отразить Хрисиппа. Потому что, согласившись с ним, что никакое движение невозможно без причины, они могли бы отвергнуть его утверждение, что все происходящее происходит по предшествующим причинам, ибо наша воля не нуждается во внешних и предшествующих причинах. (24) Когда, используя ходовые выражения, мы говорим: «Такой что-то желает, или не желает, беспричинно», то мы хотим этим сказать - «без внешней и предшествующей причины», а не без всякой. Это так же, как когда мы говорим: «Сосуд пустой», то мы вкладываем в эти слова иной смысл, чем те физики, для которых пустоты не существует. Мы подразумеваем, что в сосуде нет, скажем, или воды, или вина, или масла. Вот и когда мы говорим о беспричинном движении души, то имеем в виду отсутствие предшествующих внешних причин, но не вовсе без причины. О самом ведь атоме, который движется через пустоту его же собственным весом и тяжестью, можно сказать, что он движется без причины, поскольку на него извне не действует никакая причина. (25) Но чтобы физики всех нас не высмеяли за слова, что нечто происходит без причины, нам следует поправиться и сказать так: «Природа самого атома такова, что он движется своим весом и тяжестью, и это и есть та самая причина, по которой он так движется». Подобно этому не следует искать внешних причин самопроизвольных (*voluntarii*) движений души. Ибо этим движениям свойственна такая природа, что они в нашей власти и нам повинуются. Но они не беспричинны. Причиной их является сама их природа. (26) А если так, то мы вполне можем признать, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно. Но почему это обязывает нас признать также власть судьбы над всем, что происходит в мире? На это Хрисипп отвечает: потому что никакое будущее событие не может быть истинным, если оно не имеет причин, в силу которых оно должно произойти. Следовательно, то, что истинно, необходимо должно иметь причины и, таким образом, то, что происходит, происходит в силу судьбы (*fato evenerint*)...

XVI. (36) Они говорят, что есть большая разница между тем, без чего что-то не может произойти, и тем, отчего что-то необходимо должно произойти. Нельзя называть причиной то, что не производит собственной своей силой того, чего оно считается причиной. И нельзя называть также причиной то, без чего что-нибудь не происходит; причина — это то, что своим наличием необходимо производит то, чему оно является причиной. До того как Филоктет был укушен змеей, разве была какая-нибудь причина в природе вещей, по которой он должен был быть оставленным на острове Лемносе? Но после укуса появилась эта ближайшая и непосредственно связанная с тем, что его оставили, причина. Суть (*ratio*) события открыла его причину. (37) Но извечно истинным было это высказывание: «Останется на острове Филоктет», и оно не могло из истинного превратиться в ложное. Необходимо, чтобы из двух противоположностей (я здесь называю «противоположностями» два таких [высказывания], из которых одно утверждает то, что другое отрицает),

необходимо, повторяю, чтобы из двух высказываний подобного рода, вопреки Эпикуру, одно было истинным, другое — ложным; как, например, «Филоктет будет укушен» было извечно истинным, а «не будет укушен» — ложным; если только мы не захотим следовать за мнением эпикурейцев, которые говорят, что подобные высказывания ни истинны, ни ложны. Они же, если этого постыдятся, то могут сказать такое, что еще постыднее, а именно, что дизъюнкции из противоположных высказываний истинны, но по содержанию высказанного в них ни одно не истинно. (38) Какое поразительное бесстыдство и жалкое невежество в логике! Ведь если что-то в сказанном не истинно и не ложно, то оно определено не истинно. А так как оно не истинно, то как оно может быть не ложно? Или то, что не ложно, как может быть не истинно? Итак, будем придерживаться того мнения, которое защищает Хрисипп, а именно, что всякое высказывание или истинно, или ложно. А отсюда мы вынуждены сделать вывод, что кое-что может быть извечно истинным и в то же время не связанным с извечными причинами и свободным от необходимости судьбы...

XX. (46) Стало быть, вот как надо решать это дело, а не искать помощи от блуждающих и уклоняющихся от своих путей атомов. «Атом,— говорит Эпикур,— отклоняется». Во-первых, почему? По Демокриту, атомы получают некую силу движения от толчка, который он называет *plaga*, по-твоему, Эпикур,— от тяжести и веса. А что же это за новая причина в природе, которая отклоняет атом? Или атомы бросают между собой жребий, которому отклониться, которому нет? И почему они отклоняются на ничтожнейшее расстояние, а не на большее? И почему именно на одно такое расстояние, а не на двойное? Не на тройное? Так проблема не решается. Потому что ты, Эпикур, не объясняешь отклонение и движение атома ни толчком извне, ни какой-нибудь иной причиной, влияющей на него из той пустоты, сквозь которую атом несется, ни какой-то переменной, которая происходит в самом атоме и которая побуждает его изменить свое естественное движение под влиянием тяжести. И вот, не приведя никакой причины, которая могла бы вызвать это отклонение, он, Эпикур, считает, что сказал новое слово, высказав такое, что все умные люди с презрением отвергают. А по-моему, больше всех укрепляет веру не только в судьбу, но и в необходимость, и силу всего происходящего, и больше всех отвергает произвольные движения души тот, кто, сознавая свою неспособность по-другому возразить против судьбы, прибегает к выдуманным отклонениям атомов. Между тем пусть даже атомы существуют, что, впрочем, мне никто никоим образом не сможет доказать, эти отклонения никогда не удастся объяснить. Ибо если атомам присуще естественно-необходимое [движение] от тяжести, потому что всякое тело, имеющее вес, если этому ничто не препятствует, необходимо движется и несется [по прямой, сверху вниз], то необходимо, чтобы и движение отклонения было также естественно присуще некоторым или, если [эпикурейцы] того хотят, всем атомам...⁹

Цицерон. О судьбе // Философские трактаты. М., 1985. С. 305-308, 312—313, 316

Т. ГОББС

10. *Движение есть непрерывная перемена мест, т. е. оставление одного места и достижение другого; то место, которое оставляется, называется обычно *terminus a qui*; то же, которое достигается,— *terminus ad quem*. Я называю этот процесс не-*

прерывным, ибо ни одно тело, как бы мало оно ни было, не может сразу целиком удалиться со своего прежнего места так, чтобы ни одна часть его не находилась в части пространства, общей обоим местам — покинутому и достигнутому...

Нельзя себе представить, будто что-либо движется вне времени, ибо время есть, согласно определению, призраку, т. е. образ движения. Представлять себе, будто что-нибудь движется вне времени, значило бы поэтому представлять себе движение без образа движения, что невозможно.

11. *Покоящимся называется то, что в течение известного промежутка времени остается в одном и том же месте; движущимся же или двигавшимся — то, что раньше находилось в ином месте, чем теперь, независимо от того, пребывает ли оно в данный момент в состоянии покоя или в состоянии движения.* Из этого определения следует, во-первых, что все тела, которые в настоящее время находятся в процессе движения, двигались и до этого. Ведь пока они находятся в том же самом месте, что и ранее, они пребывают в состоянии покоя, т. е. не движутся, согласно определению покоя; если же они находятся в другом месте, то они двигались ранее, согласно определению движения. Из этого же определения следует, во-вторых, что *тела, которые движутся, будут двигаться и дальше*, ибо то, что движется, оставляет место, в котором оно находится, и достигает другого места, а следовательно, движется дальше. Из того же определения следует, в-третьих, что *тела, которые движутся, не остаются ни на один момент в одном и том же месте.* Ибо то, что находится в течение известного времени в одном и том же месте, находится, согласно определению покоя, в состоянии покоя.

Существует известное ложное заключение относительно движения, вытекающее из незнания этих положений. Это заключение формулируют обычно так: если какое-нибудь тело движется, то оно движется или там, где находится, или там, где не находится; но и то и другое неверно; следовательно, тело вообще не движется. Однако большая посылка здесь неверна. Ибо то, что движется, не движется ни там, где оно находится, ни там, где оно не находится, а движется с того места, где оно находится, к тому месту, где оно не находится. Нельзя отрицать, что всякое движущееся тело движется где-нибудь, т. е. в пределах известного пространства. Местом же такого тела является не все пространство, а часть его, как уже изложено выше в седьмом пункте. Из доказанного нами положения, согласно которому все, что движется, не только двигалось, но и будет двигаться, следует, что движение нельзя представить себе, не представляя прошлого и будущего...

Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 141—142

В. С. СОЛОВЬЕВ

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и quasi философов, употребляю-

щих это понятие в своих теоретических построениях. Поэтому нам следует рассмотреть, что, собственно, содержится в понятии развития, что им предполагается.

Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается: развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее, субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития. Вообще должно заметить, что понятие безусловно простой субстанции, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философской критикой. Но подлежать развитию, с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей: изменения, происходящие с гранитною скалой или с кучей песка, не называются развитием. Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть *живой организм*. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы. Но не всякие изменения в организме образуют его развитие. Такие изменения, в которых определяющее значение принадлежит внешним, чуждым самому организму деятелям, может влиять на внешний ход развития, задерживать его или и совсем прекращать, разрушая его субъект, но они не могут войти в содержание самого развития: в него входят только такие изменения, которые имеют свой корень или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии. Материал развития и побуждающее начало его реализации даются извне, но это побуждающее начало может действовать, очевидно, лишь сообразно с собственной природой организма, то есть оно определяется в своем действии воздействием этого организма, и точно так же материал развития, чтобы стать таковым, должен уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основные формы, должен быть обработан деятельностью самого организма для органических целей, так что способ и содержание развития определяются изнутри самим развивающимся существом. Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели дают только *causam materialem* и *causam efficientem* * развития, *causa* же *formalis* и *causa finalis* ** заключаются в самом субъекте развития.

Ряд изменений без известной исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие, ибо каждый член такого ряда за отсутствием общего начала, определяющего его относительное значение, не мог бы быть определенным моментом развития, а оставался бы только безразличным изменением. Если, как было сказано, понятие цели предполагает понятие развития, то точно так же последнее необходимо требует первого. Следовательно, *развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели*: таково развитие всякого организма; *бесконечное же развитие* есть просто бессмыслица, *contradictio in adjecto*. Итак, мы должны предположить три общие необходимые момента всякого

* — материальная причина (лат.) и — действующая причина (лат.).

** — формальная причина (лат.) и - целевая причина (лат.).

развития, а именно: известное первичное состояние, от которого оно начинается; другое известное состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство, ибо если бы не было последовательного и постепенного перехода от первого к последнему, то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние. Общая формула, выражающая эти три момента, есть *закон развития*. Определив закон развития, мы определим и цель его. Не то чтобы закон и цель были одно и то же, но знание первого дает и знание второй: так, зная закон, по которому развивается растение, мы знаем и цель этого развития — плодоношение — как последний момент прогрессивного изменения, которое определяется тем законом.

