Е. А. Соловьевъ.

# Философскіе очерки.

1. Судьба догматизма въ философіи.
2. Догматизмъ въ ученіи Платона объ „идеяхъ".
3. Борьба за существованіе.



Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская улица, соб. д.
Москва.—1906.

1в

В
70

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

820
68

*Да, быть можетъ, справедливо*
*Звать палку ту, которая слѣпцу*
*Указывала путь въ теченіе слишкомъ*
*Трехъ тысячъ лѣтъ, его открытымъ, зрячимъ,*
*Неомраченнымъ глазомъ. Палка та*
*Слѣпому помогаетъ щупать, трогать,*
*Идти, не спотыкаючись; она—*
*Его глаза. Но вдругъ во тьму слѣпого*
*Ворвался лучъ, слѣпой прозрѣлъ, слѣпой*
*Не палкой, а зрячимъ глазомъ видитъ;*
*Съ невѣдомымъ блаженствомъ онъ глядитъ*
*На солнце лучезарное, сначала*
*Оно слѣпитъ, сначала для него*
*Все—чудная новинка; онъ не можетъ*
*По имени назвать все то, что видитъ;*
*Онъ щупаетъ предметы; онъ не разъ*
*Споткнется; глазъ его новорожденный*
*Еще не пріобрѣлъ, само собой,*
*Тысячелѣтній навыкъ палки,—навыкъ,*
*Что такъ темно и смутно понималъ*
*Свой темный міръ... Но, Сильва, неужели*
*Изъ-за того, что правда не даетъ*
*Немедленно всѣхъ удовольствій жизни,*
*Что первыя движенья и шаги*
*Прозрѣвшаго неверны—неужели*
*Изъ-за того онъ долженъ называть*
*Свой первый взглядъ въ исполненную силы,*

*Цвѣтущую, невѣдомую жизнь—*
*Печальнымъ заблужденьемъ, и первый*
*Крикъ радости прозрѣвшаго—грѣхомъ?*
*Нѣтъ, Сильва, нѣтъ! Какъ сильно не больли бы*
*Отъ солнечныхъ лучей мои глаза*
*Воскресшіе—отъ этой боли истины*
*Я никогда, нигдѣ не откажусь.*
*Уріель Акоста. Тр. К. Гуцкова. Пер. П. Вейнберга.*

*Спб. 1905 г. стр. 72.*

Печатая свои „Очерки“, я, какъ бывшій преподаватель, имѣлъ въ виду исключительно юныхъ читателей, питомцевъ среднихъ школъ; моя цѣль — по мѣрѣ силъ способствовать развитію ихъ самосознанія и интереса къ философскимъ вопросамъ вообще. Считаю долгомъ предупредить читателей, что, говоря о догматизмѣ въ первыхъ двухъ статьяхъ, я совершенно не имѣлъ склонности распространять свои сужденія на догматизмъ религіозный, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ я вполнѣ раздѣляю извѣстное положеніе Тертулліана—credo quia absurdum,[1])—между религіей и чистымъ знаніемъ я не нахожу ни одного пункта соприкосновенія. Подъ догматизмомъ, въ противоположность критицизму, я разумѣю всякое философствованіе, не принимающее въ соображеніе условій и границъ нашего познанія о вещахъ, считающее одно уже представленіе объекта познанія за нѣчто объективно данное, которое ждетъ отъ насъ лишь болѣе точной формулировки. (См. R. Eisler Wörterbuch der philosophishen Begriffe Erst. B. s. 230).

**Евгеній Соловьевъ.**

---

[1]) См. В. Виндельбандъ. Исторія философіи. Пер. П. Рудина. Спб, 1898, стр. 206.

# I.

## Судьба догматизма въ философіи.

Всякая наука есть въ послѣдней инстанціи психологія.

*М. Фердорнъ.*

Двѣ съ половиной тысячи лѣтъ протекло съ тѣхъ поръ, какъ подъ южнымъ небомъ Іоніи среди мрака царившихъ воззрѣній впервые блеснулъ лучъ чистаго знанія; умъ человѣка, воспитывавшійся въ теченіе долгаго до-историческаго періода въ понятіяхъ широкаго очеловѣченія и обожествленія силъ природы, смутно начинаетъ понимать, что тѣ фантастическіе образы и ихъ комбинаціи, какія онъ полагалъ въ основу объясненія окружающихъ явленій, въ сущности нисколько не объясняютъ этихъ явленій, являясь продуктомъ фантазіи самого человѣка. Располагая уже довольно значительнымъ запасомъ эмпирическихъ данныхъ, человѣкъ начинаетъ сомнѣваться въ простотѣ и однообразіи миѳологическаго объясненія причинъ. Это скептическое отношеніе къ миѳамъ оказывается въ высшей степени плодотворнымъ;—какъ ни наивны нѣкоторыя положенія первой философской натуралистической школы, все-таки для того времени они были великими истинами, составившими эпоху, въ которой безконтрольному фантазированію противопоставлялись теоріи, построенныя на эмпирическихъ данныхъ. Отнынѣ главной задачей человѣчества становится изслѣдованіе имманентной (постоянной) причины вещей и превращеній. Все существующее въ мірѣ представляется первымъ философамъ частичнымъ проявле-

ніемъ «единаго начала», «міровой матеріи»,—имманентной причины вещей. Это единое начало, по ихъ мнѣнію, должно обладать необходимо тремя свойствами: 1) подвижностью (жизнеспособностью), 2) безконечнымъ протяженіемъ и 3) самодовлѣемостью (самопричинностью, самобытностью).

Само собой понятно, что разрѣшеніе вопроса о сущности міровой матеріи при маломъ запасѣ эмпирическихъ фактовъ и примитивности психологіи того времени кажется намъ чрезвычайно наивнымъ, недалеко уходящимъ отъ образности миѳовъ, но въ этихъ теоріяхъ для насъ важна именно эта наивность объясненія,—тотъ путь, по которому философы того времени пришли къ такимъ заключеніямъ, важенъ психологическій анализъ ихъ мышленія, анализъ примитивнаго умозаключенія. «Вода» Ѳалеса, «воздухъ» Анаксимена, «огонь» Гераклита, «шарообразное божество» Ксенофана,—принципы, въ настоящее время кажущіеся отвлеченными символами, образами, отдаленными аналогіями, въ то время были реальными причинами, наиболѣе возможными первообразами вещей. Логическій методъ, посредствомъ котораго первые философы доходили до опредѣленія основного начала былъ очень простъ: предпосылая всѣмъ разсужденіямъ положеніе объ единствѣ основной матеріи, они искали такую «сущность», которая при детальномъ разсудочномъ расчлененіи обладала бы такой совокупностью признаковъ, что въ состояніи была бы объяснить всѣ измѣненія внѣшняго міра и представить міръ, какъ одно цѣлое, измѣняющееся вслѣдствіе измѣненія первичной матеріи; въ этихъ разсужденіяхъ, игнорируя вопросъ о физическихъ превращеніяхъ вещества (очень понятно, почему), первые философы стремятся къ опредѣленію совершенно отвлеченныхъ признаковъ вещества,—вещество, говорятъ они, неисчерпаемо, безначально, безконечно, говорятъ не потому, что они это наблюдали, какъ наблюдалъ, напр., неуничтожаемость матеріи великій химикъ Лавуазье, а говорятъ потому, что «знаютъ» какъ

разъ обратное, «знаютъ», что матерія уничтожается; если матерія уничтожается, разсуждаютъ они, то матерія не можетъ каждый разъ возникать изъ ничего, а потому искони существуетъ «вѣчная, неразрушимая матерія», которая измѣняется, уничтожается, а на мѣсто нея изъ вѣчности является единая матерія непрерывнымъ мощнымъ потокомъ. Какова эта матерія сама по себѣ и какъ она обусловливаетъ эмпирически все разнообразіе формъ и явленій вскорѣ уже сами философы признаютъ вопросами неразрѣшимыми (Анаксимандръ, Гераклитъ),—матерію признаютъ качественно неопредѣлимой, и всѣ ихъ послѣдующія заключенія сводятся къ отвлеченной разработкѣ лишь понятія единаго начала. Элементарный эмпиризмъ переходитъ въ отвлеченіе. Это вырожденіе эмпиризма въ отвлеченіе ясно вырисовывается у многихъ философовъ древности, напр., особенно ясно у Парменида. Принявъ «бытіе» въ смыслѣ пространственности (пространства, конечно, заполненнаго), Парменидъ считаетъ существованіе его внѣ сомнѣнія. Было бы страннымъ, конечно, если бы «бытіе» не обладало существованіемъ. Но прослѣдимъ его разсужденіе далѣе.

а) Небытіе, говоритъ онъ, не существуетъ
Небытіе—не тѣлесно и безпространственно.

Слѣдоват., нетѣлесное и безпространственное не существуетъ.

б) Все мыслимое имѣетъ содержаніе
Содержаніе можетъ дать только бытіе.

Слѣдоват., все мыслимое можетъ дать только бытіе.

в) Всякое небытіе исключаетъ мышленіе.

Слѣдоват., всякое бытіе есть мышленіе и всякое мышленіе есть бытіе.

г) Бытіе есть наполненное пространство
Пустота есть пространство ненаполненное.

Слѣдоват., пустота есть небытіе, не существующее. Такъ же не можетъ существовать пустота, какъ не можетъ существовать мысль безъ содержанія.

Ту же «отвлеченность» видимъ и у великихъ основателей атомизма; существуютъ, говорятъ они, только одни атомы, а все кажущееся разнообразіе есть лишь результатъ окончательной формировки атомовъ. Атомы безконечно разнообразной формы находятся въ пространствѣ, которое не должно имѣть никакихъ измѣреній.

Здѣсь мы имѣемъ дѣло несомнѣнно съ чистымъ отвлеченіемъ 1) потому что для того времени атомы не были реальнымъ, эмпирическимъ фактомъ и 2) потому что, допустивши измѣримость пространства заполненнаго «вѣчными» разной формы атомами, Левкиппъ никакого объясненія явленій не могъ бы дать; даже болѣе,—Левкиппъ не могъ допустить этой измѣримости, такъ какъ никто изъ тѣхъ философовъ не могъ отдѣлять пространство, какъ чистую форму, отъ ея содержанія, мысля то и другое всегда неразрывно другъ съ другомъ. Въ сужденіяхъ о пространствѣ атомисты, конечно, впадаютъ въ ошибку; разъ пространство наполнено частицами, имѣющими форму и при сліяніи другъ съ другомъ дающими безконечное разнообразіе формъ, то это пространство является фикціей, такъ какъ комбинація атомовъ ео ipso обусловливаетъ опредѣленное пространство, иными словами,—само пространство находится въ атомахъ, но никоимъ образомъ не атомы въ пространствѣ. Итакъ, пространство мыслится не иначе какъ заполненное, движеніе какъ нѣчто самостоятельное (безъ объекта), числовыя отношенія лишь какъ отвлеченныя (неизвѣстно отъ чего).

Увидѣвъ, что сущность матеріи не познаваема, первые философы совершенно игнорируютъ ее, какъ несуществующую.

Матерія не познаваема,—слѣдовательно, она не существуетъ; изъ всего эмпирически существующаго для насъ необходимо (логически) движеніе, слѣдовательно, существуетъ одно движеніе (Гераклитъ).

Философія первыхъ греческихъ мыслителей приходитъ такимъ образомъ къ слѣдующимъ истинамъ: 1) основное

начало безконечно и 2) наше мышленіе представляетъ для насъ главный источникъ познанія, дающій намъ возможность открыть a priori такія свойства этого основного начала, съ которымъ мы знакомы въ опытѣ только отчасти; наше познаніе о вещахъ и сами вещи находятся въ неразрывной связи: какъ понятіе о вещи не можетъ быть безъ самой вещи, такъ точно не можетъ быть нигдѣ и никогда вещи, которой не отвѣчало бы въ нашемъ умѣ болѣе или менѣе опредѣленное представленіе. Посмотримъ, во что вырождаются эти положенія у извѣстныхъ ораторовъ древности — софистовъ. Послѣдователи Гераклита, Левкиппа и Демокрита, софисты вывели изъ ихъ ученій такія положенія, которыя на первый уже взглядъ поражаютъ своей парадоксальностью. Правда, въ ученіяхъ Гераклита, Парменида и др. мы часто встрѣчаемъ утвержденіе той истины, что видимый нами міръ—лишь иллюзія, что онъ совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительному міру, міру внѣчувственнаго воспріятія; но объ этомъ философы упоминали прежде между прочимъ, какъ необходимый логическій выводъ изъ понятія единой матеріи, теперь же это положеніе (субъективность чувственнаго воспріятія) становится руководящимъ мотивомъ, составляетъ главную точку отправленія для всякихъ заключеній. При субъективности воспріятія, говорятъ софисты, не можетъ быть и рѣчи объ единомъ началѣ, объ основной истинѣ. Всякое воспріятіе въ моментъ своего возникновенія истинно всегда для познающаго («человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей»); два противоположныхъ сужденія одинаково истинны, такъ какъ и въ томъ и въ другомъ случаѣ они являются ни чѣмъ инымъ, какъ воспріятіями, иными словами,—софисты приходятъ къ полной умственной анархіи. Прибавимъ еще къ этому, что въ то время оперировали понятіями примитивно, еще не было того, что мы называемъ теперь точнымъ разграниченіемъ, анализомъ понятій, а потому и легко было иллюстрировать возможность двухъ противоположныхъ сужденій силлогизмами,

которые насъ повергаютъ теперь въ глубочайшее изумленіе. Привожу примѣры софистическихъ разговоровъ.

Софистъ спрашиваетъ: «Учащіеся учатся тому ли, что знаютъ, или тому, чего не знаютъ?» Собесѣдникъ отвѣчаетъ ему: «Тому, чего не знаютъ». «Какъ же? Ты знаешь буквы?»—«Знаю». «Всѣ?»—«Всѣ». «Но когда человѣкъ говоритъ, развѣ не буквы онъ говоритъ?» — «Буквы». «А такъ какъ онъ говоритъ буквы, то онъ говоритъ то, что ты знаешь?» — «Да». «*Слѣд., ты учишься тому, что знаешь*».

Доказавши одно положеніе, софистъ продолжаетъ: «Учиться не есть ли пріобрѣтать знаніе о томъ, чему учишься?» «Да».—«Познать не то же ли, что имѣть познаніе?» «Да». «Кто получаетъ что-нибудь—тотъ ли, кто уже имѣетъ, или тотъ, кто не имѣетъ?»—«Тотъ, кто не имѣетъ». «*Слѣд., учащіеся принадлежатъ къ числу людей, получающихъ, а не тѣхъ, которые имѣютъ*».

Особенно характерными для софистовъ является слѣдующее разсужденіе: «Никто не говоритъ о не сущемъ;—о «нѣтъ» и рѣчи нѣтъ; слѣд.—что бы ни говорилъ человѣкъ, онъ всегда говоритъ свою истину («сущую» истину) и противорѣчій вообще быть не можетъ».

Окидывая взоромъ все теченіе философскихъ мыслей за этотъ незначительный періодъ времени — отъ Ѳалеса до Сократа,—мы должны отмѣтить весьма любопытный фактъ: не только всѣ главнѣйшія ученія позднѣйшихъ временъ имѣютъ здѣсь своихъ представителей, но даже по самому процессу развитія позднѣйшія ученія чрезвычайно напоминаютъ ученія греческихъ философовъ; стремленіе къ естественному научному объясненію всѣхъ явленій міра, являющееся слѣдствіемъ увлеченія опытными данными, признаніе единства и вѣчности матеріи, незамѣтный для самихъ мыслителей переходъ отъ эмпиризма къ отвлеченію, возведеніе разума на степень всерѣшающаго и опредѣляющаго начала и, наконецъ, уничтоженіе всякой авторитетности разума признаніемъ полной нашей несостоятельности при

рѣшеніи міровыхъ вопросовъ—всѣ эти положенія мы встрѣчаемъ впослѣдствіи на громадномъ пространствѣ вѣковъ до Канта и Нитцше включительно. Еще болѣе удивительно, что всѣ эти положенія были высказаны еще до того времени, когда началось правильное систематическое мышленіе—до Сократа, Платона и Аристотеля. Вопреки очевидности повторяются ошибки прежнихъ мыслителей, на одномъ ложномъ принципѣ строются изящныя системы, при строжайшей объективности допускаются положенія, противорѣчащія всему содержанію системъ.

Ученія софистовъ въ V вѣкѣ до Р. Х. и системы раціоналистовъ въ XVII и XVIII вѣкахъ имѣютъ глубоко поучительную судьбу: и тѣ и другія дошли до nec plus ultra, дальше идти было некуда, умъ человѣческій сказалъ, повидимому, свое послѣднее слово, нужно было или принять это слово какъ безспорную истину и застыть въ ней навсегда, либо отбросить ее и идти дальше гордо и побѣдоносно, предпочитая тревожное исканіе истины спокойствію сомнительныхъ догмъ.