Если развитие есть процесс имманентный, пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом, то все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма — в его зародыше. Это фактически доказывается тем, что из семени известного растения или из эмбриона известного животного никакими средствами невозможно произвести ничего иного, кроме этого определенного вида растения или животного. Итак, первоначальное состояние организма, или его зародыш, по своим образующим элементам есть уже *целый организм*, и если, таким образом, различие между зародышем и вполне развитым организмом не может заключаться в разности самих образующих начал и элементов, то оно, очевидно, должно находиться в разности их *состояния* или *расположения*. И если в развитом организме составные его элементы и формы расположены таким образом, что каждый из них имеет свое определенное место и назначение, то первоначальное, или зародышевое, состояние представляет противоположный характер: в нем составные формы и элементы организма еще не имеют своего строго определенного места и назначения — другими словами, они смешаны, индифферентны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не выделились, не проявили своей особенности, не обособились. Таким образом, развитие должно состоять собственно в выделении или обособлении образующих форм и элементов организма ввиду их нового, уже вполне органического соединения. Если, в самом деле, в развитие не должны привходить извне *новые* составные формы и элементы, то оно, очевидно, может состоять только в изменении состояния или расположения *уже существующих* элементов. Первое состояние есть смешение или внешнее единство; здесь члены организма связаны между собою чисто внешним образом. В третьем, совершенном состоянии они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение или обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность через обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития. Не трудно показать необходимость перехода от второго к третьему состоянию. Обособление каждого образующего элемента неразрывно связано со стремлением исключить все остальные, уничтожить их как самостоятельное или сделать их своим материалом, а так как это стремление одинаково присуще каждому из элементов, то они и уравнивают друг друга. Но простое равновесие было бы возможно только в том случае, если бы все образующие

элементы были совершенно одинаковы, а этого в организме быть не может. В самом деле, при совершенной одинаковости элементов каждый мог бы получить от всех других только то, что сам уже имеет, причем не было бы решительно никакого основания к их тесному внутреннему соединению, возможна была бы только чисто механическая случайная связь, образующая агрегат, а не организм (так, соединение одинаковых песчинок образует кучу песка, случайное единство которой распадается от всякого внешнего действия); таким образом, в организме каждый член его имеет необходимое свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравнивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных, а сообразно своему внутреннему характеру и значению. Так, в организме человеческом мозг или сердце имеют значение не как равные всем другим члены, а, сообразно своему особенному назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целостности всего организма, а следовательно, и самих себя. Таким образом, необходимо получается не механическое равновесие, а внутреннее органическое единство, которое и образует в своем полном осуществлении третий главный момент развития.

Должно заметить, что безразличие первого момента есть только относительное: абсолютного безразличия не может быть в организме ни в каком его состоянии. Особенности образующих частей существуют и в первом моменте развития, но связанные, подавленные элементом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов и сам прежний элемент единства является лишь как один из многих членов (так, например, католическая церковь, которая в начале средних веков была исключительно актуальным элементом единства, стала в новейшее время лишь одним из членов в общем организме цивилизации); связующее же единство всех частей во втором моменте является лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретной целостью в третьем моменте...

Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 141 — 144

Г. БАШЛЯР

Современная наука стремится познать явления, а не вещи. Она совершенно «невещественная». Вещь есть не что иное, как остановленное явление. Мы сталкиваемся здесь как бы с инверсией понятия сложности; нужно, по существу, воспринимать объекты в движении и искать, при каких условиях их можно рассматривать как находящиеся в состоянии покоя, как застывшие в пространстве обычного представления. То есть уже нельзя, как это было раньше, считать естественным восприятие объектов в качестве покоящихся — как будто они были вещами — и искать затем, при каких условиях они способны двигаться.

Естественно, что эта инверсия вызывает изменения и в метафизических установках, постулировавшихся в качестве исходных. Она приводит нас к

метафизическому заключению, прямо противоположному той поправке, которую внес в кантианство Шопенгауэр. Шопенгауэр хотел перевести все кантовские категории из сферы рассудка в сферу чувственности, истолковать их на основе причинности. Чтобы удовлетворить новым требованиям рассудка, перестраивающегося перед лицом новых явлений, мы считаем, напротив, что следует поднять обе формы чувственного представления (пространство и время.— *Ред.*) до уровня рассудочных, сохранив за чувственностью ее чисто аффективную роль, роль помощника в обиходной деятельности. В результате мы приходим к определению явлений в *мыслимом* пространстве, в *мыслимом* времени, короче, в формах, строго приспособленных к условиям, в которых явления *воспроизведены*.

Таким образом, мы приходим к заключению, возникшему у нас уже в ходе размышлений о несубстанциализме: план *воспроизведения*, должным образом интеллектуализированный, и есть тот план, где работает современная научная мысль; мир научных явлений и есть наше интеллектуализированное воспроизведение. Мы живем в мире шопенгауэровских воспроизведений, но мыслим в мире интеллектуализированных воспроизведений. Мир, в котором мы мыслим, не есть мир, в котором мы живем. *Философское отрицание* стало бы общей теорией, если бы оно могло скоординировать все примеры того, когда мысль порывает с требованиями жизни.

И что бы ни следовало из этого общего метафизического вывода, на наш взгляд, одно заключение, по меньшей мере совершенно справедливо: это то, что динамические характеристики, отвечающие требованиям изучения микрообъектов, должны быть неразрывно связаны с функциями определения пространственного положения. Обобщенная логика не может более выступать как статическое описание любого объекта. Логика не может больше быть «вещной», она должна вновь включить вещи в динамику явлений. Но, становясь динамической физикой произвольного объекта, логика должна годиться для всех новых теорий, изучающих новые динамические объекты. Она должна кристаллизовать их в такие системы, которые представляли бы собою типы объектов, сделанных подвижными.

Устойчивый объект, неподвижный объект, вещь в состоянии покоя задавали область подтверждений аристотелевской логики. Теперь перед человеческой мыслью возникают другие объекты, которые невозможно остановить, которые в состоянии покоя не имеют никаких признаков и, следовательно, никакого концептуального определения. Значит, нужно каким-то образом изменить действие логических ценностей; короче — необходимо разработать столько логик, сколько существует типов объектов любой природы.

Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 251 — 252

АРИСТОТЕЛЬ

Противолежащими называются противоречащее одно другому, противоположное (*tanantia*) одно другому, соотнесенное, лишенность и обладание, а также последнее «откуда» и последнее «куда» — такие, как разного рода возникновение и уничтожение; равным образом противолежащими называются те свойства, которые не могут вместе находиться в том, что приемлет их,— и сами эти свойства, и то,

откуда они. Действительно, серое и белое не находятся вместе в одном и том же, а потому те [цвета] откуда они *, противостоят друг другу.

Противоположными называются [1] те из различающихся по роду свойств, которые не могут вместе находиться в одном и том же; [2] наиболее различающиеся между собой вещи, принадлежащие к одному и тому же роду; [3] наиболее различающиеся между собой свойства, наличие которых возможно в одном и том же носителе; [4] наиболее различающееся одно от другого среди относящегося к одной и той же способности; [5] то, различия чего наибольшие или вообще, или по роду, или по виду. Все остальное называется противоположным или потому, что имеет указанные противоположности, или потому, что способно принимать их, или потому, что способно делать или испытывать таковые, или оно на самом деле их делает или испытывает, утрачивает или приобретает, имеет или не имеет.

...В одном смысле мы иногда как о тождественном говорим о едином по числу, затем — когда нечто едино и по определению, и по числу, например: ты сам с собой одно и по форме, и по материи; и далее — когда обозначение первичной сущности одно, например, равные прямые линии тождественны, и равные и равноугольные четырехугольники — тоже, хотя их несколько, но у них равенство означает единство.

А сходными называются вещи, когда, не будучи во всех отношениях тождественными и имея различие в своей составной сущности, они одни и те же по форме, как большой четырехугольник сходен с малым, и неравные прямые сходны друг с другом,

*то есть черный и белый цвет. *Ред.*

ибо они именно сходны друг с другом, но не во всех отношениях одни и те же. Далее, вещи называются сходными, когда, имея одну и ту же форму и будучи в состоянии быть больше и меньше, они не больше и не меньше. А другие вещи, когда у них одно и то же по виду свойство (например, белый цвет) бывает [у одной] в значительной степени и [у другой] слабее, называются сходными, потому что форма у них одна. Наконец, вещи называются сходными, когда у них больше тождественных свойств, нежели различных, или вообще, или очевидных; например, олово сходно с серебром, а золото — с огнем, поскольку оно желтое и красноватое.

А отсюда ясно, что о разном, или инаковом, и о несходном говорится в различных значениях. И «другое» в одном значении противостоит «тождественному», а потому каждая вещь по отношению к каждой другой есть либо то же самое, либо другое; в ином смысле говорят о «другом», когда у них ни материя не одна, ни определение не одно и то же, поэтому ты и твой сосед — разное. А третье значение «другого» — то, в каком оно употребляется в математике*. Таким образом, каждая вещь обозначается по отношению к каждой другой как «разное» или «тождественное» в той мере, в какой о ней говорится как о едином и сущем, и вот почему: «другое» не есть противоречащая противоположность «тождественному», поэтому оно (в отличие от «нетождественного») не сказывается о не-сущем, а сказывается о всем сущем: ведь всякое сущее и единое есть от природы либо «одно», либо не «одно».

Вот каким образом противопоставляются «разное», или «инаковое», и «тождественное», а различие — это не то, что инаковость. Ведь «инаковое» и то, в отношении чего оно инаковое, не должны быть инаковыми в чем-то определенном (ибо всякое сущее есть или инаковое, или тождественное). Различное же различается

от чего-то в чем-то определенном, так что необходимо должно быть нечто тождественное, в чем различаемые вещи различаются между собой**. А это нечто тождественное — род или вид. Ибо все различающееся между собой различается либо по роду, либо по виду; по роду различаются вещи, у которых нет общей материи и которые не могут возникать друг из друга (таково, например, то, что принадлежит к разным категориям); по виду — те, что принадлежат к одному и тому же роду (а называется родом то, благодаря чему различающиеся между собой вещи называются тождественными по сущности).

Противоположные же друг другу вещи различаются между собой, и противоположность есть некоторого рода различие. Что мы здесь исходим из правильного предположения, это ясно из наведения. Ведь все противоположные друг другу вещи очевидным образом различаются между собой; они не только разные вещи, но одни разные по роду, а другие попарно находятся в одной и той же категории, так что принадлежат к одному и тому же роду, т. е. тождественны друг другу по роду...

Так как различающиеся между собой вещи могут различаться в большей и в меньшей степени, то имеется и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью. Что она есть наибольшее различие — это ясно из наведения. Вещи, различающиеся между собой по роду, не переходят друг в друга, а в большей мере отдалены друг от друга и несопоставимы; а у тех, что различаются по виду, возникновение происходит из противоположностей как крайностей; но расстояние между крайностями — самое большое, а потому и расстояние между противоположностями такое же.

* — например, неравные прямые или четырехугольники с неравными сторонами и углами. *Ред.*

** — то есть они должны быть сопоставимы по роду или виду. *Ред.*

Но право же, наибольшее в каждом роде есть нечто законченное, ибо наибольшее есть то, что не может быть превзойдено, а законченное — то, за пределами чего нельзя найти что-то [относящееся к вещи]; ведь законченное различие достигло конца (так же как и остальное называется законченным потому, что достигло конца), а за пределами конца нет уже ничего, ибо конец — это крайний предел во всякой вещи и объемлет ее, а потому нет ничего за пределами конца, и законченное не нуждается в чем-либо еще.

Таким образом, из только что сказанного ясно, что противоположность есть законченное различие; а так как о противоположном говорится в различных значениях, то ему каждый раз будет сопутствовать законченность в том же смысле, в каком ему присуще быть противоположным. И если это так, то ясно, что каждая противоположность не может иметь больше одной противоположности: ведь ничего не может быть еще более крайним, чем крайнее, как и не может быть у одного расстояния больше чем две конечные точки; да и вообще если противоположность есть различие, а различие бывает между двумя вещами, то и законченное различие должно быть между двумя.

Равным образом необходимо правильны и другие определения противоположного, а именно: законченное различие есть наибольшее различие, ибо за пределами такого различия ничего нельзя (найти у вещей, различающихся по роду или по виду (ведь было показано, что между чем-то и вещами, находящимися вне [его] рода, нет «различия»), а между вещами, принадлежащими к одному роду, законченное различие

— наибольшее); вещи, больше всего различающиеся внутри одного и того же рода, противоположны (ибо законченное различие — наибольшее между ними); противоположны также вещи, больше всего различающиеся между собой в том, что может быть их носителем (ведь у противоположностей материя одна и та же); наконец, из тех вещей, которые подпадают под одну и ту же способность, больше всего различающиеся между собой противоположны (ведь и наука об одном роде вещей — одна), и законченное различие между ними — наибольшее.