Въ тотъ самый моментъ, когда греческій умъ, лишенный массы нужныхъ для міровоззрѣнія опытныхъ данныхъ, призналъ себя единственнымъ источникомъ знаній о мірѣ на томъ основаніи, что не можетъ же въ умѣ человѣка родиться понятіе безъ соотвѣтствія ему въ видимомъ мірѣ, въ этотъ самый моментъ онъ уже приготовилъ матеріалъ для своихъ разрушителей софистовъ, далъ имъ оружіе въ руки, подписалъ свой смертный приговоръ. Мы видѣли, что греческіе мудрецы до-сократовскаго періода оказываются типичными раціоналистами; они говорятъ: наша мысль вполнѣ соотвѣтствуетъ бытію; понятія не могутъ возникать изъ ничего, они должны имѣть содержаніе; соотвѣтствуя бытію, они совпадаютъ съ ними, совпадаютъ постоянно, неизмѣнно, слѣд., они вообще тожественны съ нимъ, иначе,—мышленіе и бытіе—одно и то же. Мы видѣли, какая судьба постигла это положеніе въ то время, когда о законахъ мышленія не имѣли понятія, когда вмѣ-

сто умственной дисциплины широко пользовался популярностью «здравый смыслъ» каждаго. «Здравый» смыслъ одного выводилъ одно заключеніе, «здравый» смыслъ другого выводилъ изъ тѣхъ же посылокъ другое заключеніе. Тотъ и другой настаивали на своихъ заключеніяхъ, но ни тотъ, ни другой опровергнуть другъ друга не могъ. Какъ же быть? На помощь являются софисты. Человѣкъ, говорятъ они,—мѣра всѣхъ вещей. Когда у человѣка рождается идея, въ которой онъ увѣренъ, она законна. Когда у другого человѣка рождается идея о томъ же, но выражается иначе, она тоже имѣетъ полное право на существованіе. Не нужно смущаться этой двойственностью, какъ не нужно стѣснять свободу человѣка, дѣйствующаго по своимъ убѣжденіямъ; и тотъ, и другой имѣетъ законное право дѣйствовать, потому что не можетъ же у человѣка возникнуть идея о томъ, что бы не соотвѣтствовало дѣйствительному бытію.

Какое же мнѣніе мы можемъ высказать о первыхъ раціоналистахъ? Мнѣніе возможно лишь одно: человѣческій разумъ, пробудившись отъ вѣковой первобытной спячки, стремится возможно скорѣе представить въ своемъ воображеніи всю сложную картину мірозданія; въ этихъ поискахъ разумъ обогащается познаніями, открываетъ неизвѣстныя ему дотолѣ истины, проникается уваженіемъ къ самому себѣ, въ гордомъ самомнѣніи ставитъ себя выше всего, но, не имѣя единыхъ, постоянныхъ законовъ для управленія собой, поставивъ себя внѣ какого бы то ни было ограниченія, онъ въ концѣ концовъ уничтожаетъ себя признаніемъ законности двухъ противоположныхъ «истинъ». Такова исторія «здраваго смысла», исторія ума, не знающаго дисциплины.

Появляются и съ точностью формулируются основные законы нашей мысли (Сократъ, Платонъ, Аристотель), цѣлые вѣка человѣчество изощряетъ свой умъ въ силлогизмахъ (Средніе вѣка) и, наконецъ, приходитъ опять къ тому заключенію, что нашъ умъ, это — все, онъ все рѣ-

шаетъ, все опредѣляетъ, что можно даже всю вселенную во всемъ ея разнообразіи вывести теоретически, при помощи разума—«more geometrico» геометрическимъ путемъ (Декартъ, Спиноза и др. раціоналисты). Какъ сложныя теоремы геометріи выводятся изъ первоначальныхъ основныхъ аксіомъ, такъ можно вывести сложныя явленія природы и психики изъ нѣсколькихъ несомнѣнныхъ для насъ истинъ, не прибѣгая къ опыту. Философія, говорили въ то время, не ancilla religionis (служанка религіи), а наука свободнаго духа, царица всѣхъ наукъ, все опредѣляющая и разрѣшающая.

Что же это были за «вѣчныя» истины, изъ которыхъ выводилась вся вселенная безъ помощи опыта? Тѣ ли по существу это истины, которыя играютъ такую громадную роль въ геометріи или это было лишь обидное недоразумѣніе? Почему эти системы, гордыя своей неуязвимостью, не стали достояніемъ каждаго міровоззрѣнія, почему они блеснули внезапно, освѣтили на одинъ лишь мигъ умственный горизонтъ человѣка и скрылись вдругъ, какъ бы испугавшись своей дерзости, какъ бы ослѣпленныя своимъ же собственнымъ свѣтомъ, но гордыя, непреклонныя даже въ предчувствіи своей неправоты? Властители думъ, вѣковые кумиры человѣчества, они не могли исчезнуть иначе, какъ гордо замкнувшись въ себя въ ореолѣ своего царственнаго величія. Такова участь системъ Декарта, Лейбница и въ особенности Спинозы. Тѣ понятія, какія полагались Декартомъ, Лейбницемъ, Спинозой и вообще всѣми раціоналистами въ основу своихъ системъ, были понятіями чисто разсудочнаго происхожденія, отнюдь не эмпирическаго, были по ихъ терминологіи понятіями отвлеченными. Они, какъ и греческіе мыслители, полагали, что не можетъ у насъ въ умѣ быть понятія безъ содержанія, поэтому всякое понятіе, содержаніе котораго не опредѣлено, всегда является отвлеченнымъ отъ неизвѣстнаго пока $x$ и всегда законно. Мы сейчасъ увидимъ, что раціоналисты, высказавъ подобное сужденіе, создали такой же кризисъ въ фи-

лософіи, какъ и философы до-сократовскаго періода, разница лишь въ томъ, что тѣ въ концѣ-концовъ должны были признать законность всякаго сужденія, а эти—законность всякаго понятія.

Признавъ своимъ идеаломъ математическую точность и послѣдовательность мысли, раціоналисты всѣми своими системами установили незыблемо одно понятіе, это—понятіе причинности, строгой послѣдовательности и органической зависимости слѣдствія отъ причины. Какъ же назвать въ ихъ системахъ понятіе безпричинности, какъ не понятіе безъ содержанія? Въ самомъ началѣ «Этики» (Спиноза) мы читаемъ такую «безспорную» съ точки зрѣнія автора аксіому: «Per substantiam intellego id, quod *in se est et per se concipitur*» (Eth. I, prop. III) и это мы читаемъ у того Спинозы, который немного далѣе говоритъ: «ordo et connexio idearum idem ac ordo et connexio rerum» (Eth. II, prop. VII). Безспорно, первое положеніе можетъ быть признано истиннымъ всякимъ другимъ, но только не Спинозой и его послѣдователями; начать отрицаніемъ причинности и кончить ея апоѳеозомъ все равно, что строить замки въ облакахъ.

Въ этомъ игнорированіи дѣйствительности, въ этой заоблачности недоказанныхъ сужденій кроется между прочимъ и причина несправедливаго иногда отношенія къ философіи, какъ наукѣ. Полуграмотный софистъ, смѣясь надъ великимъ Сократомъ, называетъ его μετεωροσκόπος, верхоглядомъ, человѣкомъ, который считаетъ звѣзды; нѣмецкое общество еще недавно со снисходительной улыбкой говорило о Шопенгауэрѣ и Нитцше, называя одного чудакомъ, а другого — сумасшедшимъ. Причина такихъ сужденій (въ массѣ), конечно, понятна; она кроется въ неуваженіи къ человѣку вообще, въ некультурной привычкѣ судить обо всемъ съ плеча и, конечно, въ полномъ отсутствіи психологическаго чутья и такта. Въ этомъ непониманіи философовъ, какъ людей и какъ ученыхъ, живущихъ въ мірѣ отвлеченныхъ идей, нѣтъ ничего удивительнаго

тѣмъ болѣе что люди часто не понимаютъ даже себѣ подобныхъ, живущихъ ихъ интересами и для ихъ пользы, а философія всего менѣе, конечно, заботится о пользѣ. Помимо, однако, этихъ соображеній, непониманіе и скептическое отношеніе къ Спинозѣ и раціоналистамъ болѣе интеллигентныхъ читателей основывалось главнымъ образомъ на недовѣріи къ его основнымъ положеніямъ. Эти положенія, принятыя имъ за аксіомы, были: 1) протяженность не отдѣлима отъ вещей во вселенной, потому что она не отдѣлима у насъ въ мысли отъ вещей; 2) временная послѣдовательность существуетъ неизмѣнно въ природѣ, потому что она существуетъ въ мысли, и вообще 3) должна существовать неизмѣнная причинная связь вещей въ природѣ, потому что существуетъ причинная связь мыслей у насъ въ умѣ. Несмотря на строжайшую объективность и безкорыстное, неудержимое стремленіе къ истинѣ мудрецовъ, принявшихъ эти положенія, ихъ системы оказываются совершенно необоснованными, отрицающими себя въ самомъ корнѣ. Основная ошибка ихъ становится все болѣе и болѣе очевидной. Въ началѣ XIX вѣка раздается властный протестъ противъ подобныхъ взглядовъ на природу. Природа устами Канта протестуетъ противъ заключенія ея въ оковы мертвыхъ, не свойственныхъ ей догмъ. Она заявляетъ о своихъ правахъ на существованіе самостоятельное, независимое отъ человѣка, она показываетъ человѣку его мѣсто и учитъ его умѣренности въ сужденіяхъ. Было бы несправедливо однако осуждать тѣхъ философовъ, которые разумъ человѣка ставили почти выше всего,—не легкомысліе, не желаніе поставить себя выше всего и всѣхъ, не жалкое тщеславіе руководило ими, нѣтъ,—безотчетное, фанатичное стремленіе къ истинѣ руководило ими, безумное желаніе видѣть каждаго человѣка достойнымъ его великаго назначенія, желаніе, чтобы и другой человѣкъ пережилъ тѣ минуты восторга и благоговѣнія, какія переживалъ онъ, обнимая своимъ широкимъ умственнымъ взоромъ всю красоту и разнообразіе природы. Это



ФУНДАМЕНТАЛЬ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Н

были великіе люди, великіе и сердцемъ, и душой. Многое передумали они, многое перестрадали, многое и простить должно имъ. Главная ошибка ихъ состояла въ томъ, что они никакъ не могли себѣ представить, чтобы міръ внѣ нашихъ чувствъ могъ быть иной, чтобы наши чувства обманывали насъ на счетъ истинныхъ свойствъ матеріи и бытія. Они были убѣждены не только въ томъ, что вещи внѣ насъ и понятія о нихъ тожественны, но что могутъ быть такія понятія, содержаніе которыхъ мы не замѣчаемъ лишь потому, что невѣжественны въ этомъ отношеніи, слѣд., природа, по мнѣнію этихъ философовъ, должна имѣть такія свойства, какихъ у нея нѣтъ, но зато есть въ головѣ мыслителя. Взамѣнъ этихъ заоблачныхъ сужденій XX вѣкъ встрѣчаетъ насъ такими твердо установленными теперь истинами: 1) все то, что мы знаемъ о природѣ, даетъ намъ сама природа; нашъ умъ лишь комбинируетъ факты, выводитъ изъ нихъ заключенія; эти заключенія и выработанныя изъ нихъ понятія, дѣйствительно, могутъ быть названы отвлеченными, но не иначе какъ съ прибавкой слова — отъ опыта, и 2) природа сама по себѣ и природа въ нашемъ представленіи не есть одно и то же; такъ, природа не знаетъ свѣта, она знаетъ лишь движеніе частицъ матеріи, природа не знаетъ звука, боли, вкуса, природа отражается въ человѣкѣ черезъ призму его чувствъ, а потому нѣтъ болѣе ложнаго сужденія, какъ сужденіе: «вещь» и «мысль объ этой вещи» есть одно и то же. Вотъ почему и желаніе узнать природу саму по себѣ, т.-е. такую, какой она существуетъ внѣ нашихъ чувствъ, наивно; мы никогда не можемъ выйти изъ заколдованнаго круга нашихъ чувствъ. Но что же это за отвлеченныя понятія, какія раціоналисты нашли въ математикѣ,—понятія, ими принятыя за неизмѣнныя, внѣміровыя, безусловныя? XX вѣкъ намъ говоритъ: внѣміровыхъ, но ясныхъ для нашего ума, безусловныхъ, находящихся внѣ условности нашихъ чувствъ, понятій не существуетъ, потому что человѣкъ не можетъ стать выше себя самого, не

можетъ мыслить безъ противорѣчія о понятіи, содержанія котораго не можетъ обнять. Не составляютъ исключенія и аксіомы математики; онѣ являются истинами только человѣческими, самимъ человѣкомъ отвлеченными отъ опыта. Новая наука, ставшая со времени Канта первой страницей философіи,—гносеологія или теорія познанія, наука о возможности и предѣлахъ познанія, говоритъ вполнѣ опредѣленно: если всѣ наши мысли о всѣхъ вещахъ во вселенной въ силу закона непрерывности нашего мышленія должны быть подчинены закону строгой послѣдовательности, логической, временной и пространственной, то отсюда отнюдь не слѣдуетъ, что эта же послѣдовательность существуетъ въ самихъ вещахъ; какая именно послѣдовательность существуетъ въ вещахъ,—мы этого не можемъ знать въ силу самаго устройства нашего воспринимающаго органа. Если кто-нибудь будетъ думать, что подобнымъ утвержденіемъ теорія познанія подрываетъ авторитетъ науки, то онъ жестоко ошибется,—именно здѣсь наука является во всей своей привлекательности, именно въ этомъ утвержденіи она проявляетъ свою великую нравственную мощь. Конечно, всякому, кто видитъ жизненность философіи въ ея способности *немедленно* разрѣшать міровые вопросы, придется горько въ ней разочароваться, зато тому, кто заинтересованъ самымъ процессомъ развитія человѣческой мысли, всякая наука и болѣе всего философія даетъ нѣчто грандіозное, открывая ему новые горизонты, вводя его въ чудный міръ великихъ идей, идеаловъ и вѣчныхъ поэтическихъ грезъ.

Итакъ, математическія аксіомы не есть внѣміровыя истины, но есть лишь истины, нами отвлеченныя изъ повседневнаго опыта. XX вѣкъ и здѣсь даетъ намъ необходимыя разъясненія. Пространство и время, говоритъ онъ, не есть самостоятельныя сущности, а есть лишь формы нашихъ представленій о мірѣ. Вотъ почему не можетъ быть для насъ возможнымъ какое-нибудь недѣлимое тѣло, потому что всякое тѣло, какое мы себѣ представляемъ,

должно быть протяженнымъ, а разъ оно протяженно, то всегда, конечно, сложно. Мы не можемъ себѣ представить совершенно отвлеченно, внѣ нашихъ чувствъ, математическое понятіе числа, потому что то, что́ мы себѣ представляемъ, есть скомбинированная нашимъ умомъ совокупность конкретныхъ образовъ. Дикарь, не знакомый еще съ пріемами отвлеченія, не знаетъ отвлеченнаго числа, онъ знаетъ только счетъ реальныхъ, конкретныхъ предметовъ; не выработавъ еще условныхъ знаковъ, онъ старается запечатлѣть въ своей памяти каждый предметъ отдѣльно. Ребенокъ, приступающій къ изученію математики, требуетъ, чтобы всякое понятіе числа соединялось съ опредѣленными конкретными образами; онъ можетъ оперировать лишь съ предметами; отвлеченіе пока ему недоступно; методы этого отвлеченія вырабатываются въ его умѣ весьма постепенно. Понятія точки, линіи—такія же методологическія понятія, какъ и понятія числа. Грандіозная ошибка Спинозы и всѣхъ раціоналистовъ и состоитъ именно въ томъ, что они приписывали нѣкоторымъ понятіямъ и положеніямъ значеніе, какого они не имѣютъ. Спиноза, ослѣпленный математической точностью и послѣдовательностью, не видѣлъ, что существуютъ истины, болѣе высокія, чѣмъ истины математики, это—истины нашего духа, истины, открываемыя нами путемъ внутренняго прозрѣнія, что есть истины, стоящія неизмѣримо выше пространства и времени, что есть истины, стоящія выше причинности; а такъ какъ причинность есть постоянный и неизмѣнный законъ нашего ума, то онъ, признавъ этотъ законъ объективно существующимъ (самая главная его ошибка), кончилъ тѣмъ, что сталъ дупить и себя и природу этимъ кольцомъ; отсюда странное, непонятное воззрѣніе Спинозы на природу и ея причину (неожиданный для него самого атеизмъ), отсюда странное, непонятное живому человѣку отрицаніе свободной воли въ немъ. Сама природа своимъ безконечнымъ существованіемъ въ пространствѣ и во времени говоритъ, что обычныя

наши сужденія и основной законъ нашей мысли (причинность) не приложимы въ рѣшеніи этого общаго, основного вопроса.

Не нужно думать однако, что философія, опредѣливъ кругъ своей компетенціи, оставаясь въ этихъ предѣлахъ неизмѣнно объективной, останавливается на этомъ, застываетъ въ молчаливомъ безсиліи,—исторія философіи даетъ намъ примѣры совершенно обратнаго,—философія стремится развиваться далѣе, всю оставшуюся силу своего творческаго прозрѣнія она облекаетъ въ живые символическіе образы. Нельзя говорить однимъ языкомъ о предметахъ, встрѣчающихся намъ въ опытѣ, и о вещахъ потусторонникъ, должны сначала возникнуть (на основаніи конкретныхъ данныхъ) соотвѣтствующія понятія, чтобы мысль получила свое выраженіе, и вотъ философія создаетъ образы, которые болѣе понятны нашей душѣ во всей ея цѣлокупности, чѣмъ логикѣ современнаго ума. Эта образность, этотъ символизмъ всегда былъ присущъ особенно философіи, какъ наукѣ, всегда стоявшей впереди другихъ наукъ и всегда воспринимавшей всѣ конечные выводы этихъ послѣднихъ; этотъ же символизмъ, всегда сближалъ и будетъ сближать ее съ поэзіей.

Въ началѣ XX вѣка, въ эпоху несомнѣннаго сближенія философіи съ естественными науками, въ эпоху признанія банкротства метафизики, какъ науки, и въ то же время громадной важности интуитивныхъ отвлеченныхъ заключеній во всевозможныхъ открытіяхъ послѣдующихъ временъ, мы должны сказать, что никогда философія не была такъ близка къ поэзіи какъ въ это время, близка съ объективной, принципіальной точки зрѣнія;—моменты поэтическаго вдохновенія и высшаго философскаго прозрѣнія могутъ быть признаны тождественными. То «изступленіе», о которомъ говоритъ Платонъ въ своемъ «Федрѣ», одинаково можетъ быть отнесено и къ философамъ и поэтамъ современнымъ, нисколько не компрометируя ни тѣхъ, ни другихъ.

Говоря о неудержимомъ стремленіи человѣка проникать возможно глубже въ сущность вещей даже тогда, когда онъ въ силу самой своей организаціи или недостатка знаній не можетъ достигнуть въ этомъ успѣха, мы можемъ почти буквально повторить мысль Платона, высказанную имъ въ «Федрѣ»: «человѣкъ, созерцая красоту окружающихъ его явленій, нося въ себѣ самомъ зачатки вѣчной красоты, на крыльяхъ своей мечты пламенно желаетъ парить надъ міромъ. Тотъ восторгъ, который охватываетъ его во время такого полета, лучше всѣхъ восторговъ міра и для него самого и для того, кому онъ сообщается» (Федръ, 249). Этотъ моментъ высшаго самосознанія одинаково присущъ какъ истинному философу, такъ и истинному поэту.

## II.

## Догматизмъ въ ученіи Платона объ „идеяхъ".

Ученіе Платона объ «идеяхъ» можетъ служить примѣромъ послѣдовательно проведеннаго раціоналистическаго пониманія вселенной; это ученіе, хотя и обнаруживаетъ при тщательномъ анализѣ всю несостоятельность раціонализма вообще, поражаетъ грандіозностью и глубиной замысла; о значеніи Платоновскихъ «идей» можно судить уже по одному тому, что онѣ оказывали рѣшительное вліяніе на направленіе человѣческаго мышленія въ теченіе болѣе, чѣмъ двухъ тысячъ лѣтъ. Цѣль настоящей статьи—указать на логическую ошибку, допущенную Платономъ при созданіи «идей», а также на принципіальное сходство въ теоріяхъ постоянства (врожденности) чистыхъ формъ мысли (въ философіи) и постоянства видовъ (въ естествознаніи) и на неизбѣжную судьбу той и другой теоріи въ будущемъ. Авторъ считаетъ небезполезнымъ въ началѣ статьи изложить совершенно объективно общія положенія Платоновской философіи и болѣе подробно ученіе объ «идеяхъ», чтобы у читателя не осталось и тѣни подозрѣнія, что выводы статьи тенденціозны.

### I.

Душа,—учитъ Платонъ,—самодвижущее, искони существующее, безсмертное начало (Федонъ 71, 72, 78, 80), управляетъ всѣмъ неодушевленнымъ, блуждаетъ по всему небу, принимая то одинъ, то другой видъ. Эта никогда

не умирающая и не рождающаяся сущность есть душа всего міра, вѣрнѣе, неисчислимый сонмъ еще не воплотившихся душъ,—возможное безконечное разнообразіе въ единомъ. Картину міра до появленія перваго «смертнаго живого существа», до воплощенія души «во что-либо твердое», до соединенія души съ тѣломъ, должно представлять себѣ такимъ образомъ: безсмертныя души наслаждаются постояннымъ созерцаніемъ боговъ и истинныхъ красотъ природы; онѣ поднимаются, «кто только хочетъ и можетъ», къ «самому поднебесью», «во внѣшнюю часть неба» и останавливаются на «его хребтѣ». Тотъ видъ, который открывается просвѣтленнымъ взорамъ души, не поддается никакому описанію; «этой поднебесной области ни одинъ изъ здѣшнихъ поэтовъ не воспѣлъ и никогда не воспоетъ какъ слѣдуетъ»; «эту область занимаетъ безцвѣтная, безформенная, неосязаемая, истинная дѣйствительность, видимая однимъ правителемъ души—разумомъ». Созерцая «истинно сущее», міръ, въ которомъ рельефно выступаютъ великія мысли Творца (Госуд. 597, B etc.), міръ «постоянныхъ, простыхъ, совершенныхъ и пріятныхъ явленій», души и сами были совершенны и чисты; но, будучи самостоятельными источниками движенія, души обнаруживаютъ индивидуальныя особенности;—самостоятельность ихъ выражается въ борьбѣ двухъ противоположныхъ стремленій,—стремленія къ божественной истинѣ и тяготѣнія къ земному чувственному удовольствію, въ борьбѣ, кончающейся или просвѣтленіемъ разума или помраченіемъ свѣта истины въ человѣкѣ. Та душа, у которой стремленіе къ небесному и божественному слабѣетъ, тяготѣетъ къ землѣ и даетъ начало существу, «которое движется благодаря ей какъ бы само собою»; удалившаяся отъ свѣта истины, падшая душа блуждаетъ долго по землѣ, пока не познаетъ истины, не прозрѣетъ путемъ внутренняго совершенствованія.

Возможность совершенствованія коренится въ способности припоминанія (Федонъ 72, E etc) того состоянія, въ

какомъ находились души, до своего паденія; этой способности души не могли утерять;—дѣятельность разсудка, соединяющая и перерабатывающая во едино всѣ чувственныя, разрозненныя сами по себѣ воспріятія, и есть тотъ процессъ припоминанія, который ведетъ къ открытію истины, но все-таки истины, открытыя умомъ, могутъ быть названы лишь подобіемъ, отблескомъ тѣхъ истинъ, которыя существуютъ въ мірѣ истинно сущаго.

Абсолютное знаніе поэтому или совершенно невозможно, либо возможно лишь послѣ смерти, когда мы освобождаемся отъ «безсмыслія тѣла» (Федонъ 66 E, 67 A), относительное же знаніе присуще каждому разумному существу въ той мѣрѣ, въ какой онъ самъ стремится къ познанію сущаго; высшее знаніе можетъ быть свойственно только философу (Федръ 250 B etc) какъ человѣку, у котораго стремленія души всегда должны господствовать надъ стремленіями тѣла, а потому и образы до-мірового существованія особенно ясны его уму. Истинный философъ уже при жизни удаляется отъ тѣла и обращается къ душѣ (Федонъ 64, E), а потому нѣтъ ничего естественнѣе для философа, какъ прекращеніе жизни тѣла и пріобщеніе жизни вѣчной (Федонъ, 68, B); послѣдняя является для него прямымъ и желаннымъ продолженіемъ первой; онъ одинъ «любящій мудрость и отходящій совершенно чистымъ» можетъ вступить въ общество боговъ (Федонъ 82, B), созерцать «простое» (Федонъ 67, A),—«то, что называется мыслимымъ и безвиднымъ» (Федонъ 83, B) и окончательно успокоиться, постигнувъ сущее. Философъ, зная, какъ часто тѣло (чувственныя воспріятія) вводитъ въ заблужденіе нашъ умъ (Федонъ 66, C etc), стремится возможно полнѣе отрѣшиться отъ него; въ моменты этого отрѣшенія, «оставивъ тѣло и, сколько возможно, удалившись отъ общенія съ нимъ», душа его «бываетъ совершенно одна, сама по себѣ, и стремится къ сущему» (Федонъ 65, C—D).

Платонъ здѣсь понимаетъ удаленіе души далеко не въ

томъ смыслѣ, въ какомъ понимаемъ мы, говоря о высшихъ формахъ и элементахъ отвлеченія;—онъ подчеркиваетъ словами «мысль сама по себѣ», «душа сама по себѣ» тотъ фактъ, что область чистой мысли ничего общаго не имѣетъ съ тѣломъ, а потому справедливое, хорошее, доброе само по себѣ не есть понятія отвлеченныя (отъ чего-либо), но есть понятія самостоятельныя,—сущности (Федонъ 65 D, 75 D, 76 D etc). Эти понятія постигаются душой только «тогда, когда ничто не безпокоитъ ея,—ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе» (Федонъ 65), «ихъ нельзя видѣть глазами и касаться какимъ-либо другимъ чувствомъ» (Федонъ 65, D). Платона такъ увлекаетъ это состояніе философскаго воодушевленія, которое онъ самъ, конечно, много разъ испытывалъ, что въ описаніи его онъ впадаетъ въ явное преувеличеніе, въ мистицизмъ. Вотъ эти великія слова: «Кто болѣе и основательнѣе приготовленъ къ уразумѣнію разсматриваемаго предмета, тотъ ближе и къ познанію его; а подобное понятіе не тотъ ли пріобрѣтаетъ чище, кто будетъ обращаться къ каждому предмету именно одной мыслью, не присоединяя къ размышленію зрѣнія и не увлекая за умомъ другого чувства, кто будетъ пользоваться мыслью самой по себѣ и постарается уловить каждое сущее само по себѣ, непремѣнно отказавшись и отъ глазъ и отъ ушей и, такъ сказать, отъ всего тѣла, поколику своимъ участіемъ оно возмущаетъ душу и не позволяетъ ей пріобрѣсть истину и разумѣніе» (Федонъ 65 E, 66) (ср. Госуд. VII 520, C).

Описываемое Платономъ состояніе есть состояніе уже сверхчеловѣческое, состояніе полнаго отрѣшенія отъ тѣла, котораго при жизни человѣка быть не можетъ, какъ признавалъ это и самъ Платонъ; ясно, что Платонъ здѣсь разумѣетъ то высшее состояніе самосознанія, когда человѣкъ начинаетъ смотрѣть на себя, какъ на объектъ наблюденія, но все-таки, по смыслу всѣхъ прочихъ разсужденій Платона, это высшее состояніе отвлеченія не можетъ быть

совершенно отрѣшено отъ тѣлесности,—оно можетъ быть только неяснымъ порывомъ (Федръ, Полит. VII 518, С);—полное отрѣшеніе возможно только послѣ смерти.

При первой же серьезной попыткѣ познать сущность окружающихъ насъ явленій мы должны имѣть дѣло съ двоякаго рода основными сущностями: первая сущность—наше познающее «я», мышленіе, умъ, душа,—сущности второго рода—независимыя, самостоятельныя сами по себѣ «идеи», реальность которыхъ тѣмъ очевиднѣе, чѣмъ развитѣе и чище познающее «я», сущности, полное познаніе которыхъ при жизни невозможно. Между нашимъ умомъ, какъ способностью припоминанія до-мірового существованіе души и «идеями», выразительницами красоты и цѣлесообразности сущаго, и заключается все содержаніе нашего познанія.

«Идеи» сами по себѣ всецѣло непознаваемы, онѣ являются нашему уму въ видѣ понятій, тѣмъ болѣе чистыхъ и приближающихся къ истинѣ, чѣмъ полнѣе духовная жизнь человѣка; на низкой степени развитія человѣкъ имѣетъ весьма смутныя и неопредѣленныя понятія, но и въ такомъ состояніи у него обнаруживается большая врожденная способность къ совершенствованію въ особенности въ томъ замѣчательномъ фактѣ, «что люди, когда хорошо предлагаютъ имъ вопросы, сами рѣшаютъ ихъ какъ надобно, чего бы они, конечно, не могли сдѣлать, если бы не имѣли въ себѣ знанія и правильнаго смысла» (Федонъ, 73, А). «Идеи» не могутъ быть всецѣло человѣческими понятіями (формами отвлеченія), тѣмъ болѣе не могутъ онѣ быть вещами (чувственными воспріятіями); хотя онѣ обусловливаютъ существованіе и тѣхъ, и другихъ (служатъ ихъ conditio sine qua non), но сами по себѣ — абсолютны, неизмѣнны (Федонъ 78, D), безусловны; только вслѣдствіе «общенія», «наличности» ихъ въ нашихъ чувственныхъ воспріятіяхъ онѣ являются намъ уже какъ нѣкоторыя относительныя величины, имѣющія значеніе понятій. Понятіе не можетъ быть мыслимо безъ «идеи», но

«идея» безъ понятія можетъ существовать, какъ совершенно самостоятельная сущность, какъ чистая форма бытія; тѣ же формы, являющіяся въ нашемъ мышленіи, слѣд., не лишенныя нѣкоторой доли тѣлесности, суть наши понятія о вещахъ.

Къ одной внѣшней сторонѣ предмета Платонъ относился въ высшей степени презрительно, что видно особенно въ его «Фэдрѣ» (260 E, 262 A, 269 E, 274 A etc.). «Пока не узнаешь истины всего, о чемъ говоришь, пока не сдѣлаешься способнымъ опредѣлять все согласно съ нимъ самимъ, а, опредѣливъ, не будешь умѣть раздѣлять снова на виды до недѣлимаго и, изслѣдовавъ такимъ же образомъ природу души, находя для каждой природы соотвѣтствующій видъ рѣчи, не составишь и не построишь рѣчи, до тѣхъ поръ вовсе не будешь способенъ ни учить искусно, ни убѣждать» (Фэдръ 277, B—C). Платонъ, доказывая нелѣпость самостоятельнаго существованія внѣшнихъ формъ, не одухотворенныхъ «идей», стремится показать всю неосновательность и безпринципность софистическаго ученія о способѣ доказывать какое угодно положеніе. Неизмѣнныя, безусловныя «идеи»—прекрасная антитеза, протестъ противъ логическаго анархизма софистовъ,—величайшее историческое пріобрѣтеніе античной философіи.

## II.

При разсмотрѣніи Платоновскихъ «идей» въ отдѣльности я считаю необходимымъ обратиться прежде всего къ «идеѣ» прекраснаго: 1) потому что эта «идея» имѣетъ неразрывную связь съ его ученіемъ объ Эросѣ (любви, какъ стремленіи) (Фэдръ 251 etc), которое многими историками и критиками Платона по справедливости полагается въ основу всего Платоновскаго ученія, и 2) потому что само «прекрасное» настолько обширно понимается Платономъ, что обнимаетъ собой все содержаніе не только міра конкретнаго, но и міра отвлеченныхъ понятій. Разлитая всюду

во вселенной, воплощенная въ милліонахъ причудливыхъ формъ, красота неотразимо дѣйствуетъ какъ на дикаря, такъ и на философа и на религіознаго человѣка; ея дѣйствіе неотвратимо, ея присутствіе даже въ мельчайшихъ матеріальныхъ частицахъ несомнѣнно. Изъ всѣхъ великихъ истинъ, какія человѣкъ почерпаетъ изъ окружающихъ его явленій природы, прекрасное наиболѣе доступно его пониманію,—оно «обладаетъ свойствомъ наибольшей ясности и привлекательности», такъ какъ служитъ объектомъ самаго остраго изъ органовъ чувственнаго воспріятія—зрѣнія; но человѣкъ, руководясь только чувственнымъ воспріятіемъ, хотя и видитъ красоту «въ большомъ блескѣ», тѣмъ не менѣе не можетъ воспріять ее всецѣло; только постепенно—сначала черезъ созерцаніе красоты неорганическаго міра, потомъ міра животныхъ и растеній и, наконецъ, красоты въ созданіяхъ человѣческаго духа,—въ наукахъ, искусствахъ и въ религіи—душа, обратившись къ воспоминанію своего до-мірового существованія, духовными очами доходитъ до созерцанія истинной «идеи» прекраснаго и сообразно съ этой «идеей» оцѣниваетъ красоту, являющуюся въ воспріятіи; какъ объектъ духовной интуиціи, внутренняго самосознанія, «идея» красоты весьма существенно отличается отъ красоты въ обыденномъ пониманіи этого слова. «Прекрасное само по себѣ» никогда не рождается, но и никогда не погибаетъ, оно не уменьшается, не увеличивается; всегда оставаясь самимъ собою, оно находится внѣ времени и пространства; все тѣлесное ему чуждо и всѣ критеріи тѣлеснаго ему противны, а потому не можетъ быть нѣсколькихъ сужденій о красотѣ, какъ это бываетъ въ отношеніи чувственно воспринимаемыхъ предметовъ; окончательное сужденіе — результатъ внутренняго самоуглубленія и созерцанія природы духовными очами, будетъ всегда одно,—это сужденіе будетъ не чѣмъ инымъ, какъ «знаніемъ сущаго самого по себѣ, всегда съ собой одновиднаго» (Пиръ, 211, В).