А первичная противоположность — это обладание и лишенность, но не всякая лишенность (ведь о лишенности говорится в различных смыслах), а законченная. Все же остальные противоположности будут называться так сообразно с этими первичными противоположностями; одни потому, что имеют их, другие потому, что порождают или способны породить их, третьи потому, что приобретают или утрачивают эти или другие противоположности. Если же виды противолежания — это противоречие, лишенность, противоположность и отношение, а первое из них — противоречие и у противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно, то ясно, что противоречие и противоположность не одно и то же. Что же касается лишенности, то она есть некоторого рода противоречие: ведь обозначают как лишенное то, что чего-то лишено либо вообще, либо в некотором отношении, или то, что вообще не в состоянии обладать чем-то, или то, что, будучи по природе способным иметь его, его не имеет (мы говорим здесь о лишенности уже в различных значениях... это разобрано у нас в другом месте); так что лишенность — это некоторого рода противоречие, иначе говоря, неспособность, точно определенная или взятая вместе с ее носителем. Поэтому у противоречия нет ничего промежуточного, но у лишенности в каких-то случаях оно бывает: все или есть равное, или не есть равное, но не все есть или равное, или неравное, разве только то, что может быть носителем равенства. Так вот, если разного рода возникновение для материи происходит из противоположного и исходным служит либо форма и обладание формой, либо некоторая лишенность формы, или образа, то ясно, что всякое противоположение есть некоторого рода лишенность, но вряд ли всякая лишенность есть противоположение (и это потому, что вещь, лишенная чего-то, может быть лишена его не одинаковым образом): ведь противоположно [только] то, от чего изменения исходят как от крайнего. А это очевидно также из наведения. В самом деле, каждое противоположение содержит лишенность одной из противоположностей, но не во всех случаях одинаково: неравенство есть лишенность равенства, несходство — лишенность сходства, а порок — лишенность добродетели. И различие здесь бывает такое, как об этом было сказано раньше: в одном случае имеется лишенность, когда нечто вообще лишено чего-то, в другом — когда оно лишено его или в определенное время, или в определенной части (например, в таком-то возрасте, или в главной части), или повсюду. Поэтому в одних случаях бывает нечто промежуточное (и человек, например, может быть не хорошим и не плохим), а в других — нет (необходимо же числу быть либо нечетным, либо четным). Кроме того, одни противоположности имеют определенный носитель, а другие нет. Таким образом, очевидно, что всегда одна из противоположностей подразумевает лишенность [другой]; но достаточно, если это верно для первичных противоположностей и их родов, например для единого и многого: ведь все другие противоположности сводятся к ним.

Т. ГОББС

1. До сих пор речь шла о теле, об акциденциях, общих всем телам, таких, как *величина, движение, покой, деятельность, страдание, потенция*, о том, что *возможно* и т. д. Теперь следовало бы перейти к тем акциденциям, посредством которых одно тело отличается от другого. Но прежде всего следует объяснить, что значит *различаться* и *не различаться*, что такое *тождество* и *различие*, ибо тела обладают, кроме всего прочего, тем общим свойством, что они различаются между собой и что их можно отличить друг от друга. Мы говорим, что два тела различны, когда об одном из них можно высказать нечто, чего нельзя одновременно сказать о другом.

2. Прежде всего очевидно, что два тела не суть одно и то же тело, ибо так как их два, то они находятся в одно и то же время в двух местах, между тем как одна и та же вещь находится в одно и то же время в одном и том же месте. Все тела во всяком случае различны по числу, а именно как одно и другое. *То же самое* и *различны по числу* суть взаимно исключают друг друга имена.

Тела различаются по величине, если одно из них содержит больше единиц измерения, чем другое, например одно имеет локоть в длину, а другое — два локтя, одно весит два фунта, а другое — три. Такого рода различиям противопоставляется *равенство* тел по величине.

Те тела, которые различаются не только по величине, называются *несходными*. С другой стороны, те тела, которые различаются только по величине, называются обычно *сходными*. Считается, что несходство может быть видовым и родовым. Видовым является, например, различие между черным и белым — свойствами, воспринимаемыми одним и тем же органом чувств; родовым — различие между *белым* и *теплым* — свойствами, воспринимаемыми разными органами чувств.

3. *Сходство* или *несходство*, *равенство* или *неравенство* тел именуют *отношениями*; поэтому сами тела называются находящимися в *отношениях* друг с другом, или во *взаимоотношениях* (*relata* или *correlate*). Аристотель же называет их *талрості*. Первое из тел обычно обозначают как *предыдущий член* (*antecedens*), второе — как *последующий член* (*consequens*). Отношение предыдущего члена к последующему по признаку величины (равны ли они, или один из членов больше или меньше другого) называется *пропорцией*.

Пропорция есть не что иное, как равенство или неравенство величины предыдущего члена и величины последующего члена. Например, пропорциональное отношение 2 к 3 означает не более чем то, что 3 на единицу больше 2, а пропорциональное отношение 2 к 5 — не более чем то, что 2 на три единицы меньше 5. В пропорциях неравных величин отношение меньшей величины к большей называется недостатком, а большей к меньшей — излишком.

4. Кроме того, и разности нескольких неравных величин могут быть равны или неравны между собой. Поэтому кроме пропорций величин существуют также и пропорции пропорций. Именно таков случай, когда две неравные величины находятся в определенном отношении к двум другим также неравным величинам. Мы можем, например, сравнивать неравенство 2 и 3 с неравенством 4 и 5. В такой пропорции всегда необходимы четыре величины, за исключением того случая, когда при наличии трех

величин среднюю величину считают за две, так что в результате получаются те же четыре члена. Если пропорциональное отношение первого члена ко второму равно пропорциональному отношению третьего члена к четвертому, то эти четыре члена называются пропорциональными; в противном случае их именуют непропорциональными.

Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 160—162

Г. В. ЛЕЙБНИЦ

§ 1. *Филалет.* Одна из важнейших относительных идей — это идея *тождества или различия*. Мы не находим никогда и не считаем возможным, чтобы две вещи одного и того же рода существовали в одно и то же время в одном и том же месте. Вот почему, когда мы спрашиваем о чем-нибудь, *есть ли это та же самая вещь или нет*, то это всегда относится к одной вещи, существующей в такое-то время в таком-то месте. Отсюда следует, что одна вещь не может иметь двух начал существования и две вещи — одного начала по отношению к времени и месту.

Теофил. Помимо разницы во времени и месте должен всегда иметься внутренний принцип различия, и хотя существует много вещей одного и того же рода, однако никогда не бывает совершенно одинаковых вещей. Таким образом, хотя время и место (т. е. отношение к внешнему) служат нам для различения вещей, которые мы не умеем достаточно различать сами по себе, вещи все же различимы в себе. Следовательно, сущность (*le précis*) *тождества* и *различия* заключается не во времени и месте, хотя действительно различие вещей сопровождается различием времени или места, так как они влекут за собой различные впечатления об одной и той же вещи. Я уже не говорю о том, что скорее вещи должны служить нам для отличия одного места или времени от другого, так как сами по себе последние совершенно одинаковы, но вещи тоже не являются полными субстанциями и реальностями. Предлагаемый Вами метод различения, который Вы, по-видимому, считаете единственно пригодным для однородных вещей, основывается на том предположении, что проницаемость противоречит природе. Предположение это разумно, но опыт все же показывает, что в вопросе о различии оно не обязательно для нас. Мы наблюдаем, например, взаимное проникновение двух теней или двух световых лучей, и мы могли бы сочинить себе воображаемый мир, где тела обладали бы тем же свойством. Однако мы все же отличаем один луч от другого по линии их прохождения, даже когда они скрещиваются между собой.

§ 3. *Филалет.* То, что называют *принципом индивидуации* в схоластической философии, которая столько билась над определением этого понятия, заключается в самом существовании, прикрепляющем каждую вещь к некоторому определенному времени и месту, которые не могут быть общими для двух однородных вещей. *Теофил.* *Принцип индивидуации* сводится у индивидов к принципу различия, о котором я только что говорил. Если бы два индивида были совершенно сходны и одинаковы, одним словом, *неразличимы* сами, по себе, то не было бы принципа индивидуации, и я осмеливаюсь даже сказать, что в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов. Вот почему иллюзорно понятие атомов, имеющее своим источником несовершенные представления людей. Если бы существовали атомы, т. е.

совершенно твердые и совершенно неспособные к внутреннему изменению тела, отличающиеся друг от друга лишь по величине и фигуре, то очевидно, что атомы, обладающие одной и той же фигурой и величиной (что было бы вполне возможно), были бы тогда неразличимы само по себе и их можно было бы различить только по внешним наименованиям, лишенным внутреннего основания, что противоречит самым основным принципам разума. Но в действительности всякое тело способно изменяться и даже фактически постоянно изменяется, так что оно в себе самом отличается от всякого другого тела. Я вспоминаю, как одна знаменитая, обладающая возвышенным умом принцесса сказала однажды на прогулке в своем саду, что она не верит, что существуют два совершенно одинаковых листка. Один остроумный дворянин из ее свиты заметил, что их нетрудно было бы найти, но хотя он очень усердно искал их, однако должен был убедиться собственными глазами, что в них всегда можно найти какое-нибудь различие. Соображения эти, которыми до сих пор пренебрегали, показывают, как далеко отошли в философии от самых естественных понятий и от великих принципов истинной метафизики.

§ 4. *Филалет.* Единство (тождество) одного и того же растения составляет такая организация частей в одном теле, которая участвует в общей жизни. Это длится в течение всего времени существования растения, хотя части его изменяются.

Теофил. Организации или конфигурации без жизненного принципа, называемого мною монадой, было бы недостаточно для сохранения *idem numero* * или того же самого индивида, так как конфигурация может сохранить свою специфичность, но не сохранить индивидуальности. Когда железная подкова превращается в медную в венгерской минеральной воде, то остается *та же самая* фигура по роду, но не остается тот же самый *индивид*, так как железо растворяется, а медь, которой насыщена эта вода, осаждается и незаметно замещает его. Но фигура есть акциденция, не переходящая от одного субъекта к другому (*de subjecto in subjectum*). Поэтому следует сказать, что организованные тела, подобно другим телам, остаются теми же самими лишь по видимости, а не в строгом смысле слова. Это подобно реке, вода которой постоянно меняется, или кораблю Тезея, который постоянно чинили афиняне. Что же касается субстанций, которые имеют в себе самих истинное и реальное субстанциальное единство, которым могут быть свойственны *жизненные* действия в собственном смысле слова, а также, что касается субстанциальных существ, *quae uno spiritu continentur* **, как выражается один древний юрист, т. е. которые одушевлены некоторым неделимым духом, то с полным правом утверждают, что они остаются совершенно *тем же самым индивидом* благодаря этой душе или этому духу, составляющему у мыслящих субстанций их «я».

* — численно того же. *Ред.*

** — которых поддерживает один дух. *Ред.*

§ 5. *Филалет.* Животные в этом отношении не особенно отличаются от растений.

Теофил. Если растения и животные не имеют души, то их тождество лишь кажущееся; если же они имеют душу, то индивидуальное тождество присуще им в истинном смысле слова, хотя их организованные тела не сохраняют этого тождества.

§ 6. *Филалет.* Это показывает, в чем заключается тождество того же самого человека. Оно есть не что иное, как участие в той же самой жизни, непрерывно

продолжаемой частицами материи, находящимися в постоянном изменении, но *жизненно* соединенными при этой смене с тем же самым организованным телом.

Теофил. Это можно понять в указанном мною смысле. Действительно, организованное тело уже спустя мгновение не то же самое, оно только эквивалентно. И если не иметь в виду души, то не будет ни той же самой жизни, ни тем более *жизненного* единства. Таким образом, это тождество было бы лишь кажущимся.

Филалет. Кто станет связывать *тождество человека* с чем-нибудь другим, а не с правильно организованным телом, взятым в известный момент и сохраняющим затем эту *жизненную организацию* благодаря смене различных частиц материи, соединенных с ним, тому будет трудно признать одним и тем же человеком зародыш и взрослого человека, сумасшедшего и здравомыслящего человека, чтобы из этого предположения не следовала возможность того, что Сиф, Измаил, Сократ, Пилат, Блаженный Августин - это один и тот же человек...