«Идея» прекраснаго включаетъ въ себѣ не только эле-

менты красоты, но и элементы истиннаго блага. «Если бы ты увидѣлъ это прекрасное,—говоритъ Сократу Діотима.— то и не подумалъ бы сравнивать его ни съ золотомъ, ни съ нарядомъ...» (Пиръ 211, D). Жизнь человѣка, созерцающаго истинную красоту, есть жизнь, достойная божества; видя всюду образы вѣчной красоты, человѣкъ всегда поступаетъ сообразно съ истиной; его жизнь есть — если не воплощеніе полной истины, то—постоянное, неизмѣнное и неуклонное стремленіе къ истинѣ. Такой человѣкъ и въ обществѣ людей долженъ считаться лучшимъ и по смерти стяжать бо́льшую награду въ сравненіи съ другими людьми (Пиръ, 210 etc.). То состояніе высшаго нравственнаго подъема, которое вызывается въ человѣкѣ созерцаніемъ «прекраснаго», Платонъ называетъ Эросомъ (Федръ 252, B).

**«Идея» справедливости.** Справедливость Платонъ разсматриваетъ какъ реальную объективную сущность, которая при посредствѣ нашихъ чувствъ возбуждаетъ въ умѣ представленіе болѣе или менѣе близкое къ истинной «идеѣ» (Федръ 247, D, 248, D). «Въ образахъ этого міра нѣтъ никакого блеска справедливости, но, наталкиваясь на ихъ подобія, немногіе люди при помощи несовершенныхъ органовъ съ трудомъ различаютъ свойство такого подобія» (Федръ 250, B). Справедливость дана намъ готовой въ воспріятіи (Федонъ 76, A, D, E); ее слѣдуетъ только постичь; но такъ какъ въ такомъ видѣ (въ воспріятіи) справедливость является весьма блѣднымъ подобіемъ истинной, то необходимо постоянное совершенствованіе въ области познанія окружающаго; одновременно съ совершенствованіемъ нашего мышленія будутъ спадать покровы тѣлесности съ чувственнаго воспріятія и справедливость будетъ представляться намъ все въ болѣе и болѣе привлекательномъ видѣ, «идея» ея выразится въ понятіи, воспримется душой (Федонъ 75, C—D, 76, E, 65, D). «Какъ скоро полученное до рожденія, родившись, мы потеряли, а потомъ дѣятельностью чувствъ, направленныхъ къ утраченному, снова пріобрѣтаемъ тѣ самыя знанія, которыя имѣли прежде, то

занятіе, называемое ученіемъ, не есть ли возвращеніе собственнаго нашего знанія? и не справедливо ли мы ему даемъ имя припоминанія?» (Федонъ 75, E). Человѣкъ, обнаруживающій полное невѣжество относительно справедливости, равно какъ, повидимому, сознательно отрицающій ее, стоитъ на весьма низкой ступени умственнаго развитія, такъ какъ не имѣетъ понятія объ элементарныхъ правилахъ діалектики—объ опредѣленіи и разграниченіи основныхъ понятій (Федръ 277, E); напротивъ, философъ или человѣкъ, «искренно и удовлетворительно философствующій» (Политика 473, D), имѣетъ исключительное право заставлять всѣхъ принимать свои положенія, быть иниціаторомъ и властителемъ, такъ какъ онъ ближе, чѣмъ кто-либо другой, стоитъ къ истинѣ; ему «по самой своей природѣ надлежитъ браться за философію и начальствовать въ обществѣ», а первымъ «и не браться за нее, но слѣдовать правителю» (Пол. 474, C). Въ своемъ классическомъ «Государствѣ» Платонъ даетъ многочисленные примѣры «объективной» справедливости.

**«Идея» величины.** Величина, какъ понятіе общее, не составляется изъ частныхъ понятій, но существуетъ независимо отъ нихъ, какъ «идея»; частными явленіями опыта она лишь возбуждается и обусловливаетъ образованіе въ умѣ относительнаго понятія величины. «Идея» величины есть понятіе, существующее въ мірѣ искони, а въ человѣкѣ — съ момента его рожденія, какъ врожденная идея. Вотъ почему «великость» и «малость» какъ чистыя «идеи» самостоятельны (Федонъ 103, B), непереходимы другъ въ друга, но, какъ понятія ума, какъ формы матеріальныя, онѣ не только имѣютъ связь, но даже одна вызываетъ другую; при постоянствѣ и непреходимой противоположности «малости» и «великости», какъ «идей» (родовое понятіе), возможна связь этихъ «сущностей», какъ матеріальныхъ формъ (видовое понятіе), отличающихся извѣстными узко видовыми признаками. Въ этомъ смыслѣ и слѣдуетъ понимать Платоновскія довольно тяжелыя разсужденія о вели-

чинѣ въ его «Федонѣ»: «Не только великость сама по себѣ никогда не желаетъ быть вмѣстѣ великой и малой, но и великость наша не принимаетъ малаго и не хочетъ превосходить малости. Тутъ одно изъ двухъ: она или убѣгаетъ и удаляется, когда подходитъ противное ей малое, или исчезаетъ, когда противное уже подошло. Пусть она даже терпитъ и принимаетъ малость, но все не хочетъ быть, чѣмъ была прежде. Напр., я пришелъ и терпимо малость и пока продолжаю быть тѣмъ, что есть, я малъ, а то великое само по себѣ не смѣетъ превратиться въ малое, равно какъ малое не хочетъ сдѣлаться или быть великимъ. Такимъ же образомъ и всѣ другія противоположности, оставаясь тѣмъ, чѣмъ были, не хотятъ сдѣлаться или быть противными тому, но въ этомъ состояніи или устраняются, или исчезаютъ» (Федонъ 102, D, E). Отнеся психологическое явленіе ассоціаціи по контрасту къ матеріальной сторонѣ понятій, Платонъ не могъ игнорировать несомнѣннаго для него факта постоянной связи высшихъ противоположныхъ понятій между собой; объективная реальная связь добраго и злого, прекраснаго и безобразнаго, справедливаго и несправедливаго, четнаго и нечетнаго, для него была несомнѣнной; эту несомнѣнность Платонъ и подтвердилъ признаніемъ особой «идеи» противоположнаго, «противнаго самого по себѣ» (Федонъ 103, B).

**«Идея» противоположнаго.** Легко видѣть, что вся трудность рѣшенія вопроса о самостоятельности «идеи» противоположнаго съ точки зрѣнія Платоновскихъ же «идей» заключается въ томъ, что эта «идея», являясь идеей сравниванія, соотношенія вещей и, какъ «идея», самостоятельной, подчиняетъ себѣ совершенно такія же, какъ и она, «идеи» противныхъ вещей (каждой въ отдѣльности), что, несомнѣнно приводитъ къ противорѣчію, такъ какъ всѣ «идеи» совершенно самостоятельны, и одна «идея» не можетъ, какъ таковая, быть подчиненной другой «идеѣ». Платонъ утверждаетъ къ тому же, что не только «родъ» всегда независимо существуетъ, какъ «идея», но даже и видъ его,

хотя и близокъ къ нему, удерживаетъ свою индивидуальность, полную самостоятельность (Федонъ 103, Е). Напр., нечетъ, являясь всегда самъ собою, можетъ явиться и въ образѣ тройцы, пятерицы и т. п., хотя тройца сама по себѣ не есть нечетъ, но «все, чѣмъ овладѣваетъ идея трехъ, вынуждено быть не только тремя, но и нечетомъ».

Разсуждая такимъ же образомъ относительно «великаго» и «малаго», мы будетъ имѣть «противное» въ качествѣ рода, а «великое и малое» въ качествѣ вида,—иначе цѣлыхъ два понятія будутъ однимъ видовымъ понятіемъ, что безъ предварительнаго уговора болѣе, чѣмъ странно, если же разсматривать это видовое понятіе безотносительно, то оно къ тому же и невозможно; тройца безотносительно есть «идея,» въ данномъ случаѣ видъ, «великое и малое» въ данномъ случаѣ видъ, безотносительно двѣ «идеи». Конечно, въ данномъ случаѣ «великое и малое» слѣдовало замѣнить однимъ терминомъ (нѣкоторое соотношеніе вещей, нѣкоторая ихъ связь), но такая замѣна не соотвѣтствовала бы точному пониманію Платоновскаго ученія, такъ какъ и изъ раньше цитированнаго отрывка (Федонъ, 102, Д, Е) и изъ самаго понятія самостоятельности «идеи» видно, что Платонъ оперировалъ въ одномъ случаѣ надъ отвлеченной идеей соотношенія, а въ другомъ съ самостоятельными «идеями» великости и малости, чета и нечета, тепла и холода, при чемъ реальность каждаго отдѣльнаго понятія оттѣнялась съ большей отчетливостью это можно видѣть и изъ другихъ разсужденій въ «Федонѣ». Повторяемъ примѣръ самого Платона. «Идея» тепла не принимаетъ въ себя «идеи» холода, «идея» огня «идеи» снѣга, въ то же время тепло и огонь, холодъ и снѣгъ, хотя и могутъ взаимно мѣняться своими «образами» (тепло можетъ являться въ образѣ огня и, наоборотъ, холодъ въ образѣ снѣга), но тѣмъ не менѣе они отличны сами по себѣ, а потому не только холодъ противится теплу, но и снѣгъ при приближеніи тепла устраняется и пропадаетъ,

не только тепло противится холоду, но и огонь при приближеніи холода отступаетъ, исчезаетъ.

Четъ противится нечету, но нечетъ можетъ являться въ видѣ тройцы, а потому четъ не принимаетъ въ себя и троицы. «Бываетъ, стало-быть, въ отношеніи къ чему-либо подобному, что не только самъ родъ навсегда удерживаетъ свое имя, но (удерживаетъ его) и нѣчто другое, что, хотя и отлично отъ этого рода, однако же постоянно является въ его образѣ, пока сохраняетъ свое бытіе» (Федонъ 103, Е) или «противное не принимаетъ не только противнаго, но и того, что можетъ принять противное» (Федонъ 105, Д). Въ зависимости отъ этихъ разсужденій и доказательство безсмертія души, приведенное въ Федонѣ въ 71, А, Д [1], измѣняется слѣдующимъ образомъ: Душа служитъ причиной жизни, она—сама жизнь. Противное жизни есть смерть. Душа, не принимая всецѣло въ себя жизнь, тѣмъ болѣе никогда не приметъ въ себя смерть. (Ср. Федонъ, 105, Е).

Съ современной точки зрѣнія несомнѣнно, что сравненіе такихъ понятій, какъ душа и жизнь совершенно произвольно; душа есть сущность, жизнь—состояніе, логическая зависимость этихъ понятій совершенно случайна и установлена человѣкомъ въ историческомъ процессѣ развитія его мышленія; но, помимо этого, во всѣхъ примѣрахъ Платона на вопросъ: какой «идеи», безъ сомнѣнія, не принимаетъ «идея» чета, тепла, жизни? кто и что обязываетъ насъ отвѣчать—нечетъ, холодъ, смерть? Если ассоціація, то какое же отношеніе она можетъ имѣть къ совершенно самостоятельнымъ «идеямъ»? Ассоціація относится, вѣдь, къ матеріальной сторонѣ понятій. Отвѣтъ,

---

[1]) Не говорилъ ли ты, что жизнь противна смерти? Говорилъ. И онѣ одна бываетъ изъ другой? Да. Что же бываетъ изъ живущаго? Умершее. А потомъ изъ умершаго?—спросилъ Сократъ. Необходимо согласиться, что живущее",—отвѣчалъ Кевисъ. Значитъ, изъ умершихъ бываютъ вещи живыя и существа живущія. Федонъ, 71, Д. и далѣе (72, А etc.)

очевидно, долженъ быть совершенно свободнымъ, а потому на вопросъ: что не принимаетъ «идеи» смерти? мы должны отвѣчать: любая, отличная отъ нея «идея».

**«Идея» равенства.** «Прежде, нежели мы начали видѣть, слышать или какъ иначе чувствовать», говоритъ Платонъ, «намъ надлежало уже имѣть знаніе равнаго самого по себѣ» (Федонъ 75, В),—иными словами, «идея» равенства, какъ и всѣ прочія «идеи», существовала еще до нашего рожденія, до объектизаціи души и для насъ она является идеей, предшествующей всякому конкретному представленію о ней,—substanti'ей ante rem. «Идея» равенства не есть дитя отвлеченія, актъ творчества нашего ума,—она есть совершенная, отъ нашего мышленія независимая, сущность, о существованіи которой мы узнаемъ лишь по аналогіи изъ окружающихъ насъ явленій и по одновременному воспоминанію душой своего прежняго состоянія (Федонъ, 75, С).

**«Идея» числа.** Въ своемъ «Государствѣ» (кн. VII) Платонъ ставитъ въ обязанность всѣмъ, «которые намѣреваются занять въ городѣ высокія должности, чтобы они упражнялись въ наукѣ счисленія не какъ люди простые, но входили мыслью въ созерцаніе природы чиселъ... для... самой души съ цѣлью облегчить обращеніе отъ вещей бытныхъ къ истинѣ и сущности» (525, С). По мнѣнію Платона, существуютъ двоякаго рода числа: «числа сами по себѣ» (числа отвлеченныя, идеальныя) и «числа, о которыхъ говорятъ, предлагая ихъ душѣ видимыми и осязаемыми тѣлесно» (525, Д) (числа конкретныя). Число само по себѣ совершенно самостоятельно и недѣлимо; единица не можетъ разсѣченіемъ превратиться въ 2, такъ какъ понятіе единицы и понятіе двухъ—совершенно самостоятельны и, какъ таковые, ничего общаго другъ съ другомъ не имѣютъ.

Платонъ относится довольно скептически даже къ ученію пиѳагорейцевъ (Политика, 531), укоряя ихъ въ томъ, что въ сужденіяхъ о гармоніи чиселъ во вселенной они

тяготѣли къ чувственному, т.-е. понимали числа слишкомъ конкретно,—«они въ созвучіяхъ ищутъ чиселъ, а къ высшимъ вопросамъ не восходятъ» (Пол. 531, E), между тѣмъ какъ ищущій истину долженъ во всякой гармоніи, въ музыкѣ установить тѣ незыблемыя основы, тѣ безспорные законы, которые въ будущемъ для него служили бы пунктами отправленія для дальнѣйшихъ заключеній, залогомъ его дальнѣйшаго совершенствованія, а это возможно при познаніи исключительно чиселъ самихъ по себѣ.

## III.

**Идея** (ἰδέα) **и родовое понятіе** (Εἶδος). Своимъ умомъ человѣкъ не въ состояніи непосредственно обнять всего разнообразія окружающихъ его явленій и предметовъ; это удается ему только отчасти при помощи весьма широкой классификаціи. Наблюдая объекты чувственнаго воспріятія, онъ находитъ среди нихъ массу такихъ, которые весьма незначительно отличаются другъ отъ друга и могутъ быть подведены подъ болѣе общее понятіе «рода».

Платонъ разсуждаетъ здѣсь такимъ образомъ: такъ какъ въ отношеніи множества вещей не знаніе вида имѣетъ значеніе чистаго, объективнаго знанія (видъ даетъ признаки узко-индивидуальные, непримѣнимые къ другимъ видамъ), а знаніе рода, какъ комплекса совершенно опредѣленныхъ общихъ признаковъ, объединяющихъ все громадное разнообразіе видовъ, то слѣдуетъ заключить, что насколько признаки вида случайны, настолько признаки рода необходимы, насколько знаніе вида есть знаніе призрачное, иногда совершенно личное (субъективное), настолько знаніе рода есть знаніе истинное, знаніе сущности вещи и настолько родъ есть сущность вещи; но родъ, возникающій у насъ въ умѣ, имѣетъ еще элементъ тѣлесности, онъ лишь причастенъ «идеѣ», истинѣ; истинной же сущностью вещи можетъ быть только «идея». Итакъ, съ точки зрѣнія человѣческаго знанія сущность вещи есть

родовое понятіе, съ точки зрѣнія общаго (?!) знанія—«идея»; такого разграниченія прямо у Платона не находимъ, а потому въ его ученіи оказываются двѣ основныя сущности—сущность въ родѣ и сущность въ «идеѣ»; мы этимъ не должны особенно смущаться, такъ какъ слово «сущность» Платонъ понималъ въ смыслѣ стороны предмета, логически необходимо ему присущей.

Весьма интересно подлинное разсужденіе Платона объ общихъ, родовыхъ понятіяхъ, говорящее намъ съ одной стороны о состояніи психологіи и теоріи познанія, съ другой—о совершенно раціоналистическихъ пріемахъ того времени;—рѣчь идетъ о скамьѣ—«Богъ», говоритъ Платонъ, «сотворилъ одну единственную скамью, а двѣ или болѣе такихъ насаждены Богомъ не были и не будутъ; и это потому, что если бы онъ сотворилъ ихъ двѣ по одной, то опять явилась бы одна, которой видъ имѣли бы онѣ обѣ и сущая скамья была бы та одна, а не эти двѣ» (Политика 597, С). Очень условно нужно понимать и слѣдующія его слова: «Что же скамейный мастеръ? Не говорилъ ли ты сейчасъ, что онъ дѣлаетъ не родъ, который мы называемъ сущностью скамьи, а какую-нибудь скамью? Конечно, говорилъ. Но если дѣлаетъ онъ не сущность, то дѣлаетъ не сущее, а нѣчто такое, что только кажется сущимъ, въ самомъ же дѣлѣ не существуетъ» (Полит. 597, А);—иными словами, скамья не существуетъ постольку, поскольку она представляетъ изъ себя совокупность случайныхъ признаковъ вида, поскольку ей не «присуще» понятіе рода.

Послѣднее разсужденіе Платона, оставаясь всецѣло въ предѣлахъ поставленныхъ имъ же самимъ рамокъ условнаго мышленія, самой дѣйствительности совершенно не касается, имѣетъ дѣло только со своими условными терминами и договаривается до того, что сама скамья оказывается не существующей.

Первое разсужденіе Платона о твореніи еще болѣе характерно;—совпадая въ логическомъ отношеніи съ позд-

нѣйшей теоріей постоянства животныхъ видовъ (Кювье) въ зоологіи, оно въ будущемъ, безъ сомнѣнія, раздѣлитъ ея же судьбу;—теорія отдѣльныхъ актовъ «насажденія» Богомъ родовыхъ понятій («идей») во вселенной смѣнится (отчасти уже смѣнилась) теоріей ихъ постепеннаго развитія. Въ частности, объективно оцѣнивая эти разсужденія Платона, мы должны выразить протестъ: 1) противъ признанія тожества двухъ общихъ понятій вещи и примѣнимости въ данномъ случаѣ закона сліянія неразличимыхъ и 2) противъ приписыванія общему понятію содержанія опредѣленнаго въ мельчайшихъ деталяхъ и столь же детально соотвѣтствующаго реальной дѣйствительности.

Теперь, въ XX вѣкѣ, имѣя за собою массу историческаго матеріала, мы должны сказать, что всякій разъ, когда философы строили свои системы на основаніи одного или нѣсколькихъ отвлеченныхъ общихъ понятій (принциповъ) и всюду рѣшали важнѣйшія проблемы помощью истинъ, «непосредственно и необходимо» вытекающихъ изъ этихъ понятій, системы ихъ оказывались впослѣдствіи съ объективной точки зрѣнія или ничѣмъ не обоснованными, либо отрицающими себя въ самомъ корнѣ.

Такова система Спинозы съ его «субстанціей», почти такова же система Лейбница съ его «монадой», Шопенгауэра съ его «волей» etc.

Въ системѣ Спинозы все ясно и необходимо, за исключеніемъ «субстанціи», у Платона мы увидимъ то же самое. Замѣчательно, что и аргументація положенія Платона и Спинозы удивительно похожи другъ на друга (ср. Политика 597, C и Этика теор. 5). Ошибка обоихъ въ сущности одинакова; это—ошибка раціонализма вообще,—заблужденіе считать началомъ то, что является уже конечнымъ результатомъ. Спиноза очень наивно думалъ, что его «субстанція» есть несомнѣнное, общее для всѣхъ понятіе, изъ котораго можно вывести весь міръ, между тѣмъ, какъ его «субстанція» есть какъ бы въ фокусѣ комплексъ его чисто индивидуальныхъ заключеній, вылившійся въ

одно понятіе подъ вліяніемъ его долгаго неустаннаго индуктивнаго мышленія, котораго онъ самъ или не замѣчалъ или не обращалъ на него вниманія, иными словами,—его «субстанція» есть окончательный выводъ его ученія, а не основа, не начало,—точно такъ же и «монада» и «воля». Великій символъ, высшее родовое понятіе, какъ увидимъ далѣе, является не прямо даннымъ въ человѣкѣ, какъ какая-то странная врожденная идея, а есть лишь завершеніе имъ же самимъ цѣлой громадной группы фактовъ и умозаключеній; а потому я не скажу парадокса, если посовѣтую «Этику» Спинозы читать правильнѣе съ конца, чѣмъ съ начала и на общія понятія смотрѣть какъ на нѣчто, въ высшей степени условное, у разныхъ людей и у одного и того же человѣка въ разное время далеко «не одновидное самому себѣ». Платонъ въ своемъ діалогѣ «Алкивіадъ Первый» (116, А) заключаетъ: «Ничто прекрасное, поскольку оно прекрасно, не можетъ быть зломъ и ничто гадкое, поскольку оно гадко, не можетъ быть добромъ», но эти слова всякій объективный мыслитель долженъ понимать такимъ образомъ: ничто изъ того, что мы условились въ данный моментъ, при данныхъ условіяхъ называть прекраснымъ, не можетъ быть, съ нашей принятой точки зрѣнія, ни чѣмъ инымъ, какъ прекраснымъ, потому что иначе оно было бы гадкимъ, а разъ мы приняли лишь два точно опредѣленные критерія—прекраснаго и гадкаго,—то послѣднее сужденіе заключало бы нелѣпость, полное противорѣчіе самимъ себѣ [1]);—мы видимъ, что изъ правильнаго разсужденія о прекрасномъ и гадкомъ далеко еще не слѣдуетъ, что прекрасное существуетъ объективно и, будучи объективнымъ, противится гадкому;—утверждать подобное все равно, что утверждать, наприм., слѣдующее: такъ какъ въ нашемъ умѣ умѣніе читать нотные знаки (знаніе нотъ) всегда сочетается съ умѣніемъ

---

[1]) Проф. Минто. Дедуктивная и индуктивная логика. 5-е изд. М. 1905 г. Стр. 40 etc, 108 etc.

ихъ выражать голосомъ и посредствомъ инструмента, то можно сказать, что знаніе нотъ есть знаніе музыки, а, слѣдоват., сами нотные звуки въ сущности и есть сама музыка, сами звуки, т.-е. понятія ноты и звука—понятія тожественныя.

Нелѣпость подобнаго заключенія ясна сама собой;—стало быть человѣкъ, совершенно незнакомый съ нотными знаками, когда воспринимаетъ звуки, то воспринимаетъ барабанной перепонкой не колебанія звуковой волны, а градъ этихъ конкретныхъ знаковъ!

Несомнѣнно, нота является конкретнымъ символомъ для опредѣленнаго вида движенія матеріальныхъ частицъ, дѣйствующихъ на нашу барабанную перепонку, точно такъ же, какъ непроизвольный крикъ человѣка, есть символъ его душевнаго состоянія. Современная психологія въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей смотритъ на общія представленія, какъ на замѣстителей цѣлой группы воспріятій, имѣющихъ въ опредѣленный моментъ и при одинаковомъ субъективномъ интересѣ и вниманіи нѣчто, между собой общее; это нѣчто, не существующее отдѣльно, но мыслящееся, съ нашей установившейся точки зрѣнія, существующимъ у каждаго воспріятія (данной группы) и есть общее понятіе. Несомнѣнность существованія субъективнаго интереса и вниманія и возможность различнаго угла зрѣнія при употребленіи одного и того же понятія современная психологія признаетъ вполнѣ.

Когда мы представляемъ себѣ мысленно, напр., одновременно образы лошади, зебры, дау, мы тотчасъ же схватываемъ самое простое сходство между ними—сходство въ строеніи туловища, ногъ, хвоста; это сходство мы оттѣняемъ тѣмъ, что говоримъ—зебра и дау имѣютъ фигуру лошади (x). Обозначивъ понятіе лошади черезъ A, зебра черезъ B, дау черезъ C, мы имѣемъ $A=ax$; $B=bx$; $C=cx$ или—$A+B+C=x\ (a+b+c)$, гдѣ a, b и c суть «случайные» признаки. Но можемъ ли мы сказать, что величина x здѣсь вездѣ абсолютно одинакова? Конечно, нѣтъ. Во

всѣхъ трехъ случаяхъ она можетъ быть совершенно различна. Когда мы мыслимъ фигуру, мы мыслимъ одну лишь схему, одинъ символъ, который ни къ чему не обязываетъ, какъ не обязываетъ созерцаніе на бумагѣ простого контура человѣческаго тѣла утверждать, что такой именно видъ тѣла имѣетъ готтентотъ, японецъ, европеецъ, безъ того, чтобы изъ общей схемы онъ не превратился въ частичную, изъ общаго понятія въ узко-индивидуальное, въ непосредственное представленіе; а потому, строго говоря, процессъ образованія общаго понятія мы должны представить условно такимъ образомъ $A + B + C = ax_1 + bx_2 + cx_3$ [1]);—фигура лошади (*какой* лошади?) все-таки не одна и та же у зебры и у дау. Вообще, ни у одного человѣка не можетъ быть строго и всецѣло конкретнаго общаго понятія;—человѣкъ не можетъ себѣ представить дау вообще, онъ всегда будетъ представлять какого-нибудь дау, цвѣтъ вообще,—а непремѣнно какой-нибудь цвѣтъ, камень вообще, а непремѣнно извѣстный ему камень.

Иногда намъ кажется, что мы мыслимъ независимо отъ этихъ конкретныхъ понятій, но это одна иллюзія;—мы, не называя предметы ихъ знаками, воспринимаемъ ихъ самихъ и съ ними самими оперируемъ;—такъ поступаетъ слѣпой, который не знаетъ (такъ какъ мы это знаемъ), что передъ нимъ находится, посредствомъ другихъ органовъ великолѣпно ориентируется въ пространствѣ. Не только понятія прекраснаго, но даже понятія дерева, человѣка etc. нельзя назвать понятіями самому себѣ одновидными, а потому и всѣ «идеи» Платона, съ современной точки зрѣнія, съ ихъ самостоятельнымъ, самобытнымъ существованіемъ необходимо признать недоразумѣніемъ; на это, правда, можно возразить: Платонъ, хотя не такъ тонко и точно разграничивалъ понятія, какъ современная наука, но только констатировалъ существованіе несомнѣнныхъ фактовъ—существованіе добра, равенства, справедливости

[1]) См. Г. Гефдингъ. Очерки психологіи, основанной на опытѣ. 4-е изд. Спб. 1904 г. Стр. 165.

etc. и ошибка его состоитъ лишь въ томъ, что эти факты онъ облекъ въ совершенно субъективную форму, отчего цѣнность фактовъ нисколько не потеряла, напротивъ, высокое пониманіе и истолкованіе этихъ принциповъ имѣло громадное гуманитарное значеніе въ исторіи цѣлаго десятка вѣковъ спустя. Признавая въ Платоновскихъ «идеяхъ» замѣчательную глубину нравственнаго чувства, мы, тѣмъ не менѣе, на основаніи предыдущихъ объективныхъ заключеній, оставляемъ за собой право утверждать, что съ точки зрѣнія теоріи познанія есть истины болѣе широкія и болѣе несомнѣнныя, чѣмъ раціоналистическія «идеи» Платона. Точно такъ же, какъ относительно «субстанціи» Спинозы, относительно «идеи» Платона должно сказать, что «идеи» его—не объективно данныя, врожденныя каждому человѣку сущности, а лишь продуктъ безсознательнаго творчества самого Платона, иначе,—моментъ возникновенія въ его умѣ «идеи» въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ ихъ понимаетъ, есть моментъ уже вполнѣ вылившейся формы субъективнаго міровоззрѣнія, конецъ долгой пытливой работы ума, но ни въ коемъ случаѣ не его начало; началомъ онѣ могли бы быть только тогда, когда онѣ явились бы буквальнымъ откровеніемъ божества—въ ясновидѣніи, въ прозрѣніи; правда, въ сочиненіяхъ Платона (Θеагъ) мы имѣемъ намекъ на дѣйствіе въ философѣ какой-то божественной силы, не удерживающей только, но и дѣятельной самой по себѣ, но подобному зарожденію понятій противорѣчило бы ученіе Платона о знаніи, какъ процессѣ припоминанія; психологическое объясненіе въ данномъ случаѣ можетъ быть только одно;—припомнимъ факты повседневной жизни (мысли, сновидѣнія, являющіяся какъ бы лишенными реальной причины) и мы поймемъ, какое громадное значеніе имѣетъ та сторона психической дѣятельности, которую мы весьма расплывчато называемъ «безсознательной». Чѣмъ ниже культура человѣка, тѣмъ болѣе сверхъестественнаго находитъ онъ во внезапномъ, безпричинномъ (кажущимся внѣ связи

съ предыдущимъ и послѣдующимъ) возникновеніи понятій, которыя могли бы представить многое во единомъ, могли бы облегчить пониманіе окружающаго.

Съ точки зрѣнія современной психологіи безпричиннаго здѣсь ничего нѣтъ, но до этой истины человѣкъ дошелъ путемъ тщательнаго самоанализа; — психологія безсознательнаго ведетъ свое происхожденіе только съ Лейбница (1646—1716), но и теперь еще есть масса лицъ, которые весьма серьезно утверждаютъ, что ихъ иногда осѣняютъ такія мысли, о которыхъ они никогда и не думали.

Нѣтъ ничего удивительнаго, если подъ вліяніемъ сократовскаго ученія о «демонѣ» у Платона развился взглядъ на сверхъестественную природу понятій; весьма вѣроятно, что для Платона, обладавшаго геніальной способностью отвлеченія, моменты внутренняго прозрѣнія были моментами высшаго откровенія и мысли, рождавшіяся въ эти минуты, были для него поистинѣ посланницами небесъ и носительницами премудрости Божества;—не что иное, какъ именно этотъ психологическій процессъ побудилъ Платона признать за общими понятіями признакъ вѣчнаго существованія. Платонъ разсуждалъ: родовое понятіе есть нѣчто божественное, но вѣдь нашъ разумъ не можетъ быть чистымъ, онъ неразрывно связанъ съ тѣломъ, слѣдоват., должно быть нѣчто, болѣе божественное, и это божественное и есть «идея»,—просвѣтленное по смерти тѣла родовое понятіе.

Вся ошибка Платона заключается въ этомъ приданіи человѣческимъ понятіямъ элемента божественности, что совершенно не отвѣчаетъ дѣйствительности, такъ какъ общія понятія—созданія самого человѣка, символы, которые только тогда могутъ имѣть цѣнность, когда они исходятъ изъ опыта, изъ того реальнаго, для котораго понадобился символъ. Логическій переходъ Платона именно отъ родовыхъ понятій къ «идеямъ»—внѣ сомнѣнія;—Платонъ переноситъ логическія нормы и на потусторонній міръ (между тѣмъ какъ эти нормы для послѣдняго совсѣмъ

на обязательны) само слово «идея» говоритъ о полнѣйшемъ антропоморфизмѣ. Платонъ, считая родовыя понятія продуктами внутренняго прозрѣнія, отраженіями «идей», впадаетъ въ очень интересную ошибку: совершенно не замѣтивъ того логическаго процесса, который привелъ его къ понятію «идеи», онъ заявляетъ, что само родовое понятіе можетъ быть реальнымъ лишь постольку, поскольку оно причастно «идеѣ»;—родовое понятіе, создавшее «идею», становится само сущностью лишь отчасти, тогда какъ оно-то и должно было бы быть настоящей сущностью, а «идея»—производной.

Куно-Фишеръ, говоря о Спинозѣ, выражается такъ: «Спиноза, хотя бы онъ все объяснилъ намъ, не могъ объяснить одного—возможности спинозизма!» То же мы можемъ сказать и о Платонѣ: «Платонъ, хотя и все объяснилъ намъ съ геніальной проницательностью, не могъ объяснить одного—необходимости своихъ «идей»!» На «идеи» мы можемъ смотрѣть теперь только какъ на формы поэтическаго символизма, такъ какъ антропоцентрическая точка зрѣнія, ставившая человѣка въ центрѣ мірозданія и считавшая его властелиномъ и вѣнцомъ творенія (всего мірозданія), теперь не имѣетъ никакой реальной почвы.

Современная психологія и физіологія (поскольку вопросъ о «врожденности» соприкасается съ вопросомъ о наслѣдственности) не знаетъ врожденныхъ понятій, какъ понятій, лишенныхъ всякаго содержанія, — умъ человѣческій отказывается понимать такія «абсолютныя» понятія. Исторія человѣческой мысли убѣждаетъ насъ, что теорія врожденныхъ идей зиждется на логической ошибкѣ — petitio principii,—въ самомъ фактѣ признанія и своеобразнаго толкованія общности и необходимости понятій заключается предрѣшеніе вопроса о ихъ врожденности.