§ 29. *Филалет.* ...Спор о том, остается ли человек тем же самым, есть чисто словесный спор, зависящий от того, что понимают под человеком: только ли разумный дух, или только тело так называемой человеческой формы, или, наконец, дух, соединенный с таким телом. В первом случае дух отделенный (по крайней мере от грубого тела) будет еще человеком, во втором случае орангутан, во всем похожий на нас, за исключением разума, был бы человеком; и если бы человек лишился своей разумной души и получил душу животного, то он оставался бы тем же самым человеком. В третьем случае должны оставаться в той же самой связи и дух и тело — тот же самый дух и частью то же самое тело или по крайней мере тело, эквивалентное с точки зрения чувственной телесной формы. Таким образом, можно было бы оставаться тем же самым существом физически или морально, т. е. той же самой субстанцией и той же самой личностью, не оставаясь человеком, если в соответствии с третьим значением слова «человек» считать существенной для человека определенную фигуру.

Теофил. Я согласен, что это действительно вопрос о словах и третий случай имеет сходство с тем, как одно и то же животное бывает то гусеницей, то шелковичным червем, то бабочкой, и напоминает предположение, будто ангелы этого мира были людьми какого-то прошлого мира. Но в нашей беседе мы занимались обсуждением более важных вопросов, чем вопрос о значении слов. Я Вам показал источник истинного физического тождества; я доказал, что ни нравственность, ни память не противоречат этому; что они не всегда могут осведомить о физическом тождестве как саму личность, о которой идет речь, так и тех лиц, которые поддерживают с ней сношения, но тем не менее они никогда не противоречат физическому тождеству и не оторваны от него; что всегда существуют сотворенные духи, которые знают или могут узнать, как обстоит дело, и есть основание думать, что если оно недоступно самой личности, то это может быть только временно.

Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Сочинения. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 230-233, 247—248

4. Не бывает никаких двух *неразличимых друг от друга отдельных вещей*. Один из моих друзей, остроумный дворянин, беседуя со мной в присутствии Ее

Высочества Принцессы Софии в герренгаузенском парке, высказал мнение, что, быть может, он найдет два совершенно подобных листа. Принцесса оспаривала это, и он долгое время тщетно искал их. Две капли воды или молока, рассматриваемые через микроскоп, оказываются различными. Это является доводом против атомов, которые так же, как и пустота, оспариваются принципами истинной метафизики.

5. Великие принципы *достаточного основания* и *тождества неразличимого* придают метафизике новый вид, так как посредством их она получает реальное значение и доказательную силу, в то время как раньше она состояла лишь из пустых слов.

6. Полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами.

*Лейбниц Г. В. Переписка с Кларком II
Сочинения. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 450*

И. В. ГЁТЕ

При рассмотрении явлений природы возникают два требования: в совершенстве познакомиться с самими явлениями и путем раздумий овладеть ими. К совершенству ведет порядок, порядок требует метода, а метод облегчает представления. Если мы можем охватить взглядом объект во всех его деталях, правильно понять и мысленно его воспроизвести, то мы имеем право сказать, что рассматриваем его в собственном и в более высоком смысле, что он нам принадлежит, что мы приобретаем некое господство над ним. И так частное всегда ведет нас к общему, общее — к частному. Оба взаимодействуют при любом рассмотрении, при любом изложении.

Здесь следует предпослать некоторые общие положения.

Двойственность явления как противоположность:

Мы и предметы,
Свет и тьма,
Тело и душа,
Две души,
Дух и материя,
Бог и мир,
Мысль и протяженность

Идеальное и реальное,
Чувственность и рассудок,
Фантазия и разум,
Бытие и стремление,
Две половины тела,
Правое и левое.

Дыхание.

Физический опыт:

Магнит.

*Гёте И. В. Избранные философские
произведения. М., 1964. С. 123*

Ф. НИЦШЕ

— Как же может что бы то ни было возникать из своей противоположности? Например, истина из заблуждения? Или воля к истине из воли к обману? Или

самоотверженный поступок из корыстолюбия? Или чистое солнцевидное созерцание мудреца из алчности? Нет, подобное невозможно, а кто мечтает о таком, тот глупец, дурак, еще похлеще того,— все отмеченное высшей ценностью обладает иным, собственным истоком,— ничего такого не вывести из нашего преходящего, полного соблазнов и вводящего в обман мира, из этого клубка иллюзий и алканий! Нет, источник всего такого — лоно бытия, непреходящее, сокрытый бог, «вещь в себе»: тут основа, а не где-нибудь!..

Такой способ рассуждения — типичный предрассудок: по нему распознаешь метафизиков всех времен; подобное оценивание стоит за любыми их логическими процедурами; на основе такой своей «веры» они пытаются достичь «знания», того, что напоследок торжественно провозглашают «истиной». Главная статья веры метафизиков — *противоположность ценностей*. И самым осторожным из числа их не приходило в голову, что уже на самом пороге пора засомневаться, что здесь самое для этого время; им это не приходит в голову, даже если поклялись себе: *de omnibus dubitandum* *. Можно по праву сомневаться — во-первых, в том, есть ли вообще противоположности, и, во-вторых, в том, не являются ли поверхностными «популярные» оценки и ценностные противоположения, на каких поставили свою печать метафизики, не являются ли они сугубо предварительными точками зрения, да к тому же взглядами под углом — снизу вверх,— «лягушачьими» перспективами, чтобы позаимствовать у живописцев хорошо известное им выражение? При всей ценности истинного, правдивого, самоотверженного кто знает, не следует ли приписывать более высокую для жизни, более принципиальную ценность иллюзии воле к обману, своекорыстию, алчности? И, кто знает, не может ли быть так, что сама ценность благих и почтенных вещей объясняется их родством, их соблазнительной сцепкой, связью, пожалуй, даже единосущностью их с дурными, мнимо противоположными им вещами. Кто знает!.. А кто готов побеспокоиться о таких рискованных предположениях! Надо дожидаться, пока не явится новое поколение философов — со вкусом иным, чем прежде, с иными, обратными наклонностями, философов опасных «бытьеможностей» во всех отношениях... Говоря же вполне серьезно: вижу — такие философы уже на подходе.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 124—125

Н. А. БЕРДЯЕВ

Невозможно отрицать самого факта развития, и его признание совсем не означает признания эволюционной теории, как она выражалась в эволюционных теориях второй половины XIX века. Жизнь мира есть прежде всего движение, изменение положения в пространстве и времени. И поразительно, что развитие так поздно было замечено человеческим сознанием. Хотя нужно сказать, что уже в греческой мысли были зачатки учения о развитии. Для Гераклита все было потоком изменения, все текло. Но преобладал статический онтологизм Парменида и Платона. Учение Аристотеля о потенции и акте может быть истолковано как попытка объяснения происходящего в мире изменения. Великие идеалисты начала XIX века, Шеллинг, Гегель и другие, учили о развитии, но не в натуралистической форме, для них то было развитие духа.

* - подвергать все сомнению (*лат.*)

Натуралистический же эволюционизм имел своим истоком биологические науки. И это понятно, потому что развивается прежде всего жизнь. Жизнь всегда имеет тенденцию или к возрастанию и развитию, или к разложению и смерти. Все живое развивается, в мире нет неподвижности, все меняется и развивается. Но есть и сила инерции, сопротивление всякому изменению, вражда ко всякой новизне. Жизнь в мире организуется и развивается к высшим формам. Иррациональная стихия есть источник организуемой жизни, но она и сопротивляется окончательной рационализации. Человеческой жизни свойственно не только развитие, возникновение раньше не бывшего, но и окостенение, минерализация. Два полярных начала борются в жизни. Отношение к изменению, происходящему в мире, должно быть двойственно. Жизнь есть изменение, и жизни нет без новизны. Но изменение может быть изменой. Реализация человеческой личности предполагает изменение и новизну, но предполагает и неизменное, без чего нет личности. В развитии личности человек должен быть верен себе, не изменять себе, сохранять свое лицо, предназначенное для вечности. В жизни необходимо сочетание изменения к новизне с верностью.

Я говорил уже, что признание основного факта развития в жизни совсем не требует эволюционной теории в духе Дарвина, Спенсера и Геккеля. Такого рода эволюционизм устарел и научно и философски. Эволюционизм XIX века был формой натуралистического детерминизма и никогда не мог объяснить источников эволюции. Он говорил о последствиях эволюции, о формах изменения, но не об источниках и причинах. Для эволюционизма XIX века не существует субъекта развития, внутреннего фактора развития. Эволюционизм, в сущности, консервативная теория и отрицает творчество в мире, признает лишь перераспределение частей мира. Изменение происходит от толчков извне, и никогда не улавливается изменение, происходящее изнутри, из внутренней активности, из свободы. Идут в бесконечность внешнего, внешних толчков, никогда не достигается внутреннее, нет никакого ядра, обладающего творческой энергией. Но подлинное развитие, которое внешне улавливает эволюционная теория, есть результат внутреннего творческого процесса. Эволюция есть лишь выражение по горизонтали, по плоскости творческих актов, совершающихся по вертикали, в глубине.

Диалектический материализм в той форме, которую он прошел в Советской России, пытался внести коррективы в эволюционную теорию и признать самодвижение изнутри. Таким образом, материя наделялась качествами духа — творческой активностью, свободой, разумом. При этом происходит насилие над терминологией. Требуется радикальной переоценки натуралистический детерминизм. Не существует законов природы, которые, как тираны, господствуют над миром и человеком. Существует лишь направление действия сил, которые при данном соотношении действуют однообразно по результатам. Изменение направления сил может изменить закономерность. В первооснове этих сил лежит духовное начало, нумен. Материальный мир есть лишь экстерниоризация и объективация духовных начал, процесс затвердения, сковывания. Можно было бы сказать, что законы лишь привычки действия сил и часто дурные привычки. Вторжение новых духовных сил может изменить результат закономерной необходимости, внести творческую новизну.

Гегелевское учение о диалектическом развитии гораздо глубже эволюционного учения второй половины XIX века и не носит натуралистического характера. Это диалектическое развитие духа, которое происходит по тройственной схеме тезиса, антитезиса и синтеза. Развитие определяется внутренним противоречием, которое требует разрешения. Боль отрицания играет огромную роль в гегелевской диалектике. Диалектика, динамизм определяются тем, что есть **другое**, и это очень глубоко. Для гладкой эволюционной теории другого нет и потому нет настоящего динамизма. Гегелевский монизм, утверждающий единство бытия и небытия, тождество противоположностей, в отличие от монизма Спинозы, динамичен. В гегелевской философии готовились взрывчатые вещества, несмотря на то что сам Гегель был консерватором в политике. Ошибка была в том, что он верил в имманентное разрешение диалектики противоречий. Между тем как диалектика противоречий требует трансцендентного. Имманентизм притупляет остроту диалектических противоречий. Гладкая натуралистическая эволюционная теория никаких противоречий не признает. Диалектическое развитие через противоречие заключает в себе большую истину, в нем совершается исторический путь и судьба человека.

Но свобода у Гегеля есть не причина развития, а результат развития. Свобода есть порождение необходимости, сознанный необходимость. Гегелевское учение о диалектическом развитии есть все-таки детерминизм, но детерминизм не натуралистический, а логический. Становление есть логически необходимый, неотвратимый результат соотношения бытия и небытия. Киркегард хотел освободиться от детерминизма, и для него все новое происходит через скачок. Но это и значит, что все новое происходит из свободы и через свободу. Эволюция, как бы мы ее ни понимали, есть всегда объективация, и потому она отличается от творчества. Заглавие книги Бергсона «*Levolution creatrice*» * спорно и свидетельствует о натуралистических элементах его метафизики. Творчество принадлежит царству свободы, эволюция же принадлежит царству необходимости. Я говорил уже, что старый эволюционизм принужден отрицать возможность творческой новизны, он закован в имманентном кругу космических сил.

Возникновение новизны, не бывшего есть величайшая тайна мировой жизни. Не только замкнутый круг природы, но и более глубокий замкнутый круг бытия не может допустить и объяснить возникновения новизны. Тайна возникновения новизны связана с тайной свободы, невыводимой из бытия. Творческий акт свободы есть прорыв в природном феноменальном мире, он идет из нуменального мира. Творческий акт свободы не есть результат развития, развитие есть результат творческого акта свободы, которая объективируется. Эта тайна приоткрывается через движение в глубину, в глубину бездонную, а не через движение вовне, как в эволюционной теории. Падшесть объективированного мира, в котором царит необходимость и рок, определена направлением свободы в глубину, разрывом богочеловечности, и подъем совершается через восстановление богочеловеческой связи. Тварный мир есть мир возможностей, это не готовый, законченный, статический мир, в нем должен продолжаться творческий процесс и должен продолжаться через человека. Все возможности должны раскрыться, реализоваться. Поэтому творческое развитие в мире нужно понимать как восьмой день творения. Миротворение есть не только процесс, идущий от человека к Богу. Бог требует творческой новизны от человека, ждет дел человеческой свободы.

Процесс развития должен быть применен и к истории религии и истории христианства. Невозможно понимать христианство статически. Как уже было сказано, существуют эпохи откровения, существуют зоны мировой истории. Существует одухотворение в восприятии откровения, существует его очеловечение в смысле высшей человечности, которая и есть богочеловечность. Развитие в христианстве было двойственно: оно было и улучшением, обогащением, творчеством — появилась подлинная новизна,— и ухудшением, искажением, приспособлением к среднему человеческому уровню, изменой истокам, уходом от изначального. И нужно уметь различать. Кардинал Ньюман и Вл. Соловьев признавали возможность развития догматов, раскрытие еще недостаточно раскрытого. Но они недостаточно это признавали, не сделали отсюда радикальных выводов. Развитие христианства в мире есть

* - «Творческая эволюция».

сложный богочеловеческий процесс, и он должен быть понят в свете богочеловечности. Вес в более новом и сильном свете должны быть поняты истоки откровения. Изменение сознания, разворачивание человечности, усложнение и утончение души ведут к тому, что новый свет проливается на религиозную истину, т. е. это значит, что откровение, которое исходит от вечной Истины, не дано статически в окончательной завершенности и имеет внутреннюю историю.

С этим связан вопрос о модернистских течениях в христианском сознании XIX и XX веков. Самое слово «модернизм» имеет тот недостаток, что производит впечатление подчинения вечного временному. Между тем как речь идет о том, чтобы освободить от притязаний власти временно-исторического и возрастать к вечному. То, что выдавалось за вечное в религиозной жизни, слишком часто бывало властью временного, т. е. недостаточной духовностью. Поэтому я предпочитаю употребить не слово «модернизм», а слово «пневматизм»²². Правда модернизма заключается в том, что происходят изменения в человеческой среде и человеческом сознании и, в зависимости от этих изменений, меняется и восприятие откровения, преодолевается тяжесть исторических наслоений, подготавливается возможность новых откровений или, вернее, одного откровения — завершительного откровения Духа.

Модернистские течения особенно заняты были отношением христианства к страшно возросшим научным знаниям и к изменениям в социальной жизни. Эти течения не доходили до глубины, но они были полезны, как очистительный и подготовительный процесс. Вера человека должна пройти через критику, через борения духа, и тогда только она приобретает высшую ценность. Человек проходит через сомнения, через раздвоение, через страдание, и, только преодолев все, он духовно закаляется и готов для высшей ступени духовности. Достоевский любил говорить, что вера его прошла через горнило сомнений, которых не знали поверхностные безбожники. То, что происходит в человеке и с человеком в истории, имеет огромное значение для полноты богочеловеческой истины. Мир меняется в зависимости от того, откуда на него смотрят, из какого возраста, среды, класса, конфессии и пр. И меняется не только взгляд на мир, меняется и взгляд на то, что открывается из мира иного, высшего. Все меняется в зависимости от человеческой высоты или человеческой низости, от творческого развития человека или от низкого уровня человека и его падения. Истину откровения хотели стабилизировать в

соответствии со средненормальным сознанием человека, которое отождествили с вечной человеческой природой. И истина откровения предстала в статически-окаменевшем виде. Был наложен запрет на творчество, не хотели, боялись признать творческую природу человека и возможность нового. Дурное новое все равно происходило, но была пресечена возможность хорошего нового. На этой почве совершилось окостенение христианства, омертвление и угашение духа. Но сказано: духа не угашайте. То, что не идет вперед, не развивается к новизне Царства Божьего, то идет назад и превращается в минерал. Истина есть путь и жизнь, а не объектный предмет.

История европейской души была очень динамична, и в ней происходили большие изменения. Совсем не та уже душа стоит ныне перед христианством, какая стояла перед христианством средних веков или первохристианством, совсем иная чувствительность в ней раскрылась. Много нового раскрылось в человеческой душе у Петрарки, у Руссо, в начале XIX века у романтиков, в конце XIX века у Достоевского, Киркегарда, Ницше, Ибсена, символистов, в начале XX века в поколении коммунистов. Нельзя не считаться с опытом, который раскрывается в наиболее показательных умственных течениях нашей эпохи. Таковы Гейдеггер и экзистенциальная философия, Фрейд и психоанализ, К. Барт и диалектическая теология, Гуссерль и феноменология, расизм и тоталитаризм, марксизм и коммунизм. Властителями душ, оказывающими наибольшее влияние, являются Ницше, Маркс, Киркегард. На новую проблематику, на новое беспокойство не могут дать ответа старые христианские катехизисы. В первые века христианства учителя Церкви давали ответы на темы, поставленные ересями того времени. Наша эпоха не знает ересей, подобных старым ересям. Но возникают ереси совсем иного стиля, которые не признаются пребывающими внутри христианской догматики, и они требуют христианского ответа. Этого ответа не могут дать омертвевшие формы исторического христианства. Такова тема о творческом дерзновении человека, о совершенно новых формах зла, не поддающихся разрешению старой нормативной морали, о притяжении бездны небытия, о небывалой свободе, которой не знали прежние века, о переходе свободы в рабство, о тайне личности и ее разрушении, о совершенном обществе на земле и о его соблазнах, и многие другие формы человеческого самоутверждения и гордыни стали иными и более жуткими, чем в прошлом.

Словом, очень изменилась человеческая душевная стихия. Антропология старой святоотеческой литературы не соответствует уже состоянию современного человека, претерпевшего сложное развитие. Развернулись энергии, скрывавшиеся в глубинных слоях души. Но развитие это очень сложно и двойственно. Человек, с одной стороны, углубляется, с другой стороны, выбрасывается на поверхность. Эмоциональность человека, с одной стороны, начиная с Руссо и романтиков, очень усиливается и развивается по сравнению с предшествующими веками, с другой стороны, ослабляется и замирает от власти техники, от холодного прикосновения металла.

Эта сложность особенно явственна в отношении к нравственному развитию. Неверно было бы сказать, что существует нравственное совершенствование человека и человеческих обществ по поступательной восходящей линии. Происходит и нравственный регресс, обнаруживаются все новые и новые формы человеческой звериности, и в формах более утонченных и отвратительных. Нравственное сознание в прошлом допускало пытку, и это было связано с верованиями, которые были суевериями. Но пытки при нынешнем нравственном сознании представляют гораздо

более страшное явление. В прежние века люди часто бывали лучше. Но прогресс нравственного сознания все же существует. Человечность есть новое явление, она есть результат внутреннего, подземного действия христианства. Человек бывает более нравственно безобразен, чем в менее гуманном, более суровом прошлом, но уже новое сознание его судит. Модернизм бывает плох потому, что он бывает связан с модой и подражанием, с рабством у времени. Может возрастать эстетическая чувствительность и утонченность, но смена направлений в искусстве не означает прогресса. Никак нельзя сказать, что современные писатели находятся на более высокой ступени развития, чем Софокл, Данте или Шекспир. Смена классицизма, романтизма, реализма, символизма, сюрреализма, экспрессионизма и пр. не означает развития, но означает историю человеческой души и отражение ее исканий. Эволюция не означает непременно прогресса, движения к высшей цели, к Царству Божьему, может даже означать регресс. Новизна не означает непременно улучшения и достижения высшей ценности. Поклонение новизне как новизне так же плохо, как и поклонение прошлому как прошлому. Подлинная религиозная новизна может быть связана только с новой эпохой Духа. Это есть новая эпоха откровения, которая не может быть только действием Бога, но должна быть и действием человека, его творческим актом. Говорить об этом можно только при допущении динамического понимания и жизни мира и жизни Бога. Ложна перспектива бесконечного развития в будущем, как допускает, например, учение о прогрессе Кондорсе и др. Но прогресс может упираться не в другую бесконечность, а в конец. И потому углубленное понимание развития упирается в эсхатологию.

*Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика
божественного и человеческого. Париж, 1939. С.
67—77*

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент *суждения*, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как *иное по отношению к себе*, должен быть назван *диалектическим*. *Диалектика* — это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени, а затем вообще в популярной философии как античного, так и нового времени. О Платоне Диоген Лаэртский говорит, что подобно тому как Фалес был творцом философии природы, Сократ — моральной философии, так Платон был творцом третьей науки, относящейся к философии, — *диалектики*; древние считали это величайшей его заслугой, которую, однако, часто оставляют совершенно без внимания те, кто больше всего говорит о Платоне. Диалектику часто рассматривали как некоторое *искусство*, как будто она основывается на каком-то субъективном *таланте*, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид она приобрела в философии Канта и какой вывод он сделал из нее — это было показано выше на определенных примерах его взглядов. Следует рассматривать как бесконечно важный шаг то, что диалектика вновь была признана необходимой для разума, хотя надо сделать вывод, противоположный тому, который был сделан отсюда [Кантом].

Помимо того, что диалектика обычно представляется чем-то случайным, она, как правило, имеет ту более точную форму, что относительно какого-нибудь предмета, например относительно мира, движения, точки и. т. д., указывают, что ему присуще какое-нибудь определение, например (в порядке названных предметов) конечность в пространстве или времени, нахождение в *этом* месте, абсолютное отрицание пространства; но что, далее, ему столь же необходимо присуще и противоположное определение, например бесконечность в пространстве и времени, ненахождение в этом месте, отношение к пространству и тем самым пространственность. Древнейшая элеатская школа применяла свою диалектику главным образом против движения; Платон же часто применяет диалектику против представлений и понятий своего времени, в особенности софистов, но также против чистых категорий и определений рефлексии; позднейший развитый скептицизм распространил ее не только на непосредственные так называемые факты сознания и максимы обыденной жизни, но и на все научные понятия. А вывод, который делают из такой диалектики, - это вообще *противоречивость* и *ничтожность* выдвинутых утверждений. Но такой вывод может иметь двоякий смысл: либо тот объективный смысл, что *предмет*, который таким образом сам себе противоречит, снимает и уничтожает себя (таков, например, был вывод элеатов, согласно которому отрицалась *истинность*, например, мира, движения, точки); либо же тот субъективный смысл, что *неудовлетворительно само познание*. Этот последний вывод понимается или так, что лишь сама эта диалектика проделывает фокус, создающий такого рода ложную видимость. Таков обычный взгляд так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося *чувственной* очевидности и *привычных представлений* и *высказываний*; иногда он проявляется более спокойно (как, например, у Диогена-собаки, который показывал несостоятельность диалектики движения посредством молчаливого хождения взад и вперед), иногда же начинает гневаться по поводу этой диалектики, считая ее либо просто глупостью, либо, если дело идет о важных для нравственности предметах, — святотатством, которое стремится поколебать самые устои и поставляет доводы пороку (таков взгляд сократовской диалектики, направленной против диалектики софистов, таков тот гнев, который, в свою очередь, стоил жизни самому Сократу). Вульгарное опровержение, которое противопоставляет, как это сделал Диоген, мышлению *чувственное сознание*, и полагает, что в этом чувственном сознании оно обретает истину, должно быть предоставлено самому себе; что касается утверждения, что диалектика упраздняет нравственные определения, то нужно питать доверие к разуму — он сумеет восстановить их, однако в их истине и в сознании их права, но также и их границы. — Или же вывод о *субъективной* ничтожности касается не самой диалектики, а скорее того познания, против которого она направлена, и — в скептицизме, а равным образом в кантовской философии — *познания вообще*.