## IV.

Платонъ принимаетъ въ классификаціи понятій только два термина: родъ и отдѣльная вещь; примѣняя это дѣле-

ніе ко всѣмъ своимъ «идеямъ», въ результатѣ онъ получаетъ то, что одно родовое понятіе становится подчиненнымъ другому такому же родовому понятію; такъ въ «идеѣ» прекраснаго Платонъ совмѣщаетъ и идею блага, справедливости и массу другихъ идей. Мы имѣемъ право, конечно, возразить: что же это за идея, за сущность, когда она состоитъ изъ массы самостоятельныхъ сущностей? Индивидуальной сущности мы въ ней не видимъ, а видимъ лишь безпорядочную механическую смѣсь. Платонъ даже не можетъ (по смыслу своего ученія) опредѣлить границы отдѣльной индивидуальной сущности (понятія, «идеи») по одному уже тому, что если бы онъ опредѣлилъ ее, то ему ничего не осталось бы воспринимать въ мышленіи, гдѣ общія понятія только *соприкасаются* съ «идеей». Съ объективной точки зрѣнія у «идеи» прекраснаго нѣтъ ни содержанія, ни индивидуальности, ни гарантій на необходимое существованіе, а, принимая во вниманіе, что «идеи» блага etc., соподчиненныя «идеѣ» прекраснаго, также неопредѣленны, мы должны сказать, что «идея» прекраснаго есть лишь одно слово, пустой звукъ. То же должно сказать и объ остальныхъ «идеяхъ» отношеній,—объ «идеѣ» справедливости, блага и равенства; онѣ не могутъ называться «идеями» по одному тому, что 1) однимъ своимъ существованіемъ обезцѣниваютъ и лишаютъ самостоятельности другія «идеи», и 2) являясь чистыми отвлеченными понятіями (независимыми отъ опыта), онѣ при невозможности дать точное опредѣленіе даже съ научной точки зрѣнія могутъ имѣть совершенно произвольное толкованіе и настолько отклониться, что могутъ не соотвѣтствовать даже своему названію. Дико звучатъ въ нашихъ ушахъ не только такія слова, какъ «равенство само по себѣ», «прекрасное само по себѣ» (безъ объектовъ), но и такія, какъ «справедливость, благо само по себѣ»—отвлеченныя понятія, понимаются какъ совершенно отдѣльныя «сущности».

Для современнаго психолога нѣтъ сомнѣнія въ томъ,

что идея равенства чисто эмпирическаго происхожденія, что ею обозначаютъ приблизительную тожественность предметовъ и понятій, такъ какъ полнаго сходства и совпаденія, строго говоря, мы никогда не наблюдаемъ; даже математическое понятіе равенства можетъ не имѣть абсолютнаго значенія. Но что совершенно не оставляетъ сомнѣнія въ узко-антропоморфическомъ происхожденіи, такъ это — «идея» противоположнаго. Желая оправдать самостоятельность «идей» при наличности ассоціаціи, Платонъ прибѣгаетъ къ признанію «идеи» противоположнаго, какъ самостоятельной сущности. Онъ разсуждаетъ: представленіе о добрѣ вызываетъ представленіе о злѣ (подобный актъ есть элементъ случайности, тѣлесности въ умозаключеніи), но изъ этого еще не слѣдуетъ, что само зло вытекаетъ изъ добра, такъ какъ «зло» и «добро» суть «идеи» и, какъ таковыя, независимы, самобытны. Остается заключить, что нашему уму присуща цѣликомъ «идея» самого противнаго. «Тогда было говорено, что противная вещь бываетъ изъ противной, а теперь, что противное само по себѣ ни въ насъ, *ни въ природѣ* никогда не можетъ сдѣлаться противнымъ самому себѣ. Тогда, мой другъ, мы разсуждали о предметахъ, заключающихъ въ себѣ противное, и на этомъ основаніи называли ихъ своими именами, а теперь разсуждаемъ о томъ, что, сообщаясь предметамъ, называемымъ противными, даетъ имъ имя противныхъ; этому-то мы никогда не приписывали рожденія одного отъ другого» (Федонъ 103, B). Платонъ часто употребляетъ выраженія «противное вызываетъ противное», заключаетъ противное, не принимаетъ противнаго»; въ первыхъ же посылкахъ своей системы Платонъ, несомнѣнно, оперируетъ уже не съ обыденными понятіями, а со своими же «идеями». «Противное» не можетъ вступать во взаимодѣйствіе съ «противнымъ» уже по тому, что по закону сліянія неразличимыхъ эти два понятія сольются и образуютъ одно понятіе. Это между прочимъ первое deductio ad absurdum даже съ Платоновской точки зрѣнія; далѣе, если понятіе добра вызы-

ваетъ понятіе зла, то, придерживаясь раціоналистическаго метода Платона, почему нельзя заключить, что добро порождаетъ зло и наоборотъ? Нельзя, потому что «зло» и «добро» — «идеи» — отвѣтъ естественный въ устахъ послѣдователя Платона, но не въ устахъ его самого. Платонъ обязанъ былъ со своей точки зрѣнія (раціоналистической) признать, что «идеи» зла и добра непосредственно связаны другъ съ другомъ, одна изъ другой вытекаетъ. Платонъ не счелъ возможнымъ этого признать: 1) потому что это противорѣчило бы его понятію «идеи», 2) потому что онъ считалъ «противное» реально существующимъ фактомъ, и 3) потому что въ дѣйствительности кажется ему страннымъ положеніе: «добро вызываетъ зло и зло рождаетъ добро». Мы упомянули ранѣе, что въ понятіи «противнаго» всегда мыслятся двѣ идеи и уже по одному этому «противное» не можетъ быть «идеей»; самъ терминъ «противоположность» подразумѣваетъ вопросъ — чему, кому? Нашъ умъ требуетъ тотчасъ же установленія критерія, признанія условнаго пункта, тѣмъ самымъ показывая, что терминъ безъ означеннаго указанія не имѣетъ никакого смысла. Съ точки зрѣнія чистыхъ «идей» законъ ассоціаціи идей казался Платону фикціей; фактъ, что въ ассоціаціи мы имѣемъ дѣло съ явленіемъ случайнымъ, слѣд., чуждымъ «идеѣ», для Платона былъ внѣ сомнѣнія; элементарный опытъ ему ясно это доказывалъ: въ томъ случаѣ, когда одно представленіе рождаетъ другое, представляемые предметы вовсе реально не находятся между собой въ той именно связи, въ какой они являются въ процессѣ нашего мышленія (Фн. 73, D).

Признавъ такое сужденіе несомнѣннымъ въ отношеніи къ ассоціаціи понятій, Платонъ счелъ нужнымъ останавливаться особо на «противоположномъ». Имѣя дѣло съ «чистыми» понятіями и констатируя несомнѣнное тяготѣніе ихъ другъ къ другу, онъ счелъ невозможнымъ приписать это явленіе ассоціаціи матеріальной сторонѣ понятій, а ввелъ самостоятельную «идею» отношеній и тѣмъ са-

мымъ показалъ, что за («случайной» раньше) связью понятій онъ признаетъ реальное существованіе. Для Платона различные виды ассоціаціи далеко не тожественны; современная психологія, наоборотъ, признаетъ всѣ эти виды выраженія одной и той же ассоціирующей особенности нашего ума, безъ которой немыслима ни цѣльность психической жизни (эмпирически невозможна), ни вообще какая бы то ни была индивидуальность, ни мышленіе. Если мы признаемъ въ одномъ случаѣ фактъ реальности связи, то въ другомъ мы уже обязаны его признать въ силу простой логической необходимости; тотъ фактъ, что одежда друга вызываетъ у насъ ясное представленіе о самомъ другѣ, принципіально совершенно тожественъ съ тѣмъ фактомъ, когда понятіе добра вызываетъ противоположное ему понятіе зла, когда «противное вызываетъ противное», а потому нѣтъ никакихъ основаній первый фактъ относить къ матеріальному міру, а второй—къ «идеальному»; тотъ и другой принадлежатъ къ одному и тому же міру,—къ идеальному, къ области особенностей нашего мышленія. Типичный раціоналистъ по своей методѣ умозаключать, убѣжденный, что истина не заключается ни въ чувственномъ воспріятіи, ни въ вѣрномъ представленіи, ни въ имени, а только въ научномъ мышленіи,—въ уразумѣніи основаній, при указанномъ толкованіи ассоціаціи и игнорированіи логическихъ связей, Платонъ вступаетъ на весьма зыбкую почву (субъективныхъ «основаній»), которая могла сдѣлаться таковой только при возведеніи на пьедесталъ «здраваго» смысла и при отсутствіи регулированія его какими-либо логическими нормами. Не нужно однако забывать того, что Платонъ былъ убѣжденный сторонникъ теоріи аристократизма духа,—онъ слишкомъ высоко ставилъ науку и ея представителей, чтобы допустить возможность возникновенія субъективности въ наукѣ; видя въ разумѣ человѣка божественную силу, которую мы чувствуемъ, но всецѣло не можемъ себѣ представить (констатируемъ, но не «знаемъ») (Хармидъ 167, D), но которая,

несомнѣнно, есть стремленіе къ истинѣ, Платонъ видѣлъ въ «несомнѣнности» истинъ обнаруженіе этой божественной силы, и всѣ его стремленія, силы и логическія средства были направлены къ этому обнаруженію божественной силы; въ его сужденіяхъ сочетались несомнѣнныя истины опыта и мышленія того времени и, сочетавшись, образовали причудливую смѣсь; границъ между этими истинами въ то время не было,—тѣ и другія истины были безапелляціонны, если только онѣ явно не противорѣчили другъ другу.

## V.

Платонъ жилъ въ IV вѣкѣ до Р. Х., неудивительно поэтому, если въ его ученіи въ XX вѣкѣ находятъ ошибки и неточности мышленія; но мы не должны забывать и того, что эти же самыя ошибки не только встрѣчаются, но и лежатъ въ основѣ грандіозныхъ раціоналистическихъ системъ XVII вѣка; только въ концѣ XVII и въ началѣ XIX вѣка теорія познанія освобождается отъ раціоналистическихъ путъ и пытается создать болѣе объективное и современное credo. Это credo въ отношеніи затронутыхъ нами вопросовъ можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ: 1) высшія отвлеченныя понятія, являясь послѣднимъ звеномъ въ длинномъ рядѣ умозаключеній, являются въ то же время символами, изобрѣтаемыми самимъ человѣкомъ сначала съ чисто-утилитарной цѣлью, 2) являясь условными знаками съ весьма неопредѣленнымъ содержаніемъ подъ вліяніемъ открытій въ области эмпирическихъ наукъ, они подвержены закону эволюціоннаго развитія въ смыслѣ бо́льшей дифференціаціи, 3) являясь созданіемъ самого человѣка, понятія не существуютъ внѣ его, такъ какъ даже въ самомъ простомъ случаѣ одно и то же понятіе можетъ и не являться абсолютно самому себѣ одновиднымъ,—оно измѣняется такъ же, какъ измѣняется каждое мгновеніе реальный объектъ его и 4) единая реальная дѣйствительность сама по себѣ, внѣ нашего мышленія,

можетъ представлять примѣръ такого единства, о которомъ мы не можемъ имѣть даже приблизительнаго понятія.

Что понятіе, соединяясь въ нашемъ умѣ съ извѣстной совокупностью признаковъ, будучи ихъ производнымъ, измѣняется въ зависимости отъ измѣненія этихъ признаковъ, которое въ свою очередь находится въ тѣснѣйшей зависимости отъ современной эмпирической науки, это можно доказать массой историческихъ фактовъ; возьмемъ для примѣра понятіе «атома». Древніе философы, руководясь «здравымъ смысломъ», пришли къ заключенію, что атомы суть самыя малыя, недѣлимыя частицы матеріи разнообразной формы (признаки—недѣлимость и опредѣленная геометрическая форма); современный химикъ опредѣляетъ атомъ, какъ (относительно) минимальное количество вещества, способное вступать въ химическое взаимодѣйствіе (никакой недѣлимости и опредѣленной геометрической формы). Другой примѣръ—эволюція понятія «вида». Видъ по Кювье—окаменѣвшая форма, видъ по Дарвину—фикція, реально не существующая величина; между видомъ и разновидностью нѣтъ принципіальной разницы; мало того, разница между принятыми въ зоологіи разновидностями можетъ быть въ нѣкоторыхъ случаяхъ болѣе значительна (по внѣшнему виду), чѣмъ разница между видомъ и разновидностью. Спенсеръ въ 1852 году писалъ: «Число всѣхъ существовавшихъ и существующихъ на землѣ видовъ организмовъ не менѣе десяти милліоновъ. Какая же теорія происхожденія этихъ десяти милліоновъ видовъ болѣе согласна съ здравымъ смысломъ? Болѣе ли вѣроятно, что мы должны допустить десять милліоновъ творческихъ актовъ, или же мы должны принять, что десять милліоновъ разновидностей произошли путемъ непрерывнаго измѣненія, благодаря измѣненіямъ во внѣшнихъ условіяхъ, тѣмъ болѣе, что разновидности, несомнѣнно, и теперь возникаютъ». Со времени 1852 г. теорія эволюціи сдѣлалась несомнѣнной истиной естественныхъ наукъ. Натуралисты и теперь, конечно, работаютъ надъ классификаціей и надъ

опредѣленіемъ видовъ и разновидностей, но въ ихъ изысканіяхъ видъ уже не имѣетъ смысла окончательной, окаменѣлой формы (цѣли, конечнаго пункта), но имѣетъ смыслъ и значеніе недостававшаго раньше звена, средства къ болѣе легкому возстановленію общей грандіозной картины мірозданія. Не тѣ ли же самыя разсужденія мы должны примѣнить и къ нашимъ понятіямъ? Изъ разсмотрѣнія «идеи» Платона мы убѣдились, что его «идеи»— тѣ же окаменѣлыя формы, его ученіе требуетъ творенія милліоновъ «идей», тѣхъ милліоновъ актовъ, о которыхъ говорили Спенсеръ и Дарвинъ; несомнѣнно, между послѣдователями ученія постоянства животныхъ видовъ и послѣдователями ученія о врожденныхъ идеяхъ нѣтъ принципіальной разницы.

## VI.

Когда мы видимъ въ циркѣ лошадь, танцующую вальсъ, преклоняющую передъ публикой колѣна, ходящую на заднихъ ногахъ, мы ни минуты не должны забывать, что такія, хотя и необычныя для лошади, но въ сущности весьма простыя движенія достигнуты исключительно настойчивостью дрессировщика; послѣдній достигаетъ въ концѣ своихъ опытовъ того, что всѣ движенія лошади строго согласуются или съ движеніями его самого, либо съ незамѣтными для публики движеніями его бича. Боль, вызываемая бичемъ каждый разъ, когда лошадь принимаетъ невыгодное или нежелательное для дрессировщика положеніе, заставляетъ ее по возможности избѣгать такихъ положеній, и до тѣхъ поръ, пока у лошади не закрѣпится въ памяти связи между ея положеніемъ и (символическимъ для нея) приближеніемъ и удаленіемъ бича, лошадь не можетъ быть выразительницей желаній дрессировщика, иными словами, въ этомъ примитивномъ актѣ обобщенія понятіе причины (бичъ) и понятіе слѣдствія (боль) сливаются—символъ и ощущеніе отождествляются. Животное, получившее сильный ударъ кнутомъ, великолѣпно его по-

мнитъ и вторично при видѣ кнута быстро убѣгаетъ или прячется; кнутъ сдѣлался уже для него символомъ боли. Умная собака понимаетъ всякій оттѣнокъ голоса своего господина; каждый оттѣнокъ является символомъ воли господина и вызываетъ опредѣленное чувствованіе въ самомъ животномъ. У Тэйлора мы находимъ много примѣровъ такого символическаго разговора съ животными. Изъ зоологіи извѣстна масса случаевъ, когда животныя, или болѣе другихъ одаренныя отъ природы (хищныя, четырерукія), либо имѣвшія очень часто случай соприкасаться съ человѣкомъ (одно и дву-копытныя) обнаруживаютъ часто поразительную понятливость; самомнѣніе человѣческое, не допускавшее и мысли о возможности сравнивать съ собой животное, сначала совершенно игнорировало эти поразительные факты, затѣмъ объясняло ихъ туманными софизмами и, наконецъ, выдумало для своего утѣшенія даже особый терминъ («инстинктъ»), которымъ и опредѣляло всю психическую дѣятельность животнаго, оставивъ вопросъ объ отношеніи этого термина къ терминамъ человѣческой психологіи совершенно открытымъ. Отбросивши всѣ предразсудки, тѣ «идолы», о которыхъ еще говорилъ Бэконъ, современный натуралистъ по совѣсти долженъ признать, что между психикой животнаго и человѣка нѣтъ никакой качественной разницы, и что инстинктъ есть терминъ настолько же пригодный въ психологіи животнаго, насколько и въ психологіи человѣка. При всѣхъ неоспоримыхъ доказательствахъ настоящаго времени, заимствованныхъ изъ жизни ребенка и дикихъ народовъ, мы не должны забывать, что масса такъ называемыхъ безсознательныхъ дѣйствій человѣка еще не изслѣдована во всей полнотѣ, что эта часть психологіи, изучающая дѣятельность нашего мозга, находящуюся ниже порога сознанія, тотъ возможный пережитокъ, который запечатлѣнъ въ мозгу долгими годами борьбы и неразумнаго существованія, можетъ дать намъ много поразительныхъ фактовъ и неопровержимыхъ доказательствъ несомнѣннаго психиче-

скаго родства съ высшими животными и тѣмъ самымъ дастъ возможность установить законы, общіе и тѣмъ и другимъ. Теперь же мы должны положительно констатировать только тотъ фактъ, что элементы сознанія, поскольку они проявляются во внѣшнемъ видѣ и движеніяхъ животнаго и человѣка, по закону аналогіи должны быть признаны общими для того и другого. Психическій процессъ, происходящій въ мозгу совершенно дикаго, не знающаго еще слова человѣка и животнаго при такъ называемомъ эмоціональномъ разговорѣ долженъ быть признанъ тожественнымъ равно какъ и языкъ человѣка, отличаясь лишь количественно отъ нечленораздѣльныхъ звуковъ животнаго, имѣетъ съ ними одно общее происхожденіе (Теорія Макса Мюллера, Тэйлора, Пешеля etc).