Главный предрассудок состоит здесь в том, будто диалектика имеет *лишь отрицательный результат*; это сейчас будет определено более подробно. Но прежде всего следует заметить относительно упомянутой *формы*, в которой обычно выступает диалектика, что по этой форме диалектика и ее результат касаются исследуемого *предмета* или же субъективного *познания*, и объявляют ничтожным или это познание, или предмет; *определения* же, которые указываются в предмете как в чем-то *третьем*, не рассматриваются и предполагаются как значимые сами по себе. Одна из бесконечных заслуг кантовской философии состоит в том, что она обратила внимание на лот некритический образ действия и этим дала толчок к восстановлению

логики и диалектики в смысле рассмотрения *определений мышления в себе и для себя*. Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*. Поэтому в действительности дело в них одних; они истинный предмет и содержание разума, и все то, что обычно понимают под предметом и содержанием в отличие от них, имеет значение только через них и в них. Поэтому нельзя считать виной какого-нибудь предмета или познания, если они по своему характеру и в силу некоторой внешней связи выказывают себя диалектическими. В этом случае представляют и то и другое как субъект, в который *определения* в форме предикатов, свойств, самостоятельных всеобщностей привнесены так, что в диалектические отношения и в противоречие их полагают как прочные и сами по себе правильные только путем чуждого им и случайного соединения их в чем-то третьем и через него. Такого рода внешний и неподвижный субъект представления и рассудка, равно как и абстрактные определения, вместо того чтобы считать их *последними*, прочно остающимися лежать в основании, должны скорее сами рассматриваться как нечто непосредственное, а именно как такое предположенное и началополагающее, которое, как показано выше, само по себе должно быть подчинено диалектике, потому что его следует принимать за понятие *в себе*. Так все противоположности, принимаемые за нечто прочное, например конечное и бесконечное, единичное и всеобщее, суть противоречие не через какое-то внешнее соединение, а, как показало рассмотрение их природы, сами по себе суть некоторый переход; синтез и субъект, в котором они являют себя, есть продукт собственной рефлексии их понятия. Если чуждое понятия рассмотрение не идет дальше их внешнего отношения, изолирует их и оставляет их как прочные предпосылки, то, напротив, понятие, рассматривающее их самих, движет ими как их душа и выявляет их диалектику.

Гегель. Наука логики. М., 1972. Т. 3. с. 296—299

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Мы столь же мало последователи Гегеля, как и Декарта или Аристотеля. Гегель ныне уже принадлежит истории, настоящее время имеет другую философию и хорошо видит недостатки гегелевой системы; но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем, действительно, были очень близки к истине, и некоторые стороны истины были выставлены на вид этим мыслителем с истинно поразительной силой. Из этих истин, открытие иных составляет личную заслугу Гегеля; другие, хотя и принадлежат не исключительно его системе, а всей немецкой философии со времен Канта и Фихте, но никем до Гегеля не были сформулированы так ясно и высказываемы так сильно, как в его системе.

Прежде всего укажем на плодотворнейшее начало всякого прогресса, которым столь резко и блистательно отличается немецкая философия вообще, и в особенности гегелева система, от тех лицемерных и трусливых воззрений, какие господствовали в те времена (начало XIX века) у французов и англичан: «истина — верховная цель мышления; ищите истины, потому что в истине благо; какова бы ни была истина, она лучше всего, что не истинно; первый долг мыслителя: не отступать ни перед какими результатами; он должен быть готов жертвовать истине самыми любимыми своими мнениями. Заблуждение — источник всякой пагубы; истина — верховное благо и

источник всех других благ». Чтобы оценить чрезвычайную важность этого требования, общего всей немецкой философии со времени Канта, но особенно энергически высказанного Гегелем, надобно вспомнить, какими странными и узкими условиями ограничивали истину мыслители других тогдашних школ: они принимались философствовать не иначе, как затем, чтобы «оправдать дорогие для них убеждения», т. е. искали не истины, а поддержки своим предубеждениям; каждый брал из истины только то, что ему нравилось, а всякую неприятную для него истину отвергал, без церемонии признаваясь, что приятное заблуждение кажется ему гораздо лучше беспристрастной правды. Эту манеру заботиться не об истине, а о подтверждении приятных предубеждений немецкие философы (особенно Гегель) прозвали «субъективным мышлением», философствованием для личного удовольствия, а не ради живой потребности истины. Гегель жестоко изобличал эту пустую и вредную забаву. Как необходимое предохранительное средство против поползновений уклониться от истины в угождение личным желанием и предрассудкам, был выставлен Гегелем знаменитый «диалектический метод мышления». Сущность его состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обзрывать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений. Этим способом, вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование и составлялось живое понятие о всех действительных качествах предмета. Объяснить действительность стало существенною обязанностью философского мышления. Отсюда явилось чрезвычайное внимание к действительности, над которою прежде не задумывались, без всякой церемонии искажая ее в угодность собственным односторонним предубеждениям. Таким образом, добросовестное, неутомимое изыскание истины стало на месте прежних произвольных толкований. Но в действительности все зависит от обстоятельств, от условий места и времени,— и потому Гегель признал, что прежние общие фразы, которыми судили о добре и зле, не рассматривая обстоятельств и причин, по которым

возникало данное явление, что эти общие, отвлеченные изречения не удовлетворительны: каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение, и судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулою: «отвлеченной истины нет; истина конкретна», т. с. определительное суждение можно произносить только об определенном факте, рассмотрев все обстоятельства, от которых он зависит*.

Само собою разумеется, что это беглое исчисление некоторых принципов гегелевой философии не может дать понятия о поразительном впечатлении, которое производят творения великого философа, который в свое время увлекал самых недоверчивых учеников необыкновенною силою и возвышенностью мысли, покоряющей своему владычеству все области бытия, открывающей в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории с своим собственным законом диалектического развития, обнимающей все факты религии, искусства, точных наук, государственного и частного права, истории и психологии сетью систематического единства, так что все является объясненным и примиренным. Время той философии, последним и величайшим представителем которой был Гегель, прошло для Германии. При помощи результатов, выработанных ею, наука сделала, как мы сказали, шаг вперед; но новая

наука эта явилась только как дальнейшее развитие гегелевой системы, которая навсегда сохранит историческое значение, как переход от отвлеченной науки к науке жизни.

Таково было значение гегелевой философии у нас: она послужила переходом от бесплодных схоластических умствований, граничивших с апатиею [и невежеством] к простому и светлому взгляду на литературу и жизнь, потому что в ее принципах заключались, как мы старались показать, зародыши этого взгляда. Пылкие и решительные умы, как Белинский и некоторые другие, не могли долго удовлетворяться теми узкими выводами, которыми ограничивалось приложение этих принципов в системе самого Гегеля; скоро заметили они недостаточность и самих принципов этого мыслителя. Тогда, отказавшись от прежней безусловной веры в его систему, они пошли вперед, не останавливаясь, как остановился Гегель, на половине дороги. Но навсегда сохранили они уважение к его философии, которой в самом деле были обязаны очень многим.

Но мы уже говорили, что содержание системы Гегеля совершенно не соответствует тем принципам, которые провозглашались ею и которые мы указали. В пылу первого увлечения Белинский и его друзья не заметили этого внутреннего противоречия, и ненатурально было бы, если б оно было замечено ими с первого же раза: оно чрезвычайно хорошо прикрито необычайною силою гегелевой диалектики,

* Например: «благо или зло дождь?» - это вопрос отвлеченный; определительно отвечать на него нельзя: иногда дождь приносит пользу, иногда, хотя реже, приносит вред; надобно спрашивать определительно: «после того как посев хлеба окончен, в продолжении пяти часов шел сильный дождь, полезен ли был он для хлеба?» — только тут ответ ясен и имеет смысл: «этот дождь был очень полезен». — «Но в то же лето, когда настала пора уборки хлеба, целую неделю шел проливной дождь, — хорошо ли было это для хлеба?» Ответ так же ясен и так же справедлив: «нет, этот дождь был вреден». Точно так же решаются в гегелевой философии все вопросы. «Пагубна или благотворна война?» Вообще, нельзя отвечать на это решительным образом; надобно знать, о какой войне идет дело, все зависит от обстоятельств, времени и места. Для диких народов вред войны менее чувствителен, польза ощутительнее; для образованных народов война приносит обыкновенно менее пользы и более вреда. Но, например, война 1812 года была спасительна для русского народа; маратонская битва была благодетельнейшим событием в истории человечества. Таков смысл аксиомы: «отвлеченной истины нет; истина конкретна» — конкретно понятие о предмете тогда, когда он представляется со всеми качествами и особенностями и в той обстановке, среди которой существует, а не в отвлечении от этой обстановки и живых своих особенностей (как представляет его отвлеченное мышление, суждения которого поэтому не имеют смысла для действительной жизни).

так что в самой Германии только самые зрелые и сильные умы и только после долгого изучения заметили это внутреннее несогласие основных идей Гегеля с его выводами. Величайшие из современных немецких мыслителей, не уступающие самому Гегелю гениальностью, долго были безусловными приверженцами всех его мнений, и много времени прошло, пока они успели возратить себе самостоятельность и, открыв ошибки Гегеля, положить основание новому направлению в науке. Так всегда бывает: сам Гегель долго был безусловным поклонником Шеллинга, Шеллинг — поклонником Фихте, Фихте — Канта; Спиноза, далеко превосходивший гениальностью Декарта, очень долго считал себя его вернейшим учеником...

Все немецкие философы, от Канта до Гегеля, страдают тем же самым недостатком, какой мы указали в системе Гегеля: выводы, делаемые ими из полагаемых ими принципов, совершенно не соответствуют принципам. Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты. Но ни у кого

из них эта противоположность не доходит до такого колоссального противоречия, как у Гегеля, который, превосходя всех своих предшественников возвышенностью начал, оказывается, едва ли не слабее всех в своих выводах. И в Германии, и у нас люди ограниченные и апатичные успокоились на выводах, забывая о принципах; но и у нас, как в Германии, эти ученики, слишком верные букве и потому неверные духу, нашлись только между людьми второстепенными, лишенными сил на историческую деятельность и не могшими иметь никакого влияния. Напротив, и у нас, как в Германии, все истинно даровитые и сильные люди, когда прошло первое увлечение, отбросили фальшивые выводы, радостно жертвуя ошибками учителя требованиям науки, и бодро пошли вперед. Потому ошибки Гегеля, подобно ошибкам Канта, не имели важных последствий, между тем как здоровая часть его учения действовала очень плодотворно.

Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы // Избранные философские сочинения. М., 1950. Т. I. С. 665—668, 669—670.

Г. В. ПЛЕХАНОВ

Французский материализм обнаруживал поразительную, просто мало вероятную ныне, слабость всякий раз, когда ему приходилось сталкиваться с вопросами развития в природе или в истории. Возьмем хоть *происхождение человека*. Хотя мысль о *постепенном развитии* этого вида и не казалась материалистам *«противоречивой»*, но они считали такую «догадку» очень мало вероятной. Авторы «*Systeme de la nature*» («Система природы». — *Ред.*) (см. шестую главу первой части) говорят, что если бы кто-нибудь восстал против подобной догадки, если бы кто-нибудь возразил, «что природа действует с помощью известной суммы общих и неизменных законов», и прибавил при этом, что «человек, четвероногое, рыба, насекомое, растение и т. д. существуют от века и остаются вечно неизменными», то они «не воспротивились бы и этому». Они заметили бы только, что и такой взгляд не противоречит излагаемым ими истинам. «Человеку не дано знать все: ему не дано знать свое происхождение» — вот все, что говорят, в конце концов, авторы «*Systeme de la nature*» по поводу этого важного вопроса.