Прослѣдить вполнѣ эту эволюцію языка—задача колоссальнаго труда, задача, до сей поры выполненная лишь отчасти; впрочемъ, если принять во вниманіе: 1) что теперь даже не осталось и слѣда на землѣ самыхъ дикихъ нашихъ предковъ, такъ какъ всѣ они погибли въ жестокой борьбѣ за существованіе, 2) что процессъ формированія языка необходимо долженъ былъ предшествовать символическому изображенію его въ видѣ знаковъ, что для выясненія генезиса языка весьма важна фонетическая его сторона и 3) что при обозначеніи какого-либо предмета звуками возможенъ широкій произволъ человѣка [1]), мы еще должны удивляться, какъ много удалось сдѣлать сравнительному языкознанію важныхъ открытій въ эволюціонномъ направленіи въ столь короткое время (съ 1852 и 1859 г.).

Разъ вступивъ на путь символизма, человѣкъ продолжаетъ по нему идти неуклонно 1) потому что онъ не въ силахъ стряхнуть съ себя вѣковыя путы и 2) потому что и самъ не хочетъ уничтожать этотъ символизмъ, который принесъ ему громадную пользу при сношеніяхъ съ себѣ подобными и въ совмѣстной съ ними борьбѣ за существованіе и былъ, очевидно, необходимостью, вызванной об-

[1]) Г. Шурцъ. Краткое народовѣдѣніе, стр. 52, etc.

стоятельствами. Исторія развитія и возникновенія понятій непосредственно связана съ громаднымъ ростомъ символическихъ знаковъ и именъ; достаточно вспомнить цѣлый рядъ математическихъ наукъ, построенныхъ на понятіяхъ, даже имѣющихъ малое отношеніе къ опыту, понятіяхъ символическихъ и на минуту представить себѣ громадное содержаніе этихъ наукъ, чтобы понять, до какой степени символизма дошелъ человѣческій духъ, конечно, въ интересахъ чисто утилитарнаго характера. Сравнительные факты изъ быта дикихъ народовъ такъ же дають намъ возможность судить объ измѣненіи и прогрессированіи символическихъ именъ и знаковъ; вотъ эти факты: 1) въ языкѣ многихъ дикихъ народовъ слова, обозначающія высшія числительныя, совершенно отсутствуютъ, 2) для выраженія родовыхъ понятій ощущается весьма замѣтный недостатокъ словъ, 3) напротивъ, часто очень много словъ для обозначенія разновидностей и 4) чѣмъ развитѣе народъ или классъ общества, тѣмъ бо́льшимъ количествомъ словъ (въ особенности для обозначенія отвлеченныхъ понятій) онъ располагаетъ. Изъ всѣхъ этихъ фактовъ мы должны заключить, что языкъ такъ же, какъ и понятія, не есть нѣчто постоянное, разъ навсегда опредѣленное; языкъ и понятіе живутъ своей особой, никогда не прерывающейся, жизнью [1]); эта жизнь неразрывно связана съ жизнью человѣчества, олицетворяя собой его неуклонное, стихійное стремленіе къ истинѣ.

Итакъ, эволюціоный процессъ, это средство постепеннаго обнаруженія вѣчной истины, не можетъ мириться съ признаніемъ разъ навсегда опредѣленныхъ нормъ; нормы мѣняются по мѣрѣ того, какъ развивается наука и жизнь, законность этихъ нормъ всецѣло зависитъ отъ общественной совѣсти и научныхъ положеній даннаго времени [2]).

Уже въ настоящее время есть возможность съ научной

---

[1]) Тейлоръ. Очерки первобытной культуры, стр. 212, т. I. Т. Рибо. „Эволюція общихъ идей". Пер. Спиридонова. М. 1898 г.

[2]) Сравн. у Платона „Государство" 342,Е, 412,Е, 473,Д etc.

точки зрѣнія опредѣлить то направленіе, по которому неуклонно двигается человѣческій прогрессъ; это, какъ показываетъ исторія человѣческой мысли и исторія вообще, есть путь обнаруженія послѣдовательнаго индивидуализма, основаннаго на той безусловной истинѣ, что каждый человѣкъ, рождаясь въ міръ властелиномъ [1]), призванъ не съ тѣмъ, чтобы подражать своими поступками низшимъ неразумнымъ животнымъ, а для того, чтобы совершенствовать свою личность и всѣми силами и средствами стремиться къ истинѣ и ея проведенію въ жизнь.

---

[1]) См. слѣд. статью.

## III.

# Борьба за существованіе.

„Человѣкъ есть мостъ, но не цѣль".
*Ницше.*

Было бы слишкомъ наивно думать, что терминъ «борьба за существованіе» явился въ наукѣ совершенно неожиданно. Всякій, кто имѣлъ случай изучать исторію развитія человѣческой мысли, знаетъ, что ни одинъ принципъ, ни одинъ законъ, какъ бы геніаленъ онъ ни былъ, не можетъ быть ясно и точно формулированъ, если онъ не имѣетъ за собой массы сырого матеріала, подготовленнаго дѣятельностью предшествующихъ эпохъ; эта дѣятельность, весьма часто незамѣтная для неспеціалиста, имѣетъ между тѣмъ громадное значеніе въ исторіи всякаго открытія; вся важность открытія выражается именно въ геніальномъ обобщеніи и окончательномъ обоснованіи въ сущности уже извѣстныхъ, но разрозненныхъ фактовъ.

Какъ далеко ни стояла философія почти до послѣднихъ дней отъ фактовъ повседневной жизни, какъ ни старалась она гнать отъ себя живую дѣйствительность, заключая ее въ оковы мертвыхъ догмъ «здраваго смысла», все же время отъ времени въ средѣ ея адептовъ появлялись люди, стремившіеся сбросить съ себя традиціонные путы метафизическаго мудрствованія и стать ближе къ жизни. При первыхъ уже проблескахъ философской мысли, въ эпоху глубочайшей древности, мы должны констатировать случаи обнаруженія философами глубочайшаго практическаго смыс-

ла и геніальнаго прозрѣнія. Гераклитъ эфесскій (536—470 до Р. Х.), напр., говоритъ: все, существующее въ мірѣ, неизмѣнно стремится впередъ, все течетъ, все измѣняется, нѣтъ вещи, которая находилась бы въ состояніи хотя бы относительнаго покоя; наша душа не составляетъ исключенія изъ этого мірового закона, она измѣняется такъ же, какъ и всѣ вещи, имѣя источникомъ измѣненія наши чувства, которыя въ свою очередь находятся въ непосредственной зависимости отъ мѣняющихся вліяній природы; такъ какъ нѣтъ ничего постояннаго, такъ какъ всѣ вещи одновременно стремятся къ уничтоженію и возрожденію (къ превращенію), то все находится въ каждый моментъ бытія въ состояніи перехода изъ одного состоянія въ другое—противоположное; этотъ переходъ, эта «борьба» между вещами и есть главнѣйшій факторъ измѣненія вещей во вселенной, есть «отецъ» всего, всѣхъ отдѣльныхъ вещей и вмѣстѣ причина возвращенія къ единству; всѣмъ міромъ управляетъ разумъ, который въ одно и то же время, по поэтическому выраженію Гераклита, есть «день и ночь, лѣто и зима, война и миръ, насыщеніе и голодъ»,—есть гармонія противоположностей. Нѣтъ ничего удивительнаго, что современники Гераклита называли его ученіе «темнымъ» и непонятнымъ; этотъ замѣчательный поэтъ-философъ, тонко чувствовавшій и образованный, не считался ни съ какими предразсудками и былъ удивительно самостоятеленъ.

Въ славную эпоху Возрожденія, когда философія сбрасываетъ съ себя весь хламъ предвзятыхъ схоластическихъ положеній и обращается къ изученію подлинниковъ античныхъ философовъ, а на ряду съ этимъ и къ самостоятельному изученію природы и общественныхъ отношеній, мы видимъ рядъ глубокихъ мыслителей, которые, констатируя факты жестокой борьбы человѣка за существованіе, предлагаютъ способы къ улучшенію матеріальнаго состоянія общества;—появляется замѣчательная «Утопія» Томаса Мура (1480—1535) «Новая Атлантида» Бэкона (1561—

1626), «Солнечное государство» Томассо Компанеллы (1568—1639) и рядъ сочиненій по философіи естественнаго права Томаса Гоббса (1588—1679). Телеологическій взглядъ на организацію общества отбрасывается этими мыслителями вмѣстѣ съ прочей схоластической ветошью, его замѣняетъ взглядъ натуралистическій; этотъ послѣдній не бьетъ въ глаза мишурнымъ блескомъ терминовъ, не создаетъ вокругъ себя таинственнаго ореола,—онъ имѣетъ въ виду лишь защиту элементарныхъ человѣческихъ правъ на существованіе,—онъ смотритъ на организацію общества и власти, какъ на весьма возможное, находящееся въ рукахъ самого человѣка средство къ улучшенію человѣческаго существованія и къ устраненію существующихъ соціальныхъ золъ.

Въ 1798 г. появляется въ свѣтъ книга Мальтуса «О народоселеніи», которая пріобрѣтаетъ громадное значеніе въ исторіи развитія человѣческой мысли вообще, въ исторіи же естественныхъ и общественныхъ наукъ въ особенности.

Самъ Ч. Дарвинъ сознается, что случайное знакомство съ этой книгой навело его на мысль объ естественномъ отборѣ.

Со временъ Ч. Дарвина терминъ «борьба за существованіе» пріобрѣтаетъ вполнѣ опредѣленный смыслъ; борьба за существованіе принимается «въ широкомъ и метафорическомъ смыслѣ, включая сюда зависимость одного существа отъ другого, а также подразумѣвая (что еще важнѣе) не только жизнь одной особи, но и успѣхъ ея въ обезпеченіи потомствомъ» [1]).

Виды одного и того же рода, будучи сходны по своему строенію и стремленіямъ, борются приблизительно съ равными шансами на успѣхъ,—«съ тонко уравновѣшенными силами»; самое незначительное индивидуальное отклоненіе вида (въ стремленіяхъ и во внѣшнемъ строеніи) при такихъ условіяхъ даетъ ему либо явное преимущество, либо

[1]) Собр. соч. Ч. Дарвина. Изд. Поповой. 1898 г. Т. I. Стр. 45.

уменьшаетъ шансы въ борьбѣ за жизнь; индивидуальное отклоненіе вида закрѣпляется въ потомствѣ, увеличивая ему тѣмъ самымъ все болѣе и болѣе преимущества въ борьбѣ и создавая контингентъ особей, наиболѣе приспособленныхъ къ окружающей обстановкѣ. Въ то время, какъ менѣе приспособленные особи гибнутъ въ борьбѣ за существованіе, болѣе приспособленные выживаютъ; подобное «сохраненіе полезныхъ индивидуальныхъ различій и измѣненій», говоритъ Дарвинъ «и уничтоженіе вредныхъ я назвалъ естественнымъ подборомъ или переживаніемъ наиболѣе приспособленныхъ» [1]).

Примѣняя законъ борьбы за существованіе къ человѣку, Ч. Дарвинъ замѣчаетъ: «Не будь онъ подверженъ естественному отбору, онъ навѣрное никогда не достигъ бы высокаго достоинства человѣка» [2]).

Факты, заставившіе объективныхъ изслѣдователей признать несомнѣнность борьбы за существованіе среди людей, говорятъ сами за себя;—достаточно раскрыть любой элементарный учебникъ этнографіи, чтобы убѣдиться, что борьба среди дикихъ племенъ ведется и по настоящее время съ той безпощадной жестокостью и цинизмомъ, который способенъ вселить отвращеніе и ужасъ даже въ человѣка съ крѣпкими нервами. Изъ многихъ фактовъ я приведу лишь самые типичные.

Жители Новой Гвинеи, въ цѣляхъ уменьшенія населенія и обезпеченія для себя большихъ шансовъ въ жизненной борьбѣ, отрубаютъ головы всѣмъ побѣжденнымъ врагамъ безъ исключенія. Австралійцы хладнокровно убиваютъ родителей въ престарѣломъ возрастѣ, болѣзненныхъ дѣтей, здоровыхъ дѣвочекъ (если ихъ много) только потому, что при бродячемъ образѣ жизни они являются ненужнымъ и затрудняющимъ балластомъ (то же—бечуаны въ Ю. Африкѣ), при чемъ плѣнники и дѣти очень часто ста-

---

[1]) Собр. соч. Ч. Дарвина. Т. I. Стр. 54.

[2]) Собр. соч. Ч. Дарвина. Т. II. Стр. 100.

новятся жертвами ужасной страсти къ человѣческому мясу. У племени тода (туда) (Индія) существуетъ обычай оставлять въ живыхъ только одну дѣвочку въ семьѣ, остальныхъ же умерщвлять посредствомъ удавленія. У жителей Маркизскихъ острововъ существуетъ обычай дѣтоубійства по разсчету въ цѣляхъ избѣжанія необходимости ихъ воспитывать. У нѣкоторыхъ племенъ (даяки о. Борнео, гарафура Молуккскихъ островъ, баттаки о. Суматры, обитатели Формозы и Зулу, белуджи въ Азіи, галласы въ Африкѣ) кровожадность при набѣгахъ доходитъ до степени патологическаго аффекта. Если прибавить еще сюда весьма большое распространеніе людоѣдства,—австралійцы, племена карунгаре (Нов. Гвинея), жители о.о. Бисмарка, Соломоновыхъ, полуострова Іорка, Новой Каледоніи, Фиджи, области между р. Конго и долиной Нила, фаны (западноафрикан. негры), ніамъ-ніамъ (центр. Африка), изобрѣтательность въ выборѣ смертоносныхъ орудій и неумолимую жестокость при набѣгахъ подавляющаго большинства дикихъ племенъ, то картина отношеній людей, стоящихъ на низкой степени развитія, будетъ относительно полной. На первый взглядъ есть отъ чего придти въ отчаяніе; но это грустное чувство, навѣянное созерцаніемъ вопіющей людской несправедливости, не должно и не можетъ быть продолжительнымъ;—дальнѣйшее трезвое обсужденіе вопроса должно уничтожить его, вселить и укрѣпить въ человѣкѣ сознаніе своей силы и своего истиннаго назначенія въ жизни.

Борьба за существованіе и естественный отборъ являются для современной науки фактами несомнѣнными; протестовать противъ нихъ такъ же безполезно и нелѣпо, какъ протестовать противъ любого изъ общепризнанныхъ законовъ природы; подобнаго рода безсознательный протестъ лишній разъ доказываетъ, насколько человѣчество привязывается къ готовымъ вѣковымъ формуламъ и какъ неохотно оно съ ними разстается. Существуетъ однако другого рода протестъ, который направленъ не противъ

фактовъ, несомнѣнность которыхъ очевидна, но противъ толкованія этихъ фактовъ; въ этомъ протестѣ есть несомнѣнная доля искренности.

Ч. Дарвинъ въ своихъ натуралистическихъ воззрѣніяхъ на человѣка, дѣйствительно, впадаетъ въ крайность, допускаетъ слѣдующую логическую ошибку. Констатируя въ фактѣ *естественнаго* отбора фактъ неукоснительнаго истребленія *самой природой* всякаго индивидуальнаго измѣненія, сколько-нибудь вреднаго, онъ въ принципѣ только мирится съ задержкой процесса уничтоженія слабыхъ, созданной усиліями современной культуры и, ссылаясь на законы разведенія домашнихъ животныхъ, заявляетъ, что «это обстоятельство крайне неблагопріятно для человѣческой расы». Не говоря уже о томъ, что игнорированіе и истребленіе слабыхъ возвратило бы человѣчество къ первобытному состоянію и явилось бы для него неизгладимымъ позоромъ, это воззрѣніе не согласуется и съ самымъ закономъ естественнаго отбора; являясь до сихъ поръ добросовѣстнымъ изслѣдователемъ законовъ природы, высказывая подобное сужденіе, Дарвинъ становится въ положеніе законодателя для самой природы, въ положеніе человѣка, желающаго исправить саму природу, создать для нея искусственныя условія существованія. Естественный отборъ, по мнѣнію самого Дарвина, есть существенный факторъ въ дѣлѣ усовершенствованія человѣка, его «высокаго достоинства». Какое же можетъ быть совершенствованіе человѣчества, когда оно при первыхъ же сознательныхъ попыткахъ къ совершенствованію игнорируетъ тѣ великія истины гуманности, которыя явились плодомъ его долгаго интеллектуальнаго развитія?! Коррективъ, какой Дарвинъ желалъ бы ввести въ борьбу за существованіе, не выдерживаетъ критики.