Гельвеции как будто больше склоняется к мысли о постепенном развитии человека. «Материя вечна, но формы ее изменчивы» — замечает он, напоминая, что и теперь человеческие породы видоизменяются действием климата. Он даже вообще считает изменчивыми все животные виды. Но эта здравая мысль формулируется им очень странно. У него выходит, что причины «несходства» между различными видами животных и растений лежат *или* уже в свойстве их зародышей, *или* в различии окружающей их среды, в различии их «воспитания».

Наследственность исключает таким образом *изменчивость* и наоборот. Приняв теорию изменчивости, мы должны, следовательно, предположить, что из каждого данного «зародыша» может получиться при надлежащей обстановке любое животное или растение: из зародыша дуба, например, бык или жирафа. Само собой разумеется, что *подобная* «догадка» не могла пролить света на вопрос о происхождении видов, и сам Гельвеции, раз высказав ее мимоходом, уже не возвращается к ней ни разу.

Столь же плохо умели объяснить французские материалисты и явления *общественного* развития. Различные системы «законодательства» изображаются ими исключительно как плод сознательной творческой деятельности «законодателей»; различные религиозные системы — как плод хитрости жрецов и т. д.

Это бессилие французского материализма перед вопросами развития в природе и в истории делало очень бедным его философское содержание. В учении о природе содержание это сводилось к борьбе против одностороннего понятия *дуалистов* о материи; в учении о человеке оно ограничилось бесконечным повторением и некоторым видоизменением локковского положения: *нет врожденных идей*. Как ни полезно было такое повторение в борьбе против отживших нравственных и политических теорий,— серьезное научное значение оно могло иметь только в том случае, если бы материалистам удалось применить свою мысль к объяснению духовного развития человечества. Мы уже сказали выше, что некоторые, очень замечательные попытки сделаны были в этом направлении французскими материалистами (т. е., собственно, Гельвецием), но что они окончились неудачей (а если бы они удались, то французский материализм оказался бы очень сильным в вопросах развития), и материалисты, в своем взгляде на историю, стали на чисто идеалистическую точку зрения: *мнения правят миром*. Лишь по временам, лишь очень редко материализм врывается в их исторические рассуждения в виде замечаний на ту тему, что один какой-нибудь шальной атом, попавший в голову «законодателя» и причинивший в ней расстройство мозговых отправлений, может на целые века изменить ход истории. *Такой* материализм был в сущности *фатализмом* и не оставлял места для предвидения событий, т. е., иначе сказать, для сознательной исторической деятельности мыслящих личностей.

Неудивительно поэтому, что способным и талантливым людям, не вовлеченным в ту борьбу общественных сил, в которой материализм являлся страшным теоретическим оружием крайней левой партии, это учение казалось *сухим, мрачным, печальным*. Так отзывался о нем, например, Гёте. Чтобы этот упрек перестал быть заслуженным, материализм должен был покинуть сухие, отвлеченные рассуждения и попытаться понять и объяснить с своей точки зрения «живую жизнь», сложную и пеструю цепь конкретных явлений. Но в своем тогдашнем виде он неспособен был решить эту великую задачу, и ею овладела *идеалистическая философия*.

Главным, конечным звеном в развитии этой философии является гегелевская система, поэтому мы и будем указывать преимущественно на нее в нашем изложении.

Гегель называл *метафизической* точку зрения тех мыслителей,— безразлично, идеалистов или материалистов,— которые, не умея понять процесса развития явлений, поневоле представляют их себе и другим как застывшие, бессвязные, неспособные перейти одно в другое. Этой точке зрения он противопоставил *диалектику*, которая изучает явления именно в их развитии и, следовательно, в их взаимной связи.

По Гегелю, диалектика есть принцип всякой жизни. Нередко встречаются люди, которые, высказав известное отвлеченное положение, охотно признают, что, может быть, они ошибаются и что, может быть, правилен прямо противоположный взгляд. Это — благовоспитанные люди, до конца ногтей проникнутые *«терпимостью»*: живи и жить давай другим, говорят они своему рассудку. Диалектика не имеет ничего общего со скептической терпимостью светских людей, но и она умеет соглашаться прямо противоположные отвлеченные положения²³. Человек смертен, говорим мы, рассматривая смерть, как нечто коренящееся во внешних обстоятельствах и

совершенно чуждое природе живого человека. Выходит, что у человека есть два свойства: во-первых, быть живым, а во-вторых — быть также и смертным. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что *жизнь* сама носит в себе зародыши *смерти* и что вообще всякое явление *противоречиво* в том смысле, что оно само из себя развивает те элементы, которые, рано или поздно, положат конец его существованию, превратят его в его собственную противоположность. Все течет, все изменяется, и нет силы, которая могла бы задержать это постоянное течение, остановить это вечное движение; нет силы, которая могла бы противиться диалектике явлений. Гёте олицетворяет диалектику в образе духа:

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall'ich au! und ab,
Webe bin und her!
Geburt und Grab —
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein giuhend Leben,
So schaff'ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges KJeid *.

В данную минуту движущееся тело находится в данной точке, но в то же время находится и вне ее, потому что, если бы оно находилось *только* в ней, оно, по крайней мере на это мгновение, стало бы *неподвижным*. Всякое движение есть диалектический процесс, живое противоречие, а так как нет ни одного явления природы, при объяснении которого нам не пришлось бы в последнем счете апеллировать к движению, то надо согласиться с Гегелем, который говорил, что *диалектика есть душа всякого научного познания*. И это относится не только к познанию природы. Что означает, например, старый афоризм: *summum jus summa injuria* (высшее право - высшее бесправие.—*Ред.*)? То ли, что справедливее всего мы поступаем тогда, когда, отдавши дань праву, мы в то же время отдадим должное и бесправию? Нет, так рассуждает только «пошлый опыт, ум глупцов». Этот афоризм означает, что всякое отвлеченное право, дойдя до своего логического конца, превращается в бесправие, т. е. в свою собственную противоположность. «Венецианский купец» Шекспира служит этому блестящей иллюстрацией²⁴. Взгляните теперь на экономические явления. Каков логический конец «свободного соперничества»? Каждый предприниматель стремится

* В буре деяний, в волнах бытия
Я подымаюсь,
Я опускаюсь...
Смерть и рождение —
Вечное море;
Жизнь и движение
В вечном просторе...
Так на станке преходящих веков
Тку я живую одежду богов.
(Строки из «Фауста» Гёте. Пер. Н. Холодковского.)

побить своих соперников, остаться единоличным хозяином рынка. И, конечно, нередки случаи, когда какому-нибудь Ротшильду или Ван-дербильту удастся счастливо осуществить это стремление. Но это показывает, что свободное

соперничество ведет к монополии, то есть к отрицанию соперничества, т. е. к своей собственной противоположности. Или посмотрите, к чему ведет прославленный нашей народнической литературой так называемый *трудовой принцип собственности*. Мне принадлежит только то, что создано моим трудом. Это как нельзя более справедливо. И не менее справедливо то, что я употребляю созданную мною вещь по своему свободному усмотрению: я пользуюсь ею сам или меняю ее на другую вещь, почему-либо для меня желательную. Столь же справедливо, наконец, и то, что я пользуюсь вымененною мною вещью опять-таки по своему свободному усмотрению,— как мне приятнее, лучше, выгоднее. Положим теперь, что я продал продукт моего собственного труда за деньги, а деньги употребил на наем работника, т. е. купил чужую рабочую силу. Воспользовавшись этой чужой силой, я оказываюсь владельцем стоимости, которая значительно выше стоимости, израсходованной мною на ее покупку. Это, с одной стороны, очень справедливо, так как ведь уже признано, что я могу пользоваться вымененною вещью, как мне лучше и выгоднее, а с другой стороны, это очень несправедливо, потому что я эксплуатирую *чужой* труд и тем отрицаю тот принцип, который лежал в основе моего понятия о справедливости. Собственность, приобретенная моим личным трудом, родит мне собственность, созданную трудом другого. *Summum jus summa injuria*. И такая *injuria* самою силой вещей порождается в хозяйстве чуть ли не каждого зажиточного кустаря, чуть не каждого исправного сельского домохозяина *.

Итак, *каждое явление действием тех самых сил, которые обуславливают его существование, рано или поздно, но неизбежно превращается в свою собственную противоположность*.

Мы сказали, что идеалистическая немецкая философия смотрела на все явления с точки зрения их развития и что это-то и значит смотреть из них *диалектически*. Нужно заметить, что *метафизики* умеют исказить и самое учение о развитии. Они твердят, что ни в природе, ни в истории скачков не бывает. Когда они говорят о *возникновении* какого-нибудь явления или общественного учреждения, они представляют дело так, как будто это явление или учреждение было когда-то очень маленьким, совсем незаметным, а потом постепенно подрастало. Когда речь идет об *уничтожении* того же явления и учреждения, предполагается, наоборот, постепенное его уменьшение,

* Г. Михайловскому кажется непонятным это вечное и повсюдное господство диалектики; все изменяется, кроме законов диалектического движения,— гопорит он с ехидным скептицизмом. Да, это именно так, отвечаем мы, и если вас это удивляет, если вы хотите оспаривать этот взгляд, то помните, что вам придется оспаривать основную точку зрения современного естествознания. Чтобы убедиться в этом, вам достаточно припомнить те слова Пляйфайра, которые Ляйелль взял эпиграфом к своему знаменитому сочинению «Principles of Geology»: «Amid the revolutions of the globe, the economy of Nature has been uniform and her laws are the only that have resisted the general movement. The rivers and the rocks, the seas and the continents have been changed in all their parts; but the laws which direct these changes, and the rules to which they are subject, have remained invariably the same» («Принципы геологии»: «В то время как земной шар претерпевал перемены, устройство природы пребывало единообразным и единственно ее законы противостояли общему движению. Реки и скалы, моря и континенты изменялись во всех своих частях; но законы, управляющие этими изменениями, и правила, которым они подчинены, остались неизменно одними и теми же»).

продолжающееся до тех пор, пока явление станет совсем незаметным в силу своих микроскопических размеров. Понимаемое таким образом развитие ровно ничего не объясняет; оно предполагает существование тех самых явлений, которые оно должно

объяснить, и считается лишь с совершающимися в них *количественными изменениями*. Господство метафизического мышления было когда-то так сильно в естествознании, что многие натуралисты иначе и не могли представить себе развитие, как именно в виде такого постепенного увеличения или уменьшения размеров изучаемого явления. Хотя уже со времен Гарвея было признано, что *«все живое развивается из яйца»*, но с таким развитием из яйца, очевидно, не связывалось никакого точного представления, и открытие сперматозоидов тотчас послужило поводом к возникновению теории, по которой в семенной клеточке уже заключается готовое, совершенно развившееся, но микроскопически маленькое животное, так что вес *«развитие»* его сводится к *росту*. Совершенно так рассуждают теперь мудрые старцы, а в их числе многие знаменитые европейские социологи-эволюционисты, о *«развитии»*, например, политических учреждений: история скачков не делает: *va piano...*

Немецкая идеалистическая философия решительно восстала против такого уродливого понятия о развитии. Гегель язвительно осмеивал его и неопровержимо доказал, что и в природе, и в человеческом обществе *скачки* составляют такой же необходимый момент развития, как и постепенные количественные изменения. *«Изменения бытия, — говорит он, — состоят не только в том, что одно количество переходит в другое количество, но также и в том, что качество переходит в количество и, наоборот, каждый из переходов этого последнего рода составляет перерыв постепенности (ein Abbrechen des Allmahlicnen) и дает явлению новый вид, качественно отличный от прежнего. Так, вода при охлаждении твердеет не постепенно... а сразу; уже охладившись до точки замерзания, она остается жидкостью, если только сохраняет спокойное состояние, и тогда достаточно малейшего толчка, чтобы она вдруг сделалась твердой... В мире нравственных явлений... имеют место такие же переходы количественного в качественное, или, иначе сказать, различия в качествах и там основываются на количественных различиях. Так, *немножко меньше, немножко больше* составляют ту границу, за которой легкомыслие перестает быть легкомыслием и превращается в нечто совершенно другое, в преступление... Так, государства при прочих равных условиях получают различный качественный характер лишь вследствие различий в величине. Данные законы и данное государственное устройство приобретают совершенно другое значение с расширением территории государства и численности его граждан...»*.