Всякій согласится съ Дарвиномъ, что слабые въ жестокой борьбѣ за существованіе въ концѣ концовъ погибаютъ, но съ его положеніемъ, что слабые представляютъ тормазъ въ этой борьбѣ, мыслящій человѣкъ можетъ (даже

долженъ) и не согласиться. Беремъ его разсужденія по этому поводу: «Есть основаніе думать, что оспопрививаніе сохранило тысячи людей, которые при своемъ слабомъ сложеніи *въ прежнее время* погибли бы отъ оспы. Такимъ образомъ слабые члены цивилизованнаго общества распространяютъ свой родъ. Ни одинъ человѣкъ, знакомый съ законами разведенія животныхъ домашнихъ не будетъ имѣть ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что это обстоятельство крайне неблагопріятно для человѣческой расы» [1]). На первый взглядъ сужденія и аналогіи какъ будто и несомнѣнны. Но дѣйствительно ли такъ обстоитъ на самомъ дѣлѣ?

Во что превратятся всѣ завоеванія медицины при отсутствіи и игнорированіи объектовъ наблюденія? Несомнѣнно, при отсутствіи больныхъ медицина уничтожится, при игнорированіи—заглохнетъ; допустимъ первый случай,—появится контингентъ здоровыхъ борцовъ—медицина сдѣлается лишней, но вѣдь, по закону борьбы за существованіе, тотчасъ среди нихъ долженъ обособиться новый рядъ сильныхъ борцовъ и борцовъ слабыхъ; слабые въ жестокой борьбѣ быстро растрачиваютъ свои силы и падаютъ побѣжденными, но, прежде чѣмъ уступить свое мѣсто, они становятся предметомъ наблюденія врача;—лишняя наука снова дѣлается необходимой.

Выигрываетъ ли человѣчество по крайней мѣрѣ отъ этого обращенія со слабыми? Нисколько,—оно безразсудно теряетъ то, что оно уже пріобрѣло. Человѣкъ—утилитаристъ по преимуществу;—если бы не было слабыхъ, не было бы открытій въ области медицины, весьма возможно, законы живого организма до сей поры были бы неизвѣстны. Наконецъ, физическая слабость въ человѣкѣ имѣетъ совершенно второстепенное значеніе (великая духовная мощь даже преимущественно и большей частью сочетается съ хилымъ, слабымъ тѣломъ); даже на низкой ступени разви-

---

[1]) Собр. соч. Ч. Дарвина. Т. II. Стр. 94.

тія физически слабые организмы берутъ верхъ надъ сильными исключительно благодаря своему духовному превосходству, — благодаря остроумію въ изобрѣтеніи средствъ борьбы и средствъ къ поддержанію своего существованія, благодаря своей духовной приспособляемости.

Ссылка на искусственный подборъ домашнихъ животныхъ должна быть признана недоразумѣніемъ. Животныя отъ самыхъ низшихъ до высоко одаренныхъ находятся всецѣло во власти человѣка; съ развитіемъ культуры и съ увеличеніемъ народонаселенія само существованіе животнаго міра будетъ зависѣть отъ усмотрѣнія побѣдителя; въ настоящее время истребленіе животныхъ теоретически и практически признается необходимостью, обусловленной физіологическими особенностями человѣческаго организма; будетъ ли вопросъ этотъ и впредь разрѣшаться такимъ образомъ, мы не беремся судить, мы должны только констатировать тотъ фактъ, что подчиненное положеніе животныхъ обусловливается естественнымъ превосходствомъ въ развитіи духовныхъ силъ человѣчества; физическая сила въ этой борьбѣ не играетъ почти никакой роли. Даже въ случаѣ истребленія животныхъ съ эгоистической цѣлью человѣкъ является неизмѣримо выше этихъ животныхъ, не говоря уже о тѣхъ случаяхъ, когда это уничтоженіе имѣетъ цѣлью выясненіе различныхъ научныхъ вопросовъ. Здѣсь не можетъ быть рѣчи также объ уменьшеніи интенсивности борьбы, тормозящемъ совершенствованіе человѣчества, такъ какъ при современныхъ орудіяхъ борьбы все животное царство можетъ быть уничтожено въ любой моментъ. Такова фактическая сторона вопроса. Примѣненіе однако пріемовъ искусственнаго подбора къ человѣку при условіи натуралистическаго воззрѣнія на организацію общества не представляется возможнымъ: 1) потому что игнорированіе страданій сознательнаго человѣка низводитъ человѣчество къ эпохѣ первобытнаго состоянія принципіально и фактически; слабые при современныхъ орудіяхъ борьбы постараются отплатить тѣмъ же, и 2) потому что

натуралистическій взглядъ на организацію общества ни на минуту не долженъ упускать изъ виду естественнаго закона неуклоннаго совершенствованія духовныхъ силъ человѣчества, памятуя, что этотъ законъ есть законъ всего существующаго, неизмѣнный на всѣ времена и для всѣхъ народовъ, тогда какъ натуралистическій взглядъ въ силу закона развитія будетъ видоизмѣняться въ будущемъ до безконечности, иными словами—натуралистическій взглядъ, развиваясь на основаніи положительныхъ опытныхъ данныхъ, не можетъ предрѣшать вопросовъ общечеловѣческаго характера, которые разрѣшаются въ связи съ современнымъ состояніемъ теоретически-философскаго мышленія.

Отмѣчая логическую ошибку въ ученіи Дарвина, мы не ставимъ ее въ вину геніальному новатору въ естествознаніи; припомнимъ, что даже великій Платонъ, котораго никто не можетъ заподозрѣть въ жестокости, въ своемъ «Государствѣ» говоритъ: «Надобно, чтобы отличные соединялись бракомъ съ отличными, а худшіе, напротивъ, съ худшими и чтобы первые изъ нихъ воспитывали дѣтей, а послѣдніе — нѣтъ» (459, D) и далѣе: «Взявъ дѣтей отъ добрыхъ, правители будутъ относить ихъ... къ кормилицамъ, а дѣтей отъ худыхъ и вообще всѣхъ родившихся съ тѣлесными недостатками станутъ скрывать, какъ слѣдуетъ, въ тайномъ и неизвѣстномъ мѣстѣ» (460, C). Подобные факты доказываютъ, что односторонность мышленія у великихъ людей выражается несравненно рѣзче, чѣмъ у средняго человѣка: собственная мысль до такой степени увлекаетъ ихъ, что изъ-за нея они уже не видятъ живой дѣйствительности; при оцѣнкѣ моральнаго достоинства такихъ сужденій необходимо руководствоваться преимущественно психологической точкой зрѣнія.

Приведенный взглядъ Ч. Дарвина на слабыхъ отчасти причиной тому, что въ массахъ слово «борьба за существованіе» утратило свой метафорическій смыслъ и стало употребляться въ буквальномъ смыслѣ для обозначенія акта необходимаго, вынужденнаго условіями самой при-

роды жестокосердія; взглядъ съ закономъ борьбы за существованіе ничего общаго не имѣющій. Критерій добра и зла не можетъ быть примѣненъ къ законамъ природы, которые не могутъ быть ни добрыми, ни плохими, но всегда будутъ только необходимыми. Если законъ природы, строго научно установленный, оказывается въ противорѣчіи съ ходячими моральными догмами, то этотъ фактъ даетъ основаніе только сомнѣваться въ непреложности такихъ догмъ и вмѣняетъ въ обязанность каждому стремящемуся къ истинѣ исправить ихъ, сообразуясь съ современнымъ состояніемъ научнаго мышленія. Законъ борьбы за существованіе, однако, весьма далекъ отъ того, чтобы претендовать на коренное измѣненіе существующихъ моральныхъ представленій; напротивъ того, объективный изслѣдователь долженъ смотрѣть на самыя эти представленія, какъ на результатъ той же борьбы за существованіе и естественнаго отбора; тѣмъ, что мы есть въ настоящее время, мы обязаны, несомнѣнно, закону переживанія болѣе приспособленныхъ; этотъ же законъ санкціонируетъ направленіе духовнаго развитія нашего въ данный моментъ по одному уже тому, что признаетъ насъ побѣдителями въ идейной борьбѣ (a posteriori признаетъ насъ болѣе приспособленными). Устанавливая фактъ неуклоннаго развитія духовныхъ силъ человѣчества, законъ борьбы за существованіе отмѣчаетъ для каждаго поколѣнія рядъ принципіальныхъ положеній, дальнѣйшее развитіе которыхъ должно лежать исключительно уже на его обязанности и отвѣтственности. Можно спорить, конечно, о томъ, стремится ли человѣчество къ истинѣ между прочимъ своекорыстно, имѣя въ виду эгоистическія цѣли, только потому что «человѣческій родъ давно прекратилъ бы свое существованіе вслѣдствіе бѣшенаго стремленія къ взаимному истребленію, если бы этому не воспрепятствовало стремленіе къ самосохраненію» [1]) или же человѣчество имѣетъ въ виду «чистую

[1]) Гельвальдъ. Исторія культуры. Подъ ред. М. Филиппова, Спб., 1897, стр. 26.

истину саму по себѣ», нѣчто въ родѣ платоновской «идеи»; споръ этотъ былъ бы споромъ праздным, похожимъ на тѣ безконечныя, ни къ чему не приводившіе споры, которыми занимались софисты среднихъ вѣковъ — схоластики. Для насъ вполнѣ достаточно: 1) несомнѣннаго факта исключительно духовной приспособляемости человѣка въ борьбѣ, и 2) факта неуклоннаго стихійнаго прогресса въ области человѣческой мысли, чтобы создать себѣ міровоззрѣніе, чуждое пессимизма.

«Ничего не можетъ быть легче,—говоритъ Дарвинъ [1]),— какъ признать на словахъ истинность этой всеобщей борьбы за жизнь и ничего не можетъ быть труднѣй—я испыталъ это на себѣ,—какъ не упускать никогда изъ виду этого заключенія».

Трудность эта была причиной того, что эволюціонный методъ былъ примѣненъ въ наукѣ сравнительно недавно; принципъ борьбы за существованіе прививался очень медленно, пока, наконецъ, не сталъ господствующимъ въ любой исторической наукѣ. Особенно рельефно выразилось вліяніе Дарвиновской идеи борьбы въ наукахъ общественно-историческихъ: можно съ увѣренностью сказать, что нѣтъ ни одного положенія въ современной соціологіи, которое прямо или косвенно не намекало бы на близкое родство съ Дарвиновской идеей борьбы, какъ фактора человѣческаго совершенствованія. Современный научный соціализмъ, какъ ни апріорны кажутся его положенія, всецѣло основанъ на законѣ борьбы за существованіе; имѣя въ виду естественный принципъ утилитарнаго характера (равенство людей по рожденію и одинаковое право ихъ на безбѣдное существованіе) и то направленіе, по которому неуклонно движется человѣческій прогрессъ, онъ указываетъ на неизбѣжность борьбы угнетенныхъ противъ угнетаемыхъ и на желательное разрѣшеніе этой борьбы.

Ч. Дарвинъ, оставаясь на почвѣ объективнаго констати-

[1]) Собр. соч. Ч. Дарвина, т. I, стр. 44.

рованія фактовъ, такъ представляетъ себѣ борьбу между имущими и неимущими въ человѣческомъ обществѣ: «Человѣкъ наживаетъ себѣ собственность и оставляетъ ее дѣтямъ; такимъ образомъ дѣти богатыхъ въ борьбѣ за успѣхъ имѣютъ преимущества передъ бѣдными независимо отъ тѣлеснаго или душевнаго развитія. Съ другой стороны, дѣти бѣдныхъ и потому до извѣстной степени слабыхъ здоровьемъ и тѣломъ родителей становятся на ноги ранѣе дѣтей богатыхъ и также ранѣе вступаютъ въ бракъ, оставляя большое число потомковъ, наслѣдующихъ ихъ слабую организацію» [1]). Современная наука, вполнѣ соглашаясь съ Дарвиномъ и присоединяя къ этимъ фактамъ еще одинъ несомнѣнный фактъ, именно—фактъ увеличенія духовной приспособляемости при большей интенсивности въ борьбѣ и при относительной многочисленности слабыхъ, видитъ въ этой духовной приспособляемости залогъ несомнѣннаго господства послѣднихъ въ будущемъ, а вмѣстѣ съ этимъ господствомъ и торжество объективной справедливости. Констатированіе закона борьбы за существованіе такимъ образомъ не только не должно служить причиной вреднаго (или по меньшей мѣрѣ безполезнаго) пессимизма, она, напротивъ, должна вселить въ каждаго человѣка сознаніе отвѣтственности передъ потомствомъ въ принятіи тѣхъ или другихъ мѣръ къ достиженію объективной истины; такого рода дѣятельность, составляя цѣль жизни всякаго разумнаго и уважающаго себя существа, правда, не можетъ претендовать на установленіе «вѣчныхъ» истинъ, тѣмъ не менѣе вполнѣ согласуется съ весьма скромнымъ положеніемъ человѣка въ вселенной—быть «ступенью для сверхчеловѣка», какъ образно выразился бы покойный поэтъ-философъ Нитцше.

Было бы съ моей стороны не совсѣмъ объективно умолчать о двухъ фактахъ въ борьбѣ за существованіе, которые могутъ навести, дѣйствительно, на грустныя размыш-

---

[1]) Собр. соч. Ч. Дарвина, т. II, стр. 95.

ленія; эти факты, къ сожалѣнію, имѣвшіе мѣсто всегда и всюду, слѣдующіе: 1) фактъ преждевременной гибели лицъ, которые при лучшихъ условіяхъ могли бы принести человѣчеству, повидимому, несравненно большую пользу и 2) фактъ «необходимости» истребленія животныхъ.

Каждый изъ насъ еще въ дѣтствѣ съ сердечнымъ содроганіемъ читалъ разсказы о смерти Галилея, Джордано Бруно, Гуса, о страданіяхъ первыхъ христіанъ... Нужно ли говорить однако о томъ, что идеи, носителями которыхъ были эти мученики, сдѣлались драгоцѣннымъ достояніемъ всего человѣчества, нужно ли упоминать, что имена этихъ мучениковъ человѣчество окружило ореоломъ святости и величія? Великіе люди, опережая въ духовномъ развитіи современное имъ общество, поставлены въ необходимость цѣной собственной жизни добиваться признанія обществомъ идей, которыя имѣютъ цѣлью осуществленіе общаго блага; общество въ своемъ невѣжествѣ начинаетъ понимать безкорыстіе этихъ мучениковъ только тогда, когда исторія, безпристрастно освѣтивъ факты, даетъ въ его руки неопровержимыя доказательства чистоты ихъ намѣреній и самоотверженнаго служенія ихъ истинѣ. Говоря откровенно (и, я думаю, объективно), безкорыстное служеніе истинѣ до сихъ поръ въ большинствѣ случаевъ лишь увеличивало шансы лучшихъ людей на худшія условія существованія; можно надѣяться, что въ будущемъ обстоятельства существенно измѣнятся; большинство пойметъ, что великія идеи, воплощая въ себѣ безотчетное стремленіе человѣчества къ истинѣ — съ одной стороны, съ другой — имѣютъ ближайшей цѣлью усовершенствованіе какъ умственнаго, такъ и матеріальнаго состоянія человѣческаго общества, т.-е. объединяютъ въ себѣ высокіе принципы не только апріорнаго, но и утилитарнаго характера.

Фактъ истребленія животныхъ наводитъ на грустныя размышленія уже по одному тому, что современное естествознаніе въ сферѣ психическихъ явленій не проводитъ принципіальной грани между животнымъ и человѣкомъ.

Природа предоставляетъ человѣку на выборъ—либо поступиться своими правами на существованіе въ пользу животныхъ, либо ограничить права на существованіе послѣднихъ въ свою пользу; человѣкъ въ цѣляхъ самосохраненія предпочелъ стремиться къ послѣднему; побѣда его въ борьбѣ санкціонировала «естественность» такого положенія вещей; человѣкъ въ своемъ стремленіи къ истинѣ принужденъ въ силу вѣковой традиціи («необходимости») шагать черезъ трупы противниковъ, виновныхъ лишь въ томъ, что они слабы.

Разница между гибелью животныхъ и гибелью слабыхъ представителей человѣческаго общества въ борьбѣ за существованіе состоитъ въ томъ, что первые гибнутъ въ силу роковой необходимости, безсознательно уступая дорогу болѣе усовершенствованнымъ существамъ; вторые гибнутъ въ силу той же необходимости, но съ сознаніемъ выполненнаго долга и въ надеждѣ, что ихъ дѣятельность послужитъ въ дальнѣйшемъ къ большему усовершенствованію человѣчества и къ болѣе успѣшному раскрытію объективной истины. Человѣкъ есть мостъ,—отъ него самого зависитъ, надломится ли этотъ мостъ при его жизни или останется невредимымъ и послѣ его смерти.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных наук
Академии Наук СССР

# СОДЕРЖАНІЕ.


*Стр.*

Судьба догматизма въ философіи . . . . . 7

Догматизмъ въ ученіи Платона объ „идеяхъ“ . . . . . 23

Борьба за существованіе . . . . . 56

Ж. 9

Цѣна 25 коп. (съ пересылкой 40 коп.).

**Складъ изданія:** г. Кострома, д. А. А. Соловьевой (противъ земства), Русина ул.

21 МАЯ 1968