Современные натуралисты прекрасно знают, как часто изменения количества ведут к изменениям качества. Почему одна часть солнечного спектра производит на нас ощущение красного цвета, другая — зеленого и т. д.? Физика отвечает, что тут все дело в числе колебаний частиц эфира. Известно, что число это изменяется для каждого спектрального цвета, возрастая от красного к фиолетовому. Это не все. Напряжение теплоты в спектре увеличивается по мере приближения к наружному краю красной полосы и достигает наибольшей степени на некотором расстоянии от него, по выходе из спектра. Выходит, что в спектре имеются особого рода лучи, которые уже не светят, а только греют. Физика и здесь говорит, что качества лучей изменяются вследствие изменения числа колебаний частиц эфира.

Но и это не все. Солнечные лучи производят известное химическое действие, как это показывает, например, линяние материй от солнца. Наибольшей химической силой отличаются фиолетовые и так называемые за-фиолетовые лучи, которые уже не вызывают в нас светового ощущения. Различие в химическом действии солнечных

лучей объясняется опять-таки не чем иным, как количественными различиями в колебаниях частиц эфира: *количество переходит в качество*.

То же подтверждает и химия. Озон имеет другие свойства, чем обыкновенный кислород. Откуда это различие? В молекуле озона иное число атомов, чем в молекуле обыкновенного кислорода. Возьмем три углеводородистых соединения: CH_4 (болотный газ), C_2H_6 (диметил) и C_3H_8 (мэтил-этил). Все они составлены по формуле: n атомов углерода и $2n+2$ атома водорода. Если n равно единице, вы имеете болотный газ; если n равно двум, получается диметил; если n равно трем, является мэтил-этил. Таким образом составляются целые ряды, о значении которых вам расскажет любой химик, и все эти ряды единогласно подтверждают положение старых диалектиков-идеалистов: *количество переходит в качество*.

Теперь мы узнали уже главнейшие отличительные признаки диалектического мышления, но читатель чувствует себя неудовлетворенным. А где же знаменитая *триада*, спрашивает он, та триада, в которой заключается, как известно, вся суть гегелевской диалектики? Извините, читатель, мы не говорили о триаде по той простой причине, что она *вовсе не играет у Гегеля той роли, которую ей приписывают* люди, не имеющие никакого понятия о философии этого мыслителя, изучавшие ее, например, по «учебнику уголовного права» г. Спасовича. Полные святой простоты, эти легкомысленные люди убеждены, что вся аргументация немецкого идеалиста сводилась к ссылкам на триаду; что с каким бы теоретическим затруднением ни сталкивался старик, он с спокойной улыбкой предоставлял другим ломать над ним свои бедные, «непосвященные» головы, а сам немедленно строил силлогизм: все явления совершаются по триаде; я имею дело с явлением; следовательно, обращусь к триаде. Это просто *сумасшедшие пустяки*, как выражается один из персонажей Каренина, или неестественное празднословие, если вам больше нравится щедринское выражение. Ни в одном из 18 томов сочинений Гегеля «*триада*» ни разу не играет роли *довода*, и кто хоть немного знаком с его философским учением, тот понимает, что она никоим образом *не могла играть ее*. У Гегеля триада имеет такое же значение, какое она имела еще у Фихте, философия которого существенно отличается от гегелевской. Понятно, что только круглое невежество может считать главным отличительным признаком одной философской системы признак, свойственный *по меньшей мере* двум совершенно различным системам.

Нам очень жаль, что «триада» отвлекает нас от нашего изложения, но, заговорив о ней, надо кончить. Посмотрим же, что это за птица.

Всякое явление, развиваясь до конца, превращается в свою противоположность; но так как новое, противоположное первому, явление также, в свою очередь, превращается в свою противоположность, то третья фаза развития имеет *формальное сходство с первой*. Оставим пока вопрос о том, насколько соответствует действительности такой ход развития; допустим, что ошибались люди, думавшие, что — совершенно соответствует; во всяком случае ясно, что «триада» *вытекает* только из одного из положений Гегеля, но сама *вовсе не служит* ему основным положением. Это очень существенная разница, потому что, если бы триада фигурировала в качестве основного положения, то под ее «сенью» действительно могли бы искать защиты люди, отводящие ей такую важную роль, но так как она в этом качестве не фигурирует, то за нее могут прятаться разве лишь такие, которые *слышали звон, да не знают, откуда он*.

Само собою разумеется, что положение дел не изменилось бы, в сущности, ни на йоту, если бы, не прячась за «триаду», диалектики «при малейшей опасности» укрывались «под сенью» того положения, что всякое явление превращается в свою собственную противоположность. Но и так никогда не поступали они, и не поступали потому, что указанное положение вовсе не исчерпывает их взгляда на развитие явлений. Они говорят, например, кроме того, что в процессе развития количество переходит в качество, а качество в количество. Следовательно, им приходится считаться и с качественной, и с количественной стороной процесса; а это предполагает внимательное отношение к его *действительному, фактическому* ходу; а это значит, что они не довольствуются *отвлеченными выводами из отвлеченных положений*, или, по крайней мере, не должны довольствоваться такими выводами, если хотят остаться верными своему миросозерцанию.

«На каждой странице своих сочинений Гегель постоянно и неустанно указывал, что философия тождественна *с совокупностью эмпирии*, что философия ничего не требует так настойчиво, как углубления в эмпирические науки... Фактический материал без мысли имеет только относительное значение, мысль без фактического материала является простой химерой... Философия есть то *сознание*, к которому приходят относительно самих себя эмпирические науки. Она не может быть ничем иным»²⁵.

Вот какой взгляд на задачу мыслящего исследователя вынес Лассаль из изучения гегелевской философии: философы должны быть специалистами в тех науках, которым они хотят помочь в достижении «самосознания». Кажется, от специального изучения предмета очень далеко до легкомысленной болтовни во славу «триады». И пусть не говорят нам, что Лассаль был не «настоящий» гегельянец, что он принадлежал к «левым» и резко упрекал «правых» в том, что они занимались отвлеченными построениями. Ведь человек прямо говорит вам, что он заимствовал свой взгляд непосредственно от Гегеля...

Может быть, читателю угодно припомнить кое-какие другие отзывы автора «Очерков гоголевского периода» о Гегеле? Может быть, он укажет нам на знаменитую статью «*Критика философских предубеждений против общинного землевладения*»?²⁶ В этой статье говорится именно о триаде, и, по-видимому, она выставляется главным коньком немецкого идеалиста. *Но это только по-видимому*. Рассуждая об истории собственности, автор утверждает, что в третьей, высшей фазе своего развития она вернется к своей исходной точке, т. е. что частная собственность на землю и средства производства уступит место общественной. Такой возврат, говорит он, есть общий закон, проявляющийся во всяком процессе развития. Аргументация автора есть в данном случае, действительно, не что иное, как ссылка на триаду. И в этом заключается ее существенный недостаток: *она отвлеченна*; развитие собственности рассматривается без отношения ее к конкретным историческим условиям; поэтому и доводы автора остроумны, блестящи, но неубедительны; они только поражают, удивляют, но не убеждают. Но виноват ли Гегель в этом недостатке аргументации автора «Критики философских предубеждений»? Как вы думаете, была ли бы аргументация автора отвлеченна, если бы он рассмотрел предмет именно так, как, по его собственным словам, Гегель советовал рассматривать все предметы, т. е. держась почвы действительности, взвешивая все конкретные условия, все обстоятельства времени и места? Кажется, что нет; кажется, что тогда-то именно и не было бы в статье указанного нами недостатка. Но в таком случае, чем же был

порожден недостаток? Тем, что автор статьи «Критика философских предубеждений против общинного землевладения», оспаривая отвлеченные доводы своих противников, позабыл благие советы Гегеля, *оказался неверен методу* того самого мыслителя, на которого он ссылался. Нам жаль, что в полемическом увлечении он сделал такую ошибку. Но еще раз, виноват ли Гегель в том, что в этом случае автор «Критики философских предубеждений» не сумел воспользоваться его методом? С каких это пор философские системы оцениваются не по их внутреннему содержанию, а по тем ошибкам, которые случается делать ссылающимся на них людям?

И, опять-таки, как ни настойчиво ссылается автор названной статьи на триаду, он и там не выставляет ее главным коньком диалектического метода; она и там является у него не основой, а разве что неоспоримым следствием. Основа, главная относительная черта диалектики, указывается у него в следующих словах: «*Вечная смена форм, вечное отвержение формы, рожденной известным содержанием или стремлением, вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания...*— кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто научился применять его ко всякому явлению,— о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие» и т. д.

«Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием»...²⁷ — диалектики действительно смотрят на такую смену, на такое «отвержение форм», как на великий, вечный, повсеместный закон. В настоящее время этого убеждения не разделяют с ними только представители некоторых отраслей общественной науки, не имеющие мужества взглянуть истине прямо в глаза, старающиеся отстоять, хотя бы с помощью заблуждения, дорогие им предрассудки. Тем более должны мы ценить заслуги великих немецких идеалистов, которые уже с самого начала нынешнего столетия неустанно твердили о вечной смене форм, о вечном их отвержении, вследствие усиления породившего эти формы содержания.

Выше мы оставили «пока» без рассмотрения вопрос о том, точно ли всякое явление превращается, как это думали немецкие идеалисты-диалектики, в свою собственную противоположность. Теперь, надеемся, читатель согласится с нами, что, собственно, этот вопрос можно и *совсем* не рассматривать. Когда вы применяете диалектический метод к изучению явлений, вам необходимо помнить, *что формы вечно меняются вследствие «высшего развития их содержания»*. Этот процесс отвержения форм вы должны проследить во всей его полноте, если хотите исчерпать предмет. Но будет ли новая форма противоположна старой, — это вам покажет опыт, и знать это наперед вовсе не важно. Правда, именно на основании исторического опыта человечества всякий понимающий дело юрист скажет вам, что всякое правовое учреждение рано или поздно превращается в свою собственную противоположность: ныне оно способствует удовлетворению известных общественных нужд; ныне оно полезно, необходимо именно ввиду этих нужд. Потом оно начинает все хуже и хуже удовлетворять эти нужды; наконец, оно превращается в *препятствие* для их удовлетворения: из *необходимого* оно становится *вредным*, — и тогда оно уничтожается. Возьмите, что хотите, — историю литературы, историю видов, и всюду, где есть развитие, вы увидите подобную диалектику. Но все-таки, кто, пожелав вникнуть в сущность диалектического процесса, начал бы именно с проверки учения о *противоположности* явлений, стоящих рядом в каждом данном процессе развития, тот подошел бы к делу с ненадлежащего конца.

В выборе точки зрения для такой проверки всегда оказалось бы очень много *произвольного*. Надо взглянуть на этот вопрос с его объективной стороны, иначе сказать, надо выяснить себе, что такое неизбежная смена форм, обуславливаемая развитием данного содержания? Это — та же самая мысль, только выраженная другими словами. Но при проверке ее уже нет места произволу, потому что точка зрения исследователя определяется *самим характером форм и содержания*.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избранные философские произведения. В 5 т. М., 1956. Т. 1. С. 564-573, 576 – 